

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Corso di laurea in

Scienze storiche

Le “Indie Romane”: superstizioni e stregoneria durante la Controriforma

Tesi di laurea in

Storia della giustizia

Relatore Prof. Vincenzo Lavenia

Correlatrice Prof.ssa Fernanda Alfieri

Presentata da Jacopo Bertol

Appello

Primo

Anno accademico

2021-2022

Indice

<i>Introduzione</i>	3
<i>Abbreviazioni</i>	8
<i>Capitolo primo: Le “Indie Romane”: geografia e storia dei poteri.....</i>	9
1. <i>L’ambiente e il paesaggio delle Indie Romane</i>	11
2. <i>L’analisi demografica: numeri, eventi storici e variabili</i>	13
3. <i>Un complesso mosaico feudale</i>	15
4. <i>Il papato a confronto con la matassa dei poteri locali</i>	23
<i>Capitolo secondo: Uno sguardo alla storia della Controriforma</i>	32
1. <i>Due alternative, un unico trionfo: il Concilio di Trento e il Sant’Uffizio.....</i>	34
2. <i>Le diocesi e le parrocchie: le cellule del progetto tridentino</i>	43
3. <i>Le missioni popolari: l’alternativa della “via apostolica”</i>	49
4. <i>Il vento della Controriforma sulle campagne delle Indie Romane</i>	57
<i>Capitolo terzo: Le manifestazioni multiformi della stregoneria nelle Indie Romane.....</i>	65
1. <i>Il sabba di Cisterna: una storia dai molteplici esiti.....</i>	67
2. <i>Una figura ibrida tra stregoneria e banditismo</i>	84
3. <i>La lotta ai brevi magici: gli occhi dell’autorità e le mani dei gesuiti</i>	87
4. <i>Portia da Terracina: la commistione tra sacro e profano</i>	92
<i>Capitolo quarto: Storie di missioni gesuitiche: il diavolo e la sfera del meraviglioso</i>	97
1. <i>Un fronte di aperta battaglia contro il diavolo</i>	101
2. <i>L’apparizione di Marino: la metanarrazione di una voce</i>	107
3. <i>Sulla strada per Civita Lavinia: il limite tra devozione mariana e superstizione</i>	111
4. <i>Il lupo di Cisterna: un racconto sospeso tra realtà e simbologia.....</i>	113
<i>Capitolo quinto: Alterità e realtà dei rudes delle Indie Romane.....</i>	118
1. “ <i>Non si pole con parole explicare</i> ”	123
2. “ <i>Noi e loro</i> ”: <i>il rapporto tra alterità interna ed esterna</i>	133
<i>Bibliografia</i>	137

Introduzione

Il progetto dell’elaborato mira ad approfondire il ruolo delle superstizioni e della stregoneria nella vita dei pastori e dei contadini delle campagne a sud di Roma durante il periodo post-tridentino. La vicinanza al cuore della cattolicità esasperava la problematica dell’ignoranza religiosa, trasformando le cosiddette “Indie Romane” in una miniatura esemplificativa dei più ampi processi di evangelizzazione e di disciplinamento sociale in atto durante la Controriforma. Il concetto di “Indie Romane”, tratto da una relazione di una missione dei padri gesuiti, si è dimostrato uno strumento lessicale flessibile ed efficace ed è associato in questo elaborato alla parte meridionale dell’Agro Romano e all’Agro Pontino. Gli estremi cronologici, invece, sono stati fissati dai documenti stessi: dagli anni Sessanta del Cinquecento, il momento delle prime missioni dei padri gesuiti, agli anni Venti del Seicento, a cui risalgono le ultime storie più rilevanti nel contesto locale, attraversando la storia della Chiesa dal Concilio di Trento fino agli inizi del papato di Urbano VIII.

Come si colloca questo lavoro all’interno del dibattito storiografico? La natura poliedrica del progetto lo pone all’intersezione tra più ambiti storiografici: la storia religiosa, la storia sociale, la storia della giustizia, la cultura popolare. Scegliere di affrontare le tematiche delle missioni e dei processi inquisitoriali durante il periodo della Controriforma significa inserirsi in una lunga tradizione di studi ai quali è stato necessario far riferimento. Il concetto stesso di Controriforma ha avuto una storia lunga e travagliata, che va tenuta in considerazione quando si usa come categoria concettuale. Numerosi storici si sono interrogati a partire dalla fine dell’Ottocento su quale fosse il termine più adatto per descrivere il periodo aperto dalla Riforma e dal Concilio di Trento all’interno della storia cattolica: da Controriforma a Riforma cattolica, da Chiesa post-tridentina a età confessionale. Seguendo il solco tracciato dalle opere più recenti di Elena Bonora e Adriano Prosperi, il termine Controriforma, una volta liberato dal peso delle tensioni originarie, ha ancora un’utilità nell’attuale panorama storiografico, rappresentando un importante riferimento cronologico e concettuale. Più che concentrarsi sul lato istituzionale della storia della Chiesa post-tridentina, l’elaborato si concentra sulla vita religiosa e sul vissuto quotidiano, allineandosi ad un orientamento al quale ha dato un grande contributo Ottavia Niccoli. La religione, infatti, era una parte integrante della vita comunitaria e influenzava la mentalità dei fedeli.

Volgendo lo sguardo al piano istituzionale, i tribunali del Sant’Uffizio e le missioni sono state due tematiche al centro dell’interesse degli storici nel corso del Novecento. Per il Sant’Uffizio c’è stato un lungo lavoro di riconsiderazione della leggenda nera, costruita attorno al tribunale romano. Gli studi di John Tedeschi risultano esemplificativi di questo percorso, sottolineando maggiormente l’impronta moderata dell’Inquisizione Romana rispetto alla crudeltà dei tribunali ecclesiastici e secolari contemporanei. Questo nuovo approccio ha reso possibile l’abbandono di numerosi *topoi*

negativi sull’istituzione, avvicinandosi ad un’immagine più vicina alla realtà, come si può osservare nella storia dell’Inquisizione Romana scritta da Giovanni Romeo. Al Sant’Uffizio si lega il tema del controllo dei comportamenti religiosi e della questione dell’interazione di due livelli culturali diversi nell’ambito dell’interrogatorio, che è stata studiata da Carlo Ginzburg e ha attirato l’attenzione di diversi storici. I processi inquisitoriali sono uno dei tanti oggetti del filone di studi, che rientra sotto il nome di disciplinamento sociale. Questo concetto, introdotto nel 1968 da Gerhard Oestreich, si affermò come nuovo paradigma negli studi sul periodo della Controriforma, a partire dalla riflessione sul lavoro storiografico di Hubert Jedin, portata avanti dall’Istituto storico italo-germanico, dopo la sua morte nel 1980. Questa nuova categoria assurgeva alla doppia funzione di costituire un contatto tra storia religiosa, politica e sociale e di erigere un ponte tra la Riforma e la Controriforma nel cammino verso la modernità. Il suo successo si fondava sulla possibilità offerta alla storia istituzionale di riscrivere la storia sociale: l’Inquisizione, gli ordini religiosi e i vescovi erano agenti della disciplina sociale, come individuato da Adriano Prosperi. Questa interpretazione, data all’operato delle strutture ecclesiastiche dopo il Concilio di Trento, ha guidato l’orientamento del lavoro di ricerca che, pur tenendo l’aspetto disciplinare in secondo piano, ha applicato la stessa lettura alla società del tempo.

Adriano Prosperi è stato il riferimento teorico anche per quanto riguarda il tema delle missioni rurali, che ha avuto un grande fascino verso la fine del Novecento attraverso la diffusione del concetto di “Indie di quaggiù”. Questo parallelismo tra Vecchio e Nuovo Mondo ha fortemente incuriosito numerosi studiosi, come Paolo Broggio, Luigi Fiorani e Louis Châtellier. Il tema delle missioni rurali può essere sottoposto a diversi tipi di considerazioni e analisi, a seconda dell’approccio adottato. In questo caso, l’interesse è stato rivolto non tanto alla struttura generale della missione gesuitica, quanto alle storie raccontate in bilico tra realtà e finzione e al modo con cui i padri si relazionavano all’ignoranza religiosa dei contadini. Il modello per approcciarsi a questi temi resta la linea dettata da Prosperi in *Tribunali della coscienza e America e Apocalisse e altri saggi*, ma anche altri validi studiosi, come Bernadette Majorana, si sono dedicati ad approfondire l’aspetto dell’interazione tra gesuiti e la “cultura dei semplici”.

I processi e le missioni sono le porte di accesso nella ricerca per confrontarsi con altri due importanti filoni storiografici: la storia della stregoneria e la cultura popolare, che hanno rappresentato due fulcri del dibattito storiografico negli ultimi venti anni del secolo scorso. Di fronte al crimine della stregoneria, è difficile allinearsi totalmente con le varie letture proposte dagli storici per spiegare la natura stessa di questo reato, per questo ho tratto spunto da diversi autori e dalle teorie più convincenti e le ho poste in relazione alla realtà del territorio delle “Indie Romane”. Il concetto cumulativo di stregoneria, elaborato da Brian Levack, ha costituito la cornice teorica alla base

dell’analisi dei singoli casi incontrati. Nell’interpretazione di questi racconti, le idee di Edward Bever e di Gustav Henningsen, relative all’interazione tra la realtà e la sfera onirica, si sono rilevate particolarmente efficaci per interpretare la diffusione del fenomeno. Oltre alla storiografia internazionale, anche gli studi di storici italiani su altri territori nella penisola hanno dato spunto ad utili comparazioni, come i libri di Giovanni Romeo e Oscar di Simplicio, alla ricerca di punti di contatto tra diverse realtà rurali e urbane. La stregoneria è stata poi il vero elemento di contatto nell’elaborato con la storia della giustizia, per la quale, oltre alle opere sul Sant’Uffizio, si è fatto riferimento a Irene Fosi e Vincenzo Lavenia per avere un quadro teorico più completo delle molteplici forme di giustizia in azione sul territorio dello Stato della Chiesa. Oltre al lato giudiziario di questa storia, l’attenzione è stata rivolta allo studio dei rapporti tra la magia e la quotidianità negli spazi marginali, di cui il libro di David Gentilcore, *Il vescovo e la strega*, è un chiaro esempio.

Riprendere il tema della cultura popolare è stata, invece, una vera e propria sfida, dal momento che questo filone di studi ha perso di rilevanza nel panorama storiografico attuale. La possibilità, suggerita da Carlo Ginzburg, di ricercare frammenti della cultura delle classi subalterne delinea un ambito, però, che ha ancora tanto da dare, oltre al fascino della riscoperta di “ciò che abbiamo perduto”. I saggi di Francesco Benigno e di Ottavia Niccoli sono stati degli spartiacque in questo settore: entrambi convergono sulla bontà degli strumenti adottati nel corso del tempo dagli storici che si sono cimentati con questa materia. Il nodo fondamentale che ha caratterizzato la storia della cultura popolare è stato il rapporto tra una cultura esclusivamente orale di classi subalterne e le fonti scritte prodotte dalle classi intellettuali, che necessita di un occhio critico per avvicinarsi veramente alla realtà dei contadini e dei pastori. L’elaborato rispetta pienamente questa lezione per non limitarsi solamente ad una riscoperta nostalgica e illusoria di un passato oscuro, ma per ampliare la nostra conoscenza su un aspetto della storia meno conosciuto e più difficile da approfondire.

Sul piano metodologico, studiare le aree rurali intorno a Roma implica addentrarsi in uno spazio di marginalità poco studiato per la posizione dominante dell’*Urbe* nelle ricerche sulla storia del Lazio. La figura che più si è dedicata allo studio del Lazio meridionale è stata senza dubbio Luigi Fiorani, curatore di una miscellanea di grande interesse, intitolata *Sermoneta e i Caetani*. Sulla storia generale della regione, pur in assenza di un lavoro sistematico, non si può sottovalutare il contributo dato da Irene Fosi e dai suoi studi sulla storia della giustizia. L’unico modo per superare queste carenze conoscitive sulla storia locale è stato rivolgersi direttamente alle fonti nella speranza di aprire degli spiragli nella vita delle campagne. I limiti delle restrizioni pandemiche e dello *status* di laureando sono stati un impulso a ricercare fonti alternative, non potendo percorrere la strada più ovvia di recarsi all’Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, che avrebbe costituito un repertorio potenzialmente ampio di frammenti di vita degli abitanti delle “Indie Romane”. Anche

gli archivi diocesani locali per varie contingenze o per la povertà dei fondi si sono rivelati una via senza uscita. In assenza di queste possibilità, l'*Archivum Romanum Societatis Iesu* ha offerto un patrimonio di storie e di resoconti di pratiche illecite, riportati nelle relazioni delle missioni, costituendo un punto di accesso irrinunciabile al pensiero e alla vita dei pastori e dei contadini. Sarebbe stato utile ai fini del progetto ampliare il quadro della storia religiosa locale, intrecciando le metodologie e i resoconti delle missioni di altri ordini religiosi, che agivano nelle stesse aree, ma non è stato possibile per la natura e la scarsità delle fonti dei missionari non appartenenti alla Compagnia di Gesù. Un vero punto di svolta nel percorso di ricerca è stata la visita all'Archivio Caetani, che possiede una serie di lettere redatte dalle autorità laiche riguardanti processi o investigazioni contro imputati incriminati di reati di stregoneria. Queste lettere hanno consentito un accesso più in profondità ad alcune figure che emergevano dalla superficie della quotidianità per crimini percepiti come eccezionali. L'unione tra questi due tipi di fonti ha contribuito alla creazione di un insieme variegato di episodi da cui attingere per penetrare nelle molteplici espressioni degli spazi di marginalità rurale.

Nel leggere questa massa di documenti, l'intenzione che ha guidato l'elaborato è stata di dar voce alle singole storie dei *rudes*, rispettando la loro unicità e sottolineando il loro carattere esemplare per comprendere il modo di pensare e lo stile di vita dei contadini e dei pastori. L'approccio adottato non mira alla sistematicità, ma piuttosto all'esemplarità delle vicende riportate. Le storie di questi individui rappresentano solo le punte di un iceberg a noi per lo più sconosciuto: la mentalità e i costumi del mondo rurale restarono sommersi in uno spazio di marginalità, che costituiva l'unica garanzia della loro espressione, lontano dagli occhi delle autorità laiche e religiose.

La cornice economica, politica e sociale delle “Indie Romane” ha tracciato chiaramente il quadro delle cause dietro alla diffusa ignoranza religiosa e ha posto al centro il problema della dispersione e dell'abbandono. Per questo motivo, il primo capitolo, *Le “Indie Romane”: geografia e poteri*, si concentra sullo studio della storia locale, analizzando più aspetti: l'ambiente, la demografia, la politica e l'economia. Per avere una visione più completa, l'idea è stata di partire dalla dimensione strettamente locale per salire su un piano più generale, quello della relazione tra il potere centrale e la molteplicità di poteri locali attivi sul territorio. La storia dei contadini e dei pastori delle “Indie Romane” necessitava di essere inquadrata anche all'interno della storia della Chiesa del periodo, seguendo nel secondo capitolo, *Uno sguardo sulla storia della Controriforma*, un percorso di analisi opposto rispetto al primo. Mantenendo una prospettiva ampia, si è deciso di analizzare il periodo della Controriforma attraverso lo specchio del Concilio di Trento per individuare i tratti principali del nuovo progetto di organizzazione ecclesiastica e di disciplinamento sociale, che aveva preso forma nell'età post-tridentina. Attraverso un costante restringimento della lente adottata, è stato possibile

confrontare l'impatto degli organi del progetto tridentino nelle campagne delle “Indie Romane”, proponendo un approccio allo studio della storia religiosa locale, fondato esclusivamente sulle fonti.

A partire dal terzo capitolo, intitolato *Le manifestazioni multiformi della stregoneria nelle Indie Romane*, si entra ufficialmente nel vivo della materia. Unendo carte di processi e relazioni di missioni, si è andati alla ricerca delle molteplici forme che la stregoneria aveva assunto in quei contesti rurali. In risposta alle condizioni di vita, le pratiche magiche offrivano una serie di risposte immediate per spiegare traumi improvvisi o risolvere dinamiche sociali. La stregoneria e la superstizione nascevano all'interno del sistema di pensiero del mondo rurale e competevano direttamente con la sfera del religioso, propagata attraverso la persuasione delle missioni, ma anche attraverso la violenza dei processi. Il filo rosso che unisce le varie storie riportate è la marginalità, che spingeva i *rudes* a ricercare soluzioni alternative per risolvere i conflitti e sconfiggere le malattie.

Nel quarto capitolo, *Storie di missioni gesuitiche: il diavolo e la sfera del meraviglioso*, verrà presa in considerazione una serie di episodi riportati nelle relazioni dei padri gesuiti, che andavano oltre la sfera del reale e sfociavano nel meraviglioso. La funzione di queste storie era volta da un lato a celebrare il successo delle missioni, dall'altro a sottolineare lo stato di emergenza, che caratterizzava queste terre, in cui il diavolo continuava pericolosamente ad avanzare. La figura del demonio era una presenza costante nel mondo rurale, venendo individuata come causa stessa dell'ignoranza religiosa. In particolare, i padri gesuiti temevano la sua natura ingannatrice e la sua capacità di presentarsi sotto molteplici vesti, tra cui quella del lupo. Questa serie di racconti si presenterà come in costante bilico tra realtà e finzione.

Infine, il quinto capitolo, *Alterità e realtà dei rudes delle Indie Romane*, si confronta con il filone di studi della cultura popolare e tenta di realizzare l'obiettivo stesso della tesi: dar spazio alle voci dei contadini e dei pastori. Un documento unico faciliterà questo compito, offrendo piccoli sprazzi della mentalità dei rustici attraverso i vari filtri interposti dai padri in missione. Ciò che, però, è emerso dal confronto delle relazioni dei gesuiti sugli stessi territori è stata la sostanziale staticità del quadro. Nonostante il progressivo abbandono dei riti illeciti e l'avvicinamento ai precetti della fede cattolica, non si percepisce un reale cambiamento nel fondo delle intenzioni e delle aspettative dei *rudes*. Questa chiave di lettura accomuna e attraversa tutte le storie di quella alterità interna, che era stata scoperta a pochi passi da Roma e che manifestava alcuni punti di contatto con l'alterità esterna in assoluto, gli *indios*. L'intero elaborato ruoterà, perciò, intorno alle singole storie per raggiungere un nucleo più profondo e frammentato: il *modus vivendi* dei *rudes*. Il finale rimane volutamente aperto perché i limiti incontrati durante la fase di ricerca e la conseguente assenza di sistematicità dell'elaborato spingono a credere che ci sia ancora tanto da scoprire e da approfondire sulla multiforme vita culturale e religiosa nelle campagne delle “Indie Romane”.

Abbreviazioni

ADDF	Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede
ACR	Archivio Caetani
APCM	Archivio Provinciale della Congregazione della Missione
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
BA	Biblioteca Ambrosiana di Milano
BAB	Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio
BC	Biblioteca Casanatense

Capitolo primo: *Le “Indie Romane”: geografia e storia dei poteri*

Collocare geograficamente e temporalmente le storie che saranno oggetto della tesi è un presupposto fondamentale non solo per delineare la loro cornice, ma per comprendere a pieno le cause e i significati delle azioni dei protagonisti. Prendendo in prestito un termine introdotto nella relazione dei padri gesuiti sulla missione nella diocesi di Albano nel 1601, vorrei elevare a oggetto di analisi un concetto malleabile e dal potente valore comunicativo: “Indie Romane”. L’applicazione nella letteratura gesuitica del termine “Indie” alle terre cristiane ha rappresentato un oggetto di studio dal fascino elevato, per il quale sono state proposte diverse chiavi di lettura: se per Adriano Prosperi si trattava di uno strumento consolatorio volto ad indirizzare le ispirazioni di martirio dei missionari verso le campagne dell’Occidente, attuando una consapevole politica di propaganda¹, per Luigi Fiorani il concetto agiva come rimprovero e parola d’ordine², interpretandolo come lo strumento di frattura dell’illusione di un’Europa totalmente cristianizzata e come nuova meta degli sforzi apostolici. In questo specifico caso, però, si osserva un’estremizzazione dell’idea di “Indie di quaggiù”, che comporta una più stretta precisazione geografica.

Non si pole con parole explicare tanto quanto è l’ignorantia delle cose appartenente alla fede cristiana, che ritrovato habbiamo nelli contadini et pastori intorno la campagna del Vescovato di Albano, che noi chiamiamo Indie Romane³.

La forza retorica di questa espressione si esplica nell’accostamento paradossale tra il termine Indie e la capitale della Cristianità, definita nella stessa relazione “Maestra della verità”⁴. L’associazione tra un uso estremamente localizzato del termine Indie e il paradosso della vicinanza a Roma era volto a esprimere un sentimento di sorpresa e di meraviglia di fronte a una realtà, che di colpo smetteva di essere conosciuta, ma che generava nuove sfide e nuovi campi di intervento missionario. Un secondo paradosso, insito nel nuovo sintagma di “Indie Romane”, si manifesta

¹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 2009, p. 597.

² L. FIORANI, *Cercando l'anime per la campagna: missioni e predicazione dei gesuiti nell'agro romano nel secolo XVII*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento: tra Cinquecento e Settecento: atti del X Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa*, Napoli, 6-9 settembre 1994, a cura di G. Martina e U. Dovere, Roma, Edizioni dehoniane, 1996, pp. 421-456, p. 426.

³ Città del Vaticano, Archivum Romanum Societatis Iesu (d’ora in poi ARSI), ROM. 128/I, cc. 35r-42v, Anon., *Breve relazione della missione fatta nell’anno 1601 per ordine di sua Santità nel vescovado d’Albano da’ padri della Compagnia di Giesù*, c. 35r.

⁴ *Ibidem*.

nell'applicazione di un termine vago, separato dal suo originario significato geografico, a una realtà concreta: secondo Prosperi, i gesuiti non avevano in mente una realtà determinata quando usavano l'immagine delle Indie, ma si riferivano piuttosto al mondo extraeuropeo in generale⁵, ai popoli che attendevano di conoscere la parola del Signore.

Queste Indie sono come uno specchio di cui ci si serve per allontanare e capire l'esperienza immediata della realtà del vecchio mondo⁶.

La sapiente metafora dello specchio, messa in campo da Prosperi, rende esattamente l'idea alla base dell'operazione intellettuale attuata dai gesuiti: in questo modo i concetti di Vecchio e Nuovo Mondo si intrecciavano fino a riflettersi reciprocamente e le missioni nelle Americhe potevano essere elevate a paradigma dell'azione nelle campagne occidentali. D'altra parte, il parallelismo tra *indios* e *rudes* deresponsabilizzava le figure dei contadini, che solo apparentemente erano vittime dell'ignoranza, dal momento che in realtà erano vittime del diavolo, che avanzava costantemente nelle campagne, come sostenuto a più riprese dal generale Claudio Acquaviva (1543-1615)⁷. Il pensiero del generale gesuita è contenuto in un breve passaggio di una lettera del 15 aprile 1590 rivolta ai padri provinciali, in cui sintetizzava attraverso la metafora degli eserciti tutta la riflessione sul rapporto tra le campagne e Satana:

[...] et a me pare che havendo Satana posto in campagna l'esercito suo per impugnare non solo con l'eresie, ma con peccati e dissoluzioni di vita et con la profonda dimenticanza di ciò che non si vede o tocca, questa eredità del Sig.re noi che siamo della sua milizia ordinaria non doviamo più contentarci con alcune leggiere scaramuccie, ma poste le squadre in ordine andare incontro che spero nella Divina Bontà che sia per concorrere con tanta abondanza e copia di grazie, che ne siegua felicissima riuscita [...]⁸

Questa interpretazione, a tratti giustificatoria, influenzava realmente l'azione dei singoli missionari all'interno delle “Indie Romane”, come espresso dal gesuita Giulio Fuligatti, impegnato

⁵ A. PROSPERI, *Otras Indias: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, pp. 65-88, p. 67.

⁶ *Ibidem*.

⁷ B. MAJORANA, *Tra carità e cultura*, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. Broggio, F. Cantù, P.A. Fabre, A. Romano, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 219-260, p. 225.

⁸ ARSI, INSTIT. 122, cc. 30v-32r, *Lettera di N.P. Generale il P. Claudio Acquaviva ai Provinciali della Compagnia dell'15 d'aprile 1590*, c. 32r.

in una missione a Frascati nel corso del febbraio 1596, con parole che in questo caso suonano come difesa del proprio operato e di resa verso forze più potenti:

[...] il frutto stabile che in qualche modo si potrebbe sperare, mi pare in tal modo impedito dal Diavolo, che non so se posso fare niente⁹.

Nella lotta contro il diavolo, le “Indie Romane” rappresentavano l’ultimo baluardo in difesa di Roma, divenendo uno degli epicentri dell’azione missionaria dei gesuiti, ma allo stesso tempo, sul piano concettuale, operavano come un ideale distopico che doveva stimolare i missionari ad agire per diffondere il cattolicesimo nelle campagne e salvare le anime dei *rudes*.

1. L’ambiente e il paesaggio delle Indie Romane

Dopo questa breve introduzione al concetto di “Indie Romane”, è necessario analizzarlo sul versante concreto, specificando a quali aree del Lazio il termine fa riferimento all’interno dell’elaborato. Per questa ragione, si farà a meno dell’uso delle virgolette con alcune eccezioni, in quanto non si sta più parlando di un termine o di un concetto, ma di una vera e propria realtà locale. Nelle pagine seguenti, il riferimento a livello geografico prende forma a partire dalle terre della missione gesuitica del 1601: le campagne della diocesi di Albano, che coprivano un’ampia superficie, comprendendo il tratto di costa da Pratica a Nettuno. Riguardo le definizioni geografiche della Campagna Romana, Luigi Scotoni ha ampiamente dimostrato l’estrema indeterminatezza dei concetti usati: da Campagna ad Agro Romano, da Marittima a Distretto di Roma¹⁰. Valutando le caratteristiche ambientali e il quadro politico-sociale, in questo lavoro il concetto di “Indie Romane” verrà allargato per sfruttarne a pieno le potenzialità, coprendo una vasta area del Lazio meridionale. Nello specifico, il riferimento non verrà posto sui termini geografici o amministrativi, che risultano piuttosto confusionari, quanto sull’estensione di alcune diocesi confinanti, i cui confini risultano più costanti nel tempo¹¹: oltre alla già citata Albano, mi riferisco a Velletri, Terracina e Tuscolo. In questo modo, il territorio in questione coprirà un’ampia zona che parte dalle aree meridionali della Campagna Romana, si estende per tutto l’Agro Pontino e include i numerosi centri urbani posti sulla dorsale collinare, che collega i Colli Albani ai Monti Lepini.

⁹ ARSI, *ITAL*. 171, cc. 202r-202v, Giulio Fuligatti, *Missione di Frascati*.

¹⁰ L. SCOTONI, *Definizione geografica della campagna romana*, «Atti della Accademia nazionale dei Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti, ser. 9., 190/4 (1993), pp. 648-667, p. 647.

¹¹ G. PIZZORUSSO, *Una regione virtuale: il Lazio da Martino V a Pio VI*, in *Atlante storico-politico del Lazio*, a cura di Regione Lazio Assessorato alla Cultura e Coordinamento degli Istituti culturali del Lazio, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 63-88, p. 84.

Una domanda possibile può sorgere sulla ragione di questa scelta apparentemente arbitraria di unire la parte meridionale dell’Agro Romano all’Agro Pontino. Nella maggior parte degli studi, questi territori vengono analizzati separatamente seguendo precise delimitazioni, ma lo studio delle fonti e della storia locale prospetta la possibilità di affrontare insieme queste due aree rurali, che non presentano dal punto di vista fisico alcuno spartiacque naturale. Detto ciò, il concetto di “Indie Romane” guiderà il mio approccio nel confronto con la storia locale e con la storia ecclesiastica del periodo in questione, fungendo da punto di connessione. Sul piano metodologico, porre questo termine al centro significa focalizzarsi sulle campagne e sui loro abitanti per allargare lo sguardo ai processi generali, che hanno influenzato direttamente le loro vite.

Innanzitutto, una breve introduzione sulle caratteristiche ambientali può rivelarsi utile per meglio orientarsi nella complessa morfologia di questi territori, da cui deriva la difficoltà nell’imporre qualsiasi tipo di controllo durante la prima età moderna¹². Sotto questa lente, l’Agro Romano e l’Agro Pontino si caratterizzano per una comune e complicata conformazione territoriale, componendosi di tre ampie zone dalle diverse caratteristiche ambientali. Sul litorale la prima fascia è contrassegnata dalla presenza di sabbie fini e dune litoranee e da una conseguente scarsa densità abitativa, manifestando già all’altezza della metà del Cinquecento un forte stato di abbandono e un dilagante fenomeno di insabbiamento.

Il cuore delle campagne si identifica nell’ampia fascia centrale che collega il litorale ai Colli Albani e ai Monti Lepini: una terra per lunghi tratti paludosa, che assume caratteristiche ambientali diverse tra l’Agro Romano e l’Agro Pontino. Il primo si distingueva per una minore estensione dei terreni palustri e la presenza di depositi pozzolani-tufacei, che generavano un’elevata capacità di campo, intesa come il contenuto d’acqua nel terreno¹³. A ciò si aggiunge anche una diversa conformazione morfologica, che non obbedisce allo stereotipo di una pianura piatta e monotona, ma presentandosi come un “complesso caotico di bassipiani”¹⁴, che dà forma ancora oggi ad un paesaggio altamente ondulato. Al contrario, il paesaggio pontino si presentava come estremamente paludososo, irrorato da numerosi corsi d’acqua e pozze di acqua stagnante, contraddistinguendosi per il clima malsano, causa delle numerose ondate malariche. Il territorio fino ai Monti Lepini era ricoperto da

¹² I. FOSI, *La giustizia del papa: sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Roma-Bari Laterza, 2015, pp. 37-38.

¹³ O. AMORE, *Tipologie ambientali e gestione delle risorse del Lazio. La «Marittima» nel lunghissimo periodo*, in *Storia economica e ambiente italiano (ca. 1400-1850)*, a cura di G. Alfani, M. Di Tullio e L. Mocarelli, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 235-255, pp. 237-238.

¹⁴ L. SCOTONI, *Definizione geografica della campagna romana*, op. cit., p. 667.

un'ampia vegetazione boschiva, che, come per il paesaggio ondulato dell'Agro Romano, rappresentava un'area difficile da controllare dal punto di vista politico¹⁵.

Per quanto riguarda la parte più interna, le campagne si estendono fino alle radici della zona collinare, che collega i Colli Albani e i Monti Lepini, dove viveva la maggior parte della popolazione. Dal punto di vista abitativo, ad eccezione delle aree collinari, l'intera area rurale evidenziava una “vocazione naturale poco favorevole all'insediamento”¹⁶, venendo descritta da numerosi autori come un “deserto umano”¹⁷.

2. *L'analisi demografica: numeri, eventi storici e variabili*

L'analisi morfologica e ambientale rappresenta la cornice perfetta quando si sposta l'attenzione sul piano demografico. Come accennato, la natura stessa del territorio rendeva difficile il popolamento, ma a ciò si aggiunsero una serie di eventi traumatici che causarono un'ulteriore riduzione della popolazione. Facendo riferimento ai dati generici riportati dai vescovi nelle *visitae ad limina*, emerge una netta discrepanza tra la densità abitativa nei centri collinari e nelle campagne. Confrontando le relazioni dei vescovi di Velletri-Ostia¹⁸, Tuscolo¹⁹ e Albano²⁰ tra il 1594 e il 1595, spicca l'elevata popolazione di Velletri che toccava approssimativamente i 16mila abitanti, seguita da Ariccia con circa 8230 abitanti ed Albano con 7130, mentre i centri nella diocesi del Tuscolo risultavano meno abitati, con la sola Frascati a toccare i 2500 abitanti.

Volgendo lo sguardo ai centri sulla costa e nelle campagne, la situazione demografica appariva più problematica e deppressa: Ostia contava solamente 50 abitanti a causa del clima malsano, Ardea 66, Pratica 77. È presumibile che i dati per la diocesi di Terracina, per la quale sono state perdute gran parte delle relazioni a seguito della distruzione dell'archivio durante la Seconda guerra mondiale²¹, fossero su livelli simili, leggermente più bassi. Dai dati delle *visitae*, perciò, si evince l'elevata dispersione della popolazione nelle campagne che viveva in piccoli villaggi attorno alle tenute o ai casali, dal momento che in numerose zone non era possibile vivere tutto l'anno per “l'aere

¹⁵ D. CHIARI, *Il territorio pontino in epoca sistina: immagini di riforma e vita nello Stato della Chiesa 1585-1595*, Terracina, Comune di Terracina, 1990, p. 34.

¹⁶ O. AMORE, *Tipologie ambientali e gestione delle risorse del Lazio*, op. cit., p. 237.

¹⁷ M. VAQUERO-PIÑEIRO, *Patrimoni agricoli e redditi familiari nello Stato della Chiesa nel XVI secolo*, in *La famiglia nell'economia europea. Sec. XIII-XVIII*, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 141-152, p. 141.

¹⁸ M. CHIABÒ, C. RANIERI, L. ROBERTI, *Le diocesi suburbicarie nelle “visitae ad limina” dell'Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano, Archivio Vaticano, 1988, p. 30.

¹⁹ *Ivi*, pp. 303-304.

²⁰ *Ivi*, pp. 373-374.

²¹ F. CARAFFA, *Visite pastorali nel Lazio meridionale dal Concilio di Trento al secolo XIX*, «Archiva Ecclesiae», 22-23 (1979-1980), pp. 239-264, p. 255.

cattivo”²². Inoltre, gli abitanti nelle campagne potevano variare in base ai flussi di lavoratori stagionali, provenienti da terre povere come la Savoia²³ o la Corsica²⁴.

Sulla storia demografica di questo territorio, un netto spartiacque fu segnato dal tragico evento della Guerra di Campagna, nata dalle tensioni tra papa Paolo IV (1555-1559) e la famiglia Colonna, privata dei propri beni in favore del nipote del papa, Giovanni Carafa, che degenerarono nell’invasione del territorio papale fino alle porte di Roma, guidata dal duca d’Alba per un anno intero dal 1° settembre 1556 al 19 settembre 1557²⁵. La sanguinosa guerra comportò gravi danni a livello economico sulle campagne a sud di Roma, causando la perdita di numerosi raccolti e un netto calo demografico. Su questa situazione di per sé tragica si innestarono una serie di variabili politico-economiche che divennero delle costanti negli ultimi trenta anni del Cinquecento: il fenomeno del banditismo, che verrà approfondito successivamente, le incursioni dei corsari islamici, contro le quali fu costruita un’ampia rete di difese costiere attraverso la collaborazione tra i vari signori locali negli anni Settanta, e la grande carestia del 1590, causata dalle abbondanti alluvioni dell’anno precedente²⁶. Pur variando nelle dimensioni e nella frequenza, questi fattori continuarono ad avere un ruolo nel panorama del primo Seicento, come nel caso della carestia del 1622. Oltre a ciò, bisogna tenere sempre conto delle frequenti ondate di malaria che potevano arrivare a sterminare intere popolazioni, come il caso di Terracina nel 1572²⁷ o di Ninfa durante la pandemia malarica tra l’agosto e il settembre del 1614²⁸.

L’identificazione di queste variabili sul lungo periodo manifesta la condizione di instabilità a cui erano soggetti i contadini e i pastori dell’area, che aveva un conseguente riscontro sul piano economico e politico. Adottando infatti un’ottica generale, a partire dalla metà del Cinquecento la popolazione delle campagne intorno a Roma risultava costantemente in calo, a differenza dei trend di crescita diffusi nella città di Roma e nelle altre aree dello Stato della Chiesa²⁹, determinando un processo di spopolamento e abbandono delle terre. Da ciò ne derivava sul lungo periodo l’instabilità dell’intera economia dello Stato della Chiesa, in quanto la produzione agricola non era in grado di

²² O. AMORE, *Tipologie ambientali e gestione delle risorse del Lazio*, op. cit., p. 240.

²³ M. MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, introduzione di G. Greco, trad. it., Milano, BUR Rizzoli, 2014, pp. 263-264.

²⁴ O. AMORE, *Tipologie ambientali e gestione delle risorse del Lazio*, op. cit., p. 240.

²⁵ G. CAETANI, *Domus Caetana: storia documentata della famiglia Caetani*, vol. II, Sancasciano Val di Pesa, Fratelli Stianti, 1933, pp. 82-90.

²⁶ D. CHIARI, *Il territorio pontino in epoca sistina*, op. cit., p. 38.

²⁷ *Ivi*, p. 29.

²⁸ B. M. MARGARUCCI ITALIANI, *Malaria, china-china e P. Puccierini*, “Spetiale del Collegio Romano”, in *Seicento e Settecento nel Lazio*, a cura di R. Lefevre, Roma, Gruppo culturale di Roma e del Lazio-F.lli Palombi, 1981, pp. 75-88, pp. 78-79.

²⁹ M. CARAVALE, A. CARACCIOLI, *Storia d’Italia, Vol. 14: Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Torino, UTET, 1997, p. 300.

sorreggere le richieste in costante crescita provenienti da Roma e veniva danneggiata ancora di più dal continuo aumento della pressione fiscale³⁰.

3. Un complesso mosaico feudale

A livello di organizzazione politico-economica, le Indie Romane si caratterizzavano per un'elevata parcellizzazione territoriale, in cui la vita rurale si sviluppava attorno ai casali o alle tenute, unità amministrativo-produttive di dimensioni variabili³¹. L'intero panorama rurale era composto da una fitta trama di casali, intorno ai quali si organizzava, sin dal pieno medioevo, la proprietà fondiaria. Intorno a queste strutture edilizie, si concentrava una vasta molteplicità di significati e di funzioni: aziende agricole specializzate, piccoli nuclei abitativi, strutture di stoccaggio, simboli di status e di radicamento territoriale delle famiglie³². Tra questa rete di significati, il casale primariamente rappresentava un microrganismo economico a sé³³, modello in miniatura dell'intera economia locale.

Allargando lo sguardo ai tratti principali del quadro economico delle Indie Romane, la cerealicoltura fu per tutto il Cinquecento la principale attività economica nell'Agro Romano, in quanto i cereali rappresentavano il prodotto più richiesto sul mercato romano e attiravano gran parte degli interessi riguardo all'approvvigionamento dei pontefici, che tentarono di imporre un controllo diretto sulla produzione attraverso la figura del prefetto dell'Annona, a partire dal 1575. La costante pressione del papato generò una forma di conflitto con i proprietari delle tenute e le comunità locali, che in molti casi preferivano destinare i campi al pascolo brado delle cosiddette "vacche rosse"³⁴, esemplari destinati all'allevamento da latte, invece che alla macellazione, come era il caso delle "vacche bianche". L'introduzione di questa nuova specie creò un netto squilibrio nella seconda metà del Cinquecento tra agricoltura e pastorizia. Solo nel corso del Seicento, ci fu una netta inversione di questa tendenza, favorita dalla diffusione di forme di gestione indiretta della terra, che comportarono l'abbandono dell'allevamento e l'affermazione definitiva dell'agricoltura intensiva³⁵.

³⁰ *Ivi*, pp. 375-377.

³¹ M. TEODORI, *La proprietà fondiaria a Roma a metà Seicento: le tenute dell'Agro Romano*, in *Studi in onore di Ciro Manca*, a cura di D. Strangio, Padova, CEDAM, 2000, pp. 555-600, p. 560.

³² S. CAROCCI, M. VENDITELLI, *Casali, castelli e villaggi della Campagna Romana nei secoli XII e XIII*, in *Sulle orme di Jean Coste: Roma e il suo territorio nel tardo Medioevo: atti della giornata di studio*, Roma, 29 novembre 2004, a cura di P. Delogu e A. Esposito, Roma, Viella, 2009, pp. 37-52, p. 40.

³³ M. VAQUERO-PIÑEIRO, *Patrimoni agricoli e redditi familiari nello Stato della Chiesa nel XVI secolo*, op. cit., p. 145.

³⁴ ID., *Il procoio nella Campagna Romana all'inizio del XVI secolo*, in *Pastorizia mediterranea: storia e diritto (secoli XI-XX)*, a cura di A. Mattone e P. F. Simbula, Roma, Carocci, 2011, pp. 847-852, p. 847.

³⁵ G. DELILLE, *Sermoneta e il Lazio Meridionale*, in *Sermoneta e i Caetani: dinamiche politiche, sociali e culturali di un territorio tra Medioevo ed età Moderna. Atti del convegno Della Fondazione Camillo Caetani, Roma-Sermoneta, 16-19 giugno 1993*, a cura di L. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1999, pp. 109-123, p. 117.

Leggermente diverso, invece, appare il quadro economico nell'*Ager Pomptinus*, in cui la questione delle paludi era inevitabilmente il principale nodo problematico. A lungo, il papato si impegnò in progetti di bonifica volti a convertire il territorio nel nuovo granaio dello Stato della Chiesa, dovendo però confrontarsi con la necessità di trovare un accordo con i Caetani e le varie comunità locali, come Sezze e Terracina. In particolare, i Caetani di Sermoneta manifestavano una molteplicità di interessi sulle zone lacustri, mirando ad imporre un controllo sull'accesso alle risorse ittiche che erano destinate al mercato romano. In questa area si parlava principalmente di conflitto tra pesca e agricoltura³⁶, nonostante l'allevamento di bufali fosse ampiamente diffuso. Tra i vari tentativi, il progetto di bonifica più convincente fu portato avanti da Sisto V tra il 1589 e il 1590, che, ispirato dalle grandi opere degli antichi Romani, lo inserì all'interno di un più vasto piano di risanamento statale³⁷, associandolo alla lotta al banditismo. La realizzazione del progetto fu celebrata dal viaggio del papa nel territorio pontino tra l'ottobre 1589 e l'agosto 1590, dove egli stesso perse la vita a causa della contrazione della malaria. Il piano di bonifica ebbe un esito fallimentare dovuto al mancato prosciugamento delle paludi e i vari tentativi successivi, portati avanti anche da architetti stranieri, come Nicolaes de Wit tra 1630 e 1637³⁸, si conclusero in un nulla di fatto.

Un'ultima attività estesa su tutto l'arco territoriale delle Indie Romane era certamente la caccia, soggetta ad una serie di vincoli imposti dai proprietari feudali. Pur essendo rigidamente regolamentata, questa attività si rivelava particolarmente fruttuosa in alcune tenute, come descritto dall'umanista Biondo da Forlì a metà Quattrocento, parlando del “gran popolo di Nettuno”:

non vive d'altro che di caccie di pesci, d'uccelli, e di fiere, perché il territorio d'Anzo, che Strabone accenna, che fusse fertilissimo, e abondante di vini, e d'ogni forte di biade, hora è da Lavinio, che sul lito del mare, per 18 miglia, che è quinci lontano, tutto pieno di selve³⁹.

La caccia, però, era anche il terreno di scontro con il principale cacciatore naturale del territorio, il quale non badava ai diritti giurisdizionali e alla giustizia umana: il lupo, a cui verrà dedicato un capitolo a parte.

Spostando ora l'analisi sul lato politico della storia locale, si osserva come intorno alle tenute si venne a creare l'intera organizzazione feudale dello Stato della Chiesa, sulla quale si è dibattuto

³⁶ M. T. CACIORGNA, *Assetto idrico del territorio pontino*, in *Città, spazi pubblici e servizi sociali nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Battipaglia, Lavegliacarlone, 2016, pp. 351-367, 356-357.

³⁷ D. CHIARI, *Il territorio pontino in epoca sistina*, op. cit., p. 36.

³⁸ I. BEVILACQUA, *Un olandese nelle paludi pontine: Nicolaes de Wit e il piano di bonifica e colonizzazione dell'agro pontino (1630-1637)*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1 (2015), pp. 149-182.

³⁹ BIONDO DA FORLÌ, *Roma restaurata et Italia illustrata, tradotte in buona lingua volgare per Lucio Fauno, nuovamente da molti errori corrette e ristampate*, Venezia, Domenico Giglio, 1558, p. 95.

ampiamente nel corso del Novecento, a partire dall'idea tradizionale di un ordinamento fondiario rigido, caratterizzato da un costante immobilismo⁴⁰. La nuova visione che si è affermata sull'argomento si fonda sull'interpretazione del panorama feudale come fluido e in costante trasformazione, nel quale si manifestavano un elevato dinamismo della proprietà laica e una conseguente mobilità estrema dei patrimoni fondiari⁴¹. Questi fenomeni erano favoriti dalla considerazione, diffusa tra la nobiltà romana, della terra come forma redditizia di investimento del patrimonio familiare per scalare i ranghi della corte papale. A conferma di ciò, Maria Antonietta Visceglia afferma che il feudo e la signoria rurale fossero le principali forme di organizzazione del potere baronale⁴², che conservava una maggiore rilevanza nella provincia di Campagna e Marittima rispetto alle altre province dello Stato della Chiesa. Oltre ai proventi economici, i feudi garantivano una serie di poteri giurisdizionali, parcellizzando ulteriormente le forme di controllo nello Stato papale e mettendo in discussione l'intero processo di rafforzamento del potere centrale dopo la seconda metà del Cinquecento. All'interno delle campagne, nascevano varie configurazioni del potere locale che interagivano e competevano direttamente con il potere centrale.

Per analizzare le forme di potere sul territorio è utile applicare una doppia prospettiva per cogliere più in profondità l'intreccio di poteri e giurisdizioni: locale e generale. Sul piano locale emerge un complesso mosaico di signorie feudali, di istituzioni ecclesiastiche, di organi statali e di comuni alle dirette dipendenze del papato, che meritano di essere approfondite. È utile a riguardo fare una breve rassegna sul lungo periodo della storia e dei possedimenti delle famiglie dominanti sul territorio, tra cui spiccano immediatamente i nomi rivali dei Colonna e dei Caetani. Tracciare i confini dei poteri feudali è un'opera ardua per la costante trasformazione e per l'elevata frammentazione, ma è possibile seguire lo sviluppo delle casate principali a grandi linee, individuandone i momenti principali.

I Colonna erano una delle famiglie storiche di Roma, si erano affermati nel corso del XII secolo e avevano accresciuto ampiamente il loro potere durante il papato di Martino V (1417-1431), al secolo Oddone Colonna. Il ramo principale della casata aveva la propria roccaforte a Palestrina, ma estendeva il proprio potere sui Colli Albani, controllando fino alla metà del Cinquecento le fortezze di Civita Lavinia, Marino, Nemi e Rocca di Papa. Nell'Agro Romano i Colonna mantengono il possesso del *castrum* di Ardea dal 1420 al 1564 e del feudo intorno a Nettuno fino al 1594, direttamente confinante con le terre dei Caetani. Il loro potere si fondeva su un fragile controllo

⁴⁰ M. VAQUERO-PIÑEIRO, *Patrimoni agricoli e redditi familiari nello Stato della Chiesa nel XVI secolo*, op. cit., p. 142.

⁴¹ S. PASSIGLI, *La Campagna Romana nel secolo XVI: la proprietà fondiaria*, in *Roma. Le trasformazioni urbane nel Cinquecento, II. Dalla città al territorio*, a cura di G. Simoncini, Firenze, Leo S. Olschki, 2011, pp. 311-330, p. 320.

⁴² M. A. VISCEGLIA, *Introduzione*, in *La nobiltà romana in età moderna: profili istituzionali e pratiche sociali*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Carocci, 2001, pp. XIII-XXXV, p. XXIII.

feudale⁴³, sottomesso alle decisioni politiche dei papi, come evidenziato dai conflitti con Paolo III e Paolo IV. Nel corso del Cinquecento, per difendere la loro instabile posizione politica, i Colonna divennero alleati dell'imperatore Carlo V e poi di suo figlio Filippo II, allineandosi su posizioni filospagnole per un lungo periodo. L'instabilità dei domini e i costanti conflitti generarono con il passare del tempo una situazione economica insostenibile per la famiglia, costringendo il vincitore della battaglia di Lepanto, Marcantonio Colonna, a vendere la maggior parte dei possedimenti per l'enorme ammontare dei debiti: nel 1550 Nemi fu venduta a Giuliano Cesarini, venendo riacquistata dai Colonna nel 1559 e rivenduta ai Piccolomini l'anno successivo, e nel 1564 il Cesarini concluse anche l'acquisto dei castelli di Ardea e Civita Lavinia. A conclusione di un periodo di grande difficoltà, i Colonna persero anche il possedimento di Nettuno nel 1594 in favore della Camera Apostolica. La storia di questa famiglia testimoniava, oltre al percorso familiare di decadenza, che comportò la perdita della maggior parte dei feudi posseduti nelle campagne e la susseguente conversione degli interessi familiari, la condizione di forte instabilità a cui erano sottoposti i contadini, costantemente soggetti ai cambi di proprietà e di giurisdizione.

Il ramo dei Caetani di Sermoneta, invece, intraprese un percorso differente tra la seconda metà del Cinquecento e la prima del Seicento. In diretta competizione con l'altro ramo familiare di Maenza, i Caetani di Sermoneta detenevano ampi poteri nel Lazio meridionale e in tutto l'Agro Pontino. A partire dal castello di Sermoneta, i possedimenti dei Caetani si estendevano nelle Indie Romane da Norma a Cisterna, passando per Bassiano e Ninfa e comprendendo numerose tenute nell'area della palude, da cui derivavano tutta una serie di particolari diritti di sfruttamento, come il controllo di zone lacustri e dell'accesso alla pesca⁴⁴. La particolare posizione e la compatta distribuzione dei domini consentivano alla famiglia di dominare la rete viaria che collegava Roma a Napoli, ponendola, però, allo stesso tempo in una situazione critica sul piano politico per la necessità di confrontarsi costantemente con le pressioni dello Stato della Chiesa e del Vicereame di Napoli.

Osservando la storia dei Caetani, il Cinquecento fu un periodo di rinascita per la famiglia, dopo aver perso tutti i propri feudi con il conferimento a Lucrezia Borgia nel 1501 da parte del papa Alessandro VI e con l'erezione a ducato. Dopo la riacquisizione dei territori, i Caetani si impegnarono a lungo per riottenere il titolo di duchi, agendo virtualmente come tali, ma ottenendolo solamente il 23 ottobre 1586 per volere di Sisto V. La Guerra di Campagna fu un punto di svolta nella storia familiare, in quanto il Lazio meridionale fu fortemente colpito dal conflitto, causando il disastro delle

⁴³ N. BAZZANO, *Marco Antonio Colonna fra realtà locale e orizzonte internazionale*, in *Lanuvio e il suo territorio in età moderna: crocevia di storia e arte*, a cura di G. Sabatini e R. Sabene, Roma, Edizioni Altravista, 2020, pp. 23-39, p. 27.

⁴⁴ M. VAQUERO-PIÑEIRO, *Terre e acque nella signoria dei Caetani di Sermoneta (1504-1586)*, in *Virtù più che virili: le lettere familiari di Beatrice Caetani Cesi (1557-1608)*, a cura di C. Fiorani, Roma, Viella, 2017, pp. 7-32, pp. 8-9.

finanze pubbliche e private della casata⁴⁵ e comportando un cambiamento della politica internazionale della famiglia, dopo essersi sentita abbandonata dalla Francia. Nel dopoguerra, i Caetani si avvicinarono ai Colonna attraverso la celebrazione del matrimonio tra Onorato Caetani e Agnesina Colonna nel 1560⁴⁶: sposalizio che non pose fine alle tensioni tra le famiglie, ma stabilì una sorta di tregua e rappresentò un ulteriore passo verso il cambiamento di alleanza dalla Francia alla Spagna dopo il 1583⁴⁷. Nelle politiche familiari un ruolo fondamentale fu detenuto dalla figura del cardinale di Sermoneta, incarnata da Nicolò Caetani (1526-1585) e, dal 1589, dal nipote Enrico (1550-1599), che agirono come mediatori con il potere centrale. Dal punto di vista dell'organizzazione del potere, i Caetani si contraddistinsero per una complessa struttura istituzionale, che poneva al centro la figura del signore ed era incentrata sulla gestione delle ampie funzioni giurisdizionali⁴⁸, terreno di scontro con il potere centrale per tutta la seconda metà del Cinquecento. Nel corso del Seicento, la famiglia subì da un lato la perdita di numerosi diritti giurisdizionali a favore del potere centrale e delle comunità locali, rinunciando parzialmente al monopolio sulla pratica della giustizia⁴⁹, dall'altro aggravò la propria situazione economica, aumentando il divario tra base patrimoniale e dispendio delle risorse e determinando un forte indebolimento della propria posizione politica ad inizio Seicento⁵⁰.

I Savelli erano un'altra famiglia dotata di salde radici sul territorio e di un'antica genealogia, che riportava le origini della famiglia al mitico Aventino, dodicesimo re di Alba⁵¹. Giocarono un ruolo centrale sui Colli Albani, costituendo un vero e proprio Stato feudale a partire dal XIII secolo. Il cuore dei loro possedimenti era collocato nel *Castrum Sabelli*, posto sull'omonimo colle, da cui trae il nome la famiglia, su un punto strategico per il controllo dell'area tra i Colli Albani e il mare. A partire da questo centro, i Savelli estesero la propria influenza su *Castrum Albanum*, *Castrum Gandulphi*, *Castrum de Rocca Priure* e *Castrum Ariciae* e incrementarono i propri feudi, acquisendo tenute fino al litorale, come Campomorto, Santa Palomba e Campoleone. Per conservare l'unità dei propri possedimenti, i due rami principali della famiglia di Ariccia e di Palombara praticavano una politica endogamica, che conflui nella loro unione nella figura di Paolo Savelli dal 1607⁵². Come per

⁴⁵ G. CAETANI, *Domus Caietana*, op. cit., p. 87.

⁴⁶ G. DELILLE, *Sermoneta e il Lazio Meridionale*, op. cit., p. 109.

⁴⁷ G. CAETANI, *Domus Caietana*, op. cit., pp. 176-177.

⁴⁸ M. MOMBELLI CASTRACANE, *Organizzazione del potere nel Ducato di Sermoneta tra 1501 e 1586*, in *Sermoneta e i Caetani*, op. cit., pp. 161-203, pp. 173-174.

⁴⁹ G. DELILLE, *Sermoneta e il Lazio Meridionale*, op. cit., p. 115.

⁵⁰ I. FOSI, *La giustizia del papa*, op. cit., p. 123.

⁵¹ F. PETRUCCI, *Tracce materiali sulla presenza dei Savelli nei Colli Albani*, in *Gli Orsini e i Savelli nella Roma dei papi: arte e mecenatismo di antichi casati dal feudo alle corti barocche europee*, a cura di C. Mazzetti di Pietralata, Milano, Silvana Editoriale, 2017, pp. 201-228, p. 201.

⁵² C. MAZZETTI DI PIETRALATA, *I Savelli come mediatori culturali tra Roma e la corte cesarea*, «Diplomatische Wissenskulturen der Frühen Neuzeit», 136 (2018), pp. 37-61, p. 38.

i Colonna, le elevate spese economiche, legate anche agli importanti impegni diplomatici a nome del papa presso la corte imperiale, causarono il declino dello Stato feudale⁵³, comportando la perdita di Castel Gandolfo e di Rocca Priora nel 1596 in favore della Camera Apostolica a causa dei debiti.

Di fronte alla crisi dell'antica nobiltà, si assistette tra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del Seicento all'ascesa di nuove famiglie⁵⁴, identificabili all'interno delle Indie Romane con i Cesarini, i Sacchetti e i Borghese. Sui Cesarini non si hanno informazioni certe sulla loro origine, ma si individua il punto di svolta nella storia familiare nella figura del cardinale di Giuliano Cesarini (1398-1444)⁵⁵. La ricchezza economica della famiglia continuò a crescere sotto la figura del pronipote Giuliano I Cesarini (1491-1566), marchese di Civitanova, che si impegnò in una politica di concentrazione patrimoniale tra i Colli Albani e l'Agro Romano⁵⁶, acquistando dai Colonna, come ricordato in precedenza, i feudi di Ardea, Civita Lavinia e Nemi, rivenduta poi a Marcantonio Colonna nel 1559, e dai Massimi il feudo di Genzano, ottenendo anche ampi poteri giurisdizionali. Di conseguenza, già nel tardo Cinquecento, i Cesarini rappresentavano un'importante realtà sul territorio, possedendo nell'Agro Romano le tenute di Campo Selva, Campo di Carne, Fusignano e Buon Riposo⁵⁷ ed espandendosi nel 1631 anche nell'Agro Pontino con l'acquisto della tenuta di Cisterna⁵⁸. Seguendo un percorso simile, i Sacchetti, famiglia di origine fiorentina, costituirono rapidamente un cospicuo patrimonio fondiario attraverso i rapporti con i Barberini, investendo i proventi delle loro attività commerciali in proprietà terriere, acquisendo terreni tra Ostia e Piperno a partire dal 1621 e dando forma tra il 1620 e il 1638 alla grande tenuta di Castel Fusano⁵⁹.

Nel mosaico territoriale i Borghese si affacciarono rapidamente come attori principali, comprando vasti territori in un breve periodo di tempo. A partire dall'elezione al papato di Paolo V (1605-1621), al secolo Camillo Borghese, la famiglia visse un'ascesa inarrestabile, adottando un'oculata strategia territoriale volta a costruire un dominio a sud-est e a nord-est di Roma e nella Campagna Romana⁶⁰. A questo fine i Borghese acquisirono una serie di feudi sui Colli Albani tra 1613 e 1615, come Monte Compatri⁶¹, rivolgendo poi le proprie attenzioni all'acquisto delle tenute

⁵³ F. PETRUCCI, *Tracce materiali sulla presenza dei Savelli nei Colli Albani*, op. cit., p. 212.

⁵⁴ G. PIZZORUSSO, *Una regione virtuale*, op. cit., pp. 75-76.

⁵⁵ P. ROSINI, *Famiglia Cesarini: ricerche e documenti*, Lulu.com, 2016.

⁵⁶ O. AMORE, *Tipologie ambientali e gestione delle risorse del Lazio*, op. cit., p. 245.

⁵⁷ J. COSTE, *I casali della Campagna di Roma all'inizio del Seicento*, «Archivio della Società romana di Storia patria», 92 (1969), pp. 41-116, pp. 62-70.

⁵⁸ M. CHIABÒ, C. RANIERI, L. ROBERTI, *Le diocesi suburbicarie nelle "visitae ad limina" dell'Archivio Segreto Vaticano*, op. cit., p. 25.

⁵⁹ I. FOSI, *All'ombra dei Barberini: fedeltà e servizio nella Roma Barocca*, Roma, Bulzoni, 1997, p. 50.

⁶⁰ B. FORCLAZ, *Le relazioni complesse tra signori e vassalli: la famiglia Borghese e i suoi feudi nel Seicento*, in *La nobiltà romana in età moderna*, op. cit., pp. 165-202, p. 167.

⁶¹ M. APA, *Il territorio come libro: Colli Albani e castelli romani*, Albano Laziale, Comune di Albano Laziale, 1982, p. 18.

di Castel di Pratica nel 1618, di Capocotta e di Quarticciolo nel cuore dell'Agro Romano⁶². Oltre ad aumentare il valore commerciale dei feudi, i Borghese ottennero diversi privilegi giurisdizionali e organizzarono da un lato un apparato amministrativo fondato sul rapporto diretto tra vassalli e signore, che agiva come sovrano⁶³, e dall'altro una forma di gestione economica indiretta, basata sull'affitto delle terre⁶⁴.

La trama del potere feudale andrebbe poi allargata ad una serie di famiglie, che avevano possedimenti minori, di cui, però, si osserva un basso numero di studi per poter ricostruire approfonditamente la storia delle loro proprietà feudali. Per questa ragione, mi limiterò a citare brevemente il nome di alcune città e tenute e i rispettivi proprietari. Nell'area dei Colli Albani, ad esempio, Nemi visse numerosi passaggi di proprietà fino all'acquisto da parte dei Frangipane nel 1572, che ne mantengono il controllo fino al 1782. Per quanto riguarda, invece, le campagne romane, si delinea un vero e proprio intreccio di proprietà nelle terre tra Roma e Nettuno, oltre alle già citate, possedute da famiglie della nobiltà titolata e non: Campo Ascolano e una parte di Capocotta sotto i Capranica, Torricola e Castel di Pratica a lungo sotto i Massimo fino al 1618, il vasto complesso di tenute intorno ad Ardea detenuto dai Caffarelli: Casalazzara, Campi del Fico, Tufello, Valle Lata e Carrocetto.

Altre forme di potere che si affacciavano sul panorama feudale erano le proprietà ecclesiastiche, che, nonostante avessero vissuto una costante erosione tra XV e XVI secolo⁶⁵, continuavano a conservare una presenza importante, soprattutto nell'Agro Pontino. Tra queste, i canonici di San Pietro possedevano diverse tenute intorno a Velletri: Campomorto, Lungarella di Campomorto, Perfetto e San Gennaro⁶⁶. Fondato dalla bolla di Leone IX nel 1053, il Capitolo ereditò i possessi e i privilegi attribuiti ai precedenti quattro monasteri romani, contando su una varietà di forme di reddito, tra cui le proprietà rustiche. Il vasto patrimonio crebbe nel tempo sia attraverso le donazioni che attraverso un'oculata politica di acquisizioni.

Un'importante istituzione sul territorio era il Sant'Uffizio, a cui Pio IV donò nel 1564 l'estesa tenuta di Conca, estraendola dalle proprietà dell'Abbazia di San Nilo, come bene inalienabile per promuovere economicamente l'azione dei tribunali dell'Inquisizione⁶⁷. La Congregazione adottò immediatamente una forma di gestione indiretta, impegnandosi nella costruzione di una ferriera e di

⁶² O. AMORE, *Tipologie ambientali e gestione delle risorse del Lazio*, op. cit., p. 251.

⁶³ B. FORCLAZ, *Le relazioni complesse tra signori e vassalli*, op. cit., p. 184.

⁶⁴ *Ivi*, p. 174.

⁶⁵ S. PASSIGLI, *La Campagna Romana nel secolo XVI*, op. cit., p. 319.

⁶⁶ J. COSTE, *I casali della Campagna di Roma all'inizio del Seicento*, op. cit., pp. 62-101.

⁶⁷ M. MARINO, *L'attività economica: la tenuta di Conca*, in *Rari e preziosi: documenti dell'età moderna e contemporanea dall'archivio del Sant'Uffizio: catalogo mostra a Roma, Museo Centrale del Risorgimento, febbraio-marzo 2008*, a cura di M. Pizzo e A. Cifres, Roma, Gangemi, 2009, pp. 48-63, p. 48.

una fonderia, terminate nel 1592 e affidando una funzione di controllo ad un ministro di sua nomina, residente nella tenuta. Alla Congregazione spettavano poi in esclusiva i poteri giurisdizionali, causando contrasti con altre forme di giurisdizione, generati dalla pratica dei ricercati di rifugiarsi in questa tenuta. Il conflitto più aspro fu combattuto contro il Tribunale del governatore di Roma, a cui fu preclusa la possibilità di intervento sul territorio da parte di Clemente VIII.

Nella seconda metà del Cinquecento, un altro organo istituzionale si affermò su queste terre, espandendo ampiamente i propri possedimenti: la Camera Apostolica. Si trattava di un organo destinato alla gestione del complesso dei beni demaniali, gli appalti pubblici, le imposte ed il debito pubblico. La crescita delle terre camerali era parte di un progetto politico più ampio portato avanti dal papato nella seconda metà del Cinquecento e volto a rivendicare il diritto di concessione dei feudi, senza mettere totalmente in discussione i privilegi baronali⁶⁸. Una forte pressione politica in favore della Camera Apostolica fu attuata dall'azione di Gregorio XIII (1572-1585), che impose la revisione dei titoli feudali e attuò una serie di confische al di fuori del Lazio a favore della Camera durante gli anni Ottanta⁶⁹. La medesima linea fu proseguita da Clemente VIII (1592-1605), che si impegnò nella creazione della Congregazione dei Baroni nel 1596. Questo nuovo organo mirava a costringere i vari baroni in difficoltà economica a mettere all'asta le proprie terre, consentendo alla Camera Apostolica di partecipare alle aste per incrementare i domini diretti del papato. Questa politica vide come esiti materiali l'acquisto dei feudi di Castel Gandolfo e Rocca Priora nel 1596, come accennato in precedenza, ma anche di tenute nelle campagne, come i casi di Nettuno e di Santa Fumia, acquisendo sempre di più funzioni di governo⁷⁰.

Gli ultimi centri di potere da tenere in considerazione per completare il quadro politico locale sono le *terre immediate subiectae*, città comunali sotto il diretto controllo dello Stato della Chiesa. La grande differenza rispetto alle *terre mediate subiectae* consisteva nella riscossione diretta delle tasse, consegnate ai rappresentanti della Camera Apostolica, senza godere di regimi fiscali particolari, come nel caso delle terre signorili. In questa categoria rientravano i centri di Cori, Piperno, Sezze, Velletri e Terracina, dotata di autonomia amministrativa dal 1574. Si trattava di nuclei urbani intensamente abitati in grado di competere con le signorie locali, come dimostrato dalla lunga rivalità tra Sezze e Sermoneta per il controllo delle acque nell'Agro Pontino. Anche in questo caso è difficile riunire le varie forme di potere sotto un modello unico dal momento che ogni città era sottoposta ad una figura curiale diversa, legata alla Camera Apostolica: Velletri godeva di una condizione di semi-

⁶⁸ G. PIZZORUSSO, *Una regione virtuale*, op. cit., p. 73.

⁶⁹ F. L. SIGISMONDI, *Feudalità implicita: giurisdizione signorile e pontificia in età moderna*, Napoli, Jovene, 2018, p. 90.

⁷⁰ M. G. PASTURA RUGGIERO, *La reverenda Camera Apostolica e i suoi archivi (secoli XV-XVIII)*, Roma, Archivio di Stato, 1984, p. 54.

autonomia ed era sottoposta alla figura di un cardinale, che delegava i propri compiti ad un luogotenente, Castel Gandolfo e Frascati furono assegnate al maggiordomo, Terracina sottostava al tesoriere generale, mentre Rocca Priora si trovava sotto il controllo del commissario generale⁷¹.

4. Il papato a confronto con la matassa dei poteri locali

Per avere un quadro completo è necessario sovrapporre alla prospettiva locale uno sguardo più generale volto ad analizzare in che modo il potere centrale dello Stato della Chiesa agisse nelle Indie Romane e quanto fosse incisiva la sua azione sul territorio. Prima di tutto, è utile individuare le linee principali che caratterizzarono il papato dal punto di vista politico per poi focalizzarsi su due nodi problematici fondamentali, strettamente interconnessi tra loro e con la storia locale.

Dopo il Concilio di Trento, il processo più caratterizzante sul fronte politico fu la lenta genesi di un forte potere centrale, che prese avvio intorno alla metà del XV secolo, a partire dalla crisi conciliarista, quando nacque la consapevolezza che la principale garanzia dell'indipendenza del papato avrebbe potuto consistere solamente nella formazione di un proprio Stato⁷². L'intero processo, secondo Paolo Prodi, fu inizialmente supportato dalla commistione tra compiti universali e statali del papato, che con il tempo divenne un'arma a doppio taglio, limitando le prospettive di crescita verso la formazione di uno Stato moderno⁷³. L'esito dell'accenramento del potere e dell'organizzazione della monarchia pontificia segnò la trasformazione definitiva dello Stato della Chiesa in un principato italiano, localizzando gli interessi del papato intorno al dominio temporale.

Alla crescita del potere papale corrispose il declino politico del collegio cardinalizio, che a lungo era stato il principale organo di governo a supporto del papato. L'erosione del suo potere politico fu determinata da un lato dall'allargamento del numero di cardinali, facendo dipendere le nomine esclusivamente dal volere papale, e dall'altro da due fenomeni che caratterizzarono il papato post-tridentino: l'italianizzazione del collegio, che perse il suo carattere di rappresentanza internazionale, incidendo sulla sua funzione e sulle aspirazioni stesse del papato, e l'aristocratizzazione, in quanto sempre più cardinali erano esponenti delle grandi casate italiane, difendendone gli interessi all'interno della curia. Queste nuove tendenze erano favorite dal sistema nepotistico che costituiva la base di qualsiasi ascesa tra i ranghi ecclesiastici e veniva distinto tradizionalmente a livello storiografico tra “grande” e “piccolo” nepotismo⁷⁴: il primo volto a

⁷¹ G. PIZZORUSSO, *Una regione virtuale*, op. cit., p. 79.

⁷² P. PRODI, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 9.

⁷³ *Ivi*, p. 160.

⁷⁴ *Ivi*, p. 190.

costruire vere e proprie signorie, che toccò il proprio apice con Alessandro VI Borgia (1492-1503) ed ebbe un ultimo clamoroso sussulto con Paolo IV Carafa (1555-1559) intorno al ducato di Paliano, mentre il secondo aveva la funzione di arricchire e favorire l'ascesa sociale delle famiglie pontificie, come esemplificato dalla storia dei Borghese. Prodi lo interpretava come uno strumento per garantire l'accenramento e il controllo dell'apparato amministrativo e militare⁷⁵, che aveva la sua punta di diamante nella figura del cardinal nipote. Intorno alla figura del papa, si intesevano una serie di reti clientelari, che si disgregavano e ricomponevano ad ogni conclave. Per descrivere questo sistema gli storici parlano di una sorte di antecedente dello *spoils system*, per cui alla morte di un pontefice seguiva la redesignazione delle più alte cariche della curia.

A questi due fenomeni, si associano due nuovi tratti specifici della curia post-tridentina: la politicizzazione e la clericalizzazione. La forte presenza delle famiglie aristocratiche nella corte papale agiva come propulsore di interessi politici particolari, che trovavano la propria espressione all'interno della curia ed influenzavano le decisioni del papato. A queste pressioni sulla curia, si aggiungevano le mire delle monarchie cattoliche, che giocavano un ruolo importante durante ogni conclave nel garantirsi una figura alleata a capo della cristianità. La clericalizzazione, invece, fu un fenomeno nuovo tipico dell'età moderna, ulteriormente stimolato dalla Controriforma, e rappresentava una rottura con il passato, in cui solitamente le cariche burocratiche erano state affidate a figure laiche. Il potenziamento della componente clericale aveva la funzione di superare il precedente sistema signorile e costituiva il baluardo a difesa del sistema elettivo della monarchia papale, accentuando la separazione tra Chiesa e società secolare. Questo fenomeno favorì la specializzazione e la crescita delle competenze dei quadri burocratici, liberando le nomine dalla corsa al beneficio e instaurando una specie di *cursus honorum* per ascendere tra i ranghi della gerarchia ecclesiastica e burocratica. Queste tendenze generali confluivano nell'accrescimento del potere nelle mani del pontefice, divenuto un vero e proprio monarca, e trasformarono la figura stessa del cardinale, divenuto un altissimo funzionario della burocrazia papale⁷⁶.

Concentrando l'analisi sull'organizzazione delle istituzioni amministrative locali, dirette rappresentanti del potere centrale, il quadro appare maggiormente aleatorio rispetto agli sforzi del papato volti a costruire un'amministrazione centralizzata, come evidenziato dalla figura del rettore della provincia autonoma di Campagna e Marittima. La carica nasceva dalla configurazione dello Stato della Chiesa, raggiunta alla fine del XIII secolo, in cinque province principali e assolveva la funzione di rappresentante papale periferico, per cui il rettore aveva il compito di guidare il territorio e collaborare con le autorità ecclesiastiche e laiche, potendo essere ricoperta da un laico o da un

⁷⁵ *Ivi*, p. 191.

⁷⁶ E. BONORA, *La Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2020, p. 42.

prelato. A partire dallo Scisma d'Occidente, si affermò una nuova tendenza nella politica papale, che trasformò l'azione dei cardinali legati nelle province. Il loro fine non era più sovrapporsi ai rettori provinciali, ma sostituirli. Va detto che per la Campagna e Marittima questa carica fu introdotta relativamente tardi, alla fine XV secolo, e fu nominata con una maggiore continuità solo nella seconda metà del XVI secolo in alternanza con la figura del governatore, giocando un ruolo secondario rispetto alle altre province. Il cardinale legato, scelto dal papa per la provincia di Campagna e Marittima, aveva un mandato approssimativamente biennale, dal momento che non si trattava di una delle cariche più ambite a causa della povertà e dello scarso interesse intorno al Lazio meridionale⁷⁷. Il potere nelle mani di un legato era maggiore rispetto alle possibilità di azione di un rettore: facendo direttamente le veci del papa nella provincia, poteva assegnare benefici e influenzare fortemente la gestione amministrativa e fiscale locale, stringendo anche rapporti clientelari con le casate, e aveva il potere di imporre la propria linea politica sulle autorità vescovili.

Nella seconda metà del Cinquecento, si diffuse una tendenza opposta, recepita lentamente nel Lazio meridionale, in linea con la perdita del potere politico da parte del collegio cardinalizio, preferendo alle figure cardinalizie dei legati ecclesiastici di rango minore con la funzione di governatore. Nella Campagna e Marittima solamente dal 1592 si osserva la nomina esclusiva di governatori, non più di legati⁷⁸. Rispetto ad altre province, c'è ancora una grande confusione intorno al governo provinciale, come testimoniato dalla questione della sede del governatore, a lungo discussa tra più città con numerosi spostamenti tra Anagni e Frosinone, dove fu fissata solo nel 1589⁷⁹.

Il nodo giurisdizionale costituiva una materia particolarmente critica nell'azione dei rappresentanti papali, in quanto il potere del governatore era fortemente limitato dalla presenza di amministrazioni giudiziarie autonome e ben organizzate, come nel caso dei Caetani e dei Borghese, e dalla dipendenza dalla linea politica stabilita a Roma, venendo immaginato come un mero esecutore. Nonostante questa ridotta autonomia, la sua capacità di muoversi in ambienti politici frammentati aveva una grande rilevanza per instaurare alleanze e rapporti di patronato, svolgendo una propria attività politica⁸⁰. Nella contorta matassa dell'ordinamento giurisdizionale, altri fili da sbrogliare sono identificabili con la giurisdizione del tribunale del governatore di Roma, con la trama di tribunali

⁷⁷ A. GARDI, *Il mutamento di un ruolo: i legati nell'amministrazione interna dello Stato pontificio dal XIV al XVII secolo*, in *Offices et papauté (XIVe-XVIIe siècle): Charges, hommes, destins*, Rome, École française de Rome, 2005, URL: <https://books.openedition.org/efr/1202>.

⁷⁸ *Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550-1809)*, a cura di C. Weber, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1994, pp. 181-182.

⁷⁹ G. PIZZORUSSO, *Una regione virtuale*, op. cit., p. 68.

⁸⁰ S. TABACCHI, *L'amministrazione temporale pontificia tra servizio al papa ed interessi privati (XVI-XVII)*, in *Offices, écrits et papauté (XIIIe-XVIIe siècles)*, Roma, École française de Rome, 2007, URL: <https://books.openedition.org/efr/2424>.

cittadini e vescovili e con l'azione diretta del Sant'Uffizio, che, come accennato in precedenza, costituiva una presenza attiva nelle campagne laziali.

Il tribunale del governatore di Roma esercitava teoricamente la giurisdizione criminale su un territorio pari a 40 miglia, essendo stato riconosciuto dal 1514 come tribunale superiore dal papa in persona, ma è sufficiente dare un'occhiata veloce all'indice dei volumi del Tribunale civile e criminale del governatore di Roma all'Archivio di Stato di Roma per comprendere quanto fosse labile questa delimitazione spaziale. Osservando le liste di processi, si può dedurre come questo tribunale fosse una forza attiva su tutto il territorio del Lazio meridionale, avendo il potere di intervenire fino a Priverno e a Terracina, ben oltre l'amministrazione del distretto di Roma. Oltre alla competizione con gli altri tribunali della città di Roma, nelle Indie Romane il governatore di Roma, nel tentativo di espandere la propria giurisdizione, doveva vedersela anche con i tribunali signorili e cittadini, che sottostavano all'autorità dei singoli governatori, coadiuvati da due *auditores* e da un corpo di birri.

Esiti ancora più intricati riguardavano l'operato dei tribunali vescovili e la loro relazione con il Sant'Uffizio. Questa questione ebbe origine dalla nascita stessa della nuova Congregazione, in quanto i vescovi, come gli inquisitori, si avvalevano della prerogativa di intervenire in materia di delitti di fede⁸¹. Situazione che nel Lazio poteva assumere caratteri problematici, dal momento che erano state mantenute le strutture ecclesiastiche precedenti, affidandosi ai vescovi, senza attuare una riforma dell'organizzazione giudiziaria locale in ambito ecclesiastico, e confidando nella facilità di intervento del Sant'Uffizio, favorita dalla vicinanza a Roma⁸². La tendenza generale che si affermò, però, dal tardo Cinquecento garantiva una maggiore autonomia per i tribunali inquisitoriali⁸³, ampliando il proprio potere su una serie di comportamenti illeciti e creando una situazione fluida, in cui gli stessi vescovi manifestavano dubbi sul loro raggio di azione⁸⁴. Questa confusione generale relativa alle materie di intervento si può dedurre in più occasioni dalle parole delle autorità locali, come il capitano di Cisterna, Pirro Jacovacci, in una lettera del 1° luglio del 1607 indirizzata al duca, in cui esprimeva ampiamente queste difficoltà su un caso, che verrà approfondito più avanti:

... io ero et sono in dubio se questa Causa se potrà fare qui nel Tribunale di V.E., essendo cosa repugnante alla religione Cristiana trattandosi di carattere e cose diaboliche et se perciò doverro darne conto al vicario Generale di Velletri, o pur all'inquisizione, se V.E. comanda staro aspettando che cosa me risponde il sig. luogotenente e in conformità de quello me regolaro⁸⁵.

⁸¹ G. ROMEO, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 2002, p. 33.

⁸² *Ivi*, p. 31.

⁸³ *Ivi*, p. 34.

⁸⁴ I. FOSI, *La giustizia del papa*, op. cit., pp. 157-158.

⁸⁵ Roma, Fondazione Camillo Caetani, Archivio Caetani (d'ora in poi ACR), *Fondo Generale*, 1° luglio 1607, no. 73509.

Altre distinzioni riguardavano la linea politica adottata da questi tribunali: un’azione più offensiva da parte del governatore di Roma, che non temeva di colpire le famiglie nobili in materia di banditismo, in contrasto con la maggiore moderazione espressa dal Sant’Uffizio e dal papato stesso, ma anche dai tribunali signorili, maggiormente attenti a non rompere i legami con le comunità locali, ricercando soluzioni di compromesso⁸⁶.

Allargando ancora di più la prospettiva, è necessario prendere rapidamente in considerazione gli indirizzi generali delle politiche portate avanti dal papato sul piano giurisdizionale e le loro conseguenze sulle Indie Romane. Sul potere centrale nello Stato della Chiesa, vi è stato un lungo dibattito teso a stabilire il ruolo del pontefice nella costruzione di uno Stato moderno, analizzando le politiche di accentramento del potere, osservabili a partire dal tardo Quattrocento. Come accennato in precedenza, il quadro del potere risulta complesso e difficile da descrivere attraverso un processo lineare. Rimanendo sul piano giurisdizionale, numerosi papi, se pur in modo altalenante, tentarono tra fine Quattrocento e tutto il Cinquecento di semplificare e uniformare l’intero sistema⁸⁷, interpretando questa operazione come la chiave per garantire il buon funzionamento dello Stato. A queste politiche si collegava anche un processo di omogeneizzazione legislativa dei vari territori, sviluppatosi dal tardo Quattrocento, come descritto da Paolo Prodi⁸⁸. Questi tentativi, che ebbero esiti diversi, facevano parte della più ampia operazione volta ad accentrare il potere nelle mani del pontefice. Sul grado di realizzazione di un forte governo centrale la questione a livello storiografico è tutt’altro che chiusa, ma, per quanto riguarda il territorio delle Indie Romane, la proposta più adatta a descrivere il complesso mosaico territoriale è stata espressa da Irene Fosi relativamente al processo di accentramento, definendolo come un processo dal carattere sfumato, che diede vita a nuove forme ibride di potere⁸⁹.

Per meglio comprendere la questione giurisdizionale, è necessario ampliare lo sguardo alle varie politiche perseguitate dai pontefici nei confronti dei baroni. L’idea di una continua azione anti-baronale è stata messa in discussione nel corso degli anni senza negare l’impegno papale per ottenere un riconoscimento del proprio potere temporale. Prodi, similmente a Jean Delumeau, individuava la genesi di un lungo processo di legislazione anti-feudale a fine Quattrocento, perseguito coerentemente per svuotare di reale potere politico qualsiasi azione dei signori feudali ed abbattere le basi giuridiche e politiche del feudalesimo⁹⁰. Secondo questa visione, il momento centrale di questa politica sarebbe stata la bolla di Pio V (1566-1572), *Admonet nos*, meglio conosciuta come *De non infeudando*,

⁸⁶ I. FOSI, *La società violenta: il banditismo nello Stato pontificio nella seconda metà del Cinquecento*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1985, p. 120.

⁸⁷ EAD., *La giustizia del papa*, op. cit., p. 44.

⁸⁸ P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, op. cit., p. 148.

⁸⁹ I. FOSI, *La società violenta*, op. cit., p. 19.

⁹⁰ P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, op. cit., p. 151.

emessa il 29 marzo 1567, che vietava qualsiasi forma futura di alienazione di terra o città dello Stato della Chiesa⁹¹ e favoriva l'incorporazione alla Camera Apostolica al momento dell'estinzione del ramo familiare o del periodo di concessione⁹². Altri autori, però, hanno ridotto la portata rivoluzionaria del significato di questa bolla, come Alberto Caracciolo e Mario Caravale, che, analizzando per intero la politica riformista di Pio V, ne negavano il carattere anti-baronale, definendola come un'azione volta a difendere le prerogative temporali dello Stato, senza mettere in discussione il baronato o perseguire obiettivi di centralizzazione in materia⁹³. La mossa politica di Pio V, in realtà, era maggiormente rivolta contro il “grande nepotismo”, impedendo la devoluzione di diritti giurisdizionali ai parenti dei pontefici. Una politica più decisa nei confronti dei baroni fu perseguita dal successore Gregorio XIII (1572-1585), che, come detto in precedenza, nel suo impegno in difesa dei diritti della Camera Apostolica, recuperò numerose terre a favore dell’organo statale.

Parallelamente, a partire da Pio IV (1559-1565), fu portata avanti un’altra politica nei confronti delle signorie: la rivalutazione del titolo formale feudale a vantaggio dei baroni romani. Questo sforzo era volto a riunire la molteplicità di realtà signorili sotto un’unica denominazione⁹⁴, perseguiendo lo stesso fine della bolla *De non infeudando* nel tentativo di riorganizzare le concessioni feudali e di riaffermare la sovranità papale, senza, però, intaccare l’effettivo potere nobiliare⁹⁵. Diverse famiglie nelle Indie Romane beneficiarono di questa politica, impegnandosi nell’ottenimento dei titoli nobiliari: ad esempio, i Savelli ottennero il ducato per Castel Gandolfo nel 1589 e per Ariccia nel 1628 e il principato per Albano nel 1607, i Caetani divennero marchesi di Cisterna nel 1585 e duchi di Sermoneta nel 1586, mentre i Cesarini furono nominati marchesi di Civita Lavinia nel 1582. Questa linea politica visse una sterzata più repressiva sotto Gregorio XIII con la revisione dei titoli feudali, mirando, però, principalmente a riordinare la gestione finanziaria senza tradursi in una politica anti-signorile, come testimoniato dal conferimento nel 1576 dell’alta giurisdizione criminale ad Onorato Caetani. Il titolo per le famiglie rimase anche durante il Seicento un mezzo per ottenere una definitiva nobilitazione e una conferma di una reale ascesa sociale, come nel caso dei Sacchetti, mentre per il papato costituiva uno degli strumenti di aggregazione delle aristocrazie della penisola intorno ai propri interessi⁹⁶.

Tornando alla prospettiva proposta da Prodi, la già citata “Congregazione dei baroni”, a supporto della politica di espansione delle terre camerali, era un altro passo verso l'affermazione del potere centrale, individuando poi la conclusione del processo nella dissociazione tra possesso della

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² F. L. SIGISMONDI, *Feudalità implicita*, op. cit., p. 89.

⁹³ M. CARAVALE, A. CARACCIOLI, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, op. cit., pp. 324-335.

⁹⁴ F. L. SIGISMONDI, *Feudalità implicita*, op. cit., p. 51.

⁹⁵ G. PIZZORUSSO, *Una regione virtuale*, op. cit., p. 73.

⁹⁶ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 32.

terra e titolo feudale dichiarata da Urbano VIII (1623-1644), che trasformò il titolo in una semplice attestazione onorifica, separandolo da privilegi giurisdizionali. Nell’arco degli anni che vanno dal 1567 al 1639, però, risulta difficile sostenere un effettivo svuotamento del potere politico dei signori feudali, come emerge dalla questione del banditismo, che, secondo Irene Fosi, manifestava una generale impotenza dell’apparato repressivo statale di fronte al potere feudale⁹⁷. La stessa storia della famiglia Borghese testimonia come, ad inizio Seicento, la cosiddetta “nuova nobiltà” perseguisse ancora obiettivi tradizionali volti ad ottenere privilegi e forme di giurisdizione civile e criminale, venendo favorita dalla figura stessa del papa, Paolo V (1605-1621). Da questi aspetti della realtà feudale, ha preso forma una scuola storiografica in netta opposizione con Delumeau e Prodi, che si focalizza sul ruolo attivo dei signori nei rapporti con il potere centrale, rifiutando il paradigma dell’efficacia del processo di centralizzazione⁹⁸. D’altra parte, è stato riconosciuto che nel corso della prima metà del Seicento il controllo papale sulla nobiltà si intensificò, legandola maggiormente a sé nella corte romana. Il quadro storico, però, deve mantenere dei tratti sfumati, dal momento che non si può parlare di una definitiva trasformazione del corpo nobiliare in classe cortigiana e non si può negare il mantenimento di una fisionomia feudale anche da parte delle nuove famiglie, come sostenuto da Maria Antonietta Visceglia⁹⁹.

Dopo aver concluso di trattare la questione sulle politiche anti-baronali, risulta più semplice affrontare gli esiti relativi al nodo giurisdizionale nell’arco temporale preso in considerazione. Nel corso del processo di accentramento dei poteri, viene riconosciuto come momento centrale della storia dello Stato della Chiesa il papato di Sisto V (1585-1590), Felice Peretti, che costituì un momento di forte intensificazione dell’azione del potere centrale. La bolla *Immensa aeterni Dei*, emessa il 22 gennaio 1588, ebbe un impatto evidente sull’organizzazione statale, spostando il centro del potere dall’antica istituzione del collegio cardinalizio ad un complesso di quindici congregazioni specializzate alle dirette dipendenze del papa, che assunsero la funzione di organi burocratici. Sul piano giurisdizionale, queste congregazioni erano investite di ampie prerogative, agendo in molti casi come tribunali supremi ed esautorando i poteri dei tribunali tradizionali della curia romana¹⁰⁰. Questa bolla comportò anche una ridefinizione dei compiti della Sacra Consulta, istituita nel 1559 e composta da cinque cardinali, che aveva la funzione di verificare la legittimità dei processi nei tribunali periferici, ma anche di intervenire in materia di ricorsi sui verdetti delle corti feudali¹⁰¹. Guidata dalla figura del cardinal nipote, fu uno strumento decisivo di affermazione della sovranità papale in ambito

⁹⁷ I. FOSI, *La società violenta*, op. cit., p. 119.

⁹⁸ B. FORCLAZ, *Le relazioni complesse tra signori e vassalli*, op. cit., pp. 165-166.

⁹⁹ M. A. VISCEGLIA, *Introduzione*, op. cit., p. XXI-XXVI.

¹⁰⁰ P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, op. cit., p. 157.

¹⁰¹ I. FOSI, *La giustizia del papa*, op. cit., p. 266.

giurisdizionale. Oltre a ciò, Sisto V aveva già nel 1585 attuato un intervento strategico in linea con la politica di Gregorio XIII: attraverso la bolla *Sollicitudo paternusque affectus*, aveva imposto la necessità di un’approvazione pontificia alle cessioni di proprietà feudali¹⁰², stabilendo la superiorità del potere papale. Da più punti di vista, Sisto V fu visto come l’artefice della nascita di uno Stato assoluto, così come celebrato dalla propaganda, ma, come affermato da Irene Fosi, il suo operato, soprattutto relativamente alla questione del banditismo, andrebbe rivalutato alla luce degli esiti finali, mettendo in luce come le riforme da lui proposte trovarono un’attuazione parziale e agirono solamente sulla superficie della costruzione statale, senza incidere in profondità a lungo termine¹⁰³.

Un obiettivo perseguito dai suoi successori fu l’intervento sull’amministrazione della giustizia nelle periferie a favore dell’uniformità, accertandosi della competenza dei giudici. Tra i vari tentativi, risultarono maggiormente rilevanti l’istituzione della Congregazione del Buon Governo nel 1592 da parte di Clemente VIII e la riforma dei tribunali di Paolo V, avviata con la costituzione *Universi Agri dominici*, emessa nel 1612¹⁰⁴. La nuova Congregazione aveva il compito di gestire l’amministrazione finanziaria delle città e di riordinare in modo uniforme il sistema amministrativo nelle periferie¹⁰⁵, rivelandosi, però, insufficiente in questo ambito. Nella normativa paolina, invece, la battaglia contro la corruzione dilagante e l’imposizione di una linea di condotta comune da tenere durante i processi si configuravano come i principali obiettivi, volti a stabilire una procedura uniforme. Nonostante i suoi effetti non furono immediatamente visibili, “la cifra distintiva che attraversa tutte le pagine della riforma dei tribunali voluta da Paolo V è la volontà di educare gli operatori di giustizia nei diversi segmenti, avvertiti come un unico, compatto corpo essenziale per il controllo sociale, l’ordine e il bene comune”¹⁰⁶. Questa considerazione dei vari livelli di giustizia come un unico corpo, insieme alla crescita del potere della Consulta, rappresentava una spia dell’avanzamento del processo di centralizzazione in ambito giuridico e giurisdizionale, nonostante i numerosi limiti ancora presenti nei primi trent’anni del Seicento.

Ad inizio Seicento, il percorso verso l’affermazione definitiva della giurisdizione centrale risultava ancora lungo, ma si osservava un lento e progressivo allontanamento dei baroni dalla pratica della giustizia attraverso l’attuazione di strategie diverse, proposte sinteticamente da Gérard Delille, come la possibilità di fare appello ai tribunali romani, tra cui la Sacra Consulta, l’estensione delle procedure inquisitoriali e la commutazione delle condanne in pene pecuniarie, estendendo gli spazi di intervento del potere centrale¹⁰⁷. Lo stesso autore propone in poche parole un quadro preciso

¹⁰² F. L. SIGISMONDI, *Feudalità implicita*, op. cit., p. 44.

¹⁰³ I. FOSI., *La società violenta*, op. cit., p. 140-141.

¹⁰⁴ EAD., *La giustizia del papa*, op. cit., p. 259.

¹⁰⁵ EAD., *La società violenta*, op. cit., p. 196.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 264.

¹⁰⁷ G. DELILLE, *Sermoneta e il Lazio Meridionale*, op. cit., p. 113-114.

relativamente al precario equilibrio tra i poteri locali e il potere centrale a cavallo tra XVI e XVII secolo, tenendo conto dell'elevata complessità e differenziazione locale dei vari processi in atto:

... a livello locale, nella pratica quotidiana dell'esercizio della giustizia, si è passato progressivamente, dalla fine del Quattrocento alla fine del Settecento, da una situazione di quasi monopolio da parte del feudatario e di utilizzazione della giustizia come strumento di imposizione di un dominio, a una situazione “éclatée”, dove, accanto al feudatario che conserva diritti di giustizia notevoli, intervengono - o è possibile appellarsi- in modo sempre più marcato i tribunali centrali, in cui l'esercizio della giustizia viene utilizzato dalle parti sociali come strumento di ridefinizione e di evoluzione dei rapporti sociali, economici e politici¹⁰⁸.

Con questo breve affresco dell'evoluzione dei rapporti tra potere centrale e signorie feudali, si chiude l'esplorazione preliminare della storia delle Indie Romane, analizzata su più piani: ambientale, demografico, economico e politico. Questo quadro ha la funzione di individuare temporalmente e geograficamente le condizioni dei contadini e dei pastori, mirando a dare un'idea chiara del contesto di vita che si trovavano ad affrontare. Il tratto distintivo che colpisce maggiormente è la condizione di abbandono e instabilità, che caratterizzava le campagne a sud di Roma, dove il potere risultava frammentato fino ai minimi livelli. Tra il papa e le figure subalterne si inserivano, di conseguenza, una serie di figure intermedie, che possedevano diversi gradi di autorità, intrecciavano le proprie competenze e competevano direttamente. D'altra parte, lo stato di abbandono apriva ampi spazi di libertà ai margini della sfera legale, come evidenziato dal fenomeno del banditismo, che ribaltava la trama di potere, instaurando tante piccole isole illegali sul panorama rurale. Questa “libertà” è l'elemento cardine dell'elaborato, in quanto uno dei propulsori principali della diffusione incontrollata di forme di superstizione e stregoneria su tutto il territorio, con cui le autorità ecclesiastiche e secolari dovettero fare i conti, senza nascondere il proprio stupore per il contesto distopico che si profilava ai margini di Roma. I *rudes* sotto questa luce rappresentavano un trauma nella coscienza cattolica di tale impatto da poter essere affiancato alle fratture causate dalla Riforma e dalla scoperta del Nuovo Mondo. A questo punto è più che mai necessario inquadrare le loro storie nel contesto religioso della Controriforma.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 115.

Capitolo secondo:

Uno sguardo alla storia della Controriforma

Dopo essere risaliti sul piano politico fino ad una prospettiva generale sul papato, si sposterà leggermente l'attenzione verso il lato religioso della storia, invertendo il percorso di analisi dal generale, inteso come una breve trattazione della Controriforma, al particolare, la storia religiosa locale, vero punto di accesso alle storie che saranno protagoniste della ricerca. La sfida sarà tentare di affrontare un tema ampiamente trattato come la Controriforma alla luce della realtà dei *rudes* delle Indie Romane.

Trovare una chiara definizione per un fenomeno complesso come la Controriforma non è semplice. Storicamente, questo sostantivo fu introdotto tra il 1770 e il 1780 dal manuale di storia del Sacro Romano Impero del giurista tedesco Johann Stephan Pütter¹, riferendosi esclusivamente all'opera di ricattolicizzazione dei territori imperiali nel periodo tra la Pace di Augusta (1555) e la pace di Vestfalia (1648). Il primo ad applicarlo alla storia dei papi fu lo storico protestante Leopold von Ranke negli anni Trenta del XIX secolo per descrivere l'azione della Chiesa cattolica nella seconda metà del Cinquecento, segnando l'avvio del lungo dibattito storiografico sul significato di questo termine. Sin dalle origini, appare evidente la sua radice negativa da intendere come “Riforma-contro”, ossia come apparato censorio e repressivo in funzione anti-protestante². In risposta a questa accezione cupa e riduttiva, Hubert Jedin introdusse nel 1946 il termine “Riforma cattolica”, una lettura che rivalutava la vitalità della Chiesa in opposizione alla tesi dell’immobilità³. Negli ultimi decenni, si è dissolta la netta antitesi tra Riforma e Controriforma⁴ in una nuova prospettiva, brevemente riassunta da Elena Bonora:

Il concetto di Controriforma ha assunto oggi nuovo vigore sul piano storiografico proprio entro questa visione più articolata dell'apparato coercitivo e dei suoi canali di comunicazione, non sempre conflittuali, verso il basso. Le valenze repressive di un sistema finalizzato al controllo di opinioni, idee e comportamenti restano quindi indiscutibili, ma non esauriscono la realtà di un potere che produceva ideologia e cultura e che – proprio per la sua pervasività e volontà di

¹ R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma: il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2001, p. 4.

² C. DI FILIPPO BAREGGI, “Controriforma”, in *Dizionario storico dell’Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 402-405, p. 402.

³ A. PROSPERI, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in *Storia dell’Italia religiosa: l’età moderna*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-48, pp. 11-12.

⁴ R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma*, op. cit. p. 13.

intervento nei più minimi aspetti della vita sociale – presupponendo ricerca del consenso oltre che coercizione⁵.

Secondo questa chiave di lettura, la Controriforma fu un processo di trasformazione vissuto dalla Chiesa cattolica tra il Cinquecento e il Seicento⁶, in risposta alla crisi aperta dalla Riforma, che comportò una molteplicità di misure volte a riformare il tessuto istituzionale, religioso e sociale dell'intera Cattolicità. Altre proposte di lettura simili intendono la Controriforma come un progetto o un apparato di riforma da applicare alla società cattolica, che ebbe una sua genesi nel Concilio tridentino. Una metafora dalla lunga storia e dal grande successo per descrivere la Controriforma paragonava i nervi al clero e la carne alla società e può essere usata come strumento efficace per mettere in luce la relazione tra il rinnovamento cattolico e la società in generale⁷. Nelle diverse letture e nei termini proposti, un tratto comune è porre la Chiesa al centro come agente e soggetto del cambiamento messo in moto in risposta alla frattura luterana⁸. Nonostante il lungo dibattito sul termine, va detto che la Controriforma continua ad essere una categoria indispensabile per descrivere il periodo in questione, se calibrata correttamente e liberata dalle accezioni negative del passato⁹. A conferma di ciò, una nuova definizione è stata proposta nell'ultimo libro di Adriano Prosperi, che ha dato una nuova accezione al termine di Controriforma: “una rivoluzione passiva¹⁰”. Dalla seconda metà del Cinquecento, fu avviata una sistematica penetrazione della religione ufficiale nel mondo delle classi subalterne, che non parteciparono attivamente, venendo relegate ad una condizione di servaggio.

Dal punto di vista cronologico, sono state sviluppate diverse interpretazioni sull'estensione del periodo della Controriforma, tanto che John W. O’ Malley parla di una vera e propria proliferazione di demarcazioni cronologiche¹¹. Tendenzialmente, il punto di partenza viene individuato nel Concilio di Trento, percepito come momento di svolta nella storia della Chiesa, ma l’interpretazione sulle origini può essere soggetta a idee molto diverse. Riguardo, invece, al termine ultimo, studi recenti hanno esteso l’arco cronologico fino alle soglie del Settecento per avere un quadro più completo degli esiti della Controriforma.

⁵ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. VIII.

⁶ *Ivi*, p. VII.

⁷ R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma*, op. cit. p. 249.

⁸ J. W. O’ MALLEY, *Trent and all that: renaming Catholicism in the Early Modern era*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2000, p. 129.

⁹ *Ivi*, p. 128.

¹⁰ A. PROSPERI, *Una rivoluzione passiva: Chiesa, intellettuali e religione nella storia d’Italia*, Torino, Einaudi, 2022.

¹¹ J. W. O’ MALLEY, *Trent and all that*, op. cit., p. 120.

Questa breve introduzione apre le porte ad una riflessione storica più profonda sui processi messi in atto dalla Chiesa post-tridentina durante questo arco cronologico alla ricerca dei suoi agenti principali, che ebbero un ruolo diretto anche nelle Indie Romane.

1. Due alternative, un unico trionfo: il Concilio di Trento e il Sant’Uffizio

Cominciando dal punto di partenza, il Concilio di Trento verrà analizzato nelle pagine seguenti come specchio dei processi fondamentali della Controriforma. Più che trattarne le intricate vicende storiche, discutere del Concilio tridentino sarà la pre-condizione per studiare l’intero panorama storico della Controriforma: le tendenze sorte dai dibattiti in sede conciliare assolveranno il ruolo di lenti per illuminare i tratti caratteristici del periodo successivo. La riflessione entrerà ed uscirà più volte dalle porte delle sessioni tridentine per confrontarsi con il processo di accentramento del potere papale in ambito spirituale, con la riforma dell’organizzazione ecclesiastica e con il processo di disciplinamento dei costumi, che ebbe tre volti diversi nella repressione inquisitoriale, nell’azione parrocchiale e nelle missioni popolari¹². Come evidenziato da Simon Ditchfield, è necessario tenere conto della realtà storica del Concilio, evitando il rischio di un’identificazione totale con la Controriforma e la sua trasformazione in simbolo¹³. Le direttive predisposte dal Concilio tridentino non corrispondono totalmente nei fatti all’evoluzione dell’apparato della Chiesa della Controriforma, per cui sarà importante non cadere in semplificazioni e tenere distinti i due piani. A questo proposito, il discorso prenderà il via dalle origini storiche del Concilio, che ha rappresentato senza dubbio un periodo intenso e complesso della storia della Chiesa, come racchiuso nella famosa similitudine proposta dal frate servita Paolo Sarpi (1552-1623): “l’Iliade del secol nostro”.

Sotto la minaccia della diffusione dell’eresia e la pressione dell’imperatore, il Concilio fu aperto il 13 dicembre 1545 da Paolo III (1534-1549) con il compito di affrontare le questioni della Riforma e della disciplina ecclesiastica. Sin dall’apertura, le sessioni conciliari presentarono una netta spaccatura sulle priorità tra il partito filoimperiale, che premeva per un rinvio della trattazione delle questioni dottrinali in attesa dei rappresentanti luterani, e il partito del papa, che mirava ad affrontarle immediatamente. Il delinearsi di questi conflitti è descritto in modo geniale da Adriano Prosperi, che, per dare pienamente conto del ruolo del Concilio sullo scenario politico del tempo, elabora un’efficace metafora: il Concilio funzionò come un sismografo della delicata situazione politica europea¹⁴.

¹² A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. XX.

¹³ S. DITCHFIELD, *Trent revisited*, in *La fede degli italiani: per Adriano Prosperi*, vol. I, a cura di G. Dall’Olio, A. Malena e P. Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 357-371, p. 358.

¹⁴ A. PROSPERI, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, op. cit., p. 36.

Queste tensioni definirono un primo tratto caratteristico che segnò la storia del Concilio e dell’età tridentina: la vittoria del papato. In linea con il processo di accentramento del potere sul piano politico, il papato fu capace di trasformare uno strumento pericoloso in un’arma a proprio favore: questo processo non sorse improvvisamente, ma cominciò a manifestarsi a partire dalle origini stesse del Concilio, segnandone i lavori fino alla sua conclusione. La gran parte dei delegati presenti a Trento il giorno dell’apertura, infatti, erano per lo più di origine italiana, eliminando il carattere tipicamente universale del Concilio e facilitando la vittoria del partito anti-imperiale. L’emanazione del decreto della dottrina della giustificazione nel gennaio del 1547, che chiuse le porte a qualsiasi forma di dialogo con la sponda protestante¹⁵, e l’astuta mossa politica di trasferire il Concilio a Bologna l’11 marzo 1547, a causa della presunta minaccia di un’epidemia di tifo, costituirono i due passaggi che consentirono al papato di imporre la propria linea nel Concilio, fissandone i tempi e le questioni da affrontare. La prima fase della storia conciliare si concluse poco tempo dopo al momento della morte di Paolo III, il 10 novembre 1549, in un’atmosfera resa ancora più incandescente dalla conquista di Piacenza da parte delle truppe imperiali.

Leggere la storia del Concilio sotto l’ottica del rafforzamento del potere papale conduce la riflessione a saltare le successive interruzioni e riaperture, legate agli eventi politici del tempo, per concentrarsi direttamente sulla conclusione. Dopo l’atipica approvazione orale dei decreti tridentini da parte di Pio IV il 26 gennaio 1564, il 30 giugno dello stesso anno fu emanata la bolla *Benedictus Dei*, che affidava alla curia e al papa le decisioni in merito all’interpretazione e all’attuazione dei decreti, trasformati in questo modo in una nuova occasione per affermare il volere del pontefice¹⁶. Il controllo papale sui decreti fu rafforzato dalla creazione il 2 agosto 1564 della Congregazione del Concilio, che costituì il canale attraverso il quale passò l’adattamento dell’intero diritto canonico alle nuove norme¹⁷. Un altro mezzo di affermazione papale fu la redazione della *Professio Fidei Tridentinae* il 13 novembre 1564, che riassumeva le dottrine tridentine e prometteva obbedienza assoluta al papa, venendo imposta ai superiori degli ordini, ai vescovi, ai teologi, ai maestri, ai medici e ai parroci¹⁸.

Nei decenni successivi il papato si pose a capo della tanta auspicata “riforma delle membra e del corpo”. Il principale strumento nelle mani dei pontefici, volto ad affermarsi sull’intero corpo sociale come agente della disciplina¹⁹, fu la Congregazione del Sant’Uffizio, fondata da Paolo III il 21 luglio 1542 con la bolla *Licet ab initio*. Questa istituzione nasceva come risposta all’emergenza

¹⁵ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 20.

¹⁶ A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001, p. 90.

¹⁷ ID., *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, op. cit., p. 38.

¹⁸ V. LAVENIA, *Storia della Chiesa*, 3: l’età moderna, Bologna, EDB, 2020, p. 120.

¹⁹ W. DE BOER, *Social discipline in Italy: peregrinations of a historical paradigm*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 94 (2003), pp. 294-307, p. 301.

della Riforma per combattere la diffusione dell’eresia, ma, come evidenziato da John Tedeschi, non costituiva una novità, quanto un rimodellamento di una funzione governativa all’interno della definizione di un programma di centralizzazione del potere²⁰. Esistevano, infatti, alcuni punti di continuità con l’Inquisizione medievale, di cui si tentava di superare la fragile organizzazione decentrata in nome di una struttura altamente centralizzata. L’elemento più innovativo della bolla consisteva piuttosto nel conferimento di poteri eccezionali a sei cardinali in materia di questioni di fede, senza limiti giurisdizionali. Non fu, però, una svolta improvvisa, dal momento che la nascita stessa del Sant’Uffizio può essere inserita all’interno di un percorso aperto dal fallimento dei colloqui di Ratisbona, chiusi il 22 maggio 1541. Di fronte ad un’ormai inevitabile rottura con i luterani, il partito a favore della “guerra spirituale” cominciò a guadagnare consensi nel collegio cardinalizio, favorendo l’ascesa di Gian Pietro Carafa, futuro Paolo IV. A lui e al cardinale Aleandro, Paolo III aveva affidato il compito della “cura universale dell’Inquisizione” nel luglio 1541: una decisione che Hubert Jedin considerava il primo vero passo verso l’istituzione dell’Inquisizione Romana. La morte dell’Aleandro spinse Paolo III ad allargare il numero di cardinali per controbilanciare il potere altrimenti eccessivo del Carafa, come confermato nella bolla, nel tentativo di dosare le diverse tendenze presenti nella curia²¹.

Il Sant’Uffizio nasceva allo stesso tempo come alternativa alla minaccia del Concilio con un chiaro significato politico²²: il papato, con il pretesto della condizione di emergenza, poneva le fondamenta per l’affermazione del suo potere centrale nella struttura ecclesiastica e sociale. Nonostante lo stesso Concilio avesse avuto come esito l’accrescimento del potere papale, nelle fasi iniziali non poteva che essere in diretta competizione con l’idea di guerra spirituale, esemplificata dall’Inquisizione Romana. Per questa ragione, Adriano Proserpi arriva ad interpretare il rinvio del Concilio nel 1542 e l’istituzione del Sant’Uffizio come una vittoria della Controriforma²³, anticipando gli sviluppi successivi della politica papale. Le vicende del Concilio e le prime azioni del Sant’Uffizio si svilupparono parallelamente con una grande differenza: mentre in sede conciliare non poteva essere messa in discussione l’autorità inquisitoriale, l’Inquisizione poteva liberamente agire dietro le quinte, colpendo vescovi e cardinali impegnati a Trento. In breve tempo, il Sant’Uffizio avrebbe definitivamente sconfitto il Concilio, imponendo la logica della guerra spirituale.

Dopo aver chiarito le origini dell’organo istituzionale, seguendo la stessa scelta adottata per affrontare il Concilio di Trento e la Controriforma, non si continuerà su un percorso lineare e cronologico, ma si tenterà di individuare alcuni fili storici, particolarmente rilevanti per le Indie

²⁰ J. TEDESCHI, *Il giudice e l’eretico: studi sull’Inquisizione romana*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 93.

²¹ A. PROSPERI, “Inquisizione Romana”, in *Dizionario storico dell’Inquisizione*, op. cit., pp. 815-827, p. 816.

²² ID., *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 39.

²³ ID, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, op. cit., p. 35.

Romane. Mentre le procedure e l'uso della tortura verranno analizzate successivamente, in questa parte dell'elaborato verranno posti al centro due temi fondamentali: da un lato il legame tra il processo di accentramento del potere papale e la costante crescita delle competenze inquisitoriali, dall'altro l'azione del Sant'Uffizio come agente di disciplinamento.

Il ruolo del Sant'Uffizio all'interno della curia non era già scritto, ma fu il prodotto di un lungo percorso di radicamento. Inevitabilmente una fase di intensa concentrazione dei poteri avvenne durante il papato di Paolo IV²⁴, il noto Gian Pietro Carafa, che rafforzò la posizione della sua creatura come strumento politico per colpire i suoi avversari nella curia. A questo scopo, il 1° ottobre 1555 papa Carafa decretò l'assoluta preminenza del Sant'Uffizio sulle altre magistrature romane e fissò la nuova prassi della partecipazione regolare del papa alle sessioni del giovedì, a partire dal 1556. Parallelamente all'affermazione del potere politico, vi fu una notevole estensione delle competenze tra il 1555 e il 1557, ampliando la sua giurisdizione, ben oltre la questione ereticale, sui bestemmiatori, sui convertiti ebraici, sui sodomiti, sui simoniaci e sui libri proibiti. L'aumento dei poteri non risolse il problema che affliggeva anche l'Inquisizione medievale: una precaria organizzazione periferica, che incideva sull'efficacia dell'azione dei tribunali²⁵, scontrandosi con le resistenze degli Stati italiani. La morte del pontefice nel 1559 fu vissuta dal popolo come una vera e propria liberazione, scatenando una sommossa che, nonostante fosse arrivata in modo clamoroso a liberare i prigionieri e a distruggere le carte d'archivio, non ebbe gravi conseguenze sul resto della storia dell'istituzione.

Un'ulteriore svolta fu impressa dalla figura di Michele Ghislieri, nominato Pio V nel 1566, che, dopo il breve interregno di Pio IV, indirizzò gli sforzi dei tribunali inquisitoriali verso la caccia all'eretico con un tale successo, che già all'altezza degli anni Settanta si può parlare di vittoria sull'eresia italiana²⁶. La fine dello stato di emergenza avrebbe dovuto delegittimare l'esistenza stessa dell'istituzione, che, invece, ne uscì rafforzata, stringendo maggiormente i legami con i tribunali locali. La sopravvivenza del Sant'Uffizio rendeva evidente il fondamento del suo potere: la vera fonte di legittimazione del suo operato non era stata l'emergenza ereticale, ma la necessità, percepita dal papato in una fase di crisi, di avere tra le mani uno strumento capace di esprimere la sovranità assoluta del pontefice nella duplice veste di principe e di pastore²⁷. A questo fine le nomine degli inquisitori non furono più di competenza degli ordini religiosi, ma passarono sotto il potere diretto dei cardinali.

²⁴ ID., *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 140.

²⁵ G. ROMEO, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, op.cit., pp. 10-11.

²⁶ *Ivi*, p. 15.

²⁷ A. PROSPERI, "Inquisizione Romana", op. cit., p. 819.

Nel corso degli stessi anni si aprì un nuovo campo di battaglia, di grande interesse sul piano del disciplinamento, contro la magia diabolica e la stregoneria²⁸. Attraverso queste nuove prerogative, il Sant’Uffizio si inseriva ancora più in profondità nel tessuto sociale, esautorando progressivamente i poteri dei tribunali vescovili²⁹. Questo processo ebbe un esito ancora più importante nella bolla *Coeli et terra*, il 5 gennaio 1586, che estese l’intervento inquisitoriale all’astrologia, alla magia colta e, soprattutto, alle superstizioni semplici. Il Sant’Uffizio diveniva il principale agente cattolico impegnato in una battaglia anti-magica, che univa un vasto numero di esperienze diverse³⁰. In questa bolla si toccò l’apice del processo di convergenza tra l’accentramento del potere e l’espansione delle materie di intervento inquisitoriale: non a caso il protagonista di questa fase fu il già citato Sisto V, che aveva consacrato definitivamente la preminenza del Sant’Uffizio tra le quindici congregazioni fissate con la bolla *Immensa aeterni Dei*. A partire dal suo papato, le attività inquisitoriali toccarono il picco tra il 1580 e il 1610, declinando poi lentamente.

All’altezza degli anni Ottanta, il Sant’Uffizio era divenuto uno strumento politico, religioso e disciplinare indispensabile per l’apparato della Controriforma. Per descrivere questi anni, gli storici parlano di una svolta moderata, dopo la vittoria sull’eresia, evidenziando una riduzione delle condanne a morte e l’attuazione di una serie di procedure meno rigide. Un elemento chiave di questa svolta fu l’estensione ai casi di stregoneria del privilegio della “spontanea comparizione”, che si fondava sul pentimento e sulla confessione e consentiva di ottenere un trattamento giudiziario di favore. Questa pratica entrò definitivamente nella prassi procedurale intorno agli anni Settanta e ridusse il numero di condanne. A questo fattore si legò l’introduzione di un limite giudiziario volto ad evitare lo scatenarsi degli odiosi processi a catena: l’applicazione di una distinzione dal 1588 tra i rei confessi di partecipazione al sabba e i complici denunciati, per i quali si evitava di aprire un processo³¹. Nonostante questi sviluppi, risulta difficile intravedere una linea di azione coerente da parte del Sant’Uffizio intorno al nodo del maleficio: in diversi casi, infatti, si preferiva delegare il giudizio alle autorità secolari³². In presenza di malattia o morte, il maleficio diveniva un’infrazione dell’ordine pubblico, più che dell’ortodossia, costituendo materia di intervento dei poteri secolari. Queste deleghe rompono parzialmente il quadro interpretativo della svolta moderata del Sant’Uffizio nel tardo Cinquecento: era noto come i tribunali secolari fossero più crudeli e spietati di fronte a questo tipo di crimini.

²⁸ J. TEDESCHI, *Il giudice e l’eretico*, op. cit., p. 77.

²⁹ G. ROMEO, *Predicazione e Inquisizione da Trento al primo ‘600*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, op. cit., pp. 207-242, p. 218.

³⁰ ID., *I processi di stregoneria*, in *Storia dell’Italia religiosa*, op.cit., pp. 189-209, pp. 194-195.

³¹ ID., *L’inquisizione nell’Italia moderna*, op.cit., p. 49.

³² ID., *Inquisizione, Chiesa e stregoneria*, in “Non lasciar viva la malefica”: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII), a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 53-64, pp. 58-59.

Volgendo l'attenzione al Seicento, la struttura centrale e periferica del Sant'Uffizio aveva assunto tratti consolidati, venendo rafforzata dalla creazione delle Vicarie, che espandevano nel panorama rurale l'azione dei tribunali inquisitoriali, divenendo uno strumento flessibile nelle mani della Congregazione. Queste sezioni locali si impegnavano principalmente nella battaglia contro ogni forma eccentrica o eterodossa della cultura popolare, aumentando il controllo e la pressione sulla società. La principale novità nell'ambito delle competenze fu il grande impegno profuso nei processi di santità e nei casi molto diffusi di *sollicitatio ad turpia*, colpendo l'intreccio dei rapporti tra sacerdoti e donne nella sfera del confessionale.

Un cambio di direzione inaspettato fu impresso dalla costituzione *Omnipotentis Dei*, emessa nel 1623 da Gregorio XV (1621-1623), che fissava la pena di morte per tutti i responsabili di maleficio, in linea con la crudeltà della costituzione contemporanea, *Universi Dominici gregis*, emessa l'anno precedente contro il crimine della *sollicitatio ad turpia*, ma in controtendenza rispetto alle politiche moderate portate avanti dal tardo Cinquecento. Questo decreto non ebbe nella realtà un'attuazione concreta e non ostacolò il corso della moderazione assunto dalla storia dell'Inquisizione. Giovanni Romeo ipotizza che possa aver avuto il valore di riaffermazione dell'autorità del Sant'Uffizio dal rischio di essere estromessa dai processi di stregoneria, senza avere effetti sulla linea moderata³³, ma, alla luce della mancata presa di posizione da parte dei cardinali durante tutto questo periodo contro il ripetersi di cacce alle streghe, è possibile rimettere in discussione la solidità di una condotta moderata, che in alcuni momenti apparve fragile e irregolare.

Osservando, invece, la storia dell'Inquisizione sotto la lente del disciplinamento sociale, il suo operato è da considerare come la massima espressione degli obiettivi della Chiesa post-tridentina, inserendosi negli angoli più profondi e remoti della società per imporre un controllo non solo sulle credenze, ma anche sui costumi. Il Sant'Uffizio si collocava al centro del processo di disciplinamento tridentino, assumendone il controllo e svolgendo diverse funzioni, che si intrecciavano con gli altri agenti della Controriforma. In questo ambito, il suo campo d'azione si configurava come un confronto diretto tra inquisitori e popolo: Ginzburg sottolineava il divario di estrazione sociale e culturale tra giudice e imputato, profilando uno scontro tra una cultura alta e una bassa³⁴, che viene individuato anche da Adriano Prospere nel parlare della religione della Controriforma³⁵. Uno dei punti principali di questo conflitto si giocò sull'ampliamento delle competenze del tribunale ad una serie di pratiche che si collocavano al confine tra religione e costume sociale, annettendo alla propria giurisdizione un

³³ *Ivi*, p. 62.

³⁴ C. GINZBURG, *Stregoneria e pietà popolare: note a proposito di un processo modenese del 1519*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», serie 2, 30 (1961), pp. 269-287, pp. 282-283.

³⁵ A. PROSPERI, *La religione della Controriforma e le feste del maggio nell'Appennino tosco-emiliano*, in ID., *Eresie e devozioni: la religione italiana in età moderna*, vol. III *Devozioni e conversioni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 7-28, p. 7.

vasto campionario di comportamenti. Questi sviluppi erano intrinsecamente legati all'allargamento della sfera di influenza della Chiesa post-tridentina su tutto il territorio italiano³⁶, divenendone volto repressivo. Secondo Ottavia Niccoli, infatti, i tribunali ebbero il ruolo di forza cogente nell'attuazione del disciplinamento tridentino, che, come suggerisce la storica, non va interpretato come un dato di fatto, ma come un processo in costante divenire³⁷.

Oltre all'azione repressiva, Prospesi individua un'altra funzione decisiva della Congregazione sotto questo punto di vista: il suo operato come consulente del papato per risolvere i problemi emergenti in ambito dottrinale e disciplinare con cui la Chiesa doveva costantemente confrontarsi. Secondo questa interpretazione, il Sant'Uffizio, nato come alternativa al Concilio, era divenuto di fatto un Concilio permanente al servizio del papato³⁸, che guidava attivamente le direzioni e gli obiettivi del disciplinamento tridentino.

Se si supera l'ottica dello scontro e della repressione, le fonti inquisitoriali possono diventare uno straordinario punto di accesso ad una molteplicità di comportamenti e di espressioni della cultura popolare, sempre tenendo presente della costante mediazione da parte della cultura ufficiale degli inquisitori. Da queste fonti, emergeva una religione primitiva, nei confronti della quale il tribunale assumeva la funzione di portatore di una cultura ortodossa e mirava ad imporre il proprio modello di ortodossia religiosa³⁹. Una prospettiva che non appare così lontana dall'azione dei gesuiti. In entrambi i casi, il rapporto tra cultura ufficiale e popolare si collocava sul piano della confessione, che assumeva la funzione di mediazione culturale, oltre che di controllo. L'obiettivo principale che l'inquisitore doveva perseguire nel corso del processo era la confessione del reo. Questa volontà di sapere dell'inquisitore costituiva un terreno comune con l'azione del confessore: la confessione dei peccati era stata individuata come lo strumento decisivo di difesa e di riaffermazione dell'identità cattolica⁴⁰, rappresentando il mezzo principale per radicarsi nella vita degli individui⁴¹.

In risposta ai protestanti, il Concilio di Trento affrontò la questione della confessione come un problema di disciplina e di potere con il chiaro obiettivo di imporre un controllo sul popolo⁴². La lunga riflessione su questa materia segnò l'indirizzo sociale del cattolicesimo moderno: non più rivolto come in passato verso il collettivo, ma verso l'individuo e l'interiorità⁴³. L'associazione tra la

³⁶ G. ROMEO, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, op.cit., p. 41.

³⁷ O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna: secoli 15-18*, Roma, Carocci, 2017, pp. 152-153.

³⁸ A. PROSPERI, "Inquisizione Romana", op. cit., pp. 823-824.

³⁹ L. OSBAT, *L'Inquisizione e la storia dei comportamenti religiosi*, in *Storia dell'Italia religiosa*, op.cit., pp. 375-391, pp. 386-387.

⁴⁰ G. ROMEO, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, «Studi storici», 51/4 (2010), pp. 967-1002, p. 968.

⁴¹ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 67.

⁴² A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., pp. 266-267.

⁴³ J. BOSSY, *L'Occidente cristiano: 1400-1700*, trad. it., Torino, Einaudi, 2001, p. 156.

funzione di confessore e quella di giudice del foro interno causava, però, un problema di sovrapposizione con gli interessi del Sant’Uffizio. L’accesso al segreto del confessionale avrebbe rappresentato una fonte indispensabile di materiale giudiziario per l’Inquisizione, scontrandosi con il limite della segretezza della confessione, che era il fondamento stesso della pratica. Un passo verso la rottura di questa barriera fu compiuto attraverso la disposizione di Paolo IV del 1556, che negava ai confessori il potere di assoluzione sacramentale di fronte al sospetto di eresia. All’Inquisizione veniva affidato il potere di assolvere i casi riservati al papa, trasformando la confessione in una frontiera di conflitti continui⁴⁴ e rendendo l’inquisitore un confessore dotato di poteri eccezionali⁴⁵. Questo allargamento di poteri nasceva dalla situazione di emergenza⁴⁶, che rendeva necessarie misure estreme per assumere la direzione delle coscienze e della società. D’altra parte, la sfera del confessionale perdeva così la capacità di proteggere il segreto, lasciando campo aperto alla volontà di sapere del potere centrale. La perdita della fiducia tra confessore e comunità aveva pesanti ricadute sul rapporto tra Chiesa e società, come testimoniato dalla preoccupazione manifestata dai due padri gesuiti, Filippo Nappi e Giovanni Battista Palmucci, di fronte al clima di sospetto al loro arrivo a Sermoneta nel maggio del 1606:

[...] In Sermoneta fu levato un sinistro cencitto che quelle genti havevano che i nostri rivelassero le confessioni a Vescovi, quale fu causato parte per imprudenza di alcuni nostri, che erano stati in missioni in detto luogo puochi anni prima in parte fu fomentato, et accresciuto da maligni che sempre se ritrovano⁴⁷.

Un tipo di accoglienza che i gesuiti non erano abituati a ricevere e che contrasta con lo stile retorico tradizionalmente trionfale delle relazioni. In una lettera spedita il 18 maggio 1606 da uno dei due padri, Giovanni Battista Palmucci, viene specificata quale era stata l’imprudenza dei gesuiti che li avevano preceduti:

[...] nel principio trovammo quelle genti non puoco alienati da noi, per un accidente che occorse nell’altra ultima missione fatta da nostri, et fu che quei buoni padri mossi da troppo zelo, havendo inteso da una donna, che era sollecitata in sacro confess. a quodam relig.so et havendo preso licenza dalla detta donna, revelò il tutto al Vescovo, il quale gli parve volerci far processo sopra,

⁴⁴ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 289.

⁴⁵ *Ivi*, p. 233.

⁴⁶ *Ivi*, p. 242.

⁴⁷ ARSI, ROM. 129/1, cc. 184r-184v, Anon., *Breve relazione della missione di Sermoneta, et Bassiano*, c. 184r.

et fu tale che la cosa andò sin all'inquisizione con non picciol scandalo de parenti di quella donna,
et altri della terra, i quali fecero cencitto perciò, che noi revelassimo le confessioni⁴⁸ [...]

Riparare il trauma causato dalla perdita di fiducia della comunità verso le figure dei confessori, in questo caso i padri gesuiti, non fu semplice. L'intera questione era stata aggravata dall'intervento dell'Inquisizione, che, come si legge nella lettera, era motivo di scandalo non solo per l'imputata, ma per tutta la famiglia e l'intera comunità. Naturalmente i missionari gesuiti riuscirono a ricucire il rapporto con Sermoneta con le loro tipiche armi spirituali e l'intera missione fu celebrata come un enorme successo, incrementato dalle difficoltà iniziali.

[...] ma per gra' del Signore fu rimediato a quello sinistro cencitto, parte con sgannarli privatamente a chi ne trattavano, et parte col vedere con quanta modestia si trattava con loro nelle confessioni et sermoni, che se gli facevano, che n'ancho in reprenderli de vitij in comune poterno sospettare, che si dicesse cosa alcuna cavata dalle loro confessioni⁴⁹.

Come esemplificato da questo breve racconto, ambientato nelle Indie Romane, la marcia dell'Inquisizione nell'ambito della confessione non fu di certo trionfale, ma si scontrò con pratiche antiche che pervadevano i tessuti della società, come i rapporti di connivenza tra confessori e penitenti. Gli stessi gesuiti continuarono ad agire in modo indipendente, senza sottomettersi alle pressioni del tribunale. Queste situazioni di conflitto non eliminavano la necessità della Chiesa post-tridentina di garantire una collaborazione tra confessori e inquisitori, perché da qui dipendeva l'allargamento del controllo delle coscenze e dei comportamenti dei fedeli.

Per queste ragioni, la confessione non fu solo l'obiettivo finale del processo, ma fu anche il fondamento di un'altra procedura alla base dell'azione disciplinante del Sant'Uffizio: la "spontanea comparizione". La decisione di presentarsi di fronte al tribunale testimoniava le salde radici poste dall'Inquisizione nelle coscenze dei confessori e dei fedeli, divenendo con il tempo uno schema alternativo al processo inquisitoriale⁵⁰. Questa modalità procedurale nasceva dagli incentivi al pentimento introdotti da Giulio III nel 1550, che davano la possibilità al confessore di far abiurare privatamente i penitenti, e dalla disposizione, citata in precedenza, di Paolo IV del 1556. Nella maggior parte dei casi, gli *sponte comparentes* erano stati indirizzati dai propri confessori, che avevano il dovere di convincere il penitente a prendere atto del proprio peccato e a presentarsi di fronte al tribunale, evitando così il processo arbitrario e concludendo la vicenda in poche settimane.

⁴⁸ ARSI, ROM. 129/1, cc. 212r-213r, c. 212v.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ G. ROMEO, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, op.cit., p. 46.

Questo fenomeno esplose letteralmente tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento, riempendo gli archivi inquisitoriali di autodenunce, verso le quali gli inquisitori cominciarono a manifestare atteggiamenti stanchi e distratti⁵¹. Questa massa di documenti testimonia il radicamento della pressione inquisitoriale non solo nelle pratiche della vita quotidiana, ma nelle coscienze stesse del clero e del popolo. Già nel corso del XVII secolo, di fronte al pieno sviluppo dell'apparato post-tridentino e alla fine della condizione di emergenza, la tensione repressiva dell'Inquisizione cominciò a calare insieme al numero di comparizioni spontanee, che divennero semplici formalità, senza concreti risvolti giudiziari⁵².

L'analisi del processo di accentramento del potere papale e della storia del Sant'Uffizio è arrivata a confrontarsi con il problema del disciplinamento del clero e della società, costituendo, però, solo un aspetto parziale della storia della Controriforma. Nello stesso periodo, a partire dal nucleo tridentino, erano stati elaborati altri strumenti e progetti volti a riformare i modi di pensare e i comportamenti⁵³. È di nuovo il momento di tornare in sede conciliare per allargare lo sguardo agli altri lati di questa storia.

2. Le diocesi e le parrocchie: le cellule del progetto tridentino

Uno dei punti principali affrontati al Concilio di Trento fu rappresentato dalla questione della riforma delle strutture ecclesiastiche. A Trento si delineò un progetto di controllo sociale alternativo al processo di accentramento del potere papale, che prevedeva il Sant'Uffizio come principale agente: al centro veniva posta la connessione tra un'idea di ordine sociale e l'immagine del vescovo come pastore, che nasceva dalle correnti della Riforma del primo Cinquecento⁵⁴. Questo modello, che si fondava sul potenziamento del potere episcopale e sull'ampliamento della rete parrocchiale, visse una fase di intensa applicazione fino al primo decennio del Seicento, identificata nella diffusione del modello borromaeo. A quel punto, il progetto elaborato in sede conciliare fu sovrastato dagli ostacoli incontrati, a partire dallo scontro con le prerogative del Sant'Uffizio, e dovette modificare la propria forma nella realtà, acquisendo una maggiore continuità nell'applicazione nel corso del Seicento.

In sede conciliare, la questione episcopale fu una materia incandescente, costituendo probabilmente il conflitto più grave affrontato dai padri conciliari⁵⁵. Il punto focale del dibattito riguardava il problema della residenza episcopale, che fu trattato per la prima volta durante la sesta

⁵¹ *Ivi*, p. 80.

⁵² ID., *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma*, op. cit., pp. 983-984.

⁵³ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 281.

⁵⁴ *Ivi*, p. 282.

⁵⁵ ID., *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, op. cit., p. 44.

sessione del gennaio 1547, due mesi prima del trasferimento a Bologna. La residenza episcopale era uno dei punti più intricati della Chiesa pre-tridentina, dal momento che era la stessa curia pontificia a conferire dispense agli ordinari dall’obbligo di residenza⁵⁶. Numerose diocesi erano in stato di abbandono per la costante assenza dei vescovi, maggiormente interessati ad accumulare benefici e a curare i propri interessi a Roma. Affrontare la questione significava mettere in discussione le prerogative papali, ritornando sul nodo del conflitto con il Concilio: l’obbligo di residenza stabiliva che il potere episcopale fosse di origine divina, di conseguenza il Concilio, in quanto riunione di tutti i vescovi, sarebbe stato superiore all’autorità papale. Nonostante una prima approvazione, il decreto non ebbe alcuna applicazione concreta e l’intera questione fu riaperta il 20 aprile 1562, spaccando il concilio tra un partito curiale e un partito episcopale⁵⁷.

È necessario a questo punto riconnettersi alla storia immediatamente precedente del Concilio, che era stata saltata nel paragrafo precedente: dopo la chiusura del 10 novembre 1549, il Concilio fu riconvocato a Trento il 1° maggio 1551 da Giulio III sotto la pressione di Carlo V, apreendo una seconda fase che, se pur di breve durata, sancì la rottura definitiva tra cattolicesimo e protestantesimo⁵⁸. Di fronte allo scoppio di un nuovo conflitto tra l’imperatore e il re di Francia, Enrico II, il Concilio fu nuovamente sospeso il 28 aprile 1552. Solamente il 2 dicembre 1560, con il cambiamento del panorama politico internazionale, Pio IV emanò la bolla di riconvocazione, apreendo ufficialmente la terza e ultima fase della storia tridentina. Proprio lo scontro sull’obbligo della residenza episcopale aprì una nuova crisi in sede conciliare. Ripercorrere brevemente questo periodo intermedio aiuta a comprendere la fragilità del Concilio in quel determinato momento storico. Il duro confronto tra i due partiti, esploso nuovamente sulla questione della consacrazione, causò l’ennesima battuta d’arresto nell’inverno del 1563.

Questa travagliata parte della storia della Chiesa tridentina ebbe una conclusione parziale nelle ultime due sessioni del Concilio, la XXIV e la XXV, svoltesi dal settembre al dicembre 1563. I padri conciliari, supportati dallo stesso Pio IV, riuscirono a sciogliere il nodo problematico costituito dalla figura vescovile, attuando una rivoluzione dei meccanismi di formazione e di controllo⁵⁹. Prendeva così forma un percorso diverso rispetto al rafforzamento del potere papale, che all’atto pratico dovette confrontarsi immediatamente con le opposte tendenze verticistiche insite nella curia⁶⁰.

Cosa avevano stabilito precisamente i decreti tridentini? In primo luogo, fu riaffermato l’obbligo della residenza degli ordinari nelle loro diocesi, che aveva lo scopo di porre fine al

⁵⁶ R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma*, op. cit., p. 24.

⁵⁷ *Ivi*, p. 31.

⁵⁸ *Ivi*, p. 27.

⁵⁹ A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, op. cit., p. 82

⁶⁰ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 48.

fenomeno dell’assenteismo, e che costituiva la pre-condizione fondamentale per costruire il nuovo ordine sociale, immaginato dai padri conciliari. Sulla stessa linea, fu imposto il divieto di accumulare benefici. L’occhio del vescovo doveva essere un’istanza di controllo sempre presente sul territorio sia in funzione repressiva che in funzione pastorale, incarnando l’immagine del “buon pastore”, che conosceva i luoghi e le condizioni del suo gregge.

Perseguendo lo stesso fine, fu rinnovato l’obbligo di effettuare visite pastorali nelle diverse località delle diocesi. La visita doveva essere lo strumento per colmare il divario che era stato scoperto tra le pratiche religiose popolari e la norma ufficiale⁶¹, rappresentando un’importante esperienza religiosa per un gregge da troppo tempo senza pastori. Ottavia Niccoli definisce l’impegno dei vescovi nelle visite come uno straordinario sforzo conoscitivo e coercitivo di una realtà irregolare e retinente⁶². Questa pratica acquisì un ruolo significativo sul panorama italiano, ma con il tempo divenne una questione burocratica da poter delegare ad un corpo specializzato di personale subalterno⁶³.

Per garantire il corretto funzionamento dell’apparato diocesano, il potere centrale aumentò le forme di controllo a sua disposizione, come l’invio di visitatori apostolici e l’introduzione dell’obbligo delle *visitatio ad limina apostolorum* da parte di Sisto V nel 1585⁶⁴. Le relazioni *ad limina* avevano la funzione di riferire alla curia le condizioni della diocesi e dovevano essere consegnate periodicamente a Roma alla Congregazione del Concilio. Questa serie di decreti non eliminò totalmente il fenomeno dell’assenteismo, come testimoniato dalla storia della diocesi di Albano. Nel cuore delle Indie Romane, il costante avvicendamento di vescovi a breve distanza l’uno dall’altro rese impossibile l’insediamento di una linea continua di governo: solo pochi di loro riuscirono a visitare la diocesi di persona, perciò da queste terre non furono inviate relazioni consapevoli delle condizioni del clero locale e del popolo per lungo tempo⁶⁵.

La ricostruzione di un legame territoriale tra vescovo e diocesi fu rafforzata dalle prerogative garantite ai tribunali vescovili, che avevano secondo il modello tridentino il potere di imporre un controllo sui comportamenti individuali e collettivi. Ai vescovi furono assegnati ampi poteri per concessione papale, non per diritto divino⁶⁶: le loro competenze spaziavano dalla sfera della moralità alla materia dei benefici, passando per il controllo della predicazione. A livello progettuale, il

⁶¹ A. PROSPERI, *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra ‘500 e ‘600*, «Mélanges de l’École Française de Rome, Italie et Méditerranée», 109/2 (1997), pp. 767-783, p. 768.

⁶² O. NICCOLI, *La vita religiosa nell’Italia moderna*, op. cit., p. 149.

⁶³ A. PROSPERI, *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra ‘500 e ‘600*, op. cit., p. 774.

⁶⁴ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 51.

⁶⁵ M. CHIABÒ, C. RANIERI, L. ROBERTI, *Le diocesi suburbicarie nelle “visitae ad limina” dell’Archivio Segreto Vaticano*, op. cit., pp. 370-371.

⁶⁶ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 283.

Concilio di Trento aveva conferito una giurisdizione spirituale assoluta ai vescovi, ma all'atto pratico la loro autorità era limitata da numerosi ostacoli⁶⁷, prodotti dai processi alternativi che avevano cominciato a prendere forma in sede conciliare.

L'avocazione dell'interpretazione dei decreti tridentini al papa stesso costituiva il primo importante scoglio: i pontefici, infatti, si dimostrarono più interessati a rafforzare la propria autorità che a supportare i vescovi nei loro nuovi oneri pastorali e spirituali. Questo cambiamento di rotta nella progettazione della struttura della Chiesa post-tridentina si giocò su più assi di confronto, che convergevano nella progressiva delegittimazione del ruolo centrale assegnato ai vescovi a Trento. Su questa prima linea di scontro, si innestava la questione della rivalità tra tribunali diocesani e Sant'Uffizio con cui i vescovi erano costretti a competere in posizione subalterna su numerosi terreni giurisdizionali in comune. Il risultato finale di questo conflitto fu la perdita costante di competenze in materia di difesa dell'ortodossia da parte dei tribunali vescovili.

Una seconda linea di tensione fu il tentativo del papato di porsi alla guida del progetto di riforma, adoperando diverse soluzioni: oltre ai già citati strumenti di controllo nella pratica quotidiana, come le figure dei visitatori apostolici e le *visitatio ad limina apostolorum*, nel 1573 fu creata la Congregazione dei Vescovi, che aveva il compito di risolvere le controversie tra ordinari e clero regolare, i conflitti con i capitoli delle cattedrali, le tensioni riguardo al governo dei monasteri femminili⁶⁸. Il papato, però, aveva un'arma ancora più importante nel controllo su benefici e rendite ecclesiastiche: le nomine degli ordinari divenivano materia di lunghe contrattazioni tra gli Stati e il pontefice, che manteneva il controllo sulle risorse economiche e sulle possibilità di ascesa dei vescovi, limitandone ulteriormente l'autonomia.

Oltre alle linee di scontro con il potere centrale, i vescovi ebbero rapporti tesi con gli ordini religiosi e le autorità politiche. Non solo gli ordini dei regolari rifiutavano di obbedire al vescovo, in quanto sottostavano solamente all'autorità dei loro superiori, ma la situazione era stata ulteriormente aggravata dalle decisioni tridentine. Affidare il controllo della pratica della confessione ai vescovi comportava necessariamente una limitazione dei privilegi degli ordini, inserendosi nella lunga storia di conflitti tra secolari e regolari. A ciò si aggiunse la questione del controllo sull'ortodossia della predicazione: i vescovi furono scelti in sede conciliare come esecutori del difficile compito di procedere in difesa dell'ortodossia nei confronti di predicatori sospettati colpevoli di eresia⁶⁹, segnando una sconfitta per il clero regolare. Un altro terreno di scontro fu l'attribuzione all'ordinario

⁶⁷ R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma*, op. cit., p. 143.

⁶⁸ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., pp. 49-50.

⁶⁹ G. ROMEO, *Predicazione e Inquisizione da Trento al primo '600*, op. cit., p. 217.

del potere di intervento sulla scelta dei confessori nei monasteri femminili⁷⁰, mettendo in discussione i poteri dei rami maschili.

Gli ampi poteri giurisdizionali destinati ai tribunali vescovili causarono contrasti accesi anche con le autorità secolari, come emerge dalla storia del conflitto tra le autorità spagnole e l'arcivescovo di Milano, Carlo Borromeo, nel corso degli anni Settanta del XVI secolo⁷¹, che culminarono nella scomunica lanciata contro il governatore della città.

Oltre all'estensione dei poteri giurisdizionali, il progetto tridentino si fondava sulla riforma della formazione del clero. Il clero pre-tridentino rappresentava uno scandalo per la Chiesa sotto più punti di vista: l'ignoranza diffusa in materia di fede, la questione del concubinato, la negligenza verso i compiti pastorali, la corsa ai benefici. Il difficile compito di occuparsi della formazione culturale del clero ricadde sulle spalle dei vescovi, che avevano diversi strumenti a loro disposizione: i seminari e i sinodi diocesani. I seminari dovevano risolvere il problema dell'ignoranza del clero diocesano, ma la prima ondata di fondazioni dopo il Concilio si rivelò un fallimento: solamente nel tardo Seicento si osservò la nascita di fondazioni stabili grazie all'impegno riformatore di una nuova generazione di ecclesiastici⁷². I sinodi, invece, consistevano nella riunione annuale di tutto il clero diocesano e assolvevano la funzione di luoghi di produzione delle leggi per regolare la Chiesa locale e imporre la disciplina al clero⁷³.

L'aspetto della formazione costituisce un ponte per trattare il secondo fondamento dell'organizzazione ecclesiastica: la rete parrocchiale. La parrocchia era la cellula base dell'organizzazione del tessuto religioso: la figura del parroco interagiva direttamente con i fedeli. All'altezza del tardo medioevo e della prima età moderna, la struttura parrocchiale era caratterizzata da un elevato disordine⁷⁴, presentando numerosi vuoti soprattutto nelle aree di montagna⁷⁵, a cui si aggiungeva la scarsa preparazione dei parroci, che in molti casi vivevano come laici. Il Concilio di Trento tentò di superare la decadenza cronica della rete parrocchiale, rimettendola al centro degli interessi spirituali della Chiesa parallelamente al potenziamento dei poteri episcopali. La rete parrocchiale fu il vero punto di incontro e di contatto tra il popolo e la Chiesa post-tridentina, per questo John Bossy, interrogandosi sul significato della Controriforma per il popolo, lo identificava nell'istituzione di un sistema di conformità parrocchiale⁷⁶. La parrocchia segnava il radicamento della Chiesa sui territori periferici e veniva investita di una serie di nuove funzioni, divenendo il cuore

⁷⁰ V. LAVENIA, *Storia della Chiesa* 3, op. cit., p. 118.

⁷¹ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 55.

⁷² R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma*, op. cit., pp. 154-155.

⁷³ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 47.

⁷⁴ O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, op. cit., p. 73.

⁷⁵ J. BOSSY, *L'Occidente cristiano*, op. cit., p. 75.

⁷⁶ ID., *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, «Past & Present», 47 (1970), pp. 51-70, p. 42.

della vita delle comunità e del controllo sociale. Secondo Adriano Prosperi, il modello parrocchiale era proposto in competizione diretta alla predicazione itinerante⁷⁷: al posto dell’eccezionalità e del clima giubilare delle missioni, si opponeva un modello fondato sull’esercizio quotidiano del controllo religioso sui fedeli. Il parroco doveva confrontarsi con nuovi e intesi impegni pastorali: era incaricato di insegnare la dottrina cristiana ai laici in apposite scuole, di redigere i registri parrocchiali, annotando battesimi, matrimoni e funerali, e di compilare gli *status animarum*, che riportavano l’assolvimento dei doveri sacramentali da parte dei parrocchiani, come la confessione e la comunione annuale⁷⁸. Queste nuove funzioni collocavano il parroco al centro di una rete di controllo sociale⁷⁹, che mirava non solo a controllare le coscenze dei fedeli, ma anche a vigilare sul corretto uso di immagini e devozioni⁸⁰. La rete parrocchiale doveva idealmente assolvere il compito di deviare tutte le correnti della religione popolare nel singolo canale parrocchiale⁸¹: questo processo di radicamento territoriale e sociale non diede risultati immediati, ma nel corso del Seicento un nuovo clero, proveniente dalle città, avviò la conquista definitiva delle campagne europee, diffondendo una liturgia uniforme e una disciplina sociale⁸², come era stato immaginato dai padri conciliari.

Nel trattare gli aspetti principali della riforma tridentina dell’organizzazione diocesana e parrocchiale, si è cercato di far emergere i punti di contatto e distacco tra il progetto ideale e la realtà. Va inoltre tenuto conto che nella seconda metà del Cinquecento si delineò in Italia una netta spaccatura a livello geografico tra Nord e Sud intorno alla figura del vescovo. Nell’Italia settentrionale, la diocesi di Milano rappresentò un laboratorio *in fieri* del progetto tridentino: l’ideale del vescovo si incarnò nella figura del cardinal nipote di Pio IV, Carlo Borromeo (1538-1584)⁸³. Dal 1565, la sua azione incessante diede forma ad un modello concreto di episcopato che poneva al centro una forma di vigilanza portata avanti dal vescovo e dal clero secolare, in diretta competizione con il modello inquisitoriale. Nel Sud Italia, invece, l’azione riformatrice dei vescovi fu fortemente limitata dalla presenza di una potente feudalità e dai privilegi giurisdizionali della monarchia spagnola, causando scontri accesi con le autorità secolari⁸⁴.

Dopo lo slancio dato al progetto tridentino dal successo del modello borromaeo, nel corso del primo Seicento emerse una nuova frattura tra piano ideale e piano concreto: le nuove pratiche pastorali videro una progressiva perdita di centralità nella vita episcopale, parallelamente alla

⁷⁷ A. PROSPERI, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, op. cit., p. 42.

⁷⁸ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 47.

⁷⁹ P. COZZO, *Andate in pace: parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Roma, Carocci, 2014, p. 61.

⁸⁰ *Ivi*, p. 75.

⁸¹ J. BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, op. cit., p. 60.

⁸² R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma*, op. cit., p. 159.

⁸³ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 283.

⁸⁴ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 55.

rinascente del desiderio di ascesa sociale, che poneva in cima agli interessi degli ordinari le opportunità di promozione⁸⁵. Questa realtà contrastava con la propaganda a favore del tridentismo e della figura ideale del vescovo, che raggiunse il suo apice al momento della canonizzazione di Carlo Borromeo nel 1610. Il progetto tridentino continuava a rappresentare un modello sotto l'aspetto della formazione di un clero professionale, ma sul piano dell'organizzazione ecclesiastica e della conquista delle popolazioni rurali era posto in diretta competizione con due progetti alternativi, che si erano formati nella prassi: il centralismo del papato e le missioni popolari.

3. Le missioni popolari: l'alternativa della “via apostolica”

Le missioni sono senza dubbio le grandi assenti del Concilio⁸⁶, nonostante abbiano vissuto uno sviluppo parallelo. Lo slancio missionario non rientrava nel modello della Chiesa tridentina, venendo affidato totalmente agli ordini religiosi, come osservato da Simon Ditchfield⁸⁷. Va detto, però, che fu proprio lo spirito del Concilio a costituire un impulso decisivo alla rinnovata pratica apostolica⁸⁸, che proponeva una forma alternativa di controllo sociale. L'idea di *missio* racchiude in sé numerose stratificazioni: la predicazione itinerante di età medievale, le missioni extraeuropee, le missioni popolari. Prospesi rinviene l'origine del termine *missio* nella questione relativa al potere di inviare i predicatori evangelici di fronte all'intreccio di privilegi tra ordini religiosi, monarchia spagnola e papato dopo la scoperta di un mondo non toccato dal messaggio del Vangelo⁸⁹. La nascita stessa del concetto risiede lontano da Roma, nel Nuovo Mondo, per poi diventare uno strumento decisivo per la conquista delle campagne del Vecchio Mondo. Nonostante qui l'attenzione sarà rivolta esclusivamente alla forma delle missioni popolari, per comprenderne lo sviluppo e i modelli sarà necessario mantenere sempre vivo il parallelo con le missioni extraeuropee, con le quali erano fortemente intrecciate nei singoli agenti e nelle metodologie. Il cattolicesimo moderno, infatti, fu costantemente caratterizzato da due spinte parallele, centrifughe e centripete, che hanno contribuito all'evoluzione dell'idea di missione⁹⁰.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 57-58.

⁸⁶ S. DITCHFIELD, *Catholic Reformation and Renewal*, in *The Oxford Illustrated History of The Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 152-185, p. 170.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ L. CHATELLIER, *La religione dei poveri: le missioni rurali in Europa dal 16 al 19 secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, trad. it., Milano, Garzanti, 1994., p. 24.

⁸⁹ A. PROSPERI, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, in *America e Apocalisse e altri saggi*, op. cit., pp. 89-112, pp. 94-95.

⁹⁰ P. BROGGIO, *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, prefazione di F. Cantù, Roma, Carocci, 2004, p. 36.

Le missioni popolari erano il frutto di questa doppia tensione verso l'interno, il Vecchio Mondo, e l'esterno, il Nuovo Mondo, nella Chiesa della prima età moderna. Sul versante interno, una delle radici principali da cui si dirama il nuovo modello di missione si può rintracciare nella predicazione itinerante, portata avanti dal XIII secolo dagli ordini mendicanti⁹¹. I predicatori itineranti godevano di ampie prerogative sia in materia di predicazione che di assoluzione in foro interno, operando un ruolo importante nelle comunità in termini di pacificazione sociale⁹². Questi tratti si riscontrano nel successivo modello di missione gesuitica. Lo stile della predicazione in quel periodo si caratterizzava per una tonalità drammatica, tesa a colpire l'immaginazione degli spettatori, come esemplificato dalle gesta del domenicano Vincent Ferrer (1350-1419) e del francescano Bernardino da Siena (1380-1444)⁹³. La predicazione “alla apostolica” si diffuse ulteriormente nel primo Cinquecento attraverso le figure dei “romiti”, predicatori irregolari, che annunciavano l'imminenza della vendetta divina per punire i peccati dei fedeli⁹⁴.

Sullo stesso tronco, si innestano i movimenti di riforma del primo Cinquecento, che riformarono gli antichi ordini religiosi e portarono un'ondata di nuove fondazioni a partire dagli anni Venti. Questa trasformazione era strettamente connessa alla crisi delle forme di predicazione tradizionale che si erano trasformate in canali di diffusione di idee eterodosse nel panorama italiano⁹⁵. Tra gli antichi ordini religiosi, si affermò l'ordine dei cappuccini, divenuto autonomo dalle famiglie francescane nel 1528 sotto la guida di Matteo da Bascio. L'ordine mirava ad un ritorno all'originario modello francescano e a una rigida osservanza della povertà. Attraverso la protezione di famiglie potenti dello Stato della Chiesa e del Regno di Napoli i cappuccini prosperarono rapidamente, ottenendo la concessione papale di predicare per tutta la penisola e divenendo protagonisti delle missioni rurali.

Tra le nuove fondazioni, spiccavano gli ordini dei teatini, dei barnabiti e dei gesuiti. Questi ordini erano accomunati dalla nascita come gruppi di chierici che vivevano in comune e da un'iniziale forma fluida sotto la guida di figure carismatiche. Queste nuove comunità si fondavano sulla scelta di vincolarsi ad una vita comunitaria, mantenendo l'abito secolare e gli obblighi tradizionali del chiostro, e propagavano un rinnovato messaggio religioso, impegnandosi sin dalle loro origini nella predicazione. Tra questi nuovi ordini i protagonisti assoluti delle missioni popolari furono i gesuiti, che verranno trattati in un capitolo successivo. Qui basterà dare le coordinate principali delle loro origini e delle loro missioni. L'ordine nacque a partire dal nucleo di personaggi sorto intorno a Ignazio

⁹¹ L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri*, op. cit., p. 15.

⁹² P. BROGGIO, *Evangelizzare il mondo*, op. cit., p. 199.

⁹³ L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri*, op. cit., pp. 15-18.

⁹⁴ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 561.

⁹⁵ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 69.

di Loyola a Parigi tra gli anni Venti e gli anni Trenta del XVI secolo. Spinti dalla volontà di fare un pellegrinaggio verso la Terra Santa, si recarono a Roma per pronunciare i loro voti, ottenendo l'approvazione ufficiale da Paolo III nel 1540 con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae*. Ai tre voti tradizionali, fu aggiunto il quarto voto dell'obbedienza assoluta al papato. Da qui parte la lunga storia dell'ordine dei gesuiti, il più rappresentativo del cattolicesimo moderno⁹⁶.

Un altro fattore fondamentale sul piano interno fu l'esplosione della Riforma e la diffusione di idee eterodosse nella penisola che resero necessaria l'elaborazione di contromisure emergenziali. Oltre al Sant'Uffizio, anche le missioni divennero uno strumento efficace nelle mani della Chiesa. Proprio nel confronto con i nuovi problemi emersi dalla frattura religiosa, l'impresa missionaria visse una fase di intensa trasformazione, assumendo nuovi caratteri e affinando i propri strumenti⁹⁷. La difesa della fede e il risveglio religioso apparivano come due obiettivi complementari e inscindibili⁹⁸, divenendo i motori fondamentali dell'evoluzione della pratica missionaria.

Sul versante esterno, invece, la svolta nel quadro delle missioni fu costituita dal fallimento della prima ondata di tipo apostolico nel Nuovo Mondo⁹⁹: i francescani avevano adottato come strategia la conversione dei popoli attraverso il battesimo. Di fronte alla diffusione di forme di simulazione e dissimulazione tra le popolazioni indigene, i missionari cattolici dovettero riconsiderare le metodologie impiegate, dando stimolo ad una profonda riflessione sull'idea di *missio*, che ebbe come esito la nascita di un nuovo ideale, incarnato nell'opera dei gesuiti¹⁰⁰. Prima del Concilio di Trento, la missione si era già avviata verso un processo di istituzionalizzazione, trasformandosi nel campo di azione di corpi specializzati e acquisendo il potere di penetrare a fondo nelle coscienze dei fedeli per dar vita ad una conversione totale.

All'interno della storia delle missioni, le idee del Concilio di Trento allargarono gli orizzonti dello slancio missionario, aprendo una frattura nella coscienza europea. Il Concilio fece emergere in tutta la sua drammaticità il problema delle campagne¹⁰¹: l'ignoranza era il nemico più pericoloso sul territorio europeo. Questa scoperta improvvisa convertì gli sforzi missionari verso l'interno, dando forma ad un nuovo significato del termine *missio*, la missione popolare. L'eresia non era più la questione principale, ma era la marginalità a dover diventare il nuovo luogo delle missioni¹⁰². Di fronte alla scarsa preparazione del clero parrocchiale, il papato si rese conto dell'utilità di questa

⁹⁶ R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma*, op. cit., p. 40.

⁹⁷ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 568.

⁹⁸ *Ivi*, p. 570.

⁹⁹ *Ivi*, p. 566.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ L. FIORANI, *Cercando l'anime per la campagna*, op. cit., p. 422.

¹⁰² P. CAMPORESI, *Rustici e buffoni: cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi, 1991, p. 82.

pratica, che rappresentava il nuovo strumento per diffondere tra gli strati più bassi della società il modello di religione alta, che era stato formulato a Trento¹⁰³. A questo punto della storia si incontra di nuovo il concetto di “Indie di quaggiù”, metafora del contatto tra Nuovo Mondo e Vecchio Mondo.

Terminato il percorso di genesi della missione popolare, è opportuno analizzarne più a fondo i tratti principali, cercando di mantenere uno sguardo ampio per evitare di polarizzare l'attenzione esclusivamente sul modello gesuitico. Nel corso della seconda metà del Cinquecento e la prima del Seicento, presero forma vari modelli, che, pur mirando a obiettivi simili, adottavano scelte e metodi differenti. Durante il XVI secolo, i gesuiti e i cappuccini elaborarono due concezioni diverse di apostolato¹⁰⁴, che per lungo tempo godettero entrambe di un grande successo. Per i gesuiti la missione era il preceitto fondamentale del loro ordine tanto da definire la loro stessa vita come una missione continua: nell'impegno missionario i membri dell'ordine raggiungevano la santificazione personale. I cappuccini proponevano, invece, un modello centrato sulla figura di Gesù Cristo, per cui la vita apostolica doveva essere affiancata da un'intensa vita spirituale, tratto tipico degli ordini francescani. Nello svolgersi delle loro missioni, i cappuccini mantenne un saldo legame con la tradizione evangelica dell'ordine francescano, presentandosi in abiti poveri e utilizzando nelle loro prediche una retorica semplice e capace di colpire le coscenze dei più umili¹⁰⁵. Il cuore della missione cappuccina ruotava intorno alla pratica devozionale delle Quarantore, che consisteva nell'adorazione per quaranta ore continue del Santissimo Sacramento.

La missione gesuitica si caratterizzava sul piano pratico per un impianto maggiormente strutturato, fondato su un copione fisso. Gli intensi sforzi del governo centrale dell'ordine portarono ad una costante rielaborazione del modello fino alla definitiva istituzionalizzazione intorno al 1590 sotto il generale Claudio Acquaviva¹⁰⁶. I gesuiti diedero un'organizzazione stabile alle missioni, inviando su richiesta dei poteri secolari e religiosi coppie di missionari che si impegnavano in una predicazione itinerante su tutto il territorio. Durante la prima età del Seicento, il modello delle missioni gesuite assunse definitivamente una forma penitenziale: tutta l'opera dei missionari ruotava intorno alla penitenza del popolo, insistendo sulla riforma dei costumi e adottando pratiche volte a stupire il pubblico, come le processioni o gli spettacoli teatrali¹⁰⁷. Il ritmo della missione era frenetico, spostandosi costantemente da un villaggio all'altro.

¹⁰³ A. PROSPERI, *Otras Indias*, op. cit., p. 65.

¹⁰⁴ G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, op.cit., pp. 419-452, pp. 421-422.

¹⁰⁵ L. MEZZADRI, *Storiografia delle missioni*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, op. cit., pp. 457-489, p. 479.

¹⁰⁶ A. PROSPERI, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari e J. S. Amelang, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 179-218, p. 210.

¹⁰⁷ G. ORLANDI, *La missione popolare: strutture e contenuti*, *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, op. cit., pp. 503-535, p. 525.

Nello stesso periodo, prese forma un nuovo modello di missione popolare, la missione catechetica. Nella teorizzazione di questo tipo di missione giocò un ruolo importante Vincenzo de' Paoli (1581-1660), il fondatore della Congregazione della missione¹⁰⁸. Questa comunità, nata nelle campagne francesi, cominciò a diffondersi in Italia dal 1638 e i suoi membri, conosciuti anche come vincenziani o lazzaristi, mettevano al centro dei loro obiettivi la profusione di un'istruzione di base al popolo, dando ampio spazio alla catechesi ed escludendo totalmente le forme di manifestazioni penitenziali. Per realizzare il loro scopo, i lazzaristi permanevano per un lungo periodo nei luoghi, penetrando in profondità all'interno del tessuto sociale.

In ogni modello, il problema principale che si prospettava di fronte all'azione dei missionari era il confronto con l'ignoranza. Nelle campagne il diffuso analfabetismo religioso trovava espressioni nelle superstizioni e nei riti paganeggianti e veniva aggravato dalla scarsa preparazione culturale del clero parrocchiale. Come detto in precedenza, la lotta all'ignoranza faceva parte di una battaglia più ampia e pericolosa: l'impegno missionario definiva il campo di battaglia con il diavolo. I missionari si dimostravano ben consapevoli della radice di questa diffusa ignoranza: la dispersione sociale¹⁰⁹. Le comunità rurali vivevano in una condizione di abbandono e povertà, che comprometteva irreparabilmente la pratica religiosa. In questi contesti le missioni erano viste come "un'iniezione di speranza in un orizzonte chiuso e incerto"¹¹⁰, rompendo la desolazione della quotidianità. Il *topos* del clima di festa e dell'accoglienza riservata dagli abitanti al momento dell'arrivo dei missionari esemplifica questo discorso, pur tenendo sempre conto dell'influenza dell'impianto retorico e dello stile trionfale delle relazioni.

A prescindere dalle motivazioni ideologiche, le missioni erano un momento eccezionale di confronto tra la religione ufficiale e le molteplici espressioni religiose del popolo e di ricerca di un punto di incontro tra due forme distanti, a tratti inconciliabili. La lente dello scontro tra una religione ufficiale e una subalterna fallisce nel rendere pienamente l'idea della complessità della natura dei rapporti che si instauravano tra missionari e comunità. Piero Camporesi parlava di un "processo di asservimento universale" come obiettivo dell'ideologia missionaria, mimetizzato nell'impegno verso l'educazione e la civilizzazione dei costumi rurali¹¹¹. Lo stesso Ginzburg condivideva in parte questa visione, sostenendo che "la penetrazione della Chiesa nelle campagne aveva inferto un colpo definitivo al mondo magico contadino"¹¹², senza segnarne la scomparsa, ma depotenziandola la sua carica sovversiva. Nel porre l'accento sul contrasto tra una cultura elitaria e una popolare c'è un

¹⁰⁸ ID., *La missione popolare in età moderna*, op. cit., p. 432.

¹⁰⁹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., pp. 638-639.

¹¹⁰ L. MEZZADRI, *Storiografia delle missioni*, p. 466.

¹¹¹ P. CAMPORESI, *Rustici e buffoni*, op. cit., p. 79.

¹¹² C. GINZBURG, *Folklore, magia e superstizione*, in *Storia d'Italia, vol. 1: I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 601-676, p. 660.

fondo di verità, ma, di fronte all’operato dei missionari, il rischio è di perdere di vista la molteplicità di strategie attuate per confrontarsi con le realtà rurali. Questi padri, soprattutto i gesuiti, furono capaci di scendere a compromessi con i principi della Chiesa post-tridentina, elaborando metodi differenti dalla repressione poliziesca per eliminare le superstizioni: il metodo dell’aiuto dei gesuiti, ad esempio, si fondava su uno stile dolce mirante a guadagnare la fiducia dei fedeli¹¹³. La chiave per colmare i vuoti di conoscenze cristiane nel panorama rurale era selezionare e semplificare i contenuti da trasmettere, elaborando una strategia educativa volta a sostituire la lotta frontale contro l’errore. In questa strategia, non era prevista alcuna forma di rivalutazione del folklore. L’ignoranza rimaneva il male assoluto, ma la soluzione non risiedeva più solamente nella repressione, quanto nella persuasione. La missione gesuitica, in particolare, assunse a questo scopo un impianto teatrale volto a trasformare ogni momento in una forma di apprendimento collettivo, raggiungendo la piena maturità nel corso del Seicento¹¹⁴. I missionari, di conseguenza, non imposero una religione nuova, ma si impegnarono nell’eliminare le deviazioni interne, scendendo sul loro stesso terreno¹¹⁵. Le soluzioni erano da ricercare all’interno dei modi di vita delle comunità attraverso l’uso delle tecniche di accomodamento, che divennero uno strumento usato dai gesuiti in tutto il globo¹¹⁶. Nelle campagne bisognava ricercare accomodamenti con forme ed espressioni antiche della cultura popolare: un’espressione di ciò fu il diffuso uso delle immagini, che risultavano strumenti altamente efficaci per trasmettere concetti che le parole faticavano ad esprimere in contesti non alfabetizzati¹¹⁷. Un altro strumento dello stesso genere era l’appello alla memoria dei *rudes*, sostituendo favole e cantilene con canti religiosi e preghiere¹¹⁸.

Se si osserva la struttura delle missioni popolari, i due momenti centrali erano costituiti dalla predicazione e dalla confessione. La prima aveva il compito di aprire un varco nelle coscenze dei *rudes*, che avrebbe trovato espressione nella seconda. Il loro successo derivava dalla natura stessa delle missioni: l’eccezionalità. La missione aveva il carattere di passaggio provvidenziale, che segnava una svolta nella vita delle comunità attraverso gli ampi poteri posseduti dai suoi agenti. Nella sfera confessionale, la transitorietà del passaggio dei missionari contribuiva al successo delle confessioni per la fiducia e il fascino garantiti dalla possibilità di confessare i propri peccati ad un sacerdote sconosciuto che non apparteneva alla comunità¹¹⁹. Per favorire la creazione di questo clima

¹¹³ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 610.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 624.

¹¹⁵ L. FIORANI, *Cercando l’anime per la campagna*, op. cit., pp. 452-453.

¹¹⁶ A. PROSPERI, *Il missionario*, op. cit., p. 192.

¹¹⁷ ID., *Otras Indias*, op. cit., p. 79.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 80.

¹¹⁹ G. ROMEO, *Confessione dei peccati e confessori nell’Italia della Controriforma*, op. cit., p. 991.

di fiducia, la predicazione doveva essere diretta più alla conversione del cuore, che dell'intelletto¹²⁰. Per questo, lo stile oratorio doveva essere calibrato al pubblico designato, per cui era necessario un abbassamento del linguaggio e dei contenuti per favorire la partecipazione attiva dei fedeli. L'aspetto emozionale era il fulcro della pratica, per cui l'improvvisazione e il sapiente uso del proprio corpo erano due mezzi efficaci per toccare le coscenze degli spettatori. I due temi principali che guidavano l'elaborazione di ogni discorso erano l'accettazione della propria condizione e il richiamo ai peccati e alle cruente punizioni annesse¹²¹. Smuovere le coscenze era la pre-condizione per garantire il successo della missione, che si misurava sul numero di confessioni ottenute. Spesso le relazioni dei gesuiti si soffermavano, infatti, sia sui numeri trionfali, che sul contrasto tra il loro successo e la scarsa abitudine delle popolazioni a confessarsi.

Oltre a questi due momenti principali, le missioni ruotavano intorno ad altri strumenti di grande impatto, che potevano variare nella pratica dei diversi ordini religiosi. Tra questi le processioni penitenziali erano la massima espressione di penitenza pubblica, coinvolgendo l'intera comunità¹²². I missionari dovevano agire come punto di equilibrio tra la giusta misura e gli elementi drammatici per evitare la propagazione di deviazioni rituali e per garantire il successo della conversione dei cuori. Oltre agli scopi religiosi, la processione assolveva importanti compiti sociali, rappresentando un momento di rovesciamento delle gerarchie¹²³: l'intera società doveva purificarsi attraverso una serie di comportamenti eccessivi e tragici legati all'eccezionalità rituale. In questo modo, una tipica pratica popolare diveniva una forma di devozione ortodossa. Questo strumento fu utilizzato in modi differenti dai vari ordini: mentre i gesuiti davano grande peso all'organizzazione di questo tipo di eventi, i vincenziani erano gli unici missionari a farne a meno, in quanto non in linea con il loro modello di missione.

Un altro aspetto fondamentale delle missioni riguardava l'impegno volto a garantire la pace. Guarire le lacerazioni all'interno delle comunità in cerca di un perdono cristiano era un modo per affermare il ruolo sociale della Chiesa come potere di mediazione, capace di intervenire attivamente nel corpo sociale. Per ottenere le paci, i missionari prendevano contatto con il clero locale per avere più informazioni possibili sui problemi che affliggevano la comunità in modo da poter sfruttare questa mole di sapere come potere attivo nella sfera del confessionale, in cui si cercava di risolvere questi conflitti. Accanto alla pratica sacramentale degli inconfessi, “fare le paci” divenne un obiettivo

¹²⁰ M. MORÁN, J. A. GALLEGRO, *Il predicatore*, in *L'uomo barocco*, op. cit., pp. 139-177, p. 171.

¹²¹ L. FIORANI, *Cercando l'anima per la campagna*, op. cit., pp. 439-440.

¹²² F. GIORGINI, *Le forme penitenziali durante le missioni popolari*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, op. cit., pp. 491-502, p. 496.

¹²³ C. GINZBURG, *Folklore, magia e superstizione*, op. cit., p. 659.

primario per la Compagnia di Gesù¹²⁴. Dopo una prima fase di sperimentazione e improvvisazione, questa pratica nel corso del Seicento assunse una struttura consolidata e prefissata, tesa a celebrare il “trionfo dei perdoni¹²⁵”. La possibilità di questa azione pacificatrice si fondava sugli speciali poteri di remissione goduti dai padri in missione, che davano corpo ad un’atmosfera di giubileo nella vita della comunità e veicolavano un modello cattolico di condotta sociale. Propri questi ampi poteri consentivano ai missionari di creare spazi, momenti e linguaggi rituali volti a ricomporre le tensioni nel tessuto sociale¹²⁶. Le paci aumentavano, d’altra parte, il favore goduto dai missionari nelle comunità, che si legavano ancora di più a queste figure *super partes*, garantendo il successo delle missioni future.

A conclusione di questa tematica centrale nella storia della Controriforma, è il caso di rivolgere nuovamente lo sguardo alla storia delle missioni popolari, che vissero un’esplosione tra la fine del Cinquecento e l’inizio del Seicento. Un punto di svolta si riconosce nella crescita dell’interesse manifestata dal papato verso questa istituzione. Di fronte al successo delle missioni, la curia dovette prendere atto dell’efficacia di questo strumento e tentò di assumerne la direzione attraverso la creazione di una congregazione, che era stata elaborata secondo criteri in antitesi rispetto alla logica alla base del Sant’Uffizio¹²⁷. Dopo i precedenti tentativi senza successo di Gregorio XIII e Clemente VIII, il 22 giugno 1622 la bolla *Inscrutabili divinae*, emessa da Gregorio XV, segnò la nascita della Congregazione *de Propaganda Fide*, che rispetto agli esperimenti antecedenti univa definitivamente i problemi dei missionari extra-europei con quelli delle “Indie interne”¹²⁸. La congregazione, insieme al Collegio Urbaniano, fondato nel 1627, aveva gli obiettivi di centralizzare la formazione dei missionari e di promuovere un progetto globale ad ampio respiro volto ad ottenere la vittoria del cattolicesimo.

Questa nuova istituzione rappresentava un’alternativa alla via giudiziale dell’Inquisizione, aprendo una via “apostolica”¹²⁹. Paradossalmente, il pontefice si riconosceva definitivamente a capo di queste due vie alternative al momento in cui cominciavano a perdere di slancio. Da una parte, il Sant’Uffizio ad inizio Seicento aveva concluso la parte più impegnativa del proprio lavoro, dall’altra verso la metà del secolo anche lo slancio missionario nelle campagne europee cominciava ad affievolirsi¹³⁰. Il papato in questo modo si poneva al centro dei principali progetti sorti dallo spirito

¹²⁴ O. NICCOLI, *Perdonare: idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 179.

¹²⁵ *Ivi*, p. 180.

¹²⁶ E. BONORA, *La Controriforma*, op. cit., p. 86.

¹²⁷ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., pp. 579-580.

¹²⁸ *Ivi*, p. 582.

¹²⁹ *Ivi*, p. 584.

¹³⁰ G. ORLANDI, *La missione popolare*, op. cit., p. 511.

del Concilio tridentino, trasformandoli da forme in competizione in alternative sotto la proprio volontà. Le missioni popolari, assenti nell'apparato originario della Chiesa tridentina, divennero le protagoniste del periodo della Controriforma, coprendo le carenze del progetto conciliare fino a diventarne il fenomeno più caratteristico. Se si ripercorre il filo logico che lega la storia del Concilio tridentino, del Sant'Uffizio, del clero diocesano e delle missioni popolari, la chiave di lettura offerta da Adriano Prosperi può offrire un coerente quadro di sintesi:

La storia dell'attuazione del Concilio tridentino proprio perché storia di lunga e lunghissima durata rientra solo in minima parte nell'azione dell'età tridentina vera e propria¹³¹.

4. Il vento della Controriforma sulle campagne delle Indie Romane

La storia delle istituzioni principali della Chiesa post-tridentina funge da cornice per inquadrare la storia religiosa locale nei molteplici aspetti. Le missioni costituiscono il ponte ideale per passare da una prospettiva generale sulla storia religiosa ad una locale. Nonostante i vari filtri interposti dall'orizzonte culturale dei missionari, si possono ottenere informazioni utili dalle loro relazioni per comprendere la situazione religiosa delle popolazioni. In questo senso, le missioni possono rappresentare una porta d'accesso privilegiata per entrare nella realtà del contesto religioso locale.

Il tratto caratteristico che accomuna tutte le relazioni dei gesuiti era l'elevata dispersione delle comunità sul territorio delle Indie Romane, che imponeva ai padri lunghi itinerari per coprire tutti i villaggi. Le difficoltà nell'imporre un controllo politico avevano un parallelo nell'impossibilità per il clero secolare di controllare l'osservanza religiosa. Questa condizione sociale e religiosa è lucidamente espressa dalla lettera inviata dai massari del popolo di Rocca Priora al padre Francesco Borgia il 14 aprile 1563 per ringraziarlo di aver inviato due padri nelle loro terre tanto bisognose, elogiando il loro operato:

[...] hanno radutte a penitentia molte pecorelle smarrite, quali per penuria di pastori che le guidassero, erravano nel deserto, quasi per arrivar' in man' di lupi, et per la divina gratia, et mediante questi mandatice da quella, se ne spera la salute¹³² [...]

¹³¹A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, Trento, U.C.T., 1999, p. 92.

¹³²S. F. BORGIA, *Monumenta Borgia*, vol. III (1539-1565), Madrid, Gabrielis Lopez del Horno, 1908, p. 693.

L'intreccio tra la realtà dei *rudes* e l'azzeccatissima similitudine naturalistica porta alla luce il problema dell'isolamento religioso di queste popolazioni, in quanto il clero locale, scarsamente preparato e poco numeroso, non era in grado di assolvere la funzione pastorale con continuità. È vero che la lettera risale al 1563, ma si riscontra una continuità con lettere e relazioni successive. Gli incontri nelle campagne appaiono sempre come casuali, dovuti al lavoro incessante dei gesuiti che per superare la condizione di isolamento dei *rudes* si muovevano in totale libertà¹³³. L'obiettivo dei padri era di “andar cercando l'anime per la campagna¹³⁴”: non attendevano i fedeli nei tipici luoghi della religione, ma li ricercavano all'interno delle tenute e dei villaggi e condividevano per poco tempo le loro condizioni di vita¹³⁵. Le stesse osterie, che erano i punti di riferimento per i viaggiatori e per i contadini nelle campagne vicino Roma¹³⁶, potevano diventare luoghi di dispute religiose e occasioni di predicazione. Un gruppo di padri, diretti verso la Sicilia, raccontava in una lettera del 24 marzo 1548 inviata a Ignazio di Loyola come in un'osteria vicino a Velletri fossero intervenuti in una disputa sull'uso delle immagini con alcuni gentiluomini¹³⁷.

Di fronte a questo contesto di povertà, la causa principale dell'analfabetismo religioso era l'assenza di una rete parrocchiale capillare e ben organizzata. In vaste aree rurali, non esisteva un luogo di culto o gli esistenti edifici ecclesiastici erano stati abbandonati. Nelle spedizioni annuali alla diocesi di Albano, i vari padri gesuiti inviati concordavano sulla necessità di intervenire per garantire la presenza di un parroco alla cappella della Torre di San Lorenzo. L'urgenza derivava dalla sua posizione, collocata nel mezzo della distesa di tenute tra le tenute tra Ardea e Nettuno, che avrebbe potuto diventare il luogo di raduno per tutti i contadini e i pastori dell'area. Tante anime erano escluse dalla possibilità di assistere alla santa messa. La questione emerse nella relazione del 1601, in cui i padri gesuiti descrivevano la situazione in questi termini:

[...] Ma p.a in beneficio de pastori et contadini li darò ragguaglio d'una cappella posta nella campagna tra Nettuno et Ardea alla Torre detta di S. Lorenzo fabricata delli Sig.ri Caffarelli. Questa è molto comoda per li contadini et pastori. Ma non n'è alcuno che s'offitii et si lascia in abbandono per non so che differentia et pretendenza del frate di S.to Agostino ch'è il curato in Ardea, et questi Sig.ri Caffarelli et sarebbe molto bene accomodarli acciò ivi si potesse celebrare essendovi li paramenti et altri fornimenti molto boni et così desiderano li paesani et contadini di

¹³³ L. FIORANI, *Cercando l'anime per la campagna*, op. cit., p. 434.

¹³⁴ ARSI, ROM. 128/2, cc. 599r-602r, Pascasio Romualdo, Tommaso Abrecundio, *Relatione della missione fatta alle Diocesi Tuscolane et Albanese*, c. 599r.

¹³⁵ L. FIORANI, *Cercando l'anime per la campagna*, op. cit., p. 435.

¹³⁶ G. ROSSI, *L'Agro di Roma tra '500 e '800*, presentazione di M. Petrocchi, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1988, p. 235.

¹³⁷ *Litterae quadrimestres ex universis, praeter Indianam et Brasiliam, locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur, Romam missae*, vol. I (1546-1552), Madrid, Augustinus Avrial, 1894, p. 92.

quella campagna et li soldati della Torre sudetta. Si potrebbe facilmente fare un iuspatronato, et sarebbe ogni cosa accordato¹³⁸.

Ogni istanza sul territorio era d'accordo nella necessità di rendere operativo il luogo di culto e i padri gesuiti avevano proposto anche la soluzione di affidare il giuspatronato ai Caffarelli, disposti ad assumersi questo impegno. Due anni dopo nel 1603, questo problema sembrava in parte risolto, ma il padre Pascasio Romualdo riportava una nuova questione, l'assenza di una campagna per radunare la “gente sparsa per le macchie¹³⁹”. Il problema della mancanza di parroci sul territorio non riguardava solo le campagne, ma anche i centri urbani, come il *Castrum Sabelli*, nucleo del potere dell'omonima famiglia, dove nel 1601 gli abitanti dichiaravano di non saper da quanti anni non si celebrasse una funzione¹⁴⁰.

Per ricercare le cause dietro la drammaticità della situazione nelle campagne di Albano è sufficiente risalire la gerarchia ecclesiastica fino alla figura del vescovo. La carica aveva un'importante valore simbolico, costituendo un punto di passaggio per ascendere le gerarchie curiali: il vescovo di Albano godeva, infatti, del privilegio di consacrare il Sommo Pontefice nel caso di assenza del titolo vescovile¹⁴¹. Come accennato in precedenza, il continuo avvicendamento di vescovi-cardinali implicava la costante assenza di una figura autorevole, che dettasse una linea di governo stabile e conoscesse le condizioni del proprio territorio. Osservando la lista di vescovi, dal 1574 al 1627 si succedettero alla carica venti ordinari, tra cui figure di spicco come Gabriele Paleotti dal 1589 al 1591 o Alessandro Ottaviano de Medici, futuro Leone XI, dal 1600 al 1602. Solo nel periodo in cui avvennero le missioni sopra citate, dal 1600 al 1603 si avvicendarono sette vescovi. Numeri che rendono chiaramente l'idea della mancanza di continuità nel governo episcopale, a cui si aggiunge la lacuna di visite pastorali tra il 1597 al 1667. In una delle ultime visite possedute, Michele Bonelli nel gennaio 1595 delineava un quadro tragico della diocesi: non esisteva neanche il palazzo episcopale, il seminario non era stato istituito per la povertà della diocesi, veniva sottolineata la necessità di instaurare case parrocchiali e canonicali¹⁴². Una situazione simile di discontinuità istituzionale si riscontrava nella diocesi di Tuscolo, che vide la nomina di diciassette vescovi tra il 1578 e il 1627. La maggior parte degli ordinari (dieci su diciassette) lasciavano la cattedra perché nominati vescovi di Porto e Santa Rufina. Rispetto alle diocesi contigue, si estendeva su un territorio

¹³⁸ ARSI, *ROM.* 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 39v.

¹³⁹ ARSI, *ROM.* 128/1, cc. 214r-219v, P. Pascasio Romualdo, *Relatione della missione fatta alle diocesi Tuscolane et Albanese*, c. 214v.

¹⁴⁰ ARSI, *ROM.* 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 40v.

¹⁴¹ M. CHIABÒ, C. RANIERI, L. ROBERTI, *Le diocesi suburbicarie nelle “visitae ad limina” dell’Archivio Segreto Vaticano*, op. cit., pp. 365-366.

¹⁴² *Ivi*, pp. 373-374.

meno vasto, comprendendo la parte settentrionale dei Castelli Romani, e su una popolazione meno numerosa, riducendo il prestigio della carica.

Volgendo lo sguardo alle diocesi contigue, sia Terracina che Velletri-Ostia godevano di una maggiore continuità istituzionale. Come per Albano, la diocesi di Velletri visse il disagio della costante assenza dell'ordinario nella seconda metà del Cinquecento¹⁴³, in quanto il vescovo era il decano del Sacro Collegio, per cui era il primo a riconoscere il pontefice, a parlare nei concistori e a votare nelle congregazioni ed era anche il primo consigliere apostolico¹⁴⁴. Le difficoltà nel governare la diocesi erano incrementate dalla mancanza di unità, dal momento che Ostia e Velletri erano separate dal territorio di competenza del vescovo di Albano. Per colmare queste lacune, nel 1572 fu nominato un vescovo suffraganeo residente in luogo in modo da adempiere con una frequenza maggiore ai compiti pastorali¹⁴⁵, segnando un aumento del numero di visite pastorali. Dalle relazioni si riscontrava nuovamente il tratto comune a tutte le Indie Romane della dispersione delle comunità in particolare intorno al territorio di Ninfa, in cui erano totalmente assenti il clero residente e la vita parrocchiale¹⁴⁶.

Nella diocesi di Terracina, i vescovi detenevano la carica per lunghi periodi, come il caso di Cesare Ventimiglia, ordinario dal 1615 al 1645. Il vero problema riguardava la sede episcopale: dopo il collasso della popolazione urbana di Terracina a circa duecento abitanti a causa dell'epidemia di malaria, i vescovi per rispettare l'obbligo della residenza spostarono la sede a Sezze, dove Cesare Ventimiglia restaurò il palazzo vescovile ed eresse un seminario, provocando la reazione del clero e del capitolo della cattedrale di Terracina. In questa diocesi, l'influsso del Concilio tridentino, se pur indiretto, si fece sentire nell'aumento di visite pastorali alla fine del Cinquecento¹⁴⁷. Lo storico Luigi Fiorani riteneva che tra fine Cinquecento ed inizio Seicento i vescovi di Terracina tentarono di applicare le disposizioni giuridico-pastorali del Tridentino, promuovendo anche sinodi e *relationes ad limina*¹⁴⁸. In materia di benefici, gli ordinari di Terracina dovettero competere con i Caetani, detentori di numerosi giuspatronati. Proprio la presenza di una famiglia così potente sul territorio contribuiva alla chiusura e alla staticità del quadro religioso.

¹⁴³ L. FIORANI, *La vita religiosa a Ninfa nelle visite pastorali post-tridentine*, in *Ninfa, una città, un giardino: atti del colloquio della Fondazione Camillo Caetani, Roma, Sermoneta, Ninfa, 7-9 ottobre 1988*, a cura di L. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1990, pp. 167-181, p. 167.

¹⁴⁴ M. CHIABÒ, C. RANIERI, L. ROBERTI, *Le diocesi suburbicarie nelle "visitae ad limina" dell'Archivio Segreto Vaticano*, op. cit., p. 22.

¹⁴⁵ L. FIORANI, *La vita religiosa a Ninfa nelle visite pastorali post-tridentine*, p. 167.

¹⁴⁶ Ivi, p. 174.

¹⁴⁷ L. FIORANI, *Aspetti della vita religiosa a Sermoneta nell'età moderna*, in *Sermoneta e i Caetani*, op. cit., pp. 269-298, pp. 270-271.

¹⁴⁸ Ivi, p. 272.

Di fronte ad uno scarso sviluppo della rete parrocchiale e ad un frequente assenteismo degli ordinari, in tutte le diocesi delle Indie Romane le missioni popolari si rivelarono uno strumento eccezionale per risollevarre il livello morale e religioso delle popolazioni rurali e per prendere atto delle reali condizioni della pratica religiosa sul territorio. In queste diocesi sia nei documenti dell’Inquisizione che nelle relazioni gesuite si riporta il passaggio di predicatori itineranti degli ordini dei domenicani e dei cappuccini. La predicazione non controllata tra i villaggi poteva causare conflitti giurisdizionali, come testimoniato dalla preoccupazione manifestata nella feria IV del Sant’Uffizio l’8 marzo 1600:

Contra quosdam Fratres, qui accedant ad capannas pastorum in Agro Romano, audiunt confessiones eorumdem, abserendose habere auctoritatem a Sanctissimo concedendi Jubileum pastoribus, absque eo quod visitent Urbis Ecclesias, fuit ordinatum, ut scribantur littere opportune pro illis inveniendis, et carcerandis¹⁴⁹.

L’Inquisizione minacciava l’incarcerazione per i frati che promettessero indulgenze senza averne il potere. Come emerge da questo decreto, il Sant’Uffizio era una presenza attiva sul territorio. Oltre a possedere una vasta tenuta al confine tra Agro Romano e Agro Pontino, dove esercitava direttamente la propria giurisdizione, emanava numerose sentenze in queste diocesi. Di certo la vicinanza a Roma favoriva l’intervento di questo organo. Se, invece, si restringe lo sguardo alla vita dei contadini e dei pastori, questi ultimi, a differenza che con i vescovi e i missionari, non avevano rapporti diretti con il Sant’Uffizio, che agiva come una minaccia distante dal quotidiano, ma sempre presente con la sua capillare rete di controllo, entrando a contatto diretto con le loro vita solo in casi eccezionali, come per i casi di stregoneria. Oltre a ciò, sull’Inquisizione si addensava una serie intricata di rappresentazioni negative, che ne sancivano la lontananza dal popolo.

Molto diverso, invece, era il rapporto tra i *rudes* e le missioni. Vere e proprie missioni nelle Indie Romane furono organizzate non solo dai già citati gesuiti, ma anche dai barnabiti, di cui si conoscono le missioni ad Ostia nel 1613 e nel 1617 e ad Albano nel 1642¹⁵⁰, e dai vincenziani a partire dal 1640. Nella maggior parte dei casi, erano gli stessi vescovi a richiedere l’invio di una spedizione di padri gesuiti in modo da poter ricevere supporto nei loro impegni pastorali e da colmare le difficoltà causate dalle lacune della rete parrocchiale. La presenza nelle Indie Romane dei due importanti collegi gesuiti di Frascati e di Sezze facilitava la nascita di questi rapporti con le autorità vescovili e la rapidità di intervento sul territorio da parte dei padri. Nelle epistole dell’ordine

¹⁴⁹ Roma, Biblioteca Casanatense (d’ora in poi BC), ms. 3825, *Decreti della Congregazione dell’Inquisizione per gli anni 1600-1602*, p. 60.

¹⁵⁰ L. FIORANI, *Cercando l’anime per la campagna*, op. cit., p. 437.

gesuitico, vi sono numerose richieste da parte dei vescovi per garantirsi i servizi di predicatori per la quaresima o di padri per le missioni. A volte, di fronte alla molteplicità di impegni dei padri gesuiti, le risposte non erano immediate e gli ordinari erano costretti ad attendere e a fare ulteriori pressioni sull'ordine. Altre volte, il clima stesso poteva costituire un impedimento nell'organizzazione di una missione. Un caso esemplare si ritrova nello scambio epistolare del 1616 tra i padri gesuiti e il suffraganeo di Albano, Monsignor del Zante. Il 2 luglio 1616 al monsignore venivano fornite come giustificazioni del mancato invio dei padri il caldo avanzato e il clima pericoloso, invitandolo ad attendere una stagione migliore¹⁵¹.

Nel loro operato, i missionari dovevano confrontarsi anche con una serie di limiti di natura diversa che indebolivano l'efficacia della loro azione. I banditi non solo non potevano essere toccati dal loro slancio apostolico, ma avevano anche il potere di sabotare i loro viaggi, derubandoli o aggredendoli per le strade. Un episodio molto sgradevole accadde al padre Nicolás Bodadilla, il quale nel gennaio 1569 era stato fermato nei pressi di Marino da un gruppo di malviventi per sottrargli i cinquanta scudi che gli erano stati donati da Pio V¹⁵². La storia si concluse con un lieto fine dal momento che uno dei banditi si pentì e riportò indietro gli scudi rubati, ma in altri casi gli esiti furono molto diversi. Michel de Montaigne nel raccontare l'esecuzione dell'11 gennaio 1581 di uno dei criminali più famosi dello Stato della Chiesa, Bartolomeo Vallante, detto il Catena, ricordava come il suo crimine più terribile fosse stata l'uccisione di due padri cappuccini, dopo averli costretti a rinnegare Dio per aver salva la vita¹⁵³. La violenza dei banditi non aveva limiti e non rispettava le istituzioni ecclesiastiche, non venendo toccata dal messaggio religioso.

Durante i loro viaggi, i gesuiti potevano incontrare anche figure di fede diversa come ebrei e turchi. L'esistenza di giuramenti a Sermoneta, Cori e Velletri, destinati ad essere pronunciati esclusivamente dagli ebrei nelle testimonianze ai processi, testimoniava la diffusa presenza di piccole comunità ebraiche sul territorio a partire dal tardo medioevo¹⁵⁴. La loro presenza in alcune città durò fino alla seconda metà del Cinquecento, quando papa Pio V il 26 febbraio 1569 emise la bolla *Hebraeorum gens quondam a Deo dilecta*, che stabiliva l'espulsione di tutti gli ebrei dallo Stato pontificio, ad eccezione delle comunità di Roma ed Ancona. Di fronte all'inversione di rotta a seguito del regolamento dello stato economico ebraico da parte di Sisto V il 22 ottobre 1586, non tutti gli ebrei tornarono nelle loro terre d'origine: fu il caso di Sermoneta, dove, a differenza di Velletri, la comunità ebraica non riprese più vita¹⁵⁵. Ben diverso era il rapporto delle popolazioni locali con i

¹⁵¹ ARSI, ROM. 16/2, *Epist. Gener.*, Albano, Lettera al Monsignor Vescovo del Zante, 2 luglio 1616, c. 423v.

¹⁵² N. A. BOBADILLA, *Bobadillae Monumenta*, Madrid, Gabrielis Lopez del Horno, 1913, p. 492.

¹⁵³ M. MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, op. cit., p. 241.

¹⁵⁴ M. PROCACCIA, *Gli ebrei a Sermoneta*, in *Sermoneta e i Caetani*, op. cit., pp. 205-212, p. 205.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 211.

turchi, considerati come i nemici assoluti. Le razzie dei corsari islamici nel tratto di costa tra Nettuno e il Circeo furono una costante per tutto il XVI secolo, saccheggiando i villaggi e deportando le popolazioni. Oltre ai contatti violenti, potevano alternarsi in periodi meno tesi anche incontri casuali per le strade, come raccontato nella lettera, precedentemente citata, inviata ad Ignazio di Loyola il 24 marzo 1548¹⁵⁶. Sulla strada tra Velletri e Napoli, il procaccio, che accompagnava i padri gesuiti, venne in compagnia di tre turchi, tra i quali uno era parente del re di Tunisi. I tre percorsero il resto del viaggio con loro, imparando il dogma della trinità e il *Pater Noster*.

Riguardo al numero di missioni gesuite, le epistole e le relazioni possedute dall'ARSI certificano un ritmo quasi annuale di missioni nei territori attorno a Roma, a partire dal tardo Cinquecento. Colpisce, però, il fatto che ogni missione sembri ricominciare da zero, come se non fossero passati altri padri negli anni precedenti. Questa percezione è probabilmente un prodotto della natura stessa delle missioni: la loro transitorietà non dava continuità di risultati nella pratica religiosa quotidiana, per cui a distanza di un anno la situazione nei villaggi sostanzialmente non era cambiata.

Mentre per i barnabiti non è stato possibile dare uno sguardo ai documenti delle relazioni, per i vincenziani, meno avvezzi alla pratica scrittoria rispetto ai gesuiti, esistono delle brevissime sintesi delle missioni nel volume *Missioni dall'anno 1640 all'anno 1784*¹⁵⁷. Poco dopo il loro arrivo a Roma, i lazzaristi, una volta appreso l'italiano, si impegnarono in missioni nei territori circostanti e nel 1642 visitarono le città di Norma, Cisterna e Giulianello, passando anche nelle campagne intorno ad Ostia e Cisterna. In queste relazioni, non ci sono riferimenti al contesto religioso, ma si può dedurre come il quadro locale non fosse poi cambiato da inizio Seicento: sostando in ogni città per almeno venti giorni, i vincenziani continuavano a stimare il successo delle loro missioni in base al numero di confessioni e comunioni, come i gesuiti, e a riscontrare casi di persone che non volevano confessarsi ancora alla metà del Seicento.

Questo breve quadro della storia religiosa delle Indie Romane, sviluppato a partire dalle fonti stesse, ha aggiunto nuove sfumature all'idea di spazi di libertà dei *rudes*, che era stata introdotta a conclusione del capitolo precedente. L'assenza di una rete parrocchiale consolidata e la presenza aleatoria del potere vescovile spingevano i pastori, i contadini e le donne del luogo a ricercare un rapporto diverso con il sacro in aree in cui per lunghi periodi non si celebrava la messa. Lo spirito della Controriforma, nonostante la grande vicinanza a Roma, toccò solo indirettamente e saltuariamente gli abitanti delle Indie Romane. Il vero volto della Chiesa post-tridentina per questi individui furono i missionari, che si relazionarono direttamente con loro e osservarono il loro stile di vita. La natura transitoria delle missioni, però, escludeva la possibilità di attuare cambiamenti dello

¹⁵⁶ *Litterae quadrimestres ex universis, praeter Indianam et Brasiliam*, op. cit., p. 92.

¹⁵⁷ Roma, Archivio Provinciale della Congregazione della Missione (d'ora in poi APCM), *Missioni dall'anno 1640 all'anno 1784*, cc. 1r-1v.

stile di vita religiosa, ottenendo successi temporanei e, di conseguenza, fallaci. Una volta partiti i missionari, i *rudes* si ritrovavano di nuovo soli di fronte alla loro dura realtà e dovevano trovare soluzioni alternative per confrontarsi con essa, dando forma a superstizioni e poteri magici. È il momento di dar spazio alle loro storie e alle loro voci, restringendo definitivamente lo sguardo alla dimensione locale delle Indie Romane.

Capitolo terzo:

Le manifestazioni multiformi della stregoneria nelle Indie Romane

Nel vasto insieme di superstizioni praticate nel contesto delle Indie Romane, la forma più eclatante e pericolosa agli occhi delle autorità fu la magia in tutte le sue molteplici espressioni. Nel sistema di vita e di pensiero dei *rudes* romani, il mondo magico aveva la funzione specifica di inquadrare e di dare una spiegazione a traumi di difficile comprensione¹, generando un sottobosco di pratiche sommerse, che venivano illuminate solamente in alcuni casi dagli interventi delle autorità, ma che rimanevano una parte integrante della vita quotidiana². Dare una definizione univoca a queste pratiche non è un'operazione scontata, dal momento che il dibattito storiografico sul lessico relativo alla magia è ancora acceso. Va, però, specificato a grandi linee come verrà inteso il concetto di stregoneria in questo capitolo: la priorità verrà sempre data al contesto locale, tenendo presente allo stesso tempo la lunga storia di questo concetto nella tradizione cristiana. Brian Levack, a questo proposito, parla di un concetto cumulativo di stregoneria³, che si è formato attraverso una serie di stratificazioni per tutto il Medioevo e la prima età moderna.

Tra i vari piani che ne compongono l'impianto concettuale, l'aspetto pratico costituisce una prima lente per cogliere più a fondo il significato del termine. Al rapporto con gli effetti pratici si lega la questione della realtà di un crimine di per sé impossibile⁴. Tenendo conto di ciò, diversi storici, tra cui Stuart Clark e Edward Bever, concordano sul fatto che, nonostante la sua impossibilità pratica, la gente comune considerasse il *maleficium* come una minaccia reale, capace di causare afflizioni. La dimensione di realtà della minaccia porta a riflettere sulle pratiche associate a questo termine. Stregoneria, infatti, non va inteso esclusivamente come sinonimo di magia nera⁵, ma può essere riferito a due tipologie di attività diverse, strettamente interconnesse tra loro: il *maleficium* e il satanismo⁶. Il primo è un potere attivato e manipolato dall'uomo in grado di far male, mentre il secondo instaura una relazione diretta tra strega e diavolo che trova la massima espressione nelle idee del patto e del Sabba. La lunga elaborazione teorica sul concetto di stregoneria, che ha contraddistinto la storia del cristianesimo a partire dal XII e dal XIII secolo, comportò l'estensione dell'etichetta di

¹ S. CLARK, *Thinking with demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1997, p. 441.

² E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe: culture, cognition, and everyday life*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 6.

³ B. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, Bari-Roma, Laterza, 1999, p. 34.

⁴ G. HENNINGSEN, *L'avvocato delle streghe: stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, trad. it., Milano, Garzanti, 1990, p. 307.

⁵ D. GENTILCORE, *Il vescovo e la strega: il sistema del sacro in Terra d'Otranto all'alba dell'età moderna*, trad. it., Nardò, BESA, 1992, p. 248.

⁶ B. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, op. cit., p. 10.

stregoneria diabolica a qualsiasi forma magica, nonostante non corrispondesse alla realtà vitale del mondo rurale. Il diavolo non rientrava nelle preoccupazioni quotidiane dei contadini, ma era piuttosto una proiezione della classe intellettuale⁷. L'affermazione dello stereotipo del sabba fu il prodotto dell'interazione tra letteratura demonologica e processo giudiziario⁸, costituendo la precondizione della diffusione di queste idee fino agli strati più bassi della società. Al sabba era direttamente associata da inizio Quattrocento l'idea dell'esistenza di un'unica setta segreta di streghe e stregoni, che minacciava di sovvertire l'ordine sociale vigente⁹. Questo concetto cumulativo ha avuto una lunga storia e ha guidato la repressione del fenomeno della stregoneria durante l'età moderna.

In questo capitolo, l'interesse, però, sarà rivolto non tanto alla caccia alle streghe, di cui non si può propriamente parlare nelle Indie Romane, quanto alla realtà stessa della magia. L'interpretazione di questi fenomeni è stata un ambito di intense riflessioni storiografiche, che non hanno ancora raggiunto una soluzione definitiva per la natura stessa dell'argomento. Fattori sociali, economici, sessuali e psicologici contribuirono allo stesso modo alla diffusione capillare della stregoneria nelle società occidentali del tempo. La stregoneria riuniva dentro di sé una molteplicità di espressioni slegate tra loro, che il potere intellettuale tentò di riunire sotto un unico nome. Nel mondo rurale, si trattava di una parte imprescindibile della vita quotidiana¹⁰, agendo come sistema di pensiero, capace di dare un senso ad una realtà a tratti inspiegabile. L'interazione tra questa realtà magica e le idee dominanti delle classi intellettuali avveniva all'interno dei processi¹¹, che influenzavano le confessioni delle imputate. Un esempio di questo contatto potrebbe essere rilevato nella trasformazione dei pensieri dominanti in esperienze oniriche¹², prodotto di un sentimento diffuso di repressione sociale, che si riscontrava nell'uniformità delle testimonianze dell'imputate. Tra le varie interpretazioni date, nelle seguenti pagine la stregoneria verrà considerata come prodotto della società e dei complessi rapporti tra idee dominanti e relazioni interpersonali nella vita quotidiana, tentando di trovare un equilibrio tra le sue multiformi manifestazioni nelle Indie Romane e il tentativo delle autorità di ricondurle sotto un'unica etichetta. Le storie esemplari assolveranno una funzione esemplare per testimoniare la diffusione nella mentalità e nella vita privata di queste pratiche: esempi di una realtà oscura, ma sempre presente anche a pochi chilometri da Roma.

⁷ S. CLARK, *Thinking with demons*, op. cit., pp. 442-443.

⁸ B. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, op. cit., p. 57.

⁹ *Ivi*, p. 52.

¹⁰ E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 6.

¹¹ B. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, op. cit., p. 147.

¹² O. DI SIMPLICIO, *L'autunno delle stregonerie: maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 349.

1. Il sabba di Cisterna: una storia dai molteplici esiti

Nel contesto delle Indie Romane spicca per la sua unicità il celebre caso del sabba di Cisterna. Prima di cominciare ad analizzare le molteplici questioni annesse, è opportuno indicarne le coordinate geografiche e temporali per inserirlo esattamente nel quadro storico. A livello politico, la città di Cisterna era un feudo della famiglia Caetani, collocato all'interno dell'Agro Pontino, e faceva parte del contado sottostante alla roccaforte di Sermoneta. Dal punto di vista storico, il processo inquisitoriale fu celebrato dal 10 novembre 1575, giorno dell'invio dell'istruzione da parte del cardinale di Pisa, Scipione Rebiba, al vicario Giovanni Francesco Bonamici, al 22 gennaio 1576, giorno dell'abiura pubblica. Nella storia dell'Inquisizione romana, il processo si colloca nel momento iniziale dell'apertura del nuovo fronte di battaglia contro ogni forma di magia, costituendo un passaggio intermedio dell'approccio applicato dal Sant'Uffizio alla questione della stregoneria.

Per studiare questa vicenda, numerosi storici si sono concentrati sul volumetto di una ventina di pagine, posseduto dalla Biblioteca Magliabechi di Firenze, di cui esiste una copia anche all'Archivio Caetani¹³, e intitolato “Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575”. Questo documento è di straordinaria importanza, dal momento che unisce le carte delle istruzioni inviate al commissario inquisitoriale, dello stato d'accusa, della sentenza, dell'abiura e di diverse lettere scambiate tra i protagonisti della vicenda, offrendone un quadro relativamente. Da questo insieme di fonti è possibile tracciare una breve sintesi del processo inquisitoriale. Purtroppo, non sono presenti informazioni sulle sue modalità di apertura, in quanto si comincia a conoscere questa storia dall'invio del commissario Bonamici, successivo all'esplosione del caso, come riportato dall'istruzione inviatagli dal cardinale di Pisa il 10 novembre 1575, in cui lo invitava a:

[...] cognoscere in nome del S.to Officio la causa di quelle che si pretendono streghe, et d'altri ritenuti per cose della fede, usando la debita diligenza informare il processo, et procedere alla spedizione come sarà di giustitia¹⁴.

Arrivato sul luogo, Bonamici avvisava il cardinale che delle sei donne imprigionate sei avevano confessato integralmente, ad eccezione di Veneranda, la quale continuava a negare di aver partecipato ai riti con le compagne. Insieme a queste donne, viene citata una figura maschile, che Rebiba aveva liquidato superficialmente con l'espressione “altri ritenuti per cose della fede”: si

¹³ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, Firenze, Tipografia Giuntina, 1920.

¹⁴ Ivi, p. 15.

trattava di un certo Maestro Giovanni, cuoco savoiardo e suddiacono di settantacinque anni, che, come Veneranda, negava ogni tipo di accusa. Di quali crimini queste donne si erano rese colpevoli? A partire dalle accuse delle compagne nei confronti di Veneranda e del maestro Giovanni, emerge una descrizione piuttosto lineare della pratica del Sabba:

che hanno veduto quando l'ha adorato il diavolo e fattogli reverentia alla rovescia et hanno sentito quando nella adorazione l'ha detto tu sei soprastante dell'anima mia e sono state presenti quando un diavolo in forma di homo l'ha sposata, et quando la s'è unta et è andata alla noce sopra un becco negro, et che è stata con loro a stregare et occidere sette creature, et in questo tutte e cinque sono concorde. Et Tiburtia che è la più vecchia dice che la compagnia ultima delle streghe fusse principiata a Cisterna, che Veneranda per molti anni innanzi era strega con Natalino suo marito, quale è morto, e che s'è trovata insieme con loro a pigliare il grasso d'uno impiccato a Cisterna per far l'unguento, et di più dice che quando Veneranda entrò in questa ultima compagnia di streghe, che in presentia sua la rinegò la fede di Cristo, si dette al diavolo in anima et corpo, et gli giurò obedientia sopra una carta nera dove erano certe lettere verdi, che il diavolo teneva in mano et che così facono tutte l'altre, benchè non tutte insieme (et le quattro confessano avere così fatto)¹⁵.

L'uomo, invece, veniva accusato di aver sposato un demone in forma di donna, di aver adorato il demonio e di aver accompagnato le donne fino alle porte delle case quando “sono state a stregare e a guastare le creature¹⁶”, pur rimanendo fuori dalle abitazioni insieme alla più giovane di loro, Margherita. Sul maestro Giovanni si addensavano la maggior parte dei sospetti, in quanto su di lui ricadeva anche l'accusa di eresia per la sua convinzione che, dopo la consacrazione, nell'ostia ci fosse ancora il pane e nel calice il vino¹⁷. Il commissario riteneva, per questo, necessario condurlo a Roma per avviare un processo contro di lui alla Santa Sede, temendo per la sua fragilità fisica nel caso fosse stato interrogato da altri, senza le dovute precauzioni. Giovanni Romeo interpreta questo maggiore interesse verso la sua figura come prova della gravità superiore del reato di eresia su quello di stregoneria in quegli anni¹⁸.

Tornando alla cronaca del processo, una delle lettere presenti nel libretto, inviata il 19 novembre 1575 dal cardinale di Pisa a Bonamici, dà notizia della morte di una delle imputate senza dare precisazioni sul nome e sulla causa di morte¹⁹. La settimana successiva, il 26 novembre 1575, il

¹⁵ *Ivi*, p. 6.

¹⁶ *Ivi*, p. 7.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, p. 27.

¹⁹ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., p. 16.

cardinale assegnava al commissario il compito di scegliere quali penitenze includere nell'abiura pubblica per le cinque imputate che avevano confessato e lo invitava ad attendere la fine della difesa di Veneranda e del maestro Giovanni per confrontare le testimonianze ottenute²⁰. Nella stessa lettera, di fronte alle incertezze di Bonamici sull'atteggiamento da tenere nei confronti di Veneranda e delle accuse di infanticidio, le parole del cardinale Rebiba imponevano una linea di cautela nel ricercare una confessione sincera da parte dell'imputata e nel rispettare i confini giurisdizionali:

la convittione deve essere non solamente d'essere trovata in giuoco con l'altre, ma che sia stata anco fuor del giuoco in qualche ragionamento o fatto che importi heresia e apostasia. Per quel capo poi tocca che gli homicidii, voi non dovete intromettervi in questo essame se non per quella parte che dovete cercare se i delitti che confessano siano stati fatti per prestar servitù et obbedienza al diavolo in esecuzione d'apostasia. Nel resto il carico si rimetterà per ordine di N. Signore a' un giudice secolare, il quale con formar nuovo processo verrà alla pena dei delitti temporali²¹.

Giovanni Romeo suggerisce che dietro queste parole ci fosse una sfiducia nella realtà del sabba e interpreta la scelta di rimettere l'onere di indagare sugli omicidi al tribunale secolare come una mancanza di apprensione nei confronti delle streghe²². Non si conoscono le carte del processo portato avanti dalle autorità laiche, ma, come verrà dimostrato in seguito, è molto probabile che sia stato aperto subito dopo l'abiura pubblica.

Dai documenti del volume della biblioteca fiorentina non trapelano notizie sulle modalità e il momento della confessione di Veneranda, ad eccezione di una lettera inviata al commissario il 3 dicembre 1575 dal cardinale di Sermoneta, Nicolò Caetani, che si dimostrava particolarmente dispiaciuto per i crimini da lei commessi, ma sollevato dalla sua confessione²³. Il nome di Veneranda di Natalino, insieme a quelli di Tiburtia di Spatiano, Marchesana di Pietropaolo, Giovanna di Bosso, Rita corsa e Margherita di Paolozzo, ricompariva nella sentenza, che condannava le ormai sei streghe per il reato di apostasia, dal momento che avevano rinunciato alla fede in Dio, avevano giurato obbedienza al diavolo e avevano fatto parte della setta delle streghe²⁴. Di fronte al loro sincero pentimento, Bonamici dichiarava di mitigare le pene stabilite dai canoni ecclesiastici e imponeva loro di fare abiura pubblica, indossando l'*habitello* e stabilendo una serie di penitenze annesse. Le streghe furono poi condannate al carcere perpetuo. Come evidenziato da John Tedeschi, si tratta di

²⁰ *Ivi*, pp. 16-17.

²¹ *Ibidem*.

²² G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, op. cit., p. 27.

²³ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., pp. 17-18.

²⁴ *Ivi*, pp. 9-10.

un'espressione che può generare confusione nel linguaggio istituzionale: non si riferiva, infatti, ad una condanna all'ergastolo, quanto ad un confinamento di tre anni²⁵. Alla sentenza segue il testo dell'abiura di Tiburtia²⁶, ripetuta nello stesso modo dalle altre donne, ma in entrambi i casi mancano le date. Dalle lettere annesse si ricava l'informazione dell'indisposizione di Giovanni Francesco Bonamici, che viene accennata nelle epistole inviategli dal cardinale di Sermoneta il 7 dicembre 1575 e il 22 gennaio 1576²⁷. Tra queste lettere, si scopre anche il fato del maestro Giovanni, che era stato consegnato a Roma, come riportato nella lettera di Rebiba inviata a Bonamici il 7 dicembre 1575²⁸.

In queste pagine è stata ricostruita la vicenda secondo la narrazione lineare che emerge dai documenti, ai quali gli storici hanno fatto riferimento per confrontarsi con questa storia. Il prossimo passo sarà analizzare le questioni principali che il caso solleva e confrontarlo con alcuni processi contemporanei attraverso la mediazione delle parole dei protagonisti e degli storici. Successivamente, si tornerà a parlare della storia in sé per cambiarne leggermente il corso lineare, aggiungendo alcune correzioni e coprendo alcuni vuoti grazie alle sei lettere rinvenute all'Archivio Caetani, che offrono nuovi punti di vista e informazioni inedite sull'intera questione.

Il nodo di tutta la vicenda si identifica nel sabba, l'elemento di scandalo che ruppe la tranquillità della vita nella comunità di Castel di Cisterna. Come accennato in precedenza, dai documenti prende forma una descrizione dei rituali perfettamente in linea con lo stereotipo del sabba, elaborato dai demonologi a partire dal XIV secolo. È evidente come a Cisterna si riscontri una piena accettazione del mito da parte della piccola comunità di streghe, dimostrando quanto il mito-rito del sabba fosse penetrato nel profondo dell'inconscio collettivo²⁹ anche nelle Indie Romane. Si ritrovano in azione il principio di inversione con la celebrazione dei rituali al contrario in onore del diavolo, la copulazione con i demoni sotto sembianze umane, la presenza del caprone nero e la pratica dell'infanticidio. Un assente rilevante, invece, è costituito dal volo notturno, solitamente protagonista dei viaggi per raggiungere i luoghi dei rituali. La sua assenza potrebbe essere legata alla natura dei documenti che non riportano direttamente le confessioni, ma citano le accuse rivolte a Veneranda dalle altre, riportando solamente “un eco fioco e alterato delle voci di donne”³⁰. In un solo passaggio dello stato d'accusa viene citato un verbo di spostamento, “accompagnare”, dando l'idea che queste

²⁵ J. TEDESCHI, *Inquisitorial law and the witch*, in *Early Modern European Witchcraft: centres and peripheries*, edited by B. Ankarloo and G. Henningsen, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 83-118, p. 104.

²⁶ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., pp. 13-14.

²⁷ *Ivi*, pp. 18-19.

²⁸ *Ivi*, p. 18.

²⁹ V. ANTONELLI, *La stregoneria a Lucca*, in *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna: convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994)*, a cura di G. Bosco e P. Castelli, Pisa, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i beni librari, le istituzioni culturali e l'editoria, 1996, pp. 409-424, p. 420.

³⁰ C. GINZBURG, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2008, p. 70.

streghe si muovessero camminando per raggiungere le case delle vittime. Si ritrova, invece, l’idea dei demoni incubi e succubi, elaborata nel corso del Quattrocento³¹, che consumavano rapporti sessuali con i partecipanti al sabba. Oltre a ciò, nel racconto non ci sono elementi originali o collegamenti con pratiche folcloriche locali, che possano far pensare ad un uso semplificatorio dello stereotipo sabbatico proiettato su un nucleo di credenze locali. Qui, infatti, tutto ruota intorno all’idea classica di sabba. Sulle modalità del rito, tra i nuovi documenti che verranno proposti, una lettera di Giovanni Girolamo Ceccarelli, inviata il 17 novembre al cardinale di Sermoneta, aggiunge nuovi dettagli, descrivendo passo per passo una inversione totale della liturgia ortodossa:

[...] e dissero de più, haver adorato il Demonio, quando andavano a gli giuochi, quale sedeva in una sedia negra, e gli facevano reverenza al contrario di quel che si fa ordinariamente, voltando le spalle verso di lui, inclinando la testa verso le spalle et alzando gl’occhi al Cielo, dicendo ogn’una Tu sei soprastante dell’anima mia, e che al alzare del Santissimo Sacramento voltavano gl’occhi da una banda e sputavano in terra, e che non se buttavano acqua benedetta³².

Analizzando queste parole, la chiave di lettura proposta da Edward Bever sulla trasformazione attuata dalle teorie demonologiche di un comportamento peccaminoso in una contro-religione sotterranea³³ prende effettivamente forma. Il totale ribaltamento della liturgia cattolica segnava il momento di iniziazione ad un mondo diverso³⁴, in cui al centro veniva posta l’adorazione del diavolo, dando origine ad una vera e propria anti-società. Proprio nella perversione dei simboli e dei riti cristiani si esprimeva tutto il potere sovversivo del principio di inversione³⁵. L’assenza di tratti originali testimonia come in questo caso ci sia stata una sovrapposizione del modello del sabba, elaborato dalla classe intellettuale, in uno spazio di cultura marginale³⁶. In questo caso, la presenza della discussa figura del cuoco savoiardo complica la questione: è difficile sostenere la tesi proposta da Brian Levack che la stregoneria diabolica fosse stata creata dalla tortura³⁷, dal momento che nei documenti della Biblioteca Magliabechi non sono presenti riferimenti esplicativi all’applicazione della tortura sulle sei donne che confessarono immediatamente. L’unico riferimento nel volume alla tortura compare al termine dello stato d’accusa quando Giovanni Francesco Bonamici scrisse:

³¹ M. MONTESANO, *Streghe: Le origini, il mito, la storia*, Firenze, De Vecchi, 2020, p. 74.

³² ACR, *Fondo Generale*, 17 novembre 1575, no. 60041.

³³ E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 93.

³⁴ R. ROWLAND, “*Fantasticall and devilishe persons*”: *European witch-beliefs in comparative perspective*, in *Early Modern European Witchcraft*, op. cit., pp. 161-190, p. 165.

³⁵ E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 168.

³⁶ B. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, op. cit., p. 147.

³⁷ *Ivi*, p. 17.

Nondimeno io ho animo di dare il termine alla detta Veneranda "ad se defendere", et passato che sia metterla "absque giudicio probatorio" alla tortura per vedere di farla confessare con la propria bocca et provvedere alla salute dell'anima sua³⁸ [...]

Detto questo, non si può escludere che il timore di essere torturate costituisse un impulso verso l'uniformità delle confessioni. In questo caso, però, il canale di diffusione dello stereotipo sabbatico nelle campagne pontine risulterebbe più complesso e uno snodo centrale potrebbe essere stato proprio la figura del maestro Giovanni. La sua provenienza, la sua lunga vita, il suo lavoro e le sue idee religiose tendenti all'eresia lo rendono il profilo ideale che possa aver introdotto queste donne all'immaginario del sabba. Questa ipotesi converge verso quanto proposto da Oscar Di Simplicio riguardo alla diffusione del sabba: le idee della gente comune si riproducono e si amplificano a partire da un *humus* generato da varie forme di indottrinamento, identificate in questo caso con la figura del cuoco³⁹.

La provenienza dalla diocesi di Ginevra in un periodo di spaccatura del mondo cristiano lo connetteva direttamente al nucleo di credenze diffuse lungo l'arco alpino, ritenuto da Carlo Ginzburg un centro principale di diffusione dello stereotipo sabbatico in tutta Europa⁴⁰. L'età avanzata, circa settantacinque anni, prospetta la possibilità di aver vissuto in prima persona la trasformazione della realtà ginevrina dopo l'arrivo di Calvin, entrando a contatto con le idee riformate. Oltre a ciò, la sua professione di cuoco si caratterizzava per la costante mobilità, veicolando idee ed interagendo con diverse culture. Il maestro Giovanni, però, non era solo un cuoco, ma anche un suddiacono, che, nonostante non avesse mai officiato una funzione in quaranta anni e non avesse mai indossato l'abito⁴¹, doveva avere almeno una conoscenza a grandi linee del rito liturgico, sicuramente di livello superiore rispetto alle sei donne. Le sue idee, poi, risultavano compromesse dal punto di vista dell'ortodossia: oltre ad essersi macchiato di simonia, la sua visione sulla transustanziazione era pericolosamente vicina alle posizioni zwingiane e calviniane, affermando che nell'ostia dopo la consacrazione ci fosse ancora il pane e nel calice il vino⁴². Manifestava, inoltre, un certo orgoglio nel sostenere di aver insegnato la sua posizione ai *rudes* durante le loro conversazioni, costituendo un'ulteriore prova del suo possibile ruolo come portatore di idee eterodosse e aliene al contesto locale, in cui è probabile esistesse una nozione popolare di stregoneria, identificabile esclusivamente nel

³⁸ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., p. 8.

³⁹ O. DI SIMPLICIO, *L'autunno della stregoneria*, op. cit., p. 340.

⁴⁰ C. GINZBURG, *Storia notturna*, op. cit., p. 73.

⁴¹ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., p. 7.

⁴² *Ibidem*.

maleficio, non nel sabba. Sulla veridicità di questa ipotesi, finché non verranno trovati altri documenti sulla sua persona, che potrebbe essere presenti all'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, non si può avere una conferma definitiva. Va detto che i vari aspetti della sua figura e della sua storia ne tratteggiavano il profilo di possibile mina vagante in un contesto ristretto, come il feudo di Cisterna, ragione per cui fu trasferito a Roma per verificare il sospetto di eresia.

Indipendentemente dal canale di provenienza dello stereotipo sabbatico, il contesto di marginalità ha avuto un ruolo nel favorire la diffusione di queste idee eterodosse, trovando delle attente ascoltatrici nelle sei donne di umili condizioni. L'età di queste ultime variava ampiamente dalla più anziana, Tiburtia, alla più giovane, Margherita. Osservando i loro nomi e le annesse espressioni onomastiche, colpisce l'assenza di queste per la figura di Rita, a cui viene aggiunta solamente la sua origine: "corsa⁴³". La sua provenienza dalla Corsica non solo conferma la presenza nelle campagne pontine di lavoratori stranieri, ma attesta ulteriormente il basso *status* sociale di questa setta. La marginalità e la povertà rendevano queste donne particolarmente predisposte ad accogliere idee simili nella speranza di ottenere un potere in grado di trasformare la loro condizione⁴⁴, innescando una serie di meccanismi psicologici, tipici di situazioni represse e marginali. Nelle stesse accuse di infanticidio si può intravedere la funzione della stregoneria come valvola di sfogo dell'istinto aggressivo nascosto dentro ogni individuo, come fatto notare da Gustav Henningsen⁴⁵. Il contesto è stato, di conseguenza, un fattore cruciale dell'episodio, ma, una volta che le autorità ecclesiastiche e laiche aprirono uno spiraglio in questa marginalità, quale strategia preferirono adottare?

Una prima risposta riguarda la linea adottata dal Sant'Uffizio di fronte allo scandalo del sabba e dei suoi massimi esponenti. Gli anni Settanta rappresentarono un primo momento di svolta verso una maggiore moderazione, dopo la parallela sconfitta dell'eresia in Italia. La posizione dell'istituzione si esprimeva nelle lettere del cardinale di Pisa, Scipione Rebiba (1504-1577), uno dei massimi esponenti del nucleo sorto intorno al Carafa negli anni '50. Rebiba, nato a San Marco in provincia di Messina, fu una creatura di Gian Pietro Carafa, stringendo amicizia con lui sin dal suo arrivo a Roma nel 1536. Fu creato cardinale il 20 dicembre 1555 e nominato membro del Sant'Uffizio nel settembre 1556, dopo aver ricoperto la carica di governatore di Roma dal 5 luglio al 20 dicembre 1555. La sua vicinanza con la famiglia Carafa lo rese vittima dell'azione del tribunale del governatore di Roma contro i discendenti di Paolo IV, venendo arrestato la notte del 7 febbraio 1561 e liberato solo il 31 gennaio 1562. Sotto Gregorio XIII, il cardinale tornò a godere di ampi margini di manovra

⁴³ *Ivi*, p. 9.

⁴⁴ D. GENTILCORE, *Il vescovo e la strega*, op. cit., p. 258.

⁴⁵ G. HENNINGSEN, *L'avvocato delle streghe*, op. cit., p. 307.

e di una preminenza indiscussa all'interno del Sant'Uffizio in qualità di decano⁴⁶. Da questa posizione privilegiata diede un contributo alla definizione dello stile dell'Inquisizione, come testimoniato dai numerosi scambi epistolari con gli inquisitori locali, con gli ordinari e con i nunzi. La sua figura e il suo passato sono fondamentali per comprendere la strategia adottata dal Sant'Uffizio in questa vicenda. Il suo intervento come rappresentante del Sant'Uffizio fu improntato negli anni ad imporre una maggiore cautela nelle azioni dei giudici laici, degli ordinari e degli inquisitori locali⁴⁷, avviando quella linea procedurale di moderazione nei confronti delle streghe italiane che divenne dominante dal 1588 in poi⁴⁸.

La sua posizione moderata costituisce un filo conduttore tra il sabba di Cisterna e un caso gemello, accaduto a Lecco nel 1569. La vicinanza temporale e la somiglianza degli episodi richiedono uno sguardo da più vicino, volto ad individuare una linea di continuità nell'azione inquisitoriale, esemplificata dal corpo epistolare del cardinale. A Lecco la vicenda assunse caratteri più esplosivi per l'intreccio di poteri e volontà che si era delineato. Come per Cisterna, l'intera questione ruotava intorno alla pratica del sabba da parte di questo gruppo di donne, che avevano confessato, oltre alla loro partecipazione ai rituali, di aver operato malefici contro bambini e animali e di aver profanato le immagini sacri e l'eucarestia⁴⁹, come riportato nella lettera inviata il 9 marzo 1569 dall'arcivescovo di Milano, Carlo Borromeo, a Scipione Rebiba⁵⁰. Di fronte ad uno scenario simile, il processo prese inizialmente una piega molto diversa per volontà dello stesso Carlo Borromeo, che aveva manifestato una forte determinazione a condannarle. Per Adriano Prosperi, Borromeo simboleggiava il fervore devoto contro il demonio⁵¹, in linea con la politica di persecuzione nei confronti dei reati magici avviata nella sua arcidiocesi. Il fatto che le donne non fossero *relapse* costituì l'ostacolo principale alla sua azione persecutoria, in quanto non poteva attuare una giustizia sommaria. La sua intenzione era di aprire un nuovo processo come ordinario per superare i vincoli della procedura inquisitoriale, ma Borromeo dovette vedersela con la volontà del cardinale Rebiba e di papa Pio V, che, nella lettera inviata dal cardinale a Borromeo il 9 aprile 1569, ordinò di verificare prima i "corpi de delitti loro" per poi fare giustizia⁵². Nonostante questa richiesta di cautela da Roma, la morte sospetta di un'imputata in carcere e le pressioni di Borromeo per procedere all'esecuzione capitale di altre cinque spinsero il Senato milanese ad intervenire, denunciando al Sant'Uffizio gli abusi dell'ordinario nel

⁴⁶ https://www.treccani.it/enciclopedia/scipione-rebiba_%28Dizionario-Biografico%29/

⁴⁷ B. RINAUDO, S. MIRACOLA, *Il cardinale Scipione Rebiba (1504-1577): vita e azione pastorale di un vescovo riformatore*, Patti, L'Ascesa, 2007, p. 101.

⁴⁸ G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, op. cit., p. 29.

⁴⁹ B. RINAUDO, S. MIRACOLA, *Il cardinale Scipione Rebiba (1504-1577)*, op. cit., p. 107.

⁵⁰ BA, Milano, ms. P.4 inf., f. 64r.

⁵¹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 375.

⁵² Milano, Biblioteca Ambrosiana (d'ora in poi BA), ms. F. 83 inf., f. 447r.

corso del 1569⁵³. La verifica degli atti integrali a Roma, spediti nel settembre 1569, spinse il cardinale Rebiba a manifestare riserve verso l'operato di Borromeo e ad imporre la sospensione dell'esecuzione l'11 febbraio 1570.

Questa politica di cautela e di rispetto della procedura fu traslata dallo stesso cardinale al caso di Cisterna, dove si raccomandò sin dalla prima istruzione inviata al commissario di usare “la debita diligentia in formare il processo, et procedere alla spedizione come sarà di giustizia⁵⁴”. A questo scopo, l'esperienza nel contrastare il fervore di Borromeo si rivelò utile in un contesto meno teso dal punto di vista giurisdizionale. Entrambi i processi di Lecco e di Sermoneta divennero due passaggi fondamentali nella formazione di una tradizione che ebbe come esito la depenalizzazione del sabba, a partire dal 1588⁵⁵. Questa forma di scetticismo preconcetto, in atto a Sermoneta, secondo Giovanni Romeo, fu il fattore che soffocò sul nascere ogni eventuale tentazione di allargare la repressione a macchia d'olio⁵⁶, eliminando le precondizioni stesse alla base dei meccanismi delle cacce alle streghe.

Rispettare la procedura implicava anche l'applicazione della tortura nei casi in cui l'imputato continuava a negare di fronte a prove evidenti o in cui si credeva che la confessione fosse incompleta⁵⁷. In altre occasioni, il cardinale Rebiba si dimostrò a favore della sua applicazione, pur rispettando le limitazioni imposte, come emerge in una sua lettera inviata a Bologna nel 1572 quando suggeriva che “il caso di M.ro Pavolo Vasellero, et di comun parere si è concluso che se gli habbia a dare di buona corda per chiarirsi se è veramente relapse, et se le cose che se li oppongono sono state dette da lui con mala intenzione⁵⁸”. Rebiba avrebbe manifestato la stessa accondiscendenza anche nel processo di Sermoneta, come verrà confermato dai documenti dell'Archivio Caetani.

Il cardinale, dopo la conclusione del processo, invitò il commissario a rilasciare le streghe alle autorità locali per verificare l'accusa di omicidio. Il potere dei Caetani in questo processo si identificava nella figura del cardinale di Sermoneta, Nicolò Caetani, che si dimostrò rispettoso delle scelte del commissario e della via del misto foro, attendendo la conclusione del processo inquisitoriale per intervenire attraverso il luogotenente del feudo. Il suo grande interesse verso la vicenda derivava dai compiti che aveva assunto nella famiglia: la sua personalità autoritaria ed energica lo aveva spinto a caricarsi del ruolo di capo spirituale e amministrativo della famiglia dopo la morte del fratello, il duca Bonifacio Caetani IV, nel 1574⁵⁹.

⁵³ G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, op. cit., p. 50.

⁵⁴ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., p. 15.

⁵⁵ G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, op. cit., p. 29.

⁵⁶ *Ivi*, p. 32.

⁵⁷ J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, op. cit., p. 108.

⁵⁸ Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio (BAB), B1860, f. 79r.

⁵⁹ G. CAETANI, *Domus Caetana*, op. cit., p. 164.

La figura del cardinale di Sermoneta, espressione della volontà del potere secolare sul territorio, segna il passaggio sul piano tematico alla questione dell'intervento dell'autorità laica. Il processo di Sermoneta si colloca storicamente in una fase precedente alla bolla sistina del 1586, *Coeli et terrae*, che sanzionò l'appropriazione sia dei sortilegi semplici sia di quelli eretici da parte dell'Inquisizione⁶⁰ e avviò il processo di estensione delle competenze inquisitoriali nei confronti delle autorità secolari⁶¹. Nel processo di Sermoneta, si osserva l'attuazione della via scelta dalla Santa Sede per porre dei limiti all'intervento delle magistrature civili nella materia confusa dei *crimina mixti fori*: da un lato l'affermazione della competenza esclusiva del tribunale inquisitoriale sul reato di stregoneria, dall'altro la separazione tra processo inquisitoriale e la causa per maleficio⁶². Come detto in precedenza, i malefici, che causavano un omicidio, come l'infanticidio, erano infrazioni all'ordine pubblico, non religioso, rientrando nella competenza dei tribunali secolari. In questa vicenda, non ci furono conflitti giurisdizionali, ma entrambi gli apparati rispettarono le competenze altrui. La presenza di un ecclesiastico alla guida della famiglia Caetani rappresentò sicuramente una congiuntura favorevole alla collaborazione, a cui ha contribuito anche l'assenza di un intervento attivo da parte dei vescovi di Velletri e di Terracina, che non vengono mai citati dalle fonti. La ragione del mancato intervento delle autorità vescovili potrebbe essere legata all'assenza fisica dell'ordinario, confermata dalla nomina solamente tre anni prima del suffraganeo per risolvere il problema cronico dell'assenteismo nella diocesi di Velletri. Un altro problema riguardava i confini dell'amministrazione diocesana: Cisterna apparteneva alla diocesi di Velletri, ma il processo fu celebrato a Sermoneta nella diocesi di Terracina. Queste coincidenze evitarono l'esplosione di conflitti che avrebbe caratterizzato i processi sugli stessi reati negli anni successivi, subendo un'impennata vera e propria a partire dal 1588⁶³. Le fonti possedute ad oggi, purtroppo, non consentono di conoscere gli esiti del processo presso le autorità secolari, ma si può tentare di collocare dal punto di vista cronologico e geografico il processo di Sermoneta nella storia della giustizia laica.

La prima comparazione può essere proposta a livello temporale con un sabba avvenuto qualche anno prima a Lucca nel 1571. Lucca costituiva un'eccezione nel contesto italiano⁶⁴: la Repubblica si oppose all'imposizione di un tribunale dell'Inquisizione romana e creò un proprio organo giudiziario per reprimere i crimini contro la fede⁶⁵, affidando, invece, i crimini di magia e

⁶⁰ G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, op. cit., pp. 96-97.

⁶¹ V. LAVENIA, "Anticamente di misto foro": *Inquisizione, Stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 35-80, p. 47.

⁶² Ivi, p. 52.

⁶³ Ivi, p. 53.

⁶⁴ V. ANTONELLI, *La stregoneria a Lucca*, op. cit., pp. 410-411.

⁶⁵ C. BLACK, *Storia dell'Inquisizione: tribunali, eretici, censura*, trad. it., Roma, Carocci, 2013, p. 123.

superstizione alle magistrature cittadine⁶⁶. L'approccio ai crimini di stregoneria da parte delle autorità lucchesi fu spesso intransigente a tal punto da costringere gli ordinari ad intervenire per mitigare le decisioni. Nel caso specifico del sabba, il processo fu aperto dalla denuncia di una donna, la balia Pollonia, nei confronti di due presunte streghe, Margherita di Pardino e Pulisena di Giò Maria, il 28 giugno 1571, le quali confessarono di aver preso parte al sabba e di aver contratto il patto con il diavolo. Di fronte alla mole dei testimoni coinvolti, l'esito fu l'attuazione di una condanna esemplare, celebrata il 12 ottobre 1571: lo strangolamento e il rogo delle due imputate. Un esito molto lontano dalla sentenza del Sant'Uffizio a Sermoneta, ma che può dare un termine di paragone sulla maggiore crudeltà dei tribunali laici.

Un altro caso simile che segna una netta differenza nell'approccio inquisitoriale dopo un intervallo relativamente breve di tempo dal sabba di Cisterna avvenne nella stessa diocesi: il processo celebrato a Velletri nel 1587. Qui, l'Inquisizione assunse una linea notevolmente più severa rispetto al 1575: gli imputati furono sottoposti al tormento dell'acqua, una tortura più pesante della classica corda⁶⁷. La punizione fu affidata al luogotenente, suggerendo l'applicazione della mano dura, come dimostrato dall'esito del processo, descritto da Bartolomeo Vanni, vicario dell'inquisitore di Velletri, l'11 marzo 1587:

Quelle donne Pontiana e Lontia ch'io ritenevi per carcerate per li sortilegij amatorij et malefici, cum morte, aborti, infirmationi, rotture de pace, et impedimento de cohito, per adoratione de demonij et commercio carnale havuto con loro et anco con più banditi capitali et per altri loro enormi escessi come già n'ha visto summario dopo la loro abiuratione fatta avanti mons. Cefalotto. Questa mattina sono state fatte morire et abbruciare. Il che si come s'è eseguito a servitio de la giustitia et così sperosarà inteso bene da Nostro Signore et da Vostra Signoria Illustrissima⁶⁸.

Irene Fosi propone una sua lettura per spiegare questa intransigenza in controtendenza rispetto alla svolta moderata del Sant'Uffizio: al crimine di stregoneria va aggiunto il peso di aver avuto contatti con banditi capitali nel momento più acceso della repressione contro il banditismo, portata avanti da Sisto V⁶⁹. Vincenzo Lavenia, invece, suggerisce che il Sant'Uffizio nei territori dove non doveva temere le ingerenze del potere secolare agì con una maggiore durezza, probabilmente per venire incontro alle richieste dei fedeli⁷⁰. Pur interpretando il caso di Velletri come una recrudescenza

⁶⁶ *Ivi*, p. 125.

⁶⁷ V. LAVENIA, “Anticamente di misto foro”, op. cit., p. 55.

⁶⁸ Città del Vaticano, Archivio del Dicastero della Dottrina della Fede (d'ora in poi ADDF), St. St. Q 3-a.

⁶⁹ I. FOSI, *La giustizia del papa*, op. cit., p. 182.

⁷⁰ V. LAVENIA, “Anticamente di misto foro”, op. cit., p. 55.

o un’eccezione, resta difficile stabilire quale decisione il tribunale secolare abbia assunto a Sermoneta, in assenza di prove a riguardo. Aveva seguito il percorso di cautela suggerito dal Sant’Uffizio per quel caso o, invece, aveva rispettato la tendenza verso una maggiore severità, comune alle autorità laiche, come nei casi di Lucca o di Velletri? Quel disgustoso ricordo trapelato dalle accuse di Tiburtia a Veneranda del giorno in cui “s’è trovata insieme con loro a pigliare il grasso d’uno impiccato a Cisterna per far l’unguento⁷¹”, oltre ad attestare una pratica potenzialmente comune delle condanne a morte da parte del tribunale secolare, potrebbe in questo caso aver avuto il ruolo di tragica premonizione.

Dopo aver estrapolato le questioni principali intorno a questa vicenda e averla collocata all’interno di un quadro storico più ampio, è il momento di capire cosa aggiungano questi documenti meno noti al corso degli eventi conosciuto fino ad oggi. Queste sei lettere, tutte indirizzate al cardinale di Sermoneta, due da Giovanni Francesco Bonamici e quattro da Giovanni Girolamo Ceccarelli, aprono nuovi spiragli sulle procedure attuate dal Sant’Uffizio e sulla visione delle autorità laiche sulla vicenda, che meritano di essere approfonditi.

La prima lettera, inviata da Giovanni Girolamo Ceccarelli il 17 novembre 1575, una settimana dopo l’arrivo del commissario dell’Inquisizione, fornisce nuovi dettagli, citati in precedenza, sulla celebrazione del sabba, riportando i primi interrogatori effettuati da Bonamici⁷². Il martedì era stata interrogata la più giovane della setta, Margherita, seguita il 16 novembre da Giovanna di Bosso, concordando entrambe sulle modalità del rituale per adorare il diavolo. Ceccarelli, nel riportare le confessioni, adottava una formula breve, ma prega di significato agli occhi degli storici: “quali ratificorno quanto havevano detto inanzi à me⁷³”. Questo passaggio aggiunge un elemento in più al corso lineare della vicenda: era stata l’autorità laica a scoprire l’attività criminale di queste donne e a convocare l’intervento del Sant’Uffizio. Si tratta di una conferma del punto di partenza del processo che avvalora quanto detto sulla collaborazione tra tribunali ecclesiastici e laici a Sermoneta. D’altra parte, la necessità percepita da Ceccarelli di attestare la concordanza tra le confessioni fatte a lui e quelle fatte al commissario potrebbe essere sintomo di un’esigenza di giustificare il proprio operato. Oltre a ciò, questa affermazione consente di comprendere anche il ruolo di questa figura, non specificato nei documenti, all’interno dell’ordinamento feudale dei Caetani, che fu da una parte il prodotto dello statuto emanato da Lucrezia Borgia tra il 1500 e il 1503 e dall’altra della revisione di quest’ultimo, fatta per volere di Guglielmo Caetani, una volta riacquistati definitivamente tutti i

⁷¹ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l’anno 1575*, op. cit., p. 6.

⁷² ACR, *Fondo Generale*, 17 novembre 1575, no. 60041.

⁷³ *Ibidem*.

domini espropriati intorno al 1512⁷⁴. Al vertice dell'ordinamento giudiziario era posta la figura del *Capitaneus*, che aveva il compito di controllare l'ordine pubblico ed era nominato direttamente dal *dominus* ogni sei mesi⁷⁵. Tra le sue molteplici funzioni, agiva principalmente come giudice ordinario di primo grado per le cause civili, criminali e miste⁷⁶. Tenendo conto del fatto che la prassi giudiziaria si distaccava da quanto stabilito dall'ordinamento, spesso anche il luogotenente o il *potestas* potevano assolvere a questa funzione. Ciò che veramente caratterizzava l'incarico del *Capitaneus* era il ruolo di magistrato inquirente, che manteneva anche nella prassi, conducendo gli interrogatori degli imputati e dei testimoni⁷⁷. Questa funzione completa la ricostruzione dell'identità di Giovanni Girolamo Ceccarelli, che proprio per questa ragione era stato il primo ad interrogare le donne. La lettera si concludeva ricordando al cardinale che lo stesso giorno sarebbe stata interrogata Rita e poi le altre, tenendo un ritmo di un interrogatorio al giorno.

La seconda lettera, spedita il 30 novembre 1575 dal commissario Bonamici⁷⁸, ha, invece, un'importanza capitale nell'economia dell'intero processo: si tratta della prima conferma dalle carte dell'uso della tortura. I dubbi, citati in precedenza, che l'inquisitore aveva fatto trapelare su come comportarsi con Veneranda⁷⁹, in questa lettera sono stati definitivamente superati. Con uno stile celebrativo, il commissario comunicava al cardinale di Sermoneta che:

L'ostinazione di Veneranda è restata superata imperò che la seconda volta ch'io la messi alla tortura, avendola prima fatta radere et rivestitala d'altri panni, si hebbe la verità di tutto questo fatto e confessò ogni cosa come l'altre⁸⁰ [...]

Non una, ma ben due volte fu necessario applicare la tortura a Veneranda per ottenere la sua confessione, dopo averla spogliata dei suoi vestiti e rasata. La pratica della rasatura era volta spesso a rintracciare il *punctum diaboli*, il marchio diabolico impresso da Satana⁸¹. John Tedeschi sostiene che l'assenza di un suo ruolo nella procedura inquisitoriale fosse stato uno dei fattori che risparmiò all'Italia le ondate di caccia alle streghe⁸². È più probabile che nel contesto italiano l'applicazione

⁷⁴ M. MOMBELLI CASTRACANE, *Organizzazione del potere nel Ducato di Sermoneta tra 1501 e 1586*, op. cit., p. 173.

⁷⁵ *Ivi*, p. 178.

⁷⁶ *Ivi*, p. 179.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 183-184.

⁷⁸ ACR, *Fondo Generale*, 30 novembre 1575, no. 180170.

⁷⁹ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., p. 8.

⁸⁰ ACR, *Fondo Generale*, 30 novembre 1575, no. 180170.

⁸¹ A. S. CORDANI, “*Del modo di procedere contro alle streghe nel Santo Officio*”: il Sacro Arsenale di Eliseo Masini e gli albori del declino della caccia alle streghe, «*Historia et ius*», 7 (2015), pp. 1-20, p. 9.

⁸² J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico*, op. cit., p. 101.

della rasatura fosse tesa a sconfiggere il potere del *maleficium taciturnitatis*, che era un prodotto dell’elaborazione teorica del *Malleus Maleficarum* e agiva come uno scudo demoniaco che rendeva le streghe insensibili al dolore. Al secondo tentativo “si ebbe la verità di tutto questo fatto e confessò ogni cosa come l’altri”⁸³.

Nella stessa lettera, Bonamici riportava la richiesta del cardinale Rebiba di mandare il maestro Giovanni a Roma dopo la fine del processo, avendone già discusso con il luogotenente, a cui Nicolò Caetani aveva commissionato l’incarico. Sulla chiusura del processo, l’inquisitore si dimostrava sicuro che “fra sei o otto giorni pensirò di haver finito qua tutto quello che farà di bisogno”⁸⁴. Le contingenze, però, non consentirono a Bonamici di terminare il processo nei tempi da lui prestabiliti. Come detto in precedenza, la settimana successiva, il 7 dicembre 1575, fu colto da un malessere che allungò i tempi del processo fino al gennaio del 1576. A questa missiva, si connette quella risposta dal tono paternalistico del cardinale di Sermoneta il 3 dicembre 1575 all’interno del volume della biblioteca fiorentina: “Io vorrei che Veneranda non fussi colpevole dei peccati commessi; ma poiché ha peccato mi piace che ne sia venuta a confessione”⁸⁵. Questo legame tra due lettere costituisce una deviazione cruciale nel corso lineare della storia presentata all’inizio del paragrafo: prima era possibile ipotizzare l’applicazione della tortura, ma adesso si può affermare con certezza.

Una lettera spedita da Ceccarelli lo stesso giorno⁸⁶ specificava la tipologia di tortura applicata: la corda, che consisteva nel sollevare la vittima da terra per mezzo di una carrucola, con le mani legate dietro la schiena, mentre veniva sottoposta ad interrogatorio⁸⁷. Questo tormento tendenzialmente non superava i trenta minuti, potendo durare al massimo un’ora. Il *Capitaneus* sottolineava come Veneranda avesse sostenuto “virilmente” la corda il lunedì, mentre il 29 novembre aveva finalmente confessato, come annunciato lo stesso giorno da Bonamici. Nella stessa lettera, Ceccarelli forniva nuovi dettagli sulla storia del maestro Giovanni, prima del trasferimento del sospettato a Roma. La mattina del 30 novembre l’uomo, temendo la tortura, si era dimostrato disposto a dire la verità e decise di confessare ogni cosa, ma per la brevità del tempo a disposizione non aveva ancora detto tutti i particolari, che avrebbe aggiunto probabilmente nel pomeriggio dello stesso giorno. Da questo momento, la figura del maestro Giovanni scomparve dalla storia del processo inquisitoriale fino ad oggi conosciuta: pochi giorni dopo sarebbe stato consegnato a Roma il 7 dicembre, lasciando dietro di sé una serie di domande irrisolte. Nessuna lettera avrebbe riportato la sua confessione più dettagliata, creando un significativo vuoto nella ricostruzione dell’intera vicenda.

⁸³ ACR, *Fondo Generale*, 30 novembre 1575, no. 180170.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l’anno 1575*, op. cit., pp. 17-18.

⁸⁶ ACR, *Fondo Generale*, 30 novembre 1575, no. 46520.

⁸⁷ J. TEDESCHI, *Il giudice e l’eretico*, op. cit., pp. 112-113.

Dopo la chiusura della storia del cuoco savoiardo, anche la storia delle cinque donne attende un esito definitivo, che le ultime tre lettere possono contribuire a definire maggiormente, offrendo nuovi elementi sull'ultimo gradino mancante per concludere il processo: la celebrazione dell'abiura, avvenuta il 22 gennaio 1576. È indicativo il vuoto temporale che si delineava tra le due lettere del 30 novembre e la quarta lettera inviata da Giovanni Francesco Bonamici il 20 gennaio 1576⁸⁸, certificando come il suo malessere abbia comportato una lunga interruzione del processo. In questo passaggio, Bonamici comunicava a Nicolò Caetani di aver fissato la data dell'abiura per la domenica, il 22 gennaio, che si sarebbe celebrata pubblicamente alla presenza del clero e del popolo. Maggiori riserve si prospettavano sullo stabilire il luogo della cerimonia: il commissario risultava indeciso tra la chiesa e la sala grande della rocca. Dall'intera lettera, però, trapelava un senso di stanchezza a causa delle sue indisposizioni, al quale si aggiungeva una forte volontà di concludere una vicenda, che era ormai durata oltre ogni previsione iniziale.

Il giorno dopo, al cardinale di Sermoneta arrivò una nuova lettera da Ceccarelli⁸⁹, che complica notevolmente il quadro della vicenda e apre un primo scorci sul futuro processo che sarebbe stato aperto dalle autorità laiche e sulle intenzioni alla base. Il *Capitaneus* confermava l'intenzione di Bonamici di tenere l'abiura la domenica, sempre nella speranza che non accadessero altri inconvenienti. In questo passaggio, Ceccarelli cominciò a delineare la materia e i tempi del processo secolare, manifestando la sua intenzione di:

[...] formar novo processo contro Veneranda per non haver lei confessato innanzi a me e come V.S.I. sa iudex secularis non debet star [sic] processui iudicis ecclesiastici eccetto non se rilassasse alla corte secolare come heretica impenitente per non volere forse abiurare, come si dubita per quel che lei dice, che in tal caso s'esseguirà senz'altro⁹⁰.

Il magistrato laico prospettava la necessità di aprire un processo contro Veneranda dopo l'abiura per non aver confessato i crimini di fronte a lui. A questo scopo, valutava l'ipotesi che la donna potesse essere rilasciata alla corte secolare come eretica impenitente nel caso di una sua mancata abiura. Una possibilità che non andava esclusa, come sottolineato da Ceccarelli, ascoltando le parole di Veneranda negli ultimi giorni.

Dopo aver affrontato le questioni annesse all'apertura di un nuovo processo, il *Capitaneus* si preoccupava di risolvere gli ultimi problemi logistici per garantire la corretta celebrazione della chiusura del processo inquisitoriale. Alle autorità secolari spettava l'organizzazione della scenografia

⁸⁸ ACR, *Fondo Generale*, 20 gennaio 1576, no. 14315.

⁸⁹ ACR, *Fondo Generale*, 21 gennaio 1576, no. 14316.

⁹⁰ *Ibidem*.

dell'atto di abiura, che aveva valore esemplare e educativo per il popolo. Si trattò in questo caso di un'abiura *de formali*, come si evince dal testo dell'abiura, in cui le donne pronunciarono queste parole:

Et se per l'advenire, il che Dio lo tolga, comettero alcune delle cose predette mi sottometto a tutte le pene con le quali si puniscono gli eretici relapsi⁹¹[...]

Il problema che affliggeva Ceccarelli era di una natura ben diversa dalla singola abiura e di difficile comprensione:

Mi resterà la difficoltà del ministro del quale non so come di qua si provvederà bene et credo saranno necessarie alcune cattene di ferro per tener suspenzi gli corpi dal foco e per questo se piacesse a V.S.I. sarebbe a proposito se si potesse havere il ministro di Roma con gli suoi instrumenti, se no se farrà quel che se potrà di qua⁹².

Gelasio Caetani, che aveva visionato questi documenti, sosteneva nella *Domus Caietana* che la minaccia del rogo sarebbe stata usata per intimare alle donne ad abiurare⁹³. Più che il rogo, le richieste di Ceccarelli ricordavano piuttosto gli strumenti necessari ad applicare il sistema del fuoco. Questa forma di tortura consisteva nell'applicare unguenti spalmati di grasso di maiale sui piedi nudi, che venivano pressati da due blocchi concavi di metallo e legati come le mani da cannelle di ferro⁹⁴. Da ciò potrebbe derivare la preoccupazione di tenere sospesi i corpi dal fuoco. Ceccarelli si lamentava anche dell'assenza di un ministro a Sermoneta, ossia di un boia, che il *Capitaneus* sperava potesse essere inviato da Roma. La presenza di un boia, delle catene di ferro e del fuoco doveva avere una funzione intimidatoria per le donne, che non avevano altra via d'uscita che abiurare pubblicamente. Questa lettera potrebbe essere connessa direttamente ai dubbi manifestati il giorno precedente dallo stesso Ceccarelli sulla possibilità che Veneranda si rifiutasse di abiurare.

Un'altra questione sulla quale il *Capitaneus* si interrogava riguardava la figura di Margherita sia perché si trattava di una minore sia perché non aveva ammazzato alcun neonato, rimanendo sempre fuori dalle porte delle case con il maestro Giovanni. La sua proposta al cardinale era di richiedere il parere di un criminalista per capire se questi due fattori avessero resa necessaria una mitigazione della pena nei suoi confronti, mettendo parzialmente in dubbio la sentenza del

⁹¹ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., p. 14.

⁹² ACR, *Fondo Generale*, 21 gennaio 1576, no. 14316.

⁹³ G. CAETANI, *Domus Caietana*, op. cit., p 170.

⁹⁴ C. BLACK, *Storia dell'Inquisizione*, op. cit., p. 222.

commissario, che aveva condannato la ragazza al carcere perpetuo come tutte le altre. Questa proposta si tratta dell'ennesimo vicolo cieco in questa storia. Il nome di Margherita era apparso anche nel volume principale in una lettera inviata dal cardinale di Pisa al commissario Bonamici il 30 novembre 1575, in cui Rebiba invitava ad interrompere l'interrogatorio del confessore che aveva scritto un'orazione imparata da Margherita stessa per la difficoltà di trattare la materia di confessione e per il poco valore della testimonianza⁹⁵. La figura di Margherita appare, di conseguenza, come una delle più complesse della vicenda sia per la sua giovane età che per il suo ruolo.

Questa lettera cruciale conteneva un'ultima informazione che riporta al centro il “coco”, come definito da Ceccarelli, quando si lamentava con il cardinale di non aver ricevuto una risposta alla sua richiesta di frustarlo e di mandarlo in galera. Il maestro Giovanni, però, come detto in precedenza, era stato trasferito a Roma ed era uscito dalla storia del processo di Sermoneta, entrando a far parte di un nuovo processo, sul quale né Ceccarelli né il cardinale di Sermoneta avevano alcun potere.

Resta solo da analizzare l'ultima lettera inviata da Giovanni Girolamo Ceccarelli a Nicolò Caetani il 22 gennaio 1576⁹⁶, che rappresenta la conclusione ideale del percorso storico avviato all'interno del singolo processo. Il 22 gennaio fu la data dell'abiura, di cui questo documento fornisce un'inedita descrizione, altrimenti assente nelle fonti di riferimento. Da queste si conosceva solamente il testo dell'abiura, ma non cosa accadde intorno. Il nodo del luogo della cerimonia, sul quale si era interrogato Bonamici, fu sciolto a favore della chiesa, gremita di gente all'interno e all'esterno. La folla era tutta originaria di Sermoneta, testimoniando la curiosità e l'elevata partecipazione che questo evento aveva suscitato, tanto che Ceccarelli si sentiva nella condizione di dover spiegare al cardinale che:

[...] de Cisterna non vi si è trovato altro che il figlio de Veneranda, quale in effetto have mostrato dolore e penitenza⁹⁷ [...]

Il sabba era accaduto a Cisterna, mentre il processo e l'abiura furono celebrati a Sermoneta. Una distinzione geografica che si è persa negli studi dedicati al caso dove si parla di streghe di Sermoneta, ma che in questa lettera emerge chiaramente. La presenza del figlio di Veneranda ha un ruolo emotivo nella contrizione da lui manifestata verso i peccati della madre, unica donna che rifiutò a lungo di confessare, al momento della sua riconciliazione con la Chiesa e con la società.

⁹⁵ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l'anno 1575*, op. cit., p. 17.

⁹⁶ ACR, *Fondo Generale*, 22 gennaio 1576, no. 14317.

⁹⁷ *Ibidem*.

Il finale di questa storia resta allo stato attuale aperto. Le lettere dell'Archivio Caetani hanno aperto nuovi scenari e hanno corretto alcuni passaggi del corso lineare della vicenda, dati per scontati. Oltre ad accertare i fatti, è stato possibile mettere al centro le personalità coinvolte, i loro voleri, le loro intenzioni, indipendentemente da ciò che rappresentavano. Tra queste, la figura del maestro Giovanni, che è passata in sordina sotto l'etichetta del processo alle streghe, potrebbe aprire nuove strade sulla trasmissione delle idee tra località diverse e lontane. Tutti questi vuoti di conoscenza danno forma a numerose aree ancora oscure in quell'intreccio poco documentato tra gli esiti del processo inquisitoriale e di quello secolare a Sermoneta, lasciando sul campo delle ipotesi una molteplicità di esiti possibili.

2. Una figura ibrida tra stregoneria e banditismo

Ai margini di Roma, le campagne erano il luogo naturale della ribellione, che si esprimeva nel fenomeno del banditismo. Questa forma di criminalità era l'espressione drammatica del malessere di una società in crisi⁹⁸, dopo la frattura causata sul territorio dalla guerra di Campagna. I banditi erano una realtà forte negli spazi marginali, influenzando la vita degli abitanti come membri della stessa comunità o come minacce all'ordine pubblico. I legami che intrattenevano con i *rudes* sul piano sociale risultavano variegati e altamente complessi: il bandito era un prodotto della società contadina, che non lo percepiva come criminale, ma continuava ad accoglierlo al proprio interno⁹⁹. Nonostante ciò, spesso i banditi si ritorcevano contro le comunità rurali, determinando nel tardo Cinquecento fenomeni di abbandono, come a Fogliano nel 1591¹⁰⁰.

Il panorama delle Indie Romane pullulava dalla seconda metà del Cinquecento di nomi di banditi famosi, che interagivano in un contesto fluido di criminalità tra di loro e tra i poteri locali, accrescendo la loro influenza. Soprattutto, il ramo dei Caetani di Maenza aveva un forte legame con le fazioni criminali, manifestando un'attitudine radicata alla violenza e alla faida¹⁰¹, che si riscontrava in tutta la nobiltà romana, includendo anche i Savelli e i Caetani di Sermoneta. La protezione dei potenti ostacolava l'azione della giustizia pontificia, che risultava totalmente impotente di fronte ai legami così capillari tra nobiltà e criminalità¹⁰². I nomi di Bartolomeo Vallante, *alias* il Catena, di Marco Sciarra, del prete Giovanni Valenti disseminavano il terrore nelle campagne e le loro azioni

⁹⁸ I. FOSI, *La società violenta*, op. cit., p. 14.

⁹⁹ *Ivi*, p. 66.

¹⁰⁰ I. FOSI, *Il banditismo e i Caetani nel territorio di Sermoneta (secoli XVI-XVII)*, in *Sermoneta e i Caetani*, op. cit., pp. 213-226, p. 218.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 216.

¹⁰² I. FOSI, *La società violenta*, op. cit., p. 119.

divennero sempre più spericolate ed estreme. Il Catena poteva permettersi di sconfiggere le truppe pontificie in più occasioni alla fine degli anni Settanta¹⁰³, Marco Sciarra possedeva un potere tale da poter decidere di assaltare la città di Norma nel 1592, decimandone la popolazione¹⁰⁴, Giovanni Valenti era rinomato come il “re della Campagna Romana” e aveva cominciato a battere moneta per un periodo¹⁰⁵.

Di fronte a questa situazione di criminalità diffusa, l’azione repressiva del papato sotto Sisto V mirò a rompere i legami tra contadini e banditi attraverso la criminalizzazione dell’intera società rurale¹⁰⁶ in un periodo in cui la violenza dei banditi aveva assunto una nuova direzione, rivolgendosi pesantemente contro il mondo contadino, soprattutto nelle fasi di carestia¹⁰⁷. Nonostante la propaganda trionfale della curia romana, il banditismo non scomparve a fine Cinquecento¹⁰⁸, ma assunse nuove forme più fluide e dimensioni più ristrette.

La comune origine nel mondo rurale tra banditismo e stregoneria costituisce il presupposto fondamentale per rintracciarne i possibili legami all’interno dello stesso contesto di marginalità. Il processo di Velletri, citato in precedenza, testimoniava come le autorità considerassero la loro unione una miscela esplosiva che andava sconfitta sul nascere attraverso misure intransigenti. Tra le carte dell’Archivio Caetani, trapelava una visione simile attraverso gli occhi dell’autorità locale, a testimonianza di quanto il banditismo e la stregoneria fossero profondamente radicati nel contesto rurale delle Indie Romane. Il bandito in questione si chiamava Titta Sciarretta ed era imputato di aver commesso numerosi furti insieme alle figure più famose di Cesare Giordano, di Catena e di Andrea Corso, come descritto dal potestà di Sermoneta, Giulio de Angelis, al duca Pietro Caetani (1562-1614) il 28 settembre 1596¹⁰⁹. Titta Sciarretta era una figura secondaria nel panorama criminale dell’Agro Pontino, che, però, aveva intrattenuto rapporti con diversi leader delle bande locali. La sua cattura si collocava in uno dei periodi più intensi di repressione del banditismo da parte dei Caetani, guidata dal duca Onorato, padre di Pietro, che aveva arruolato banditi locali per combattere i fuorilegge stranieri¹¹⁰, dopo il sacco di Norma. Lo stesso Pietro Caetani aveva dovuto, subito dopo la sua successione, combattere contro una compagnia di venticinque banditi, che creava disagio nel ducato¹¹¹. Lui stesso fu sottoposto alla cattura per aver trattato con i suoi banditi suoi ospiti, venendo

¹⁰³ *Ivi*, p. 116.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 124.

¹⁰⁵ D. CHIARI, *Il territorio pontino in epoca sistina*, op. cit., p. 34.

¹⁰⁶ I. FOSI, *La società violenta*, op. cit., p. 146.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 155-156.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 224.

¹⁰⁹ ACR, *Fondo Generale*, 28 settembre 1596, no. 122293.

¹¹⁰ I. FOSI, *Il banditismo e i Caetani nel territorio di Sermoneta (secoli XVI-XVII)*, op. cit., p. 218.

¹¹¹ *Ivi*, p. 222.

esiliato per un breve periodo per volere del governatore di Roma, concluso nel giugno 1593¹¹². Una storia di relazioni complesse alle quali il processo a Titta Sciarretta aggiungeva un altro elemento: la stregoneria. Qual era il collegamento agli occhi del potestà?

[...] questo furbo è figiol d'una mala femina et ha nome di fattucchiera credo et tengo certo si sia servito di gran furfanterie diaboliche per non confessare gran che li ho data la corda et non ha confessato¹¹³ [...]

La resistenza alla corda risultava un mistero per il potestà, che non ricercava la risposta nella resistenza fisica dell'imputato, quanto nelle forze oscure, come il *maleficium taciturnitatis*, le quali derivavano dai poteri della madre, che aveva la fama di essere una fattucchiera. La fama qui agiva in una comunità ristretta come “un criterio tirannico che mantiene un nocciolo di quella “civiltà della vergogna” propria della società occidentale degli albori”¹¹⁴. La diffusione delle voci generava una macchia nel giudizio morale intorno alla donna, risalendo fino alle orecchie delle autorità locali. La categoria di stregoneria diveniva altamente malleabile tanto da giustificare anche una mancata confessione, agendo come forza sovversiva e incontrollabile. Questa preoccupazione del potestà costituisce una testimonianza della propagazione capillare della stregoneria nel tessuto sociale e nell'orizzonte culturale della popolazione locale. Di fronte al suo silenzio sospetto, il potestà proponeva di mandarlo in galera¹¹⁵.

Anche in questo caso si tratta di un'altra storia senza finale, che nella sua trama, però, offre un canale di accesso nella relazione tra le due aree di criminalità, le quali erano i prodotti dello stesso mondo contadino. Titta Sciarretta era, in questo senso, una figura ibrida che univa i due crimini nella sua persona, per via della discendenza da una strega: un bandito-stregone.

¹¹² Ivi, pp. 222-223.

¹¹³ ACR, *Fondo Generale*, 28 settembre 1596, no. 122293.

¹¹⁴ O. DI SIMPLICIO, *L'autunno della stregoneria*, op. cit., p. 168.

¹¹⁵ ACR, *Fondo Generale*, 28 settembre 1596, no. 122293.

3. La lotta ai brevi magici: gli occhi delle autorità e le mani dei gesuiti

La magia produceva una molteplicità di espressioni nel territorio delle Indie Romane, non sempre riconducibili alla figura di una singola strega o allo stereotipo sabbatico. In determinati casi, la magia poteva assumere una forma di diffusione capillare e incontrollabile che si legava alla natura dell'oggetto che la trasmetteva: il breve, un piccolo foglio facilmente trasportabile. Nella lotta contro questi strumenti magici si accese una delle più intense battaglie per affermare il disciplinamento sociale nello Stato della Chiesa e le Indie Romane non fecero eccezione. Nel mondo rurale alla parola scritta veniva conferito un potere magico, che andava oltre il suo significato: non era qualcosa da intendere, ma da adoperare¹¹⁶. Per la stessa ragione pratica, l'efficacia di un rituale magico dipendeva più dal materiale dell'oggetto che dal suo significato¹¹⁷. Questi testi venivano utilizzati, perciò, come talismani o amuleti da porre al centro dei riti superstiziosi¹¹⁸.

La loro estrema duttilità e la loro capacità di diffusione era ciò che spaventava di più le autorità, come testimoniato dall'ordinanza del Sant'Uffizio di bruciare tutti i libri di magia sequestrati l'11 febbraio 1573¹¹⁹. Da quel momento divenne centrale nella battaglia anti-magica questo particolare canale di repressione, venendo ulteriormente esplorato dopo la bolla sistina *Coeli et terrae*, che confermò il legame tra pratiche magiche e i libri di magia¹²⁰. Questi ultimi erano ritenuti gli oggetti più pericolosi tra tutto il materiale magico, attuando diverse strategie di intervento. Il pericolo era aggravato dalla molteplicità di canali di diffusione attraverso i quali i brevi si insinuavano nei vari strati sociali. Oltre ai contatti interni alla società, una minaccia costante erano i membri alieni alle comunità, che vagavano per i territori italiani, rendendo difficile qualsiasi tentativo di controllo. Barbierato, per questa ragione, individua il principale canale esterno in un sottobosco inquieto e variegato di viaggiatori interessati alla magia¹²¹. Le autorità ecclesiastiche temevano allo stesso modo la pericolosità insita nella natura itinerante degli ordini religiosi, che erano stati veicoli di idee eterodosse e, come nel caso dei francescani, spesso entravano in contatto con la realtà di scritti sacrileghi e magici.

Rintracciare i canali di diffusione di questi brevi era un'operazione complessa per le autorità, ma lo è ancora di più oggi per gli storici che si confrontano con questa materia. Nelle prossime pagine si tenterà di citare una serie di casi provenienti da fonti diverse per rendere l'idea della diffusione di

¹¹⁶ F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli: "Clavicula Salomonis" e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Bonnard, 2001, pp. 103-106.

¹¹⁷ O. DAVIES, *Magic: a very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 58.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli*, op. cit., p. 153.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, p. 169.

questi strumenti magici su tutto il territorio delle Indie Romane e le varie funzioni che potevano assolvere. Non si tratta di un quadro completo e sistematico, ma, in linea con gli altri paragrafi, mirerà a far emergere le singole storie come piccoli sprazzi di visibilità di un mondo sotterraneo complesso e difficile da penetrare. Per questa stessa ragione, gli occhi delle autorità costituiscono i principali fari che possediamo oggi su questa storia, tenendo sempre presente dei limiti della loro mediazione. Un altro occhio attento a queste questioni era quello dei missionari gesuiti, che avevano la capacità di penetrare all'interno delle mura domestiche e osservare pratiche quotidiane, che potevano nascondere un fondo di superstizione, risolvendo ogni questione in modo extragiudiziale, evitando lo scandalo del processo per le singole comunità.

Le prime notizie sul periodo e sul territorio in questione risalgono alle *Litterae Quadrimestres* sulle prime missioni dei gesuiti nelle Indie Romane. In una lettera del padre gesuita Ioannes Ignatius, inviata da Velletri al preposito generale Diego Laínez il 9 aprile 1561¹²², veniva riportato l'andamento di una delle prime missioni tra i Castelli Romani. I padri gesuiti erano giunti a Velletri per errore, avendo sbagliato strada mentre si dirigevano verso Civita Lavinia. Nella loro visione del mondo anche questo errore aveva un significato profetico: era stato Dio stesso a cambiare la loro rotta, come aveva fatto con il profeta Giona¹²³, che, dopo essersi rifiutato di andare a predicare a Ninive, come ordinatogli dal Signore, fu travolto da una tempesta e ricondotto nella città, dopo essere stato inghiottito da una balena. Dopo aver predicato per tutti i giorni della Settimana Santa, ad eccezione del sabato, celebrarono il loro successo per aver ottenuto un numero di confessioni insperato, coinvolgendo persone che non si erano più confessati da anni. Tra questi “cani rabbiosi”, un uomo aveva intenzione di dar vita ad un sanguinoso tumulto, ma, in seguito alle loro prediche, decise di desistere e di confessare ogni cosa, pentendosi dei propri errori e invitando i suoi compagni a desistere. Uno di questi consegnò al padre Petronio dei “brevi superstitosi¹²⁴”, che erano in suo possesso, e il gesuita decise di bruciarli immediatamente, senza valutarne la funzione o il contenuto. Altri giovani di buona famiglia seguirono il suo esempio, consegnando i loro brevi e libri superstiziosi per farli bruciare dai gesuiti. Questa dinamica, favorita dal clima giubilare intorno al passaggio dei gesuiti, proseguì nei giorni successivi: nella dimora di un nobile, dove erano stati invitati i missionari, l'esortazione di padre Petronio spinse uno dei figli del gentiluomo a consegnare un breve pieno di superstizioni. In questo caso, i padri aprirono il foglio, dove trovarono certe “bagatelle¹²⁵”, tra cui due monete che sarebbero dovute essere la prima offerta al crocifisso, e decisero di strapparlo. Nonostante

¹²² *Litterae quadrimestres ex universis, praeter Indianam et Brasiliam, locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur, Romam missae*, vol. VII (1561-1562), Madrid, Augustinus Avrial, 1894, pp. 181-191.

¹²³ *Ivi*, p. 183.

¹²⁴ *Ivi*, p. 186.

¹²⁵ *Ivi*, p. 187.

la scarsa attenzione data dai gesuiti a queste superstizioni, la quantità di casi è una spia di quanto fossero diffusi questi fogli nella comunità di Velletri e, di come fino alla venuta dei padri, il loro possesso non fosse percepito come un crimine. L’atmosfera protetta, venutasi a creare nelle interazioni tra i gesuiti e gli abitanti, spinse diversi individui, soprattutto tra le fasce più alte della popolazione, a consegnare i loro brevi senza rischiare di essere puniti.

In un raggio di quindici chilometri da Velletri, anche nel caso delle streghe di Cisterna nel 1575 vi è un riferimento in un passaggio dello stato di accusa ad un foglio di carta dal significato molto diverso rispetto ai brevi dei velletrani. Tiburtia accusava Veneranda di aver partecipato con lei ad un rituale intorno ad una carta nera, dove erano inscritte alcune lettere verdi di cui non si conosceva il significato. Ogni strega doveva giurare a turno obbedienza su questo foglio tenuto in mano dal demonio stesso¹²⁶. In questo caso, la carta era il veicolo della sottomissione a Satana e simbolo dell’abbandono della società. Un singolo oggetto all’interno di un rituale magico più vasto.

Con l’intensificazione delle missioni dei gesuiti tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento, i padri incontrarono sempre più spesso sulla loro strada questi strumenti magici, manifestando un maggior interesse verso la loro funzione, ma proseguendo la stessa strategia repressiva. Nella relazione alla diocesi di Albano nel 1601, alcuni missionari avevano stilato un elenco di tutte le “sciocche superstizioni”, a cui credevano i *rudes*. Tra queste ne spiccava una fondata sull’idea che un foglio di carta pecora avesse il potere di difendere chi lo portava sa ferite o ingiurie:

[...] ritrovamo chi s’era affatto persuaso che con il portare adosso un certo foglio di carta pecora ove erano caratteri molto intricati et parole sante meschiate con altre non so di che lingua, che era securissimo di non poter essere ferito né malvoluto¹²⁷.

Un semplice foglio con parole scritte senza un significato o una connessione logica diveniva un potente strumento di difesa personale non solo dal punto di vista fisico, ma anche sociale.

La carta pecora era la protagonista di un’altra superstizione nella vicina diocesi tuscolana, come riportato dalla relazione anonima del giugno 1604. Dopo aver elencato le tenute in cui i missionari erano passati, i padri comunicavano con una formula concisa che:

Se sono levate molte superstitioni, et con invocationi de demonij et stracciali scritti ch’insegnavano de fare fatture¹²⁸.

¹²⁶ R. MANNELLI GALILEI RICCARDI, *Istruzioni ed atti relativi ad un procedimento inquisitoriale di stregoneria nella terra di Sermoneta, l’anno 1575*, op. cit., p. 6.

¹²⁷ ARSI, ROM. 128/I, cc. 35r-42v, op. cit., c. 37r.

¹²⁸ ARSI, ROM. 128/2, cc. 475v-476v, Anon., *Relatione della missione fatta per il Vescovato di Tuscolano, 1604*, c. 476v.

Tra questi un caso risultava particolare a tal punto da essere descritto passo per passo. Si trattava di un rituale curativo intorno ad un breve di carta pecora, praticato da una famiglia contadina, che merita di essere citato per intero per la complessità che lo contraddistingue:

Era stato in una famiglia un breve scritto in carta pecora più di cento anni et se ne serviva per l'infermità in esto modo. Se ponevano quattro pietre in terra servendo per stipeti d'altar picciolo sopra le quali se metteva una tavolina et sotto un vaso con fuoco, incenso et palma benedetta, sopra d'essa tavola s'accendevano quattro candele benedette una per cantone, et tra essa se poneva il breve, spargendosi sopra dell'acqua benedetta. Dopo l'infermo andava tre volte intorno a questo altarino, poi se pigliava un animale come cane, gatto o pollo, et se faceva andare tre volte intorno a detto altarino, ma al contrario dell'infermo, con superstizione che l'infermo havesse lassato il suo male et poi l'animale l'havesse preso, così molte volte l'infermo sanava et l'animale moreva¹²⁹.

Questo rituale di guarigione si fondava sulla credenza che il malessere fisico potesse essere trasferito dall'uomo all'animale attraverso una serie di passaggi simbolici intorno al breve, che era il fulcro di tutto il rito. Tutta la gestualità ruotava intorno alla commistione tra sacro e profano: l'uso di oggetti benedetti e immagine religiose, come l'altare, veniva incanalato in un'espressione di una religiosità privata, che si discostava dal percorso principale del cattolicesimo, avvicinandosi a residui paganegianti. L'idea della guarigione veniva tacciata dai padri gesuiti come una semplice superstizione. L'esito della vicenda confermava la mano dura applicata dai missionari di fronte a queste pratiche:

Non havendo potuto il curato haver mai questo breve nelle mani, procuro che una parente del padrone lo pigliasse, et ce lo mostrasse, et con questa inventione s'hebbe fu stracciato et abbrugiato, sapendosi dal padrone fece poco rumore intendendo che noi eravamo stati mandati da Sua Santità¹³⁰.

Un'altra superstizione veniva così eliminata attraverso uno stratagemma, che aveva coinvolto un membro femminile della famiglia del padrone della tenuta. La capacità di intervenire nella sfera privata di questo nucleo familiare veniva giustificata dall'essere stati inviati dal papa in persona, godendo in questo modo di poteri eccezionali, come riportato nella relazione.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

Le autorità ecclesiastiche e laiche non godevano della stessa libertà di intervento, ma erano sottoposte ad una serie di limiti procedurali di fronte a questi casi, che allungavano i tempi delle sentenze, e manifestavano, d'altra parte, diversi dubbi su come comportarsi. Uno dei problemi era stabilire la natura stessa del crimine, come nel caso della cattura di Nicola Antonio Grimaldi nel 1602. Il vescovo di Terracina, Fabrizio Perugini, governatore di Campagna e Marittima, lo aveva imprigionato nel convento dei carmelitani con l'accusa di furto e di possesso di scritti di negromanzia. La Congregazione richiese all'ordinario di consegnare i fogli al vicario locale per decifrare quanto era scritto al loro interno: disegni sospetti, vaticini e la rappresentazione di una mano con un elenco di nomi¹³¹. A differenza dei padri gesuiti, il Sant'Uffizio esprimeva una volontà di conoscenza per fissare i tratti del crimine e stabilire il giudizio più corretto, per cui le carte magiche non solo dovevano essere guardate, ma anche decifrate, senza limitarsi solamente a bruciarle.

Un ultimo caso di questa tipologia vede protagonista il capitano di Cisterna, Pirro Iacovacci, che raccontava la cattura di un uomo sospetto in una lettera del 1° luglio 1607 inviata al duca di Sermoneta, Pietro Caetani¹³². Il capitano e il suo corpo di sbirri avevano seguito il venerdì precedente un individuo, che era fuggito dall'osteria alla loro vista, creando sospetto intorno a sé. Una volta fermato in un forno, gli sbirri lo trovarono in possesso di una pistola, di cui possedeva la licenza del governatore di Roma. Di conseguenza, il capitano affermava che “nondimeno cell'harrei mandata bona et fattolo relassare¹³³”, ma, una volta perquisita la sua sacca, il quadro cambiò sostanzialmente:

[...] li trovorno tra le altre scritture che vi erano un breve scritto in carta di coiro grande circa due fogli di carta dove ci sono varie sorte di caratteri de numero 27 intitulate ad essere bone con arme, con inimici, con saette, et ad essere ben voluti et altre di varie sorte ascendentì a detto numero che mostra veramente esser cosa diabolica [...] ¹³⁴

Di fronte a questa scoperta, simile ai casi precedenti, ma differente per il materiale, in quanto pelle, non carta pecora, il capitano era incerto sulla procedura. Si giustificò con il duca di non aver inviato immediatamente il foglio, poiché temeva il rischio di perderlo per strada. Il breve, infatti, costituiva una prova evidente e imprescindibile all'interno di un processo. Il capitano Iacovacci manifestava, poi, tutti i suoi dubbi sulla giurisdizione del caso, non sapendo se il processo dovesse essere affidato alla corte secolare, al tribunale vescovile o all'Inquisizione. Uno stato di confusione che testimoniava le difficoltà di comprendere questi crimini per le autorità locali, legate non solo alla

¹³¹ I. FOSI, *La giustizia del papa*, op. cit., p. 158.

¹³² ACR, *Fondo Generale*, 1° luglio 1607, no. 73509.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

sottigliezza dei limiti giurisdizionali, ma anche alla natura dei brevi. Questi fogli erano una manifestazione materiale, facilmente trasportabile e trasmissibile della stregoneria: la magia in questi casi era nell’oggetto stesso, non nell’individuo, che agiva come un veicolo. Da ciò si comprendono ancora di più le due reazioni opposte, ma tese allo stesso scopo delle autorità religiose e laiche e dei padri gesuiti: da un lato la verifica e la decodificazione attraverso gli occhi per penetrarne il significato, dall’altra l’appropriazione e la distruzione attraverso le mani per cancellarne l’esistenza.

4. Portia da Terracina: la commistione tra sacro e profano

Esattamente cinquant’anni dopo la chiusura del processo alle streghe di Cisterna, il luogotenente di Sermoneta, Antonio Matthei, dovette confrontarsi con un caso di stregoneria molto diverso dalla pratica del sabba. Lo stesso magistrato laico manifestò diversi dubbi su come comportarsi in una lettera invita il 2 luglio 1626 al duca Francesco Caetani (1594-1683)¹³⁵. Non si trattava di magia diabolica, ma di una figura al limite tra magia bianca e *maleficium*, tra magia popolare e religione popolare, che sia Edward Bever¹³⁶ che Brian Levack¹³⁷ definiscono come due poli opposti dello stesso *continuum* di attività. Una definizione che rende esattamente l’idea della trasparenza di queste due forme di espressione della cultura popolare e che viene incarnata da Portia di Terracina.

Lo scandalo che richiese l’intervento delle autorità sorse dalla morte di una “putta di doi mesi”, figlia di donna Stefania e Camillo Zampa. I sospetti dei genitori ricaddero immediatamente su Portia di Terracina a causa di una serie di precedenti frizioni, degenerate in minacce, in seguito alla scomparsa di una gallina. L’origine della vicenda apre immediatamente uno spaccato sulla vita quotidiana nella città di Sermoneta, in cui le tensioni tra figure femminili potevano trasformarsi in questioni più gravi. Un evento tragico e inaspettato ruppe improvvisamente i legami tra due donne e una semplice discussione divenne la spia di un crimine intenzionale e terribile. Una situazione che alla luce di altri studi non è una novità durante l’età moderna: Gustav Henningsen cita un caso simile accaduto nel 1610 a Zugarramundi nei Paesi Baschi spagnoli, quando l’anziana Graciana, che aveva già confessato di aver commesso un infanticidio, si accusò nuovamente, sostenendo di aver voluto vendicarsi dei genitori che la avevano accusata di aver rubato una gallina¹³⁸. Una gallina in contesti ristretti e poveri costituiva una ricchezza irrinunciabile tanto da causare fratture profonde nei rapporti di vicinanza.

¹³⁵ ACR, *Fondo Generale*, 2 luglio 1626, no. 28557.

¹³⁶ E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 271.

¹³⁷ B. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, op. cit., p. 8.

¹³⁸ G. HENNINGSEN, *L’avvocato delle streghe*, op. cit., p. 19.

Se ad una discussione del genere fosse seguito un evento inspiegabile come la morte di un neonato, i genitori della vittima non potevano limitarsi ad accettare l'accaduto come fatalità inspiegabile¹³⁹, ma davano spazio ad una serie di meccanismi psicologici per interpretare una disgrazia improvvisa¹⁴⁰. La stregoneria agiva così come un'ideologia sul piano concreto atta a spiegare i traumi nella vita quotidiana¹⁴¹. Questa forma di ideologia flessibile e omnicomprensiva fissava le radici delle paure e delle esperienze costruendo un sistema di simboli, connessi direttamente alle pratiche quotidiane¹⁴², dove ogni aspetto del reale trovava una sua collocazione. Sulla stessa linea, una definizione funzionale si riscontra nella proposta di Henningsen di considerare la stregoneria come una filosofia del quotidiano¹⁴³ in costante azione. In diretta interazione con questo impianto generale, i fattori sociali giocavano un ruolo preminente nel canalizzare i conflitti¹⁴⁴, che scaturivano principalmente dalle relazioni interpersonali. A ciò va aggiunto un terzo elemento esplosivo nel quadro della vita quotidiana, citato per il caso di Titta Sciarretta: la fama, che fungeva da stimolo irrefrenabile nella ricerca dei colpevoli. Portia di Terracina aveva costruito intorno a sé una reputazione fragile in grado di essere sovertita da un momento all'altro. La perquisizione della sua casa da parte delle autorità laiche svelò il segreto dietro la sua fama di fattucchiera: Portia praticava la magia bianca, espressione della medicina popolare.

Con la sua fama, interagiva anche il suo *status* sociale, che rispecchiava lo stereotipo occidentale della strega: si trattava di una donna anziana e sola, come dimostrato dall'assenza di un riferimento onomastico ad un nome maschile, per di più forestiera nella comunità di Sermoneta. Un elemento alieno che al momento della tragedia perse la sua funzione benefica e divenne colpevole di *maleficium*. Secondo una visione binaria del mondo, al potere di guarire poteva corrispondere il potere di far morire¹⁴⁵, una linea sottile e fluida tra due categorie opposte.

Nella sua abitazione, il luogotenente riportava di aver trovato un campionario di strumenti curativi, conservati in una cassetta:

alcuni Pignatini con diverse sorte di unguenti, empiastri, ceroti, herbe di Papavero, piedi di lattuga
di natura sonnifera, Hipenion altrimenti detta fuga Demonum¹⁴⁶[...]

¹³⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁴⁰ O. DI SIMPLICIO, *L'autunno della stregoneria*, op. cit., p. 129.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 185.

¹⁴³ G. HENNINGSEN, *L'avvocato delle streghe*, op. cit., p. 21.

¹⁴⁴ O. DI SIMPLICIO, *L'autunno della stregoneria*, op. cit., pp. 151-152.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 120.

¹⁴⁶ ACR, *Fondo Generale*, 2 luglio 1626, no. 28557.

Portia si dimostrava a conoscenza di un repertorio privato di rimedi popolari¹⁴⁷, fondato su un sapere relativo agli effetti benefici di alcune erbe. Sulle virtù degli unguenti e delle erbe, la donna era capace di spiegare che vantaggi avessero sulla salute umana, non convincendo pienamente i magistrati, i quali sospettavano che potessero avere delle qualità occulte attivate da determinate parole. La magia popolare si fondava, infatti, sulla conoscenza di erbe e trattamenti fisico-chimici¹⁴⁸. Anche in questo caso, è la mente dell'autorità a ricercare necessariamente significati nascosti dietro le pratiche curative della donna e a proiettare su di esse il significato di forze oscure.

Nell'ambito della magia popolare, alle conoscenze delle virtù curative delle piante si aggiungeva l'efficacia illusoria delle terapie magiche, fondata sul potere evocativo delle parole. Era, infatti, ampiamente diffusa l'idea che le parole fossero dotate del potere di generare cambiamenti fisici attraverso l'uso di orazioni, enunciati e formule¹⁴⁹. La donna all'interrogatorio confessò di conoscere nove orazioni di natura superstiziosa, che il luogotenente ordinò di far copiare e le inviò come allegato alla lettera. L'idea che il potere della parola rappresentasse uno dei confini contestati tra magia e religione¹⁵⁰ ha una sua espressione pratica nelle orazioni di Portia, in cui il linguaggio superstizioso e religioso risultavano intrecciati a tal punto da non poter essere distinti, assumendo le stesse funzioni. La stessa Chiesa era consapevole del rischio che le parole liturgiche avrebbero potuto essere adottate per altri fini, convertendole in superstizioni¹⁵¹. Queste orazioni erano simili a quelle inserite nell'elenco proposto dalla bolla di Pio V del 1571, che andavano eliminate per la natura superstiziosa¹⁵². La politica del papato volta a difendere l'uniformità liturgica e a reprimere le derive superstiziose non attecchì in profondità sul tessuto sociale, come testimoniato anche da questo caso. Questo insieme di poteri che componevano i rituali curativi garantiva la loro capacità di ridurre l'influenza delle cause della malattia sulla psiche umana, risolvendo le tensioni psicologiche ed interpersonali¹⁵³.

Nel trattare di queste orazioni, il luogotenente aveva prospettato la possibilità di applicare la tortura per ottenere maggiori informazioni, ma rinunciò a farlo perché aveva manifestato alcune riserve sull'ipotesi di richiedere l'intervento della giustizia ecclesiastica nelle figure dell'ordinario o l'inquisitore locale, in attesa dell'ordine del duca¹⁵⁴. Alle lettera seguiva la copia delle orazioni: le prime quattro in forma estesa e le ultime cinque, citandone solo il titolo per la loro brevità. I titoli

¹⁴⁷ S. CLARK, *Thinking with demons*, op. cit., p. 472.

¹⁴⁸ E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 287.

¹⁴⁹ S. CLARK, *Thinking with demons*, op. cit., p. 282.

¹⁵⁰ O. DAVIES, *Magic*, op. cit., p. 55.

¹⁵¹ J. BOSSY, *L'Occidente cristiano*, op. cit., p. 82.

¹⁵² G. CARAVALE, *L'orazione proibita: censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, L. S. Olschki, 2003, pp. 73-75.

¹⁵³ E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 297.

¹⁵⁴ ACR, *Fondo Generale*, 2 luglio 1626, no. 28557.

stessi di questi enunciati trasmettono l'umanità della donna e il suo spirito altruistico, testimoniando la sua funzione sociale benefica nella comunità di Sermoneta:

- orazione per far stagnare il sangue dal naso;
- orazione per far tornare il latte alle donne che l'havesse perso;
- orazione per farsi volere bene da un inimico;
- il segreto per le resipole (un'infiammazione cutanea della pelle e delle mucose);
- orazione per le bestie acciò non le mangino et ammazzino li lupi;
- orazione per li vermi;
- orazione per il dolore della testa;
- orazione per il male di ...;
- orazione di San Giuliano che è bona per quelli fanno viaggio et contra li inimici xhè non si possino offendere né con l'arme né senza.

Ai gesti rituali si inframmezzava un basilare linguaggio religioso, inserendo i nomi di Cristo e di Maria Vergine, in modo da poter far riferimento al potere del sacro. Anche dall'insieme di gesti traspariva una ripetitività quasi liturgica e una simbologia religiosa:

In nomine Patris et filij et spiritus sancti Amen.

Così fa una croce nel sangue che è caduto in terra dal naso et questa croce si fa sopra detto sangue che sta in terra con la penna senza toccarci la penna, et poi l'istessa penna si bagna con il sangue, che esce dalle narici appuntandolo proprio sotto alle narici et poi con la detta penna bagnata di sangue si fa il segno della croce in fronte dicendosi queste parole: In nome sia di Iddio, et della Vergine Maria, questo che faccio giovato mi ha, che lo commanda Christo con la Vergine Maria, quando Christo nacque sangue sparse, et poi alla tempia sinistra, si fa la croce con l'istessa penna pigliandosi prima il sangue dal naso et si dicono l'istesse parole etc. etc.¹⁵⁵

In questa breve orazione, la donna offriva anche una versione differente della natività da una prospettiva popolare e semplificatoria: al momento della nascita, anche Cristo sparse il sangue, attestando la validità del rituale. Ogni passaggio è inscritto in una serie di regole rituali da rispettare che ricordavano la liturgia cristiana. Nelle formule magiche, infatti, come suggerito da Federico Barbierato, si ricorreva spesso ad un ampio campionario di espressioni sacre mutuate da benedizioni in uso nelle Chiese¹⁵⁶. L'apice della commistione tra sacro e profano veniva toccato al momento del

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli*, op. cit., p. 103.

segno della croce con il sangue, simbolo dell'unione tra le due sfere, che perdeva il suo significato religioso e assumeva una funzione esclusivamente apotropaica¹⁵⁷.

Le soluzioni di fronte ad altri problemi risultavano molteplici, unendo strategie diverse. Nel caso dell'orazione per far tornare il latte alle donne, la sua forma aveva un carattere più improntato sulle parole, unendo preghiera e saggezza proverbiale, e sulle procedure che sulla ritualità. Dopo aver recitato tre Padre Nostro o tre Ave Maria, con un'erba nella bocca la malata avrebbe dovuto recitare questo proverbio: "Quando capra nasce, in prato pasce"¹⁵⁸. A quel punto, l'erba veniva fatta seccare nel forno, frantumata in polvere e messa in un uovo cotto o in una minestra per farla mangiare alla donna, che in questo modo avrebbe riacquistato il latte. Per farsi volere bene da un nemico, invece, Portia suggeriva di pregare davanti all'immagine dello Spirito Santo.

Non si conoscono le decisioni assunte dalle autorità a riguardo, ma la figura di Portia nel suo essere in linea con gli stereotipi classici della strega offre un punto di vista unico: le sue orazioni formavano un manuale volto a superare i problemi della vita quotidiana, che variavano dalla salute fisica alle contingenze naturali, fino ai problemi sociali. A differenza delle streghe di Cisterna, Portia con i suoi riti non collaborava alla creazione di un'anti-società, ma prendeva pienamente parte alla vita sociale della comunità, assolvendo una funzione positiva. La sua arte magica, se pur fondata sulla superstizione, restava all'interno dell'alveolo della religione cristiana con i suoi continui riferimenti alla Trinità, alla Vergine e ai santi. Portia poteva unire il sacro alla sapienza proverbiale e alle conoscenze erboristiche, integrando il tutto in una visione del mondo contadina. Solamente il rovesciamento della sua fama legata ad una circostanza sfortunata e il sospetto dell'autorità laica ribaltarono la sua immagine, trasformandola in una strega, capace di commettere infanticidio e di attivare forze oscure attraverso formule segrete.

¹⁵⁷ D, GENTILCORE, *Il vescovo e la strega*, op. cit., p. 111.

¹⁵⁸ ACR, *Fondo Generale*, 2 luglio 1626, no. 28557.

Capitolo quarto:

Storie di missioni gesuitiche: il diavolo e la sfera del meraviglioso

Le figure dei gesuiti sono state incontrate in diverse parti dell’elaborato per una semplice ragione: le relazioni delle missioni costituiscono un punto di accesso irrinunciabile alle realtà locali e alle loro superstizioni. In questo capitolo, verrà dato spazio alla questione dell’avanzata del diavolo nelle Indie Romane, contro la quale si opponevano i missionari nella loro azione quotidiana, e alla sfera del meraviglioso, spesso presente nelle loro relazioni. Questi racconti contribuiscono ad incrementare la conoscenza che possediamo delle realtà marginali in questi territori, aprendo nuovi spiragli su pratiche eterodosse e paganeggianti.

Un momento centrale nello sviluppo del modello gesuitico di missione corrisponde al generalato di Claudio Acquaviva, che durò dal 1580 al 1614. Il generale si impegnò a più riprese per promuovere la pratica missionaria¹ allo scopo di renderla un’attività sistematica e costante². Si trattava di un richiamo alla radice missionaria dell’ordine, che si esplicava nell’eccezionalità del quarto voto: l’obbedienza speciale al papa nel campo delle missioni. John W. O’ Malley lo definisce come un voto di mobilità, che rompeva con il carattere di stabilità alla base della tradizione monastica³. Una forma di impegno che diveniva ancora più necessaria di fronte allo stato di emergenza della cattolicità. Tra le direttive generali da lui emesse dal 1590 al 1599, il *De jubilaeo et missionibus* del 1590 mirava a colmare l’impegno insufficiente nelle campagne attraverso un più ampio coordinamento⁴. A questo seguirono il *Defervore missionum* del 1594 e il *De modo missionum* del 1599, in cui il generale prospettava l’istituzione di residenze temporanee per i missionari, distinte dai collegi⁵, e ordinava che ogni provincia destinasse dai 6 ai 12 sacerdoti alle missioni. Questi provvedimenti non segnarono immediatamente una svolta di fronte alla cronicità del problema della bassa frequenza e del ridotto numero di missioni, ma avviarono dal centro un processo che avrebbe esplicato tutto il suo potenziale nel corso del Seicento.

Oltre alle direttive generali, nello stesso periodo furono emanate delle istruzioni dirette esclusivamente ai padri che dovevano affrontare una missione nelle campagne di Roma, esaltando l’eccezionalità di queste terre. Nell’istruzione, inviata il 12 aprile 1603, il primo punto ad essere messo subito in chiaro era l’obiettivo stesso della missione:

¹ S. PAVONE, *I gesuiti: dalle origini alla soppressione. 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2018, p. 63.

² B. MAJORANA, *Tra carità e cultura*, op. cit., p. 224.

³ J. W. O’ MALLEY, *I primi gesuiti*, trad. it., Milano, Vita e pensiero, 1999, p. 329.

⁴ B. MAJORANA, *Tra carità e cultura*, op. cit., p. 225.

⁵ Ivi, pp. 225-226.

Il fine di questa missione è aiutare tante anime de' poveri contadini, che vanno disperse per la campagna come pecorelle senza pastori⁶.

È possibile proporre una comparazione tra questi precetti e una missione reale, facendo riferimento alla relazione dei padri Pascasio Romualdo e Tommaso Abrecundio per le diocesi di Tuscolo e di Albano. La data non è chiara, dal momento che esistono due documenti gemelli: il primo datato al 1603 e il secondo al 1604. La vicinanza tra queste due fonti di natura diversa offre l'opportunità di confrontare il modello, proposto dal centro, e la missione reale, ricercandone i punti di continuità e discontinuità.

Nella relazione il primo compito da assolvere era di “andar cercando l'anime per la campagna”⁷, colmando la distanza fisica e culturale con i contadini e i pastori dispersi sul territorio. Per realizzare questo scopo era necessario visitare tutte le tenute e i luoghi che consentivano di radunare il più possibile i *rudes*, annotando tutto per iscritto⁸. L'importanza di tenere conto di ogni località che i padri attraversavano si deduce dalla struttura stessa della relazione in questione, che era organizzata punto per punto intorno ai nomi delle tenute e dei loro proprietari: Cerqueto, Vallevigna, Pescarella, Ardea, Torre di San Lorenzo, Pratica e molte altre⁹. Anche nelle ultime pagine dell'istruzione, venivano indicati gli itinerari da seguire, facendo riferimento alla porta della città di Roma, dalla quale i gesuiti intraprendevano la missione. Per dirigersi verso Albano e Marino, l'istruzione stabiliva che i padri avrebbero dovuto attraversare Porta San Giovanni¹⁰.

Una volta giunti nelle tenute, il principio pastorale ineludibile per i missionari doveva essere l'*accomodatio*¹¹, abbassando il loro stile e le loro pretese per venire incontro alle esigenze spirituali dei *rudes*:

Procureranno di insegnar loro la dottrina Christiana, secondo che ne saranno capaci, o almeno il segno della santa croce, pater, Ave Maria, credo, commandamenti del Signore e della Santa Chiesa, col modo di confessarsi, et communicarsi al suo tempo, e d'udir la messa¹².

Le aspettative ideali dei gesuiti subivano un ridimensionamento negli obiettivi reali della missione, accontentandosi di trasmettere i principi basilari del cattolicesimo. Il lavoro dei gesuiti si

⁶ ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, Anon., *Istruzione per li padri della missione delle campagne di Roma*, c. 37r.

⁷ ARSI, ROM. 128/2, cc. 599r-602r, op. cit., c. 599r.

⁸ ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, op. cit., c. 37r.

⁹ ARSI, ROM. 128/2, cc. 599r-602r, op. cit., cc. 599r-600v.

¹⁰ ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, op. cit., c. 38r.

¹¹ B. MAJORANA, *Tra carità e cultura*, op. cit., p. 230.

¹² ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, op. cit., c. 37r.

fondava sulla pratica dell'insegnamento allo scopo di superare l'ignoranza attraverso la dottrina¹³. Per lasciare un segno più profondo e longevo sulle menti dei contadini, la parola, però, non era sufficiente, ma necessitava il supporto delle immagini, capaci di esaurire tutto ciò che doveva essere insegnato con l'apporto di poche parole¹⁴. Oltre alle immagini, l'uso di oggetti materiali di devozione aveva la funzione di sostituire le superstizioni, promuovendo un nuovo tipo di rapporto tra mondo rurale e religione ufficiale. I missionari adattarono il linguaggio della Chiesa cattolica alle strutture intellettuali ed emotive dei rustici¹⁵, competendo sullo stesso piano delle pratiche folcloriche. A questo proposito, l'istruzione suggeriva di portare “compendii di dottrine christiane, corone, imagini, medaglie e croci, benedette per dare a quelle genti¹⁶”. Un esempio della strategia educativa dei padri gesuiti è racchiuso nel passaggio di Romualdo e Abrecundio al casale Pescarella della famiglia Massimi, in cui:

[...] dicessemessimo messa per esservi una bella cappella con una saletta avanti capace di gran genti, et è tenuta in ordine, dicendosi in essa ogni domenica [...]. Dopo pranzo, andassemos per le cappanne de pecorari et a quelli che per la campagna stavano pascendo animali et questo exercitio di ricercar pastori è stato ogni giorno sino al 4 di Maggio, insegnando loro qualche cosa. La sera poi in Pescarella fu fatta la dottrina con gran concorso intorno a 100 persone tra huomini et donne che si ritiravano la notte iv et anco pastori che stavano fuori per udire alle cappanne et in questi due casali (per essere li primi) fu fatta gran distribuzione de corone, medaglie et Agnus Dei coperti decentemente quali s'erano preparati per qualche missione¹⁷ [...]

Si osserva anche in questo caso un'attuazione fedele nella realtà dei precetti dell'istruzione, che si riscontra anche in altre missioni sul territorio. Oltre alle forme di insegnamento più comuni, esistevano poi tecniche alternative che potevano essere applicate ai singoli contesti. Un esempio è offerto dalla permanenza dei due padri presso l'osteria del Casalotto, dove proposero una forma di interazione originale con gli abitanti:

[...] dessemessimo nome di voler giocare con essi così con questa inventione se ragunavano et si fermavano a sentire, et il gioco era questo: gli s'insegnava qualche cosa poi se li faceva repetere, et chi sapeva haveva il premio et se li faceva dire Ave Maria, credo, comandamenti poi finalmente tutti havevano il premio così se passava con qualche frutto¹⁸ [...]

¹³ A. PROSPERI, *I tribunali della coscienza*, op. cit., p. 623.

¹⁴ ID., *Otras Indias*, op. cit., p. 79.

¹⁵ P. CAMPORESI, *Rustici e buffoni*, op. cit., p. 91.

¹⁶ ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, op. cit., c. 37v.

¹⁷ ARSI, ROM. 128/2, cc. 599r-602r, op. cit., c. 599r.

¹⁸ *Ivi*, p. 600v.

All'apprendimento attraverso la memoria, che costituiva un'efficace chiave di accesso alla mente dei contadini¹⁹, si aggiungeva la dimensione del gioco, che attirava una partecipazione attiva da parte dei presenti. Tutta questa serie di attività convergeva verso lo stesso obiettivo: trasmettere i fondamenti del cattolicesimo e ottenere il maggior numero possibile di confessioni.

Oltre alle funzioni pastorali, i gesuiti svolgevano anche un ruolo di supplenza alla visita pastorale²⁰. Di conseguenza, dovevano prestare attenzione ai bisogni spirituali dei contadini sotto l'aspetto pratico:

[...] in particolare si consideri che sito idoneo vi fusse per fabricar cappelle sicure e capaci di simili radunanze, avvertendo che tali siti l'havevano l'ordinario da eleggere dentro, o appresso a qualche casale o luogo principale, acciò le cappelle siano ben tenute, e non profanate, e col tempo facilmente rovinate²¹.

Un impegno simile era stato profuso dai padri nella missione alla diocesi di Albano del 1601, citata in precedenza, per garantire l'erezione di un luogo di culto a Torre di San Lorenzo per raccogliere i pastori dispersi²². Un ultimo compito fondamentale di natura sociale doveva essere assolto dai missionari: “si cerchi di far pace, dove si troveranno inimicitie²³”. Anche in questo caso, la realtà della missione rispecchiava fedelmente il modello, avendo concluso durante il soggiorno in una tenuta due paci su materie molto gravi, come l'omicidio e “una cosa pericolosa di gran male²⁴”.

Il modello dell'istruzione e la realtà della missione coincidevano fino ad un determinato punto: esistevano dei fattori di rottura che l'istruzione non prevedeva, tra cui rientrava la sfera del meraviglioso. Incontri con il diavolo, apparizioni e superstizioni locali non potevano essere incluse nella loro molteplicità di forme dal modello di missione, ma potevano essere riscontrate solo al momento del contatto diretto con la realtà. Nella relazione dei due padri gesuiti, vi era un punto di discontinuità nella sua struttura, come per altre fonti della stessa tipologia. Dopo il racconto dell'itinerario e delle attività con gli abitanti, i missionari usavano questa formula: “Hora proporremo alcune cose degne di qualche consideratione²⁵”. In questo modo, veniva aperta una frattura nel quadro di successo descritto fino a quel punto, dando spazio ad una serie di racconti e di pratiche che dipartivano dalla loro visione del mondo.

¹⁹ A. PROSPERI, *Otras Indias*, op. cit., p. 80.

²⁰ ID., *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, op. cit., p. 778.

²¹ ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, op. cit., c. 37r.

²² ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 39v.

²³ ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, op. cit., c. 37r.

²⁴ ARSI, ROM. 128/2, cc. 599r-602r, op. cit., c. 601r.

²⁵ *Ibidem*.

1. Un fronte di aperta battaglia contro il diavolo

Le campagne erano il fronte principale di battaglia con il diavolo, che aveva inviato il suo esercito tra i *rudes*, amplificando il proprio potere nell'ignoranza e nelle superstizioni. Erano i gesuiti gli agenti designati della Chiesa che dovevano confrontarsi in prima persona con questa minaccia, scontrandosi con la capillarità della sua azione e la difficoltà di individuare la sua forma. Nelle relazioni delle missioni nelle Indie Romane, il diavolo entrava in azione attraverso una molteplicità di agenti e di pratiche, contro le quali i gesuiti dovevano di volta in volta attuare una nuova strategia.

La forma più comune, con la quale si manifestava il diavolo, era la bestemmia, una pratica semplice e diffusa tra gli strati più bassi della società. Il confronto con i bestemmiatori impenitenti è un *topos* sempre presente nelle relazioni gesuitiche. Si passava da casi meno rilevanti ad altri degni di nota, in cui il bestemmiatore praticava gesti eclatanti di fronte agli occhi stupiti dei missionari. Un caso del genere accadde a Cori, come riportato in una relazione anonima. Osservando la collocazione nei volumi, questa missione dovrebbe risalire al 1613, ma non è presente alcuna specificazione riguardo la data. I gesuiti incontrarono nella città la figura di un uomo che descrivevano in questi termini:

Un horrendo bestemmiatore più volte haveva rinegato Christo, il suo sangue, et la sua passione, et morte, violando di più la sua divina bontà con parole indegnissime, prendendo una volta una imagine di lui crocifisso se la mise sotto li piedi calpestandola, poi presala in mano la sputò tutta rinegandolo et in dispetto suo adorando il Diavolo, poi preso un pugnale tutta la [sic] con tanta rabbia che pareva un Demoni: questo [sic] da Dio si confessò con molte lagrime, et nel fare una confessione generale di tutta la vita fu chiaro esempio di quanto sia grande la bontà et misericordia di Dio²⁶.

In questo breve passaggio, i padri si trovavano di fronte ad un apostata convinto che negava i fondamenti della fede cristiana e disprezzava il crocifisso. Il suo rifiuto plateale si connetteva al vasto insieme di pratiche alla base della gestualità rituale del sabba, tra cui rientravano il calpestare l'immagine di Cristo e lo sputarci sopra. Questa rabbia cieca cancellava l'aspetto umano e faceva degenerare l'apostata verso la bestialità, assumendo le sembianze di un demone. Nonostante questa figura rappresentasse il male assoluto e meritasse probabilmente di essere sottoposto a processo, i padri furono in grado di reintegrarlo nella comunità sociale e religiosa attraverso le due armi spirituali nelle mani dei padri: la confessione e il perdono. Il suo peccato era stato superato dalla sua decisione

²⁶ ARSI, ROM. 130/2, cc. 401r-408v, Anon., s. tit., c. 402v.

di confessare la sua vita e il successo dei gesuiti, considerando le sue convinzioni di partenza, diveniva ancora più rilevante. L'ostacolo qui non era stato solo l'ignoranza, ma l'apostasia. Nella maggior parte delle comunità erano presenti figure del genere. Julius Sini e Michael Senerus nella loro missione tra il marzo e l'aprile 1614 raccontavano di aver confessato un uomo “tanto cattivo che più non credeva in Dio, né alli santi²⁷”, pur non avendo mai dato alcun segnale di questa sua convinzione: ogni volta che si era confessato aveva nascosto la verità. Di fronte ai missionari, invece, dichiarò che aveva contratto numerosi patti con il diavolo allo scopo di far uccidere i suoi nemici. Le rivalità interpersonali, come per le streghe, giocavano un ruolo importante nella scelta dell'individuo alla disperata ricerca di eliminare coloro che odiava. In entrambi i casi, non si trattava di semplici superstizioni o del prodotto dell'ignoranza, ma di forme reali di apostasia. A differenza dei processi affrontati di stregoneria, l'esito nelle relazioni era sempre lo stesso: la confessione dei propri peccati e la reintegrazione del peccatore agli occhi di Dio.

Il diavolo, però, non si esplicava solo nella bestemmia, ma poteva anche giocare un ruolo indiretto dietro un terribile omicidio. In una lettera sulla missione ad Albano, inviata al padre provinciale Decio Striverio il 5 maggio 1612, il gesuita Andrea Porcari si soffermava su un avvenimento tragico che aveva sconvolto la vita della comunità, raccontando che:

[...] andavano 3 zitelle di nove in 10 anni, alla vigna, et un homo in una vigna cacciò via le due e pegliò la terza che era di 9 anni [sic] e la strozzò con una fune e gli tagliò una reccia e non si sa che cosa possa esser questa²⁸ [...]

Di fronte ad un crimine dalla modalità così eccezionale, venne prospettata l'ipotesi che fosse stato compiuto da uno stregone per compiere qualche fattura. Il signore di Albano, Marcantonio Savelli (1591-1638), dichiarava di non voler lasciare impunito un delitto così efferato. Il caso passava nelle mani delle autorità laiche, ma l'attenzione manifestata dai gesuiti verso questo episodio testimoniava come nel loro breve passaggio nelle città si identificassero con la comunità del luogo al punto tale da condividerne lo stile di vita, le paure e persino gli scandali. I padri volevano ottenere risposte al pari degli abitanti di fronte ad un crimine inspiegabile. Anche in questo caso all'impossibilità di dare una spiegazione logica subentrava il movente della stregoneria, che operava nelle menti della comunità come un meccanismo automatico di associazione per trovare una risposta immediata.

²⁷ ARSI, ROM. 131/1, cc. 73r-74v, Julius Sini, Michael Senerus, *Relatione della missione fatta alle capanne et altri luochi della Diocesi di Albano, l'anno 1614, nel mese di marzo e aprile*, c. 73v.

²⁸ ARSI, ROM. 130/1, cc. 139r-139v, Andrea Porcari, Albano, Lettera a Decio Striverio, 5 maggio 1612, c. 139 r.

A livello storiografico, la relazione tra gesuiti e stregoneria è un tema poco esplorato²⁹. Sul piano della produzione intellettuale, alcuni membri dell'ordine ebbero un ruolo fondamentale nello stabilire il quadro teorico intorno ai due opposti orientamenti verso il crimine del maleficio, come Martin Delrio e Friedrich Spee³⁰. In questo capitolo, però, l'interesse principale della ricerca non è rivolto a questo aspetto, quanto al piano della prassi pastorale. Come si comportavano i padri gesuiti di fronte ad un maleficio? L'omicidio di Albano risulta a questo scopo un contatto troppo indiretto, in cui i gesuiti si limitarono a riportare una vicenda e ad allinearsi alle interpretazioni date dalle autorità e dalla comunità. Più indicativo è, invece, un altro racconto durante una missione fatta a Cisterna nel 1613. Nel corso della permanenza dei padri, accadde un evento eccezionale, che nascondeva un'azione diretta del Diavolo:

[...] entrando uno di essi, che era sacerdote, et certe donne in una camera, videro la finestra serrata, et due candele stare dritte da sé sopra una cassa et ardere, et in mezzo di esse una pulla di filo, et certi chiodi, onde argomentando di certo malefizio diabolico cominciarono a gridare tutti attoniti, alle grida corse un vecchio zio del prete, et subito alla vista di queste candele cadde in terra, et restò cieco; per tanto essendo tutti in grande spavento, et confusione il sacerdote prese quelle immagini, et fatti inginocchiare tutti pronunciava a poco a poco, seguitando doppo lui tutti gl'altri; le parole di quelle orazioni. Cosa maravigliosa in un [sic] spariva quelli lumi, et cose diaboliche, et il vecchio recuperò la vita, et il sacerdote venne pieno di maraviglia a raccontarci il fatto, acciò l'aggiutassimo a ringratiare il Signore³¹ [...]

Questa vicenda può essere letta come uno scontro diretto tra gli strumenti dei gesuiti e il diavolo. La mano dei padri entrò in azione attraverso le immagini e le devozioni, che avevano donato al sacerdote e alle donne. Di fronte ad una situazione di emergenza e di panico, il sacerdote decise di usare queste devozioni per sconfiggere il maleficio. Sulla natura delle orazioni, il limite tra religione e superstizione è in questo caso molto labile: un membro del clero, di fronte ad un rito diabolico, decideva di affidarsi a degli oggetti sacri per scacciare il male e far recuperare la vista all'anziano. Qui si osserva in azione il pericolo principale insito nelle immagini: la possibilità di usi a scopi apotropaici e terapeutici, che le trasformava in semplici superstizioni³². La natura materiale dell'oggetto prendeva il sopravvento sul modello che l'immagine avrebbe dovuto trasmettere. Questa

²⁹ F. MOTTA, *Demoni, streghe, gesuiti: contributo a una contestualizzazione storica*, «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 132/1 (2020), URL: <http://journals.openedition.org/mefrim/7127>.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ ARSI, ROM. 130/2, cc. 409r-410v, Anon., *Relatione della missione fatta in Velletri et sua diocesi nel 1613*, c. 409v.

³² P. COZZO, *Andate in pace*, op. cit., p. 76.

dinamica era favorita dal fatto che lo stesso sacerdote, il quale avrebbe dovuto vigilare sul corretto uso, aveva assunto quella veste ambivalente, sospesa tra la figura del curato e dello stregone, che era tipica del clero pre-tridentino³³, ma permaneva anche durante la Controriforma.

L'esito della storia naturalmente andava a favore dell'operato dei missionari, che avevano giocato un ruolo importante, se pur indiretto, nel vincere il maleficio. La scomparsa improvvisa degli oggetti diabolici e il parallelo recupero della vista da parte dell'anziano amplificava l'eccezionalità del racconto, che rientrava nella sfera del meraviglioso. Questa tendenza verso la trasposizione miracolistica delle cose era un tratto caratteristico della mentalità dei gesuiti nella loro ricerca di costruire una storia e una memoria autocelebrativa. In questa ricerca aveva un ruolo centrale “un nimbo dorato di apparizioni, visioni, profezie, soffuse di interventi sovrannaturali³⁴”, che veniva attestato nelle corrispondenze interne e nei documenti a stampa. La sfera del meraviglioso contribuiva ad accrescere i successi della Compagnia, oltre la realtà.

La natura ingannatrice era l'arma che consentiva al diavolo di interagire nella quotidianità attraverso molteplici soluzioni. Agli occhi dei gesuiti, l'azione del demonio era la ragione principale dietro al rifiuto di confessarsi. A volte, però, l'interazione tra l'apostata e le forze diaboliche poteva essere raccontata come un'esperienza reale, come un incontro avvenuto con il diavolo sotto sembianze umane. L'*Informatione del Collegio di Sezza per le lettere annue*³⁵ dell'anno 1613 riepilogava la serie di successi dei padri di Sezze ottenuti nel corso dell'anno. Tra questi racconti, due storie simili attribuivano al demonio la stessa funzione: ostacolare la confessione. La prima riguardava un giovane, che aveva incontrato Satana sotto forma di pellegrino:

Andando il sopradetto giovane per suoi affari altrove s'incontrò in un romito, che gli fissò gli occhi adosso, et disse più volte o' povero giovane, del che dimandando il giovane la causa perché l'anima tua soggiunse il romito, sta' in misero stato; se tu mi prometti con giuramento di mai confissarti dei peccati, che ti scoprirai esporti fidelmente come stij l'anima tua. Il giovane per curiosità di sapere si dicesse il vero, giurò. All' hora il peregrino scoprì peccati occulti con tutte le circonstanze. Et vedendosi il giovane scoprirsì cose vere et occultissime stimò essere o qualche gran santo o un angelo; poi osservò per molti anni il giuramento, et mai l'haverria tolto; se non havesse sentito l'astutie del Demonio da un padre che insegnando la dottrina cristiana, instruiva il popolo nella confessione, ma poi con amarissime lacrime si confissò generalmente et instituì nuova vita³⁶.

³³ *Ivi*, p.67.

³⁴ A. PROSPERI, *La vocazione*, Torino, Einaudi, 2016, p. 29.

³⁵ ARSI, ROM. 130/2, cc. 470r-472r, Anon., L'*Informatione del Collegio di Sezza per le lettere annue*.

³⁶ *Ivi*, c. 471v.

Il rifiuto della confessione in questo caso non era il prodotto di una riflessione privata, ma era stato il risultato di un accadimento reale nella vita del giovane, che si era fidato delle parole di questa figura misteriosa, scambiandolo per una creatura angelica. Fu senza dubbio un errore in buona fede, al quale pose fine la capacità oratoria del padre gesuita che illuminò la mente del giovane sulla natura dell’inganno del demonio. Agli occhi dei gesuiti, le figure del demonio e del pellegrino erano così strettamente intrecciate da generare confusione nel processo di scrittura: a testimonianza di ciò, l’autore dell’*Informatione* in un’occasione si sentì in dovere di cancellare la parola demonio e sostituirla con peregrino per non confondere i piani del racconto.

La seconda vicenda ha un carattere più tragico, in quanto la donna protagonista non era solo vittima di un inganno, ma sosteneva di essere stata violentata più volte dal demonio in persona:

Una donna era spesso oltraggiata dal Demonio, come quella che per molti peccati mai confessati stava in sua podestà; anzi che alcune volte la notte tentò di affogarla, ma la Beata Vergine di cui essa era divota non lo permetteva, ma la riserbava a penitenza. Venne ai nostri padri scoprì le molestie che pativa, ma taceva di peccati enormi; si confessano sospettando di quello che era; trattò con tanta distrezza che essa finalmente prorompendo in lacrime cominciò confessarsi dei peccati di tutta la vita sua, et alla confessione è seguitata una vita molto spirituale³⁷.

La storia della donna ruotava intorno agli incontri violenti con il diavolo, di cui era totalmente succube. La svolta nella sua vita fu segnata anche in questo caso dall’incontro con i missionari e con la loro parola, i quali riuscirono a penetrare nella sua coscienza e a farle confessare tutti i suoi peccati. I gesuiti attraverso la confessione avevano ottenuto un’altra importante vittoria.

L’ultima forma del demonio contro la quale i padri dovevano confrontarsi apriva un contatto diretto tra le forze oscure e l’esercito del Signore. Durante le missioni, potevano accadere casi di possessione malefica, in cui era necessario un intervento diretto di esorcismo. Un esempio è riportato nella relazione anonima della missione fatta a Velletri nel 1612. La notte seguente alla predica dei padri in piazza, che aveva toccato l’anima di una donna “di mala vita³⁸”, avvenne un evento unico:

[...] le apparve un Demonio, et di maniera l’occupò, che ella non si poteva muovere; ella si sforzava quanto poteva di dire Giesù, ma non poteva muovere le labra, né trarre la voce; remmandandosi internamente et di nuovo sforzandosi, alla fine spuntò a dire Giesù, alla quale voce il Demonio irridendo sparve, et ella venne a fare una buona confessione³⁹.

³⁷ *Ivi*, c. 472r.

³⁸ ARSI, ROM. 130/2, cc. 293r-294v, Anon., s. tit., c. 293v.

³⁹ *Ibidem*.

Si tratta dell’ennesimo racconto mediato. Non fu praticato, infatti, alcun esorcismo di persona, ma la donna con le sue sole forze fu in grado di liberarsi dalla possessione, pronunciando la parola Gesù. L’evento notturno e la successiva decisione di confessarsi riconducono questa esperienza alla dimensione onirica, in modo simile al racconto precedente della donna violentata dal demonio. Henningsen descriveva la diffusione dei sogni stereotipati del sabba, che davano un’impressione di realtà, come esempio del fenomeno dell’epidemia onirica⁴⁰. Questo fenomeno era il prodotto di un previo indottrinamento⁴¹, che nei casi affrontati poteva derivare dai temi toccati dalla predicazione dei padri gesuiti. Questi argomenti potevano accentuare nei *rudes* il timore per la minaccia del demonio al punto tale da assumere una forma reale ai loro occhi. In linea con questa lettura, l’ipotesi proposta da David Sabean che la credenza del diavolo colmasse la mancanza del “superego” nei contadini e venisse usata come un modo per allontanare le responsabilità di pensieri e di comportamenti negativi⁴² troverebbe in queste vicende una conferma reale. Soprattutto nel caso di Sezze, la confessione anteriore degli abusi del diavolo appare come un modo per giustificare i peccati commessi. La stessa possessione di Velletri diviene, in questo senso, l’emblema dell’estremizzazione delle tensioni interne che caratterizzano tutte le storie riportate in questo paragrafo. Il senso di colpa verso il rifiuto della confessione e i propri peccati attivavano una serie di meccanismi psicologici contrastanti, che potevano trovare uno sbocco nell’incontro surreale con la figura del diavolo. L’eroico racconto della donna sulla possessione e sulla liberazione dal demonio assume così i caratteri della giustificazione di una mancanza, della proiezione di tensioni interne e inconsce.

I padri gesuiti, in compenso, prendevano nota di tutte queste storie, in quanto simbolo dell’efficacia della loro azione. La battaglia contro l’ignoranza, portata avanti nelle missioni, si delineava in modo più concreto in questi racconti, in cui il diavolo veniva descritto come parte della realtà di tutti i giorni, come minaccia reale con cui era necessario fare i conti. In questo modo, le relazioni dei gesuiti risaltavano il clima di emergenza, descritto nella lettera del generale Acquaviva, risalente al 15 aprile 1590⁴³, che invitava i compagni a moltiplicare gli sforzi di fronte all’avanzata dell’esercito di Satana nelle campagne. Questi racconti testimoniavano che non solo il demonio stava penetrando in modo capillare il mondo rurale, ma che ormai era giunto alle porte di Roma. Di fronte a questa avanzata, i gesuiti attraverso l’impegno profuso nelle missioni erano stati capaci di ottenere una serie di vittorie fondamentali, scacciando ogni volta il diavolo dalle Indie Romane.

⁴⁰ G. HENNINGSEN, *L’avvocato delle streghe*, op. cit., p. 306.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe*, op. cit., p. 76.

⁴³ ARSI, INSTIT. 122, cc. 30v-32r, op. cit., c. 32r.

2. L'apparizione di Marino: la metanarrazione di una voce

Sempre nella sfera del meraviglioso rientra la storia di un novizio defunto, Bernardino Ducci di Marino. Il padre Paolo Bambino, inviato alla diocesi di Albano, reputò necessario inviare il 14 febbraio 1619 una lettera al preposito generale, Muzio Vitelleschi, dedicata esclusivamente al racconto delle voci che aveva sentito in paese sull'apparizione di questo giovane alla madre dopo la sua morte⁴⁴. A differenza di altre lettere o relazioni, l'unicità di questo documento si rileva focalizzandosi sul peritesto. Accanto al corpo centrale della lettera, furono aggiunte una serie di chiose, in cui il padre trasmetteva i suoi pensieri e i suoi dubbi sulla vicenda raccontata, dando forma ad una sorta di metanarrazione. Nei racconti precedenti, i padri specificavano la modalità attraverso la quale ne erano venuti a conoscenza: la comunicazione orale, spesso all'interno della sfera confessionale. Pur evidenziando la presenza di una mediazione e l'assenza di un'osservazione diretta, i racconti venivano riportati fedelmente, divenendo parte della realtà dell'esperienza missionaria. In questo caso, invece, il senso di distacco dalla radice della fonte prende forma nelle chiose, collegate al testo tramite delle croci, che segnalano una lettura diversa della storia da parte del padre e una volontà di approfondire alcuni passaggi poco chiari. Nelle prossime pagine, si tenterà di tenere insieme i due piani del racconto e del peritesto per offrire uno sguardo completo sulla vicenda.

A partire dalle voci locali, il gesuita ricostruiva il profilo di questo novizio alla Chiesa di Sant'Andrea, prima sede del noviziato della Compagnia di Gesù:

[...] et havendo per relatione di alcuni, alli quali per non so che buona occasione ne avevamo noi parlato, udito l'opinione di bontà e santità con la quale visse tra noi e morì suo figlio⁴⁵ [...]

Dopo aver attestato la buona reputazione del ragazzo, Paolo Bambino, attraverso la mediazione di queste figure fidate, riportava cosa raccontasse la madre in paese. La donna costituiva la fonte principale della storia:

[...] disse che non poteva haverne altra opinione chiunque l'haveva conosciuto, ma che oltre alle cose viste di lui in vita ne haveva una dopo la morte degna di meraviglia, et era questa⁴⁶.

Accanto a questa introduzione, appare già la prima chiosa del gesuita, che mette in discussione la presenza di un'unica figura genitoriale nella vita del novizio, la madre. E il padre? Questo fu il

⁴⁴ ARSI, ROM. 131/1, cc. 177r-177v, Paolo Bambino, *Un novizio apparve alla madre dopo la morte*.

⁴⁵ *Ivi*, c. 177r.

⁴⁶ *Ibidem*.

primo dubbio che venne a Bambino nello scrivere al preposito: “come si chiama o come abbia nome il padre? E questo era vivo o no alla morte del figlio Bernardino⁴⁷”. Alla sua morte, di cui non viene spiegata la causa, Bernardino aveva deciso di lasciare in eredità mille scudi al noviziato di Sant’Andrea, che dovevano essere pagati nel corso del tempo. Questa decisione scatenò la reazione contraria della madre:

Ne sentì dispiacere incredibile la madre, e fatto, e detto quello che in simili occasioni suggerire il dolore poco regolato si risolse per ultimo andare alli piedi dal Papa in persona, e querelarsi a bocca, e con suppliche nel più acerbo modo che fosse possibile⁴⁸.

In questo passaggio, il padre faticava a comprendere le ragioni della disperazione della donna, domandandosi “perché ne ebbe tanto di dispiacere⁴⁹”. La sua appartenenza all’ordine gli impediva di percepire le ricadute della scelta del ragazzo sulla donna, di cui non si conoscono né le condizioni economiche né la situazione coniugale. Si delinea qui il conflitto tra madre e ordine che caratterizzava le scelte di numerosi novizi, come emerge dalle numerose storie di vocazioni⁵⁰. Le madri in cerca dei figli, entrati in collegio, rappresentavano una minaccia continua, non riuscendo a sopportare il distacco improvviso⁵¹. Agli occhi dei gesuiti, la madre per questa ragione era solo un pezzo di carne, uno strumento del maligno⁵², che portava i giovani fuori strada attraverso il richiamo dell’amore materno. La reazione della madre alla scelta di Bernardino è in linea con quest’ottica di competizione tra amore materno e vocazione, esasperandola al punto tale da tentare la follia di recarsi direttamente dal papa.

La donna aveva trovato il sostegno di un monaco di Grottaferrata, che le aveva promesso di farle incontrare il pontefice. Il mittente della lettera si interrogava riguardo a questa figura nel peritesto, domandandosi quale fosse il suo nome, che non era stato specificato dalla fonte. Un’altra questione intorno a questo monaco riguardava quale fosse l’occasione da lui scelta per incontrare il papa: a Roma attraverso i favori di qualche amico o a Frascati durante la visita che il Santo Padre avrebbe fatto alla Santissima Madonna della Badia? Un dubbio non da poco ai fini della ricostruzione della vicenda, che, secondo la nota del gesuita, “bisognerebbe chiarirlo⁵³”. In seguito all’elaborazione di questo piano disperato, la notte stessa accadde l’imprevedibile:

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ A. PROSPERI, *La vocazione*, op. cit., p. 131.

⁵¹ *Ivi*, p. 156.

⁵² *Ivi*, p. 158.

⁵³ ARSI, ROM. 131/1, cc. 177r-177v, op. cit., c. 177r.

[...] parve alla donna una notte di uscire fuori di casa, e nell'aprire la porta incontrarsi in Bernardino. Corsole subito addosso la madre con le braccia aperte per abbracciarlo, ma fu da lui con faccia severa e scorrucciata respinta da sé, e mentre impaurita la madre le domanda la causa della repulsa, gli dice minaccioso Bernardino, Non ti basta quello che ti è restato della mia robba. Va e dona ai priori miei quanto io ho loro lasciato; e detto questo, lasciava la madre tutta in impaurita, subito dispare⁵⁴.

Questo passaggio è il nucleo intorno al quale ruota tutta la vicenda: l'apparizione. L'immagine di Bernardino veniva descritta dalla madre come un essere reale, in carne ed ossa, tanto che il figlio ebbe la forza di rifiutare il suo abbraccio. In assenza di chiose, un singolo verbo risulta fondamentale per avvicinarsi alla visione di Paolo Bambino sull'episodio: “parve”. L'inserimento di questa espressione eliminava l'aspetto della realtà, traslando la vicenda sul piano dell'immaginazione e del sogno. Della realtà si conservava un'impressione: nella figura di Bernardino la madre aveva probabilmente proiettato la sua disperazione e il suo senso di colpa inconscio per non aver voluto rispettare le decisioni del figlio. La vicenda, però, non termina qui. Il mattino seguente, mentre la donna in preda alla paura raccontava quanto accaduto la notte precedente, venne alla sua porta il monaco, anch'esso evidentemente turbato:

[...] chiamò da canto la donna, e le disse che le chiedeva perdono dello scandalo datoli in esortarla a ripugnare alla volontà del figlio in materia del legato fatto alli priori gesuiti, e che la pregava a voler eseguire, e che lui in conto niuno poteva servirla come l'haveva promesso: causa n'era l'havere quella notte visto Bernardino tutto minaccioso, et infuriato contro di lui per quello fatto e che l'haveva così fieramente sgridato, e con tali parole minacciato che non ardiva più di tentare cosa alcuna contro alla volontà di lui⁵⁵.

Una coincidenza difficile da spiegare. Il monaco ebbe la stessa visione della donna e decise di rinunciare la stessa notte ad aiutarla, invitandola a rispettare la decisione del figlio. Di fronte a questi eventi eccezionali, la madre si impegnò ad inviare immediatamente il denaro a Sant'Andrea, come stabilito dal figlio. È interessante notare come sulla parte in cui il gesuita riportava le due apparizioni non avesse inserito alcuna nota. La sua riflessione sulla vicenda riprendeva alla fine del racconto, quando spiegava a Muzio Vitelleschi che:

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ivi*, c. 177v.

[...] questo è quanto ho udito sul partire da Marino, che è stato causa che non ho potuto informarmi di molti particolari come del nome del monaco, né della madre di Bernardino⁵⁶ [...]

Queste parole del gesuita mettevano in discussione la veridicità del racconto, evidenziandone il carattere di voce. Si trattava di una storia senza nomi, di una voce diffusa tra la comunità di Marino, che Bambino non aveva potuto approfondire per mancanza di tempo. Il padre si dimostrava consapevole che il problema non era solamente la mancanza dei nomi, che avrebbero dato una maggiore impressione di realtà, ma bisognava rendere conto anche di altri nodi inspiegabili, come specificato nell'ultima nota:

Non sarebbe se non bene sapere anco quell'altre cose, et autenticare queste⁵⁷.

Sapere altri dettagli avrebbe consentito di confermare quanto ascoltato. Fino a quel momento, il racconto sarebbe rimasto in sospeso, in assenza di informazioni certe. Questo intreccio tra narrazione e metnarrazione contribuisce ad approfondire il modo in cui i gesuiti si relazionavano alle voci del popolo e alle fonti orali. A differenza di altri racconti, l'occhio critico del padre analizza qui passo per passo il racconto, interrogando parallelamente sé stesso e la fonte. Sul foglio, però, sarebbero rimaste solo le domande, dal momento che non sono state rinvenute altre lettere sull'argomento. La storia sarebbe continuata ad essere solo una voce, degna di nota perché contribuiva alla fama della Compagna, ma impossibile da accettare.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

3. Sulla strada per Civita Lavinia: il limite tra devozione mariana e superstizione

A pochi chilometri da Marino, durante una missione nella diocesi di Albano nel 1614, i padri Caesar Froilus e Vincentius Leonardis incontrarono un'altra pratica illecita dei *rudes*, apparentemente innocua rispetto ai casi citati fino ad ora. Sulla strada verso Civita Lavinia (oggi Lanuvio), l'attenzione dei padri venne colpita da una serie di sassi e cordicelle attaccati ad una Madonna⁵⁸. La questione è sottile: l'immagine di Maria divenne nel corso del Cinquecento il nuovo fulcro delle devozioni, ma il suo culto nacque come compromesso e punto di incontro tra la proposta della religione ufficiale e la produzione di eventi miracolosi del basso⁵⁹. Il risultato fu un forte radicamento nei costumi della devozione mariana, spingendola verso la sfera della superstizione. L'immagine di Maria risultava così in bilico tra il culto ufficiale e le derive superstiziose, diffondendosi nelle campagne. Il successo della sua immagine si legava alla capacità di rispondere al desiderio di personificazione e incarnazione del divino⁶⁰, garantendo una materializzazione del sacro in aree abbandonate. In questo modo, vi era nelle menti dei contadini un'identificazione concreta tra la Madonna e l'immagine⁶¹, a cui venivano attribuiti poteri sensoriali e terapeutici. La capacità di dare una risposta alle domande del popolo favorì la tendenza verso la sovrapposizione tra devozione ufficiale e il complesso di pratiche localizzate di natura superstiziosa. Di fronte a questo pericolo, era necessario contrastare la capacità collettiva di creare taumaturghi locali⁶², a partire da una semplice immagine, imponendo un controllo sul culto della Madonna attraverso l'azione dei parroci. In assenza di intervento da parte del clero locale, i gesuiti dovevano impegnarsi ad eliminare qualsiasi uso superstizioso di un'immagine sacra in difesa della religione ufficiale. Questa fu la dinamica messa in atto dalla missione del 1614 dopo questo incontro:

[...] a tal vista si maravigliarono, dimandarono alla guida che cosa significavano detti sassi. Li fu risposto che chi haveva febre s'attaccava uno di detti sassi a collo et lo lascia appeso a detta Madonna et di poi beveva un poco dell'aqua che lì vicino scorriava, et subito guarivano⁶³ [...]

L'immagine della Madonna sulla strada per Civita Lavinia era diventata di fatto un luogo di guarigione, dove gli abitanti si recavano per far fronte alla malattie. È interessante notare come tutta

⁵⁸ ARSI, ROM. 131/1, cc. 42r-47v, Caesar Froilus, Vincentius Leonardis, *Missione d'Albano*, c. 45v.

⁵⁹ A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna: per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in ID., *Eresie e devozioni*, op. cit., pp. 29-52, p. 33.

⁶⁰ D. GENTILCORE, *Il vescovo e la strega*, op. cit., p. 206.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² A. PROSPERI, *La Madonna della Ghiera*, in ID., *Eresie e devozioni*, op. cit., pp. 185-204, p. 198.

⁶³ ARSI, ROM. 131/1, cc. 42r-47v, op. cit., c. 45v.

l'attenzione dei padri non fosse rivolta all'immagine, quanto ai sassi e alle cordicelle. Questi oggetti erano simboli della superstizione, non l'immagine della Madonna:

[...] parendo ai padri cosa superstitiosa ne dissero al ritorno d'Albano una parola a Monsignor Vescovo, il quale passando di là con l'occasione di andare alla Riccia li fece levar via dalla sua gente, et disse che haveva trovato modo che per l'avvenire non fussero più incorsi in tal superstitione⁶⁴.

Preoccupati da questa deriva del culto mariano, i gesuiti, a differenza del loro tipico *modus operandi* per i brevi magici, scelsero di rivolgersi alla massima autorità ecclesiastica locale per garantire un intervento più efficace, che andasse oltre la transitorietà del loro passaggio. Il vescovo di Albano, Paolo Emilio Sfondrati (1560-1618), in carica dal 1611 al 1618, ordinò alla sua gente di togliere via i sassi e le cordicelle. Sulla soluzione attuata dal vescovo per impedire ai *rudes* di incorrere nuovamente in questa superstizione non si hanno informazioni, ma dal testo si può dedurre che la Madonna rimase al suo posto. Questa breve testimonianza esemplifica la questione del culto mariano e dei suoi adattamenti illeciti nelle campagne: lo spirito della Controriforma aveva sconfitto momentaneamente la credenza popolare, ma allo stesso tempo è difficile immaginare che gli abitanti del luogo avessero subito rimosso questa pratica cruciale nella loro vita quotidiana. Del resto, la Madonna era ancora lì.

⁶⁴ *Ibidem*.

4. Il lupo di Cisterna: un racconto sospeso tra realtà e simbologia

Nelle pagine precedenti, le missioni dei gesuiti hanno tratteggiato dei veri e propri quadri delle Indie Romane attraverso la lente dei membri dell'ordine. Nel loro viaggiare, però, i padri dovevano confrontarsi spesso con minacce e ostacoli, prodotti da uomini e animali⁶⁵, che, nonostante tentassero di inquadrare nella loro visione del mondo, continuavano a temere. Una minaccia sempre presente nella realtà e nella cultura delle Indie Romane prendeva forma nel lupo, la bestia che non rispettava i limiti giurisdizionali imposti dalla giustizia umana, ma concorreva direttamente con l'uomo nella lotta per la sopravvivenza. Su questo tema, vi è una stretta connessione tra passato e presente. Nonostante la scomparsa dell'animale dal territorio laziale per lungo tempo, questa specie sta lentamente ritornando, rappresentando un problema di attualità⁶⁶. Un ritorno, non una novità.

Gli echi della sua presenza antica si riscontrano ancora oggi nella toponomastica, che costituisce un simbolo della diffusione della specie⁶⁷. Nella descrizione del territorio, il termine lupo viene riproposto in diverse località tra i Colli Albani e i Monti Lepini, come esemplificato dal Monte Lupone, una cima isolata che svetta sopra la città di Cori, o dal Passo del Lupo, una piccola vetta che collega il Vivaro a Lariano, collocata sopra la cosiddetta Valletta del Lupo. La toponomastica conferma così la presenza del lupo nell'immaginario collettivo, risultato della sua appartenenza alla realtà quotidiana di pastori e contadini⁶⁸.

Un'altra traccia importante lasciata dalla sua presenza si riscontra nei testi legislativi volti a combattere contro la specie. In tutta Europa, a partire dall'età medievale, esistevano documenti del genere, che proponevano due soluzioni principali: la figura del *luparius* e il sistema della taglia sull'animale. La prima era un'istituzione antica che mirava a contrastare l'espansione del lupo sul territorio, mentre la seconda venne elaborata successivamente per combinare l'intervento degli organismi pubblici con l'azione dei singoli⁶⁹. Nel territorio di Sermoneta, diversi documenti risalenti alla seconda metà del XVI secolo e al XVII secolo affrontavano la questione della minaccia del lupo. In un caso si osserva la fissazione di un premio per i lupari, pari ad uno scudo per chi uccideva un lupo maschio e a quindici giuli per un lupo femmina. Lo stato di emergenza imponeva che tutti i membri della comunità partecipassero a tale pagamento, compresi gli ecclesiastici⁷⁰. I lupari erano, quindi, una risposta necessaria ad un problema che riguardava tutto il territorio. Lo scontro tra l'uomo

⁶⁵ M. SCADUTO, *La strada e i primi gesuiti*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 40 (1971), pp. 323-390, p. 337.

⁶⁶ https://www.parchilazio.it/documenti/schede/lupo_n_ilovepdf_compressed.pdf

⁶⁷ G. ORTALLI, *Lupi genti culture: uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 81-82.

⁶⁸ M. COMINCINI, *Il lupo storico*, in *L'uomo e “la bestia antropofaga”*, a cura di M. Comincini, Milano, UNICOPLI, 2002, pp. 1-6, p. 4.

⁶⁹ G. ORTALLI, *Lupi genti culture*, op. cit., p. 77.

⁷⁰ ACR, *Fondo Miscellanea*, 447/117, tomo III, pp. 171-172.

e il lupo, infatti, era inevitabile, costituendo un portato stesso della civiltà⁷¹. L'espansione del territorio antropizzato comportava la riduzione delle aree di caccia della specie, aumentando le possibilità di contatti violenti negli spazi marginali delle campagne e creando le condizioni per l'assunzione di comportamenti antropofagici da parte dell'animale⁷². Uno scenario che rispecchiava la realtà rurale delle Indie Romane.

Un'ulteriore testimonianza della minaccia costante si ritrovava nell'elenco delle orazioni di Portia da Terracina. Tra queste, spiccava l'orazione per “le bestie acciò non le mangino et ammazzino li lupi”⁷³: l'animale al di là dei significati simbolici era un pericolo reale, che affliggeva la vita quotidiana dei *rudes*, i quali ricercavano soluzioni alternative per fronteggiarlo a quelle proposte dalle autorità. La superstizione poteva rappresentare senza dubbio uno strumento efficace ed istantaneo. Una soluzione parallela e in diretta competizione era la religione. Esisteva un ampio repertorio di preghiere dei santi per difendersi da eventuali aggressioni⁷⁴. Tra l'età medievale e l'età moderna ci fu un'esplosione di santi protettori dai lupi, tra cui Sant'Ignazio di Loyola⁷⁵. L'inserimento dell'incontro tra il santo e il lupo nei racconti agiografici aveva la funzione di rassicurare i fedeli che la Chiesa sarebbe risultata sempre vittoriosa di fronte al diavolo e alle sue creature⁷⁶.

Si ritorna così alla prima fonte citata sulla minaccia del lupo: le relazioni delle missioni gesuitiche. Da queste carte, trapelava la paura provata dai missionari di fronte alla bestia. In particolare, un breve episodio, raccontato nella relazione di Pascasio Romualdo e Tommaso Abrecundio sulla missione nelle diocesi di Tuscolo e di Albano⁷⁷, analizzata in precedenza, risulta particolarmente significativo. I padri ricordavano di aver passato una notte insonne nel casale di Marcantonio Corsi, un procoio di vacche rosse, dove avevano dormito dentro la stalla dei vitelli sopra il fieno, soffrendo principalmente il freddo e l'umidità. A questo scomodo alloggio si aggiunse un altro tipo di calamità:

[...] et la notte venendo il lupo alla mandria fu fatto gran rumore, et lassandosi la porta aperta della stalla fossemo in gran pericolo non entrassero le vacche alli loro figli, ma accorgendosene uno de noi vi rimediò scacciando una vacca, che già era giunta alla porta⁷⁸.

⁷¹ M. COMINCINI, *L'antropofagia del lupo nelle fonti storiche*, in *L'uomo e “la bestia antropofaga”*, op. cit., pp. 7-38, p. 25.

⁷² A. ORIANI, *Ipotesi sull'insorgenza del comportamento antropofagico del lupo*, in *L'uomo e “la bestia antropofaga”*, op. cit., pp. 119-122, p. 120.

⁷³ ACR, *Fondo Generale*, 2 luglio 1626, no. 28557.

⁷⁴ M. PASTOUREAU, *Il lupo: una storia culturale*, trad. it., Milano, Ponte alle Grazie, 2018, p. 134.

⁷⁵ G. ORTALLI, *Lupi genti culture*, op. cit., pp. 110-111.

⁷⁶ M. PASTOUREAU, *Il lupo*, op. cit., p. 43.

⁷⁷ ARSI, *ROM*. 128/2, cc. 599r-602r, op. cit., c. 600r.

⁷⁸ *Ibidem*.

Le parole dei due padri trasmettevano una sensazione reale di paura. Al pericolo del lupo si aggiungeva il rischio dell’essere travolti dalle vacche impaurite che tentavano di proteggere la loro prole. Una situazione drammatica, che i gesuiti riferivano in modo asciutto, senza sottoporla ad interpretazioni simboliche e religiose. Il racconto rimaneva su un piano reale, per cui il lupo era semplicemente una belva feroce, non uno strumento del diavolo. La reazione immediata dei missionari nel fare rumore per scacciare la belva suggerisce come questi uomini fossero abituati a confrontarsi con pericoli simili durante le notti trascorse in campagna.

Il lupo, però, nella tradizione cristiana non era solo un animale, ma un simbolo del selvaggio, dell’irrazionale, del male⁷⁹. Questa specie visse un lungo processo di demonizzazione nel corso della storia del cristianesimo, a partire dal testo biblico, in cui il lupo compare solamente quindici volte sempre all’interno di metafore e paragoni⁸⁰. La prima immagine negativa nella Bibbia lo associava all’immagine del falso profeta, nemico di Dio e dell’Agnello (Mt. 7, 15). Secondo Gherardo Ortalli, nel corso del Medioevo fu inventato il concetto di lupo contemporaneo, che assunse su di sé una serie di significati negativi e venne associato completamente alla sfera del selvaggio⁸¹. Mentre nel corso dell’età romana il lupo era visto come un nemico degli animali e solo occasionalmente dell’uomo, a partire dall’età medievale, la norma del comportamento della belva divenne l’aggressività⁸². A questa negativizzazione sul piano reale, corrispondeva l’affermazione del carattere demoniaco del lupo, che fece il suo ingresso nel ricco bestiario del diavolo tra il XII e il XIII secolo⁸³. Il lupo venne poi associato per opera dei demonologi al concetto di stregoneria: da un lato sotto la forma del lupo mannaro, un *topos* derivante dalla tradizione pre-cristiana, dall’altro come la bestia da sella preferita dalle streghe per recarsi al sabba⁸⁴. Il lupo stesso era stato creato da Satana e ogni sua azione era opera dei demoni, come elaborato nel *Malleus Maleficarum*⁸⁵. Proprio nel corso dell’età moderna, il lupo fu eretto a figura dominante nel bestiario demoniaco e nell’immaginario stregonesco⁸⁶, radicando la sua immagine negativa nella sensibilità collettiva.

Oltre a tutta la simbologia cristiana dell’animale, il lupo era una parte integrante della cultura figurativa dell’età moderna. Gli uomini di Chiesa tendevano ad usare la sua immagine come polo negativo di ogni metafora, identificandola con il peccato e l’eresia. Nel linguaggio dei gesuiti, il paragone con i lupi era una formula tipica per descrivere la minaccia dell’eresia. Nello specifico

⁷⁹ M. COMINCINI, *Il lupo storico*, op. cit., p. 3.

⁸⁰ M. PASTOUREAU, *Il lupo*, op. cit., p. 37.

⁸¹ G. ORTALLI, *Lupi genti culture*, op. cit., p. 129.

⁸² *Ivi*, p. 137.

⁸³ M. PASTOUREAU, *Il lupo*, op. cit., p. 39.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 67-76.

⁸⁵ M. CENTINI, *Le bestie del diavolo: gli animali e la stregoneria tra fonti storiche e folklore*, introduzione di L. Parinetto, Milano, Rusconi, 1998, p. 174.

⁸⁶ M. PASTOUREAU, *Il lupo*, op. cit., p. 76.

conto delle Indie Romane, l’immagine di questo animale, però, assunse una declinazione particolare, legata direttamente alla realtà locale, in un ciclo di pitture promosso da Sisto V, dedicato alle tematiche del Buon Governo⁸⁷. Tra il 1587 e il 1589, il papa decise di far costruire una nuova sede per la Biblioteca Apostolica Vaticana e fece decorare nel piano più alto la grande aula a due navate, conosciuta come Salone Sistino⁸⁸. Tra questa serie di affreschi, assume un rilievo particolare la lunetta, intitolata “La guerra contro i banditi”, che celebrava uno degli impegni politici più importanti del papato sistino. Attraverso una densa simbologia, Sisto V era rappresentato come il leone sul monte che cacciava i branchi di lupi⁸⁹. Il lupo diveniva una figura gemella nella società rurale nel bandito. Entrambi praticavano la violenza e rappresentavano una minaccia quotidiana per i *rudes* e per le autorità, ricercando rifugio nelle stesse aree desolate. Questo paragone accertava ulteriormente la presenza del lupo nella vita quotidiana e nell’immaginario collettivo, divenendo lo specchio della violenza sul territorio locale.

Questo percorso nella storia dell’animale, del suo significato e dei legami con le Indie Romane costituisce la cornice ideale per inserire un episodio in bilico tra la realtà e la simbologia, tra la religione e la stregoneria. Nella relazione anonima della missione nella diocesi di Velletri del 1613, i padri ricordavano come il Monsignor Seneca, al loro arrivo a Cisterna, si fosse raccomandato più volte di includere nelle loro prediche i pericoli delle streghe e degli stregoni⁹⁰. I gesuiti giustificavano il loro operato, attribuendo la colpa alla perfidia degli abitanti, che non avevano fatto confessioni al riguardo. Proprio il giorno della loro partenza, Dio avrebbe manifestato il suo risentimento verso la gente del luogo:

[...] perché la mattina di San Giovanni Battista, nella cui notte costoro vogliono fare molti maleficij, et superstitioni nel spuntare dell’Aurora entrò un lupo arrabbiato nella città, et assaltando più donne, et homini con li morse, li conciò così male che parecchi ne morirono [...]⁹¹

In questo caso, l’ingresso di un lupo in preda alla rabbia nella città venne interpretata dai padri come una manifestazione della rabbia di Dio nei confronti di coloro che continuarono a praticare malefici, nonostante le loro numerose prediche. Questo scenario, in realtà, aveva un fondamento nella realtà: il lupo, infatti, manifestava solo due tipologie di comportamento antropofagico nei casi di un attacco di gruppo oppure di un’aggressione da parte di un lupo solitario in preda all’idrofobia⁹². Pur

⁸⁷ I. FOSI, *La società violenta*, op. cit., p. 136.

⁸⁸ <https://www.vaticanlibrary.va/it/la-biblioteca/la-storia-della-BAV.html>

⁸⁹ I. FOSI, *La società violenta*, op. cit., p. 136.

⁹⁰ ARSI, *ROM*. 130/2, cc. 409r-410v, op. cit., c. 410r.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² A. ORIANI, *Ipotesi sull’insorgenza del comportamento antropofagico del lupo*, op. cit., p. 119.

trattandosi di un comportamento atipico e accidentale, si può confermare la possibilità che la vicenda sia accaduta realmente, dal momento che il lupo solitario manifestò a Cisterna il tipico atteggiamento di un animale in preda alla rabbia: la strategia del “mordi e fuggi”. La malattia dell’animale causò la morte di alcune vittime dell’aggressione per le ferite. Agli occhi dei gesuiti tutto l’episodio era stato un prodotto del volere di Dio. A differenza del caso precedente, i padri non avevano vissuto il pericolo in prima persona, ma si limitavano a raccontare da lontano una storia che gli era stata riportata da altri, potendo interpretarla a proprio piacimento. Di fronte alla furia irrefrenabile della bestia, fu necessario che:

[...] genti armata in gran numero corressero per ammazzarlo et alla fine morì di archibugiat et fu tenuto, come ci fu scritto da persona molto sensata, che questo fussi giudizio di Dio contro la perfidia di sì mala gente⁹³.

La confusione, generata dall’ingresso del lupo, si concluse con la sua uccisione da parte di alcuni uomini armati. Ma la morte della belva non bastò, il pericolo non era l’animale in sé, ma la “mala gente” contro la quale si abbatteva il volere di Dio. Di fronte all’interpretazione finale dell’esito, i padri sentivano la necessità di giustificare la loro posizione, ricordando che l’intera vicenda era stata raccontata da una “persona molto sensata”. Un episodio eccezionale che aveva visto come protagonista un pericolo comune nelle Indie Romane diveniva una lezione divina contro la minaccia della stregoneria. Il corpo del lupo era la prova tangente del giudizio di Dio: non era stato ucciso il singolo animale, ma il simbolo stesso nella sua molteplicità di significati.

⁹³ ARSI, *ROM.* 130/2, cc. 409r-410v, op. cit., c. 410r.

Capitolo quinto: *Alterità e realtà dei rudes delle Indie Romane*

In questo ultimo capitolo, si tenterà di dar spazio alla voce dei *rudes* senza limitarsi solamente al confronto con i loro riti e le loro superstizioni, ma provando a conoscere i loro pensieri e le loro paure. Come sarà possibile fare ciò? Per le Indie Romane, questa soluzione è resa percorribile da un documento straordinario, già incontrato più volte nel corso dell'elaborato: la *Breve relazione della missione fatta nell'anno 1601 per ordine di sua Santità nel vescovado d'Albano da' padri della Compagnia di Giesù*¹. Questa relazione anonima non segue il canavaccio tradizionale del modello gesuitico, distaccandosi dai nomi dei luoghi e dal numero delle confessioni, ma presenta il panorama delle Indie Romane come avvolto in una dimensione astorica, in cui si perdono le coordinate temporali e geografiche. Al centro del testo rimane la complessa relazione tra gesuiti e *rudes*, un rapporto di alterità e differenza, come espresso dall'uso dei pronomi “noi” e “loro”.

Lo studio di questo documento pone la necessità di affrontare preliminarmente una questione storiografica fondamentale: l'intreccio tra la cultura popolare e le fonti. La cultura popolare è stato un filone di studi che ha goduto di un successo elevato nel corso degli anni Settanta², ma che con il tempo ha perso la sua spinta propulsiva, esaurendosi³. Francesco Benigno in *Parole nel tempo: un lessico per pensare la storia* definiva la cultura popolare come “un relitto abbandonato⁴”, in seguito alla mancata realizzazione della previsione di Carlo Ginzburg sul suo futuro. Quest’ultimo aveva sostenuto che, a differenza delle altre mode culturali in Italia, gli studi sulla cultura popolare sarebbero sopravvissuti oltre il fascino e il successo iniziali⁵.

Negli ultimi venti anni, l’interesse verso “ciò che abbiamo perduto” si è spento per una serie di difficoltà insite nella terminologia e nei significati annessi. L’uso stesso del termine “popolare” genera alcune questioni irrisolte⁶: Ginzburg definisce la religione popolare come un “termine diventato ambiguo e oscuro⁷”, proponendo, invece, l’espressione al plurale “religioni delle classi popolari”. Il problema principale risultava l’applicazione di un’etichetta generale ad una molteplicità fluida di forme in costante mutamento e comunicazione. Una seconda ragione dietro la sua scomparsa viene identificata da Ottavia Niccoli nello stretto legame tra il termine e le suggestioni gramsciane,

¹ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit..

² G. M. VISCARDI, *La religione popolare tra storia e scienze sociali: un dialogo tra sordi*, «Itinerari di ricerca storica», 34/1 (2020), pp. 191-233, p. 195.

³ O. NICCOLI, *Cultura popolare: un relitto abbandonato?*, «Studi storici», 56 (2015), pp. 997-1010, p. 997.

⁴ F. BENIGNO, *Parole nel tempo: un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013, p. 79.

⁵ C. GINZBURG, *Introduzione a P. BURKE, Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980, p. 1.

⁶ G. M. VISCARDI, *La religione popolare tra storia e scienze sociali*, op. cit., p. 209.

⁷ C. GINZBURG, *Premessa giustificativa*, «Quaderni storici», 14/41 (maggio-agosto 1979), pp. 393-397, p. 393.

che comportò una perdita di interesse al momento della fine del comunismo⁸. Proprio l'articolo di Antonio Gramsci, *Osservazioni sul folklore*, pubblicato nel 1950, aveva contribuito alla diffusione degli studi sulla cultura popolare in Italia, elaborando l'idea di una concezione del mondo e della vita implicita negli strati marginali della società, che si contrapponeva alle visioni ufficiali⁹. Il folklore era, perciò, una cosa da prendere sul serio, in quanto riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo. Parallelamente, il libro di Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, aveva riportato al centro il mondo rurale¹⁰, segnando una nuova tendenza nelle discipline umanistiche, che in Italia avrebbe toccato il suo apice con *Sud e magia* di Ernesto De Martino, pubblicato nel 1959. De Martino prendeva le distanze da Levi nel considerare i riti e la magia come prodotti di una mentalità primitiva e astorica, ma proponeva di includerli all'interno di una più ampia storia religiosa del Mezzogiorno e delle relazioni tra classi egemoniche e subalterne. Come altri importanti studiosi, l'antropologo applicò le lezioni della psicanalisi al contesto rurale della Lucania, definendo la religione popolare come una “forma di cultura della rassicurazione”¹¹.

Oltre a quest'approccio antropologico, durante i simposi internazionali della seconda metà degli anni Settanta, si svilupparono approcci alternativi, tra cui la posizione di chi considerava la religione popolare come la vera religione, in quanto espressione della quarta dimensione dello spirito umano, o la posizione moderata di Jacques Le Goff, che misurava la religione popolare sempre rispetto ad una più ampia alterità, non identificabile solamente con la religione ufficiale¹². Proprio sul confronto tra cultura alta e bassa, si delineò il dibattito del periodo: la visione dominante, supportata da Jean Delumeau, definiva i contorni della cultura e della religione popolare attraverso un esercizio negativo, rapportandole alla violenza della cultura intellettuale¹³. Sempre secondo quest'ottica, le credenze popolari derivavano da un substrato antico e semipagano, associato ad un'immagine primitivista della religione popolare. Questa posizione manifestava alcuni punti di debolezza, come la tendenza, prodotta dall'assolutizzazione di questa immagine, a problematizzare fino a svuotare lo spessore religioso delle pratiche popolari e l'irrigidimento in senso sovrastorico di un nucleo permanente della dottrina cristiana, che comportava la svalutazione della religione popolare in quanto devianza¹⁴. Il principale difetto dei termini di cultura e religione popolare era determinato dal doversi

⁸ O. NICCOLI, *Cultura popolare*, op. cit., p. 1000.

⁹ A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folklore*, in ID., *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 215-221, p. 215.

¹⁰ D. ZARDIN, *La religione popolare: interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca*, «Memorandum», 1 (2001), pp. 41-60, p. 42.

¹¹ G. LEVI, *Regioni e cultura delle classi popolari*, «Quaderni storici», 14/41 (maggio-agosto 1979), pp. 720-731, pp. 725-727.

¹² G. M. VISCARDI, *La religione popolare tra storia e scienze sociali*, op. cit., p. 202.

¹³ F. BENIGNO, *Parole nel tempo*, op. cit., p. 82.

¹⁴ D. ZARDIN, *La religione popolare*, op. cit., p. 47.

necessariamente misurare con un opposto nel loro percorso di definizione, come individuato da Peter Burke¹⁵.

Lo storico britannico nella sua opera del 1978, *Popular culture in Early Modern Europe*, suggeriva l'esistenza di due tradizioni nella storia della cultura occidentale: la grande tradizione delle élites e la piccola delle massi popolari¹⁶. Tra questi due livelli culturali, esistevano numerose forme di interazione, che attirarono l'attenzione degli studiosi negli anni successivi. Carlo Ginzburg nel suo libro, *Il formaggio e i vermi*, pubblicato nel 1976, declinava il rapporto tra religione ufficiale e popolare come uno scontro¹⁷, in cui le credenze contadine manifestavano un'impermeabilità alla cultura dotta¹⁸, assimilando e riplasmando gli elementi esterni. Con l'ipotesi di studiare la religione popolare come un frammento della civiltà, di cui faceva parte, per ricostruirne i significati e le articolazioni¹⁹, concordava Jean-Claude Schmitt, che nel 1976 sosteneva la necessità di inserire le componenti anomale e devianti nel quadro di un modello particolare di razionalità, diverso da quello dominante, in cui la religiosità popolare andava letta come un elemento di un sistema in sé coerente, efficiente e strutturato secondo una sua logica interna²⁰. Il rischio dietro questa visione era la riduzione del ruolo della pluralità di forme di appropriazione nella dialettica tra ufficiale e popolare, sulle quali, invece, si è focalizzato Roger Chartier. Lo storico francese nel 1984 aggiungeva al dibattito storiografico il termine di appropriazione, rifiutando l'idea di una radicale originalità della cultura popolare²¹. Chartier sottolineava il carattere ibrido del livello culturale popolare e convertiva il significato di “popolare” in una forma di relazione, un modo specifico di usare i prodotti culturali²².

Nel corso degli anni Ottanta, il panorama storiografico fu poi soggetto alla svolta ermeneutica, che, a partire dal convegno alla Cornell University del 1982, produsse una visione critica verso gli approcci dominanti e avviò l'opera di decostruzione della nozione di cultura popolare²³. In linea con questa nuova posizione, Stuart Clark attaccava tutte quelle ricostruzioni che avevano descritto le comunità contadine come vittime di una visione del mondo errata e di pratiche inefficaci²⁴. Nel corso degli anni Ottanta, cominciò un percorso di lento allontanamento dal concetto di cultura popolare, mentre sul panorama storiografico si affermava l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, il

¹⁵ A. TORRE, *La cultura popolare in discussione*, «Quaderni storici», 26/77 (agosto 1991), pp. 675-678, p. 676.

¹⁶ P. BURKE, *Popular culture in Early Modern Europe*, New York-Hagerstown-San Francisco-London, Harper Torchbooks, 1978, pp. 23-24.

¹⁷ F. BENIGNO, *Parole nel tempo*, op. cit., p. 93.

¹⁸ O. NICCOLI, *Cultura popolare*, op. cit., p. 1003.

¹⁹ D. ZARDIN, *La religione popolare*, op. cit., p. 50.

²⁰ *Ivi*, pp. 48-49.

²¹ O. NICCOLI, *Cultura popolare*, op. cit., p. 1005.

²² R. CHARTIER, *Culture as appropriation: popular cultural uses in early modern France*, in *Understanding Popular Culture*, edited by S. L. Kaplan, Berlin-New York-Amsterdam, De Gruyter Mouton, 2012, pp. 229-254, pp. 232-233.

²³ F. BENIGNO, *Parole nel tempo*, op. cit., p. 95.

²⁴ *Ivi*, p. 96.

quale sosteneva che la religione non solo descrivesse, ma desse forma all'ordine sociale²⁵. Nei due decenni successivi, per queste varie ragioni il fuoco che aveva guidato l'espansione di questi studi si spense.

I vari approcci a questo filone storiografico dovevano confrontarsi ogni volta con il problema posto in apertura del capitolo: come sciogliere l'intreccio tra cultura popolare e fonti scritte? Negli anni Settanta, la cultura popolare era ritenuta esclusivamente una cultura orale²⁶, aspetto che rendeva difficile la possibilità di accedere ad essa attraverso fonti scritte. In quegli anni, Ginzburg si confrontò con questa problematica, che si legava alla validità stessa di una ricerca storiografica: lo storico doveva essere consapevole di appoggiarsi su fonti scritte doppiamente indirette per ricostruire un “frammento della cultura delle classi subalterne”²⁷. Per questa ragione, la mancanza di oggettività delle fonti non può comportare un’assenza di utilità, come suggerito da coloro che guardavano alla reintegrazione delle classi inferiori nella storia generale solo sotto il segno della demografia e della sociologia²⁸. È possibile superare il silenzio delle classi subalterne attraverso un approccio critico, che sia consapevole dei filtri interposti alle loro voci e che, come insegnato da Le Goff, escluda a priori l’illusione di ritrovare nelle fonti un prelievo folklorico allo stato puro²⁹. A questo proposito, Peter Burke parlava di elusività della cultura popolare, un tratto che deriva dalla necessità di superare le intermediazioni tra lo storico e la fonte e il carattere incompleto di quest’ultima³⁰. Ogni informazione sulle credenze popolari manifestava una contaminazione: le stesse domande poste da vescovi o missionari si caratterizzavano come tendenziose, in quanto determinate dalle loro aspettative³¹. Le relazioni e le visite pastorali erano, perciò, l’immagine data dal clero ai laici, che poteva non corrispondere alla realtà a causa dell’influenza di una determinata visione del mondo e della religione. L’intera riflessione storiografica sull’interpretazione della cultura popolare come categoria storica continua a ruotare intorno al nodo individuato da Tim Harris: come estrapolare da fonti scritte una cultura prevalentemente orale³²? Una soluzione proposta per superare questa

²⁵ N. ZEMON DAVIS, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion: papers from the University of Michigan Conference*, edited by C. Trinkaus and H. Oberman, Leiden, Brill, 1974, pp. 307-336, p. 314.

²⁶ O. NICCOLI, *Cultura popolare*, op. cit., p. 1006.

²⁷ C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del ‘500*, Torino, Einaudi, 1999, pp. XI-XIII.

²⁸ *Ivi*, p. XIX.

²⁹ ID., *Premessa giustificativa*, op. cit., p. 395.

³⁰ P. BURKE, *Popular culture in Early Modern Europe*, op. cit., pp. 65-66.

³¹ P. BURKE, G. POMATA, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, «Quaderni storici», 14/41 (maggio-agosto 1979), pp. 540-554, pp. 541-542.

³² O. NICCOLI, *Cultura popolare*, op. cit., p. 1002.

prospettiva è stata rivolgere l'attenzione agli aspetti di interazione tra livelli culturali disomogenei³³, che hanno aperto le porte all'uso di nuovi materiali, legati al consumo culturale³⁴.

Di fronte alla breve e intesa storia di questo filone storiografico, gli storici che si sono confrontati in tempi recenti con la sua scomparsa concordano sulla possibilità di utilizzare gli strumenti di qualità forniti dalla sua storia e dal dibattito storiografico, senza rifiutarli del tutto³⁵. L'obiettivo di chi si avvicina oggi a questo ambito dovrà essere abbandonare gli schemi e le visioni del mondo, che la cultura popolare ha contribuito a definire³⁶, per dare nuova linfa e nuove direzioni all'interesse verso “ciò che abbiamo perduto”.

Seguendo questa lezione, si tenterà di far emergere non solo singoli resoconti individuali, come per il caso di Menocchio, studiato da Ginzburg, ma una serie di voci che componevano la dimensione vitale del contesto locale, aprendo nuovi spiragli sulla mentalità degli abitanti e sulle loro convinzioni. Oltre a ciò, verranno individuate anche le lenti interposte dai padri in missione, che hanno orientato le loro aspettative e i loro interessi. A differenza della forma comune di relazione, però, il padre anonimo riportava direttamente il pensiero dei contadini e dei pastori, non solo per i casi eccezionali, dal momento che tutta la comunità dispersa nelle Indie Romane manifestava una visione simile sulle loro condizioni di vita e sul loro rapporto con la Chiesa e il papato. È giunto il momento di lasciare definitivamente il campo ai protagonisti dell'elaborato, i contadini e i pastori delle Indie Romane.

³³ *Ibidem*.

³⁴ R. CHARTIER, *Culture as appropriation*, op. cit., p. 234.

³⁵ O. NICCOLI, *Cultura popolare*, op. cit., p. 1010.

³⁶ F. BENIGNO, *Parole nel tempo*, op. cit., p. 114.

1. “Non si pole con parole explicare”

Non si pole con parole explicare tanto quanto è l’ignorantia delle cose appartenente alla fede cristiana, che ritrovato habbiamo nelli contadini et pastori intorno la campagna del Vescovato di Albano, che noi chiamiamo Indie Romane³⁷.

Prima di affrontare per intero la relazione, è inevitabile citare nuovamente il suo *incipit*, un passo di grande impatto, che ha introdotto nell’elaborato il concetto stesso di Indie Romane. Questo era lo scenario tragico di cui i padri dovettero immediatamente prendere atto. La vicinanza a Roma amplificava ulteriormente la gravità della situazione:

Cosa invero degna di gran compassione era il ritrovare vicino a Roma, ch’è capo del Mondo, Maestra della verità, persone, cristiane si, ma senza cognizione di Cristo nostro Salvatore³⁸.

Queste parole dimostravano come alle porte del Seicento la dottrina cattolica non si fosse ancora definitivamente affermata neanche a pochi chilometri da Roma. Ciò conferma la lentezza del processo di disciplinamento sociale, che contraddistinse la Chiesa post-tridentina. Le condizioni di povertà e abbandono avevano contribuito a costruire un contesto di totale ignoranza religiosa, stimolando varie forme di religione popolare e di superstizione. Per valutare le conoscenze religiose degli abitanti, i missionari ponevano una serie di domande volte a cogliere la profondità della loro ignoranza. Come ipotizzato da Peter Burke e Gianna Pomata, queste domande di natura tendenziosa potevano lasciare sbalorditi i contadini e i pastori³⁹, che non si erano mai confrontati con tematiche del genere, faticando probabilmente ad esprimere con chiarezza il loro pensiero. In questi brevi interrogatori, i gesuiti proponevano alcune questioni basilari della fede cattolica ai *rudes*:

[...] interrogati da noi che cosa pensassero fusse Cristo, rispondevano che non lo sapevano. Altri similmente dimandati come si chiamassi il Salvatore del Mondo, né anco che fussi stato il mondo salvato da Christo, non che il suo nome sapevano di maniera che di questi tali si pol dire venit lux in mundum, et mundus eam non cognovit la causa e perché magis dilexerunt tenebras, quam lucem⁴⁰.

³⁷ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 35r.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ P. BURKE, G. POMATA, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, p. 542.

⁴⁰ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 35r.

È evidente che tutte le domande ruotavano intorno alla sola figura di Cristo; è difficile, perciò, immaginare che gli stessi contadini, i quali non sapevano nulla su di lui, potessero avere la minima idea di cosa fosse la Passione, non essendo neanche in grado di pronunciare correttamente il suo nome. L'eccezionalità dell'incontro e delle domande non facilitava il compito dei rustici, poco abituati a confrontarsi con figure aliene. Questo ciclo di domande apriva uno spirale senza risposte, dal quale i contadini non potevano uscire sul momento stesso, e costituiva il primo filtro interposto dalla mediazione dei missionari alla realtà dei *rudes*. L'autore della relazione inquadrava la loro ignoranza attraverso un passo del Vangelo di Giovanni (Giov. 3, 19), formulandolo in maniera diversa. La citazione non era fedele all'originale, non riportando l'*incipit* del passo: “*Hoc est autem judicium*”, “il giudizio è già manifesto”. Oltre a ciò, veniva trasformata la struttura logica del periodo seguente, che sul Vangelo era aperto da “*quia*”, in quanto subordinata causale retta dalla principale. In questa relazione, “*venit lux in mundum*” diventava la principale alla quale seguiva una proposizione coordinata, assente nella versione originale: “*et mundus eam non cognovit la causa*”. Il vero problema sul piano dell'analisi logica nasceva con l'ultima preposizione, perché nella versione del gesuita mancava il soggetto, “*homines*”, rendendo difficile la comprensione dell'intero periodo. Con l'aggiunta del soggetto mancante, la traduzione diventa “perché agli uomini piacevano di più le tenebre, che la luce”. Il significato metaforico aveva una facile traslazione sul piano materiale: i contadini delle Indie Romane non avevano conosciuto la luce, Cristo, ed erano maggiormente attratti dalle tenebre dell'ignoranza, propagate dal diavolo.

A questo punto, il padre offriva una nuova lettura sulla questione della vicinanza a Roma, “principio e origine della religione⁴¹”, la quale sembrava costituire una forma di giustificazione per i rustici, che potevano per questa ragione permettersi di essere ignoranti in materia di fede. Una licenza inaccettabile per i gesuiti, i quali, come in altre aree, avevano riscontrato che gli abitanti delle Indie Romane non conoscessero il simbolo della fede, la croce, e sapessero a malapena il *Pater Noster*, l'*Ave Maria* e il *Credo*. Di fronte a questi vuoti di conoscenza, i gesuiti si confrontavano direttamente con gli autoctoni, mettendo in pratica il principio di accomodamento: all'ostacolo interposto dai pastori dell'ignoranza delle lettere, i padri rispondevano chiamando in causa un elemento tipico della quotidianità rurale: le canzoni d'amore lascive, “quale tanto prontamente si sentivano cantare nelle campagne⁴²”. Era necessario sapere le lettere per impararle? Il riferimento al profano qui veniva sfruttato per creare un terreno comune di apprendimento con il sacro. Attraverso le stesse modalità, i *rudes* avrebbero potuto imparare i fondamenti della fede attraverso la memoria⁴³, che costituiva il

⁴¹ Ivi, cc. 35r-35v.

⁴² Ivi, c. 35v.

⁴³ A. PROSPERI, *Otras Indias*, op. cit., p. 80.

fondamento stesso di ogni cultura orale. I padri si erano limitati a proporre una sostituzione di costumi.

L'ignoranza, però, era principalmente un prodotto dell'azione del diavolo e non poteva essere sconfitta così facilmente, nonostante l'impegno profuso dai missionari. Il demonio era sempre in agguato e si muoveva in diretta competizione con i membri della Compagnia:

Mentre dunque a molti raccolti insieme ci ingegnavamo d'insegnare il Credo, non mancava Satanasso d'impedir il loro studio, perciocché, come loro dicevano, mai patì per il passato tanto disturbo il loro bestiame, quanto si vedeva ch'in quel tempo pativa onde bene noi c'accorgemmo esser opra del lupo infernale, che dissipando le pecore di questi pastori, insieme li distraeva et distoglieva dal sentire et imparare le cose de dio⁴⁴.

Nella visione del mondo dei gesuiti, il diavolo era la causa costante della distrazione dei pastori, assumendo un ruolo attivo nelle loro vite. In questo passaggio, le credenze dei *rudes* e le visioni dei padri si toccano e si intrecciano. I pastori avevano riportato la notizia che il bestiame non avesse mai subito tanto disturbo, senza trovare una spiegazione. I gesuiti, fidandosi di quanto detto loro, avevano subito individuato la causa nella mano del diavolo, che terrorizzava le pecore attraverso le incursioni di un lupo. Non un semplice lupo, ma un lupo infernale, che aveva come unico obiettivo distrarre i pastori dall'apprendimento della fede. L'interpretazione religiosa delle contingenze assumeva qui lo stesso ruolo della magia nel contesto rurale: di fronte ad un evento senza spiegazione, la religione offriva una motivazione più profonda e più pericolosa per interpretare le azioni dell'animale. In questo modo, i padri deresponsabilizzavano sia loro stessi, nel caso non fossero riusciti a trasmettere le conoscenze in modo efficace, sia i pastori, che divenivano semplici vittime del diavolo.

Nonostante le difficoltà, gli autoctoni continuavano a dimostrarsi ben disposti verso l'insegnamento, andando a reclutare i loro compagni e manifestando un grande zelo. Prosperi legge questa disponibilità verso i missionari come riflesso dell'ignoranza⁴⁵, ma in questo caso era in azione un interesse più profondo, strettamente legato alla condizione di povertà: di tutti i dogmi della fede i pastori desideravano “intendere come s'acquisti il regno del Cielo⁴⁶”. Era il tratto emancipatorio e ultraterreno della religione cattolica che importava maggiormente ai *rudes*, rappresentando una promessa di salvezza e prospettando la possibilità di un futuro migliore.

⁴⁴ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 35v.

⁴⁵ A. PROSPERI, *Otras Indias*, op. cit., p. 73.

⁴⁶ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 36r.

Non tutti accoglievano a braccia aperte la venuta dei gesuiti, manifestando una ferma volontà a non confessarsi. Le tensioni esplodevano principalmente intorno alla questione del peccato di fornicazione: tra gesuiti e rustici si delineava una visione opposta dei costumi sessuali, che non consentiva un compromesso. L'autore, di fronte a queste tensioni, si sentiva in dovere di confessare gli ostacoli incontrati:

[...] lascio considerare a sua Sig. Reverendissima che fastidio fosse in revangare questo sì sodo terreno, et in sbarbiare radice sì profonde tanto più che tal volta appena si potevano bagnare con poche gocce di dolore sia benedetto dio che con tutto ciò egli ha dato tanta forza alli suoi ministri e alle loro parole che s'è raccolto copioso frutto di penitentia⁴⁷.

I gesuiti riuscivano a far cambiare idea a molti, ma alcuni restavano più ostinati. La relazione trasmette proprio le voci e le idee di questi impenitenti, che per difendere le loro convinzioni instauravano dei parallelismi con quanto accadeva a Roma:

n'hebbero a dire che la semplice fornicazione non era peccato solo ciò cavando dalla multitudine delle donne tristi che erano pubblicamente in Roma per servizio de giovani, che se fusse ciò peccato, sarebbono tutte cacciate via⁴⁸.

Nelle parole di questi individui ostinati, vi era la spia del contatto con un'altra realtà marginale di diversa natura: i sobborghi di Roma, in cui la prostituzione era una pratica diffusa. Roma, piuttosto che “Maestra della verità”, era agli occhi di coloro che passavano occasionalmente per la città un modello, che segnava gli spazi di illegalità consentiti. C'era chi si spingeva ancora più avanti con le accuse, cogliendo una questione che anche i padri furono costretti a riconoscere:

Altri che s'era peccato, dicevano niuno potersi salvare perché lui sapeva ch'anco frati et preti a ciò attendevano, tanto pole il mal'esempio dell'ecclesiastici che fa giudicare lecita cosa tanto disdicevole ad ogni stato⁴⁹.

La riflessione sul cattivo esempio degli ecclesiastici suonava come un'amara ammissione di colpa e dimostrava come gli esponenti del clero rurale fossero alle porte del Seicento ancora fortemente inseriti nello stile di vita laico, partecipando anche alle attività illecite. Il problema della

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, c. 36v.

⁴⁹ *Ibidem*.

prostituzione nelle aree rurali sarebbe riemerso anche nella relazione di Romualdo e di Abrecundio del 1603-1604, in cui descrivevano il fenomeno come un pericolo per il sacramento del matrimonio:

In Prattica vi sono alcune meritrici pubbliche. Il Castello è picciolo et s'intende che molti non pigliono moglie per attendere a quella miseria. [...] Alla primavera vanno da Roma verso Prattica alcune meretrici per quei procoi et capanne, et per essere tristaccie fanno grande male all'anime et alli corpi, ritrovandosi ivi molti giovani infettati [...]⁵⁰

Oltre a questo traffico da Roma, diverse prostitute continuavano ad alloggiare nelle osterie, nonostante gli sforzi degli ordinari per cacciarle, rappresentando un problema per i giovani, per le famiglie e per i viaggiatori. Naturalmente i gesuiti nel 1601 erano riusciti a superare le resistenze dei rustici, diffondendo la verità e spingendoli ad allontanarsi da questi vizi. Il successo delle confessioni concludeva questa prima parte della relazione dedicata all'ignoranza religiosa e alle tensioni con gli abitanti nella sfera del confessionale. Come notato in precedenza, mancano totalmente le coordinate geografiche: non ci sono né i nomi delle tenute né i nomi delle città. L'unico riferimento spaziale è la vicinanza a Roma, che crea una dimensione vaga e poco definita, in cui spicca nettamente il rapporto tra i gesuiti e le voci singole dei *rudes*, slegate dal loro contesto.

Nella parte successiva, la relazione offre la possibilità di entrare dentro le capanne e di osservare le loro relazioni con i contadini e i pastori al di fuori della sfera religiosa. Il rapporto tra noi e loro prende forma in queste pagine e apre diversi spunti di riflessioni sulle strategie delle missioni gesuitiche. Un momento importante di queste brevi interazioni era la partenza dei missionari:

Nel partire che facevamo dalle loro cappanne ci movevano a gran tenerezza alcune parole che dal core li uscivano accompagnate con mille ringraziamenti. Le parole erano queste: Padri Teatini, come loro dicevano, non vi scordate di noi, non c'abbandonate, ritornate ogni anno, perché nella nostra vita mai habbiamo inteso cose sì bone per noi⁵¹.

Queste parole trasmettevano la solitudine vissuta da questi pastori, che speravano nel ritorno dei padri come momento eccezionale, capace di spezzare la monotonia della loro quotidianità. Nonostante la mediazione dei missionari, la veridicità di queste suppliche fa percepire ancora oggi la loro attualità, richiamando alla nostra mente le tante immagini contemporanee dei villaggi dispersi nel continente africano. Una spia della fedeltà della relazione alle parole degli abitanti delle capanne è identificabile nell'apertura stessa della supplica: "padri teatini, come loro dicevano". Non è

⁵⁰ ARSI, ROM. 128/2, cc. 599r-602r, op. cit., c. 601v.

⁵¹ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 36v.

semplice stabilire perché i pastori della diocesi di Albano conoscessero i teatini, che fino a quel momento non avevano un convento nell'area. Probabilmente i padri teatini si erano impegnati nel corso del Cinquecento in alcune missioni rurali, come nel Mezzogiorno. Va anche tenuto conto che le missioni dei gesuiti fossero divenute più frequenti solamente a cavallo tra Cinquecento e Seicento, quindi affermare che alcuni abitanti non avessero mai incontrato un padre gesuita sarebbe uno scenario possibile. Oltre a ciò, entrambi gli ordini indossavano l'abito nero del clero secolare, risultando identici agli occhi dei *rudes*, non affini all'organizzazione ecclesiastica. I gesuiti decisero di riportare nella relazione questa confusione senza cercare spiegazioni, ma attribuendola all'ignoranza dei pastori.

All'interno delle comunità, c'era chi si spingeva oltre anche nel dimostrare riconoscenza ai padri gesuiti, facendo trapelare un diffuso e sommerso senso di lontananza nei confronti della figura del papa, percepito come complice della loro condizione di abbandono:

[...] un pastore una volta disse ad alta voce: Io ho avuto più caro la venuta vostra, che non ha caro il papa il suo papato. Al quale esponendo che dovevano pregare dio per sua Santità la quale c'havea mandato per util loro in tante occupationi, ricordevole di loro, alzò le mani al Cielo dicendo dio le dia lunga vita et a' voi felice viaggio⁵².

L'espressione può essere letta in molteplici modi: come una forma di critica verso il disinteresse del papa nei confronti del vago concetto di papato o come un'esclamazione rafforzativa per rendere ancora di più l'idea di quanto il pastore avesse avuto cara la visita dei gesuiti. La risposta dei padri, però, assume in parte il carattere di giustificazione e di difesa del papa di fronte a queste genti, che non avevano mai avuto un contatto diretto con il pontefice. Più che di polemica o ostilità, la chiave di lettura più adeguata potrebbe essere la manifestazione di un senso di distacco, che le parole e la presenza dei gesuiti tentavano di ricucire.

Un momento intenso dell'interazione tra padri e rustici era lo scambio di doni, che poteva generare anche contrasti tra due codici etici diversi: da una parte la cordialità e la gratitudine dei pastori, che offrivano ricotta e altri alimenti di loro produzione, dall'altra parte il senso del dovere dei gesuiti, che dovevano rifiutare questi doni secondo la regola dell'ordine. La relazione descriveva la pressione positiva che i pastori facevano sui missionari per accettare le loro offerte e definiva il contrasto tra "noi e loro" come una "cosa gustosa⁵³". Di fronte a queste pressioni, a volte i gesuiti erano costretti a cedere, trasformando questa occasione in un momento di celebrazione della figura del pontefice:

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, c. 37r.

[...] accettammo con una condizione che loro poi accettassero da noi un altro dono, egli promisero credendosi che fussero imagini o Agnus Dei il nostro dono; ma furono danari, quali non volendo accettare finalmente li ritenevano col dirli che così comandava il papa, il quale n'havea dato provisione per simili bisogni, et che era pur bene che loro si ritenessero li danai che il papa havea fatto fare nell'anno Santo⁵⁴.

Al posto dei tipici doni portati dai missionari, in questo caso ai pastori furono regalate le offerte ricavate durante il giubileo del 1600, che il papa aveva destinato a questi scopi. Di fronte al collegamento diretto con la figura del pontefice, si profilava nuovamente una vena polemica nei confronti della massima istituzione ecclesiastica, mescolata ad un sentimento di incredulità:

Quivi sorridendo uno disse voi padri giocate con noi. Vorria che fosse vero che il papa ci mandasse qualche volta l'elemosina essendo tanto bisognosi et che non si scordasse di fare la charità anco a noi persone di campagna, come intendiamo che fa alle persone povere della Città di Roma⁵⁵.

Torna qui quel parallelismo polemico verso gli spazi di marginalità a Roma nel sottolineare la disparità di trattamento tra i poveri nella città e i poveri nella campagna. Una polemica che non rimase nel vuoto, ma che toccò da vicino i padri i quali si sentirono in dovere di proporre per le missioni successive la soluzione di offrire elemosina ai poveri bisognosi.

A partire dalle categorie di bisogno e di ignoranza, i padri osservavano come sulle coste le persone fossero tanto più bisognose e più ignoranti da non sapere come onorare Dio e maggiormente avvezze alle superstizioni, definite “invenzioni di sciocche vecchiarelle e di maliziose zingare⁵⁶”. I gesuiti qui non tenevano in considerazione che l’ignoranza diffusa in queste aree non dipendesse dalla collocazione geografica, quanto dalla maggiore gravità della condizione di dispersione sulla marina rispetto ai villaggi rurali, più vicini alle aree collinari. Interi tratti di costa non avevano a disposizione né un edificio ecclesiastico né una figura legittimata ad officiare la funzione. Il gesuita aggiungeva, poi, una breve incursione nel mondo delle superstizioni, elencando una serie di casi che aveva incontrato nel corso della missione, oltre alla già citata carta di pecora:

Un’altra persona che con un pezzo di calamita battezzata et altri impiastri credeva che poteva et difendersi et offendere senza esser mai scoperto. Altri quali con non so qual aromi credevano che si facevano amare da chi volevano et in uno hebbe effetto [sic] per opra forse del demonio il quale

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, c. 37v.

vuole che si porti credito a cotale sue inventione. Altri del modo et stato del sole et luna far congettura di ciò che s'era per accadere di bene et di male. Molti altri che a' sogni portavano tal credenza come se fussero quelli voce di Dio⁵⁷.

Si trattava di un campionario vasto di superstizioni dalle molteplici forme: dall'oggetto materiale alla magia amorosa, dall'astrologia al sogno. Soprattutto, la credenza nella realtà onirica risulta particolarmente interessante ai fini dell'elaborato, ricollegandosi a quanto ipotizzato sulla realtà degli incontri con il diavolo: come era possibile credere alla realtà di un sogno in cui si era percepita la voce di Dio, era ugualmente possibile credere di aver incontrato il diavolo. La figura del demonio veniva anche in questo caso proiettata sull'insieme delle superstizioni per spiegarne l'efficacia, venendo ridotte ad invenzioni del diavolo. Il processo di demonizzazione delle credenze popolari era costantemente in atto, in quanto le forze oscure rappresentavano l'unica spiegazione possibile dietro alla propagazione e alla continuità di queste pratiche illecite. Oltre a questa strategia di più ampia veduta, la tattica applicata dai gesuiti nell'azione materiale era la sostituzione degli oggetti di superstizione con quelli di devozione, come l'*Agnus Dei*, che i contadini e i pastori si infilavano intorno al collo. Questo gesto manteneva un significato apotropaico, ma per i gesuiti diveniva la dimostrazione della devozione da loro profusa attraverso la predica e l'insegnamento tra queste genti. In questo esito di successo, però, si apriva una crepa: esistevano altre pratiche tanto lontane dalla fede cattolica che il padre preferiva non riferire, dal momento che era impossibile pensarle per la loro gravità. Il gesuita individuava la ragione sempre nell'inganno del diavolo:

Dico bene in generale ch'il demonio facilmente persuaderia l'idolatrare a' simili contadini et pastori, se alcuna volta non fussero visitati da zelanti persone dell'honor de dio⁵⁸.

In questo passaggio, l'obiettivo del gesuita era sottolineare l'urgenza di un incremento delle missioni di fronte alla diffusa ignoranza religiosa. Le missioni venivano definite come efficaci battute di pesca per catturare le anime che vivevano nelle acque dell'iniquità. Lo stesso uso della bestemmia poteva nascondere delle soprese agli occhi dei gesuiti:

Chi crederebbe Reverendissimo Monsignore che più conto facessi un cristiano di biastemmare il sole, le piogge, li venti, che dio, li santi et li sacramenti et pure di simili persone ne sono passate

⁵⁷ Ivi, cc. 37v-38r.

⁵⁸ Ivi, c. 38r.

per le mani. Chi giudicherebbe mai che si trovassero persone, che con sporchissime et nefande parole nominassero il santo nome de dio et altri santi et credessero non essere peccato alcuno⁵⁹.

Nelle menti dei pastori e dei contadini si perdeva il significato stesso del peccato della bestemmia, che sembrava far semplicemente parte del linguaggio rurale. Era considerato più grave per questi cristiani bestemmiare contro le forze della natura, perché queste avevano un ruolo diretto e quotidiano sulla loro vita rispetto a Dio e ai santi. Si delineava così una forma di religione naturale, di cui i gesuiti rinvenivano l'origine a partire dal modo di esprimersi dei rustici:

[...] dal loro parlare si concludeva non essere in loro una scintilla di ragione, di fede⁶⁰.

L'assenza della ragione era alla base dell'incapacità da parte dei *rudes* di scindere la vera religione dalle forze naturali e i peccati dalle pratiche lecite. Un limite che i padri potevano superare attraverso la confessione e la celebrazione delle paci, che anche in questa missione diedero ottimi risultati. Lo scenario di partenza non era, però, totalmente catastrofico: anche nelle campagne delle Indie Romane esistevano piccole isole di fedeli devoti, che si tenevano a distanza dai comportamenti peccaminosi e sapevano come onorare il Signore. Di fronte a queste poche luci nel buio delle campagne, il padre gesuita si lanciava in una delle più controverse riflessioni sulla natura dei *rudes*, suggerendo un parallelismo tra i pastori e gli animali che allevavano:

è ben vero che maggior pietà et bontà habbiamo ritrovato in persone che guardavano le pecore che in quelle che le vacche et li bufali, et ci pareva che la mansuetudine et natural bontà delle pecorelle risultasse nelli loro pastori, et come anco la fierezza et asprezza de bufali et vacche nelli suoi guardiani, quali erano molto poco disposti ad imparare le cose de dio et confessarsi⁶¹.

Questa libertà di proporre teorie volte a spiegare le attitudini dei rustici non viene riscontrata in altre relazioni nelle Indie Romane. La proposta appare sicuramente bizzarra, ma attesta come gli stessi padri inviati in missione facessero parte di un sistema di pensiero diverso dai pastori, ma contemporaneo, raggiungendo risposte simili attraverso percorsi diversi. L'associazione tra uomo e animale era sempre stata presente nei contesti rurali e condizionava le menti degli stessi gesuiti: la convivenza costante lasciava presagire la possibilità di una reciproca influenza.

⁵⁹ *Ivi*, cc. 38r-38v.

⁶⁰ *Ivi*, c. 38v.

⁶¹ *Ibidem*.

L’ultima parte della relazione torna a seguire una struttura più consona e riporta i problemi relativi all’organizzazione ecclesiastica incontrati nelle varie località, delle quali venivano citati i nomi. I casi della Torre di San Lorenzo e di Castel Savello sono stati già affrontati nel corso dell’elaborato, ma gli interessi dei gesuiti andavano oltre le questioni ecclesiastiche:

In Marino, ove li fanciulli sono molti et poco accostumati, per li boni costumi sarebbe bene che vi fusse un maestro di schola del comune perché come li cittadini confessano li putti sono molto cattivi e licenziosi, et chi mente spingesse il negozio facilmente si compirà perché tutti lo desiderano⁶².

In un altro passaggio, invece, si preoccupavano della questione dell’elevato numero di assassini, identificabili con i banditi, che vivevano in quelle terre. Di fronte a ciò, una soluzione proposta per risolvere il problema della loro scarsa conoscenza del Credo sarebbe stata impedire la celebrazione dei matrimoni in modo da generare un interesse volto da apprendere i dogmi della fede.

La relazione si conclude ribadendo la necessità di aumentare le missioni e di incrementare gli strumenti nelle mani dei gesuiti, come, ad esempio, le indulgenze, che con la benedizione del papa avrebbero potuto garantire maggiori profitti. L’obiettivo che trapela da tutte le carte della relazione era ribadire l’urgenza delle missioni, rappresentando un segno di come si volesse rendere questa missione uno spartiacque nella storia delle Indie Romane. Sin dal principio, l’autore anonimo, senza preoccuparsi di descrivere il contesto geografico, si impegnava nel dare una versione fedele del contesto religioso, astraendo le voci e le storie dei contadini e dei pastori per trasmettere il clima emergenziale. La povertà non era un fattore eliminabile, ma il senso di abbandono e l’ignoranza religiosa potevano essere vinti attraverso un impegno quotidiano, che andasse oltre le missioni e si fondasse su una rete ecclesiastica capillare e ben organizzata. Non è un caso se, a partire da questa relazione del 1601, si può osservare un ritmo quasi annuale delle missioni sul territorio, insieme ad una riduzione progressiva dei casi di superstizione più eclatanti. Il problema da risolvere era la penetrazione della religione tra le capanne, che incontrava numerosi ostacoli anche a pochi chilometri da Roma. L’interazione stessa con i contadini e i pastori celava la questione più ampia del rapporto con l’Altro, vero punto di contatto tra le Indie Occidentali e le Indie Romane. Due forme diverse di alterità, che si dovettero confrontare parallelamente con lo stesso “noi”, l’uomo occidentale e cattolico.

⁶² *Ivi*, c. 40v.

2. “Noi e loro”: il rapporto tra alterità interna ed esterna

In tutto il documento, l’anonimo padre manifestava la consapevolezza di trovarsi di fronte ad un Altro: i contadini e i pastori. Nelle Indie Romane i confini dell’alterità si posizionano sulle due linee di rotture tra città e campagna e tra sacro e profano. L’uso identitario dei pronomi “noi e loro” sanciva una netta differenza all’interno dello stesso contesto sociale, culturale e religioso, che portava al confronto con un’alterità interna. Il termine stesso di Indie rappresenta il ponte che univa questa alterità interna all’alterità esterna: gli *indios*. Non si tratta qui di attuare una semplice comparazione tra i metodi applicati nel Nuovo e nel Vecchio Mondo, ma piuttosto di paragonare le modalità di confronto con due alterità tanto diverse, ma accomunate dal contatto con l’uomo occidentale di fede cattolica. Sarà necessario evitare semplificazioni e continuare a rispettare il taglio dato all’elaborato fino a questo momento: l’attenzione all’unicità dei contesti e degli individui.

Per attuare questa operazione, il riferimento teorico sarà il libro che mi ha spinto ad interessarmi a questi argomenti: *La conquista dell’America: il problema dell’altro* di Tzvetan Todorov. Il suo approccio da “moralista”⁶³ alla questione del rapporto con l’altro, se pur superato per determinati aspetti, conserva un’attualità innegabile. La scoperta dell’altro è un tratto caratteristico dell’intera vita dell’uomo, ma quante alterità possono essere immaginate e come comportarsi nei loro confronti? Esistono numerosi punti di contatto nella storia dell’interazione dei cattolici con gli *indios* e con i *rudes*, oltre le semplici influenze o l’attuazione di strategie comuni. Todorov proponeva di leggere il problema dell’alterità su tre assi differenti: il giudizio di valore (piano assiologico), l’azione di avvicinamento o allontanamento (piano prasseologico) e la conoscenza o l’indifferenza verso l’identità dell’altro (piano epistemologico)⁶⁴. L’azione dei padri gesuiti tra le capanne delle Indie Romane è inquadrabile all’interno di queste tre coordinate e rispecchia le storie dei *conquistadores* e dei missionari nel Nuovo Mondo.

Sul piano assiologico, il giudizio di valore guidava l’azione stessa dei padri nelle missioni rurali per colmare quel dislivello nella conoscenza e nella pratica della religione cattolica che li separava dai contadini e dai pastori. Agli occhi dei gesuiti, nei *rudes* era assente la scintilla della ragione⁶⁵, perciò era necessario trovare soluzioni alternative per trasmettere la conoscenza. A differenza del rapporto tra spagnoli e *indios*, la natura umana dei rustici non era mai messa in discussione, ma nelle interazioni vi erano diversi momenti, in cui agiva un giudizio di valore. Cristoforo Colombo nel relazionarsi agli indigeni individuava due caratteristiche principali: la

⁶³ C. TODOROV, *La conquista dell’America: il problema dell’altro*, trad. it., Torino, Einaudi, 2014, p. 6.

⁶⁴ *Ivi*, p. 225.

⁶⁵ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 38v.

generosità e la vigliaccheria⁶⁶. La generosità era un modo di relazionarsi tra popoli che possedevano convenzioni sociali diverse, potendo creare incomprensioni, dalle quali crebbe il senso di superiorità degli occidentali. Ma anche nelle Indie Romane costituiva una forma di comunicazione e cordialità, che i padri incontrarono spesso al loro passaggio per le capanne. Gli stessi gesuiti esaltavano questa qualità come espressione della bontà d'animo dei poveri rustici, ma ne prendevano allo stesso tempo le distanze: non è un caso se nella relazione del 1601 l'autore marcasse la differenza rispetto ai pastori attraverso l'uso dei pronomi “noi” e “loro” proprio di fronte alla generosità dei pastori⁶⁷.

Come gli indigeni erano tacciati di vigliaccheria e di crudeltà, anche i *rudes* non venivano visti totalmente sotto una luce positiva: alla loro ignoranza dal punto di vista religioso corrispondeva la loro debolezza d'animo e la loro malvagità. Per queste ragioni, erano facili vittime degli inganni del diavolo. Per superare queste debolezze, sia per gli *indios* che per i *rudes*, la soluzione non era interna a loro, ma esterna: solo una conversione totale al cattolicesimo avrebbe potuto salvare le loro anime. Da queste premesse, prendeva forma un senso di superiorità, che spingeva i rappresentanti della corona spagnola e del papato ad assumere un comportamento di tipo protettivo, contribuendo alla formazione del mito del “buon selvaggio”. La presa di consapevolezza dell'esistenza di una differenza comportava, poi, la tendenza a misconoscere la cultura dell'altro, come si osserva nell'azione dei *conquistadores*, e ad assimilarlo alla sfera della natura⁶⁸. Si tratta dello stesso approccio osservato nelle relazioni delle missioni per le Indie Romane, in cui i gesuiti non manifestavano mai un reale e sincero interesse verso la cultura e la religione popolare. Tutto questo insieme veniva ridotto a superstizione, che doveva essere eliminata. Sia nel Nuovo Mondo che nel Vecchio l'obiettivo fu di porre fine ad ogni deriva superstiziosa e pagana attraverso il fuoco dei roghi e il tentativo di sostituire questi costumi con le pratiche lecite della fede cattolica. L'espropriazione e la sostituzione erano i due strumenti principali della conquista religiosa⁶⁹. A questa operazione di conquista sottostava un fondo di violenza nella negazione della cultura e dell'identità altrui, che spingeva ad imporre i propri valori e a relegare l'alterità nella sfera naturale. Per spiegare le attitudini dei pastori, l'autore della relazione della missione nella diocesi di Albano del 1601 ne ricercava le ragioni più profonde nell'influenza della natura animale su quella umana⁷⁰, invertendo la scala gerarchica alla base del rapporto produttivo di allevamento. In assenza della ragione, la natura umana tendeva verso la bestialità, che i gesuiti, impegnati nella missione per le capanne del 1614, individuavano come il peggior vizio dei *rudes*, accanto alla bestemmia⁷¹.

⁶⁶ C. TODOROV, *La conquista dell'America*, op. cit., p. 44.

⁶⁷ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 37r.

⁶⁸ C. TODOROV, *La conquista dell'America*, op. cit., p. 43.

⁶⁹ *Ivi*, p. 74.

⁷⁰ ARSI, ROM. 128/1, cc. 35r-42v, op. cit., c. 38v.

⁷¹ ARSI, ROM. 131/1, cc. 73r-74v, op. cit., c. 73r.

Passando al piano prasseologico, come per i francescani e i domenicani in missione nel Nuovo Mondo, i padri gesuiti si avvicinavano verso l'altro, non si tenevano a distanza. Condividevano lo stile di vita dei pastori, imparavano le loro pratiche e raccoglievano informazioni. Il loro interesse era rivolto ad acquisire un'informazione preliminare sulle superstizioni del popolo per capire dove e come intervenire⁷²: al raccogliere informazioni corrisponde la capacità di comprendere, sulla quale si fonda la possibilità stessa della conquista⁷³. Il folklore non veniva mai posto in primo piano, perché il palcoscenico apparteneva esclusivamente al religioso. L'identificazione con gli *indios* e con i *rudes* era solo un mezzo, che non comportava il riconoscimento dell'alterità, dal momento che il vero e unico fine restava l'assimilazione all'orizzonte culturale del cattolicesimo. Tra i due estremi dell'alterità esistevano, però, delle differenze: per i *rudes* la loro inferiorità non arrivava a mettere in dubbio la natura umana, dal momento che la loro alterità era interna, non totalmente esterna. Poteva essere messa in discussione la loro cultura, non la loro natura, che poteva subire delle derive verso la bestialità, ma non poteva perdere totalmente i caratteri di umanità.

Al piano prasseologico è strettamente legato il piano epistemologico: l'identità altrui veniva conosciuta o ignorata? Tra questi due estremi esiste un'infinita gradazione tra stati conoscitivi⁷⁴. I missionari si collocavano in una posizione intermedia: conoscevano l'identità dell'altro, prendevano atto della sua differenza, ma non la accettavano. Sia nel Nuovo Mondo che nelle campagne del Vecchio, l'incontro tra identità era sempre rivolto alla propagazione del cattolicesimo e del suo universalismo. All'interno del mondo cattolico, esisteva l'egualanza tra gli uomini, ma solo nell'orizzonte di una corretta pratica della fede. Sia per gli *indios* che per i *rudes* veniva negata in linea teorica qualsiasi possibilità di appropriazione o di sincretismo. All'atto pratico il sincretismo sopravvisse alle ondate dei missionari. L'identità non veniva così totalmente assimilata, ma cambiava forma, scendeva a compromessi con la religione ufficiale. I missionari si erano confrontati precocemente con questa dinamica nelle Indie Occidentali, ma, nonostante le maggiori aspettative legate alla vicinanza culturale e geografica, lo stesso processo era in atto anche nelle campagne europee.

Leggendo le relazioni dei padri gesuiti nel corso degli anni, prende forma uno scenario statico, in cui vigeva la ripetizione dei momenti. Considerando il numero ridotto di abitanti nelle campagne e la tendenza dei missionari a ripetere gli stessi itinerari, è difficile credere che i padri da un anno all'altro non abbiano incontrato gli stessi individui. E se il quadro restava sempre lo stesso, bisogna prendere atto del fatto che le missioni, come gli stessi processi, fossero solamente dei momenti di

⁷² A. PROSPERI, *Otras Indias*, op. cit., pp. 80-81.

⁷³ C. TODOROV, *La conquista dell'America*, op. cit., p. 155.

⁷⁴ *Ivi*, p. 225.

eccezionalità, che ottenevano importanti risultati sul momento. Sul lungo periodo, però, questi successi tendevano a svenire.

Il vero cambiamento apportato dai missionari nel corso della prima metà del Seicento fu un riorientamento delle pratiche superstiziose verso la matrice cattolica. Ma l'attitudine dei contadini e dei pastori, al momento della partenza dei padri, cambiava realmente? I *topoi* delle loro relazioni, che per i gesuiti erano i punti di forza delle loro missioni, possono essere riletti come spie delle difficoltà che incontravano ogni anno. Proprio per questa ragione, va sempre ricordato che, come i racconti della conquista erano stati realizzati posteriormente sotto l'influenza dei *conquistadores*, le relazioni erano il frutto dell'operato e della mentalità dei padri, conservando lo stesso carattere di posteriorità. Todorov sosteneva che dai testi sulla conquista dell'America non si potesse ottenere una conoscenza del vero, ma del verosimile⁷⁵. Allo stesso modo, le relazioni rispecchiavano lo sguardo stesso dei gesuiti, per cui per raggiungere un fondo di verità e avvicinarsi ai pensieri dei pastori e dei contadini è necessario penetrare oltre il velo superficiale della verosimiglianza. La loro paura dell'abbandono, la loro accorata richiesta ai padri di tornare e di non dimenticarsi di loro⁷⁶ era espressione della realtà di desolazione e solitudine, in cui sarebbero ricaduti una volta terminato il clima di eccezionalità intorno alla venuta dei missionari. Il ritorno del tempo circolare comportava una ricaduta nelle devianze, lontane dalla retta via reintrodotta dai missionari: l'intervento di sostituzione, in questo senso, rischiava di entrare nella quotidianità dei *rudes* come nuovo involucro dello stesso nucleo, che racchiudeva la loro visione del mondo e della società. I racconti riportati nel corso dell'elaborato testimoniano la sopravvivenza di un *modus vivendi*, che non spariva al passaggio dei gesuiti e del quale è necessario valutare la sua unicità. I termini di cultura e religione popolare, di fronte alla molteplicità di espressioni presenti sul singolo territorio delle Indie Romane, non solo risultano troppo vaghi, ma semplificano una realtà ben più complessa. In ogni villaggio l'alterità si confrontava con condizioni ambientali, sociali e culturali diverse, che meritano di essere sottolineate allo scopo di porre al centro l'eccezionalità e la fluidità di ogni storia e di ogni individuo, rifuggendo da ogni tipo di etichetta. Nel tentativo dei missionari di conoscere l'alterità a pochi chilometri da Roma, l'occhio moderno è in grado di captare attraverso uno sguardo critico non solo il "noi" dei padri gesuiti, ma alcuni frammenti di quel "loro", i pastori e i contadini, dei quali si sa ancora poco, nonostante abbiano rappresentato per lungo tempo la fetta più grande della popolazione. Da questa consapevolezza, si possono aprire nuovi orizzonti alla ricerca di una sfuggente, ma suggestiva alterità interna, che ai nostri occhi smette di essere tale e torna ad essere la realtà quotidiana dell'Italia moderna.

⁷⁵ *Ivi*, p. 66.

⁷⁶ ARSI, ROM. 131/1, cc. 73r-74v, op. cit., c. 36v.

Bibliografia

Fonti manoscritte:

ADDF, St. St., Q 3-a.

ACR, *Fondo Generale*, 20 gennaio 1576, no. 14315.

ACR, *Fondo Generale*, 21 gennaio 1576, no. 14316.

ACR, *Fondo Generale*, 22 gennaio 1576, no. 14317.

ACR, *Fondo Generale*, 2 luglio 1626, no. 28557.

ACR, *Fondo Generale*, 30 novembre 1575, no. 46520.

ACR, *Fondo Generale*, 17 novembre 1575, no. 60041.

ACR, *Fondo Generale*, 1° luglio 1607, no. 73509.

ACR, *Fondo Generale*, 28 settembre 1596, no. 122293.

ACR, *Fondo Generale*, 30 novembre 1575, no. 180170.

ACR, *Fondo Miscellanea*, 447/117, tomo III, pp. 171-172.

APCM, *Missioni dall'anno 1640 all'anno 1784*, cc. 1r-1v.

ARSI, F.G. 720/A, cc. 37r-39v, Anon., *Istruzione per li padri della missione delle campagne di Roma*.

ARSI, INSTIT. 122, cc. 30v-32r, *Lettera di N.P. Generale il P. Claudio Acquaviva ai Provinciali della Compagnia delli 15 d'aprile 1590*.

ARSI, *ITAL.* 171, cc. 202r-202v, Giulio Fuligatti, *Missione di Frascati*.

ARSI, *ROM.* 16/2, *Epist. Gener.*, Albano, Lettera al Monsignor Vescovo del Zante, 2 luglio 1616, c. 423v.

ARSI, *ROM.* 128/1, cc. 35r-42v, Anon., *Breve relazione della missione fatta nell'anno 1601 per ordine di sua Santità nel vescovado d'Albano da' padri della Compagnia di Giesù*.

ARSI, *ROM.* 128/1, cc. 214r-219v, P. Pascasio Romualdo, *Relatione della missione fatta alle diocesi Tuscolane et Albanese*.

ARSI, *ROM.* 128/2, cc. 475v-476v, Anon., *Relatione della missione fatta per il Vescovato di Tuscolano. 1604*.

ARSI, *ROM.* 128/2, cc. 599r-602r, Pascasio Romualdo, Tommaso Abrecundio, *Relatione della missione fatta alle Diocesi Tuscolane et Albanese*.

ARSI, *ROM.* 129/1, cc. 184r-184v, Anon., *Breve relazione della missione di Sermoneta, et Bassiano*.

ARSI, *ROM.* 129/1, cc. 212r-213r, Sezze, Giovanni Battista Palmucci, s. tit., 18 maggio 1606.

ARSI, *ROM.* 130/1, cc. 139r-139v, Andrea Porcari, Albano, Lettera a Decio Striverio, 5 maggio 1612.

ARSI, *ROM.* 130/2, cc. 293r-294v, Anon., s. tit..

ARSI, *ROM.* 130/2, Anon., s. tit., cc. 401r-408v.

ARSI, *ROM.* 130/2, cc. 409r-410v, Anon., *Relatione della missione fatta in Velletri et sua diocesi nel 1613*.

ARSI, *ROM.* 130/2, cc. 470r-472r, Anon., *L'Informatione del Collegio di Sezza per le lettere annue*.

ARSI, *ROM.* 131/1, cc. 42r-47v, Caesar Froilus, Vincentius Leonardis, *Missione d'Albano*.

ARSI, ROM. 131/1, cc. 73r-74v, Julius Sini, Michael Senerus, *Relatione della missione fatta alle capanne et altri luochi della Diocesi di Albano, l'anno 1614, nel mese di marzo e aprile.*

ARSI, ROM. 131/1, cc. 177r-177v, Paolo Bambino, *Un novizio apparve alla madre dopo la morte.*

BA, Milano, ms. F. 83 inf., f. 447r.

BA, Milano, ms. P.4 inf., f. 64r.

BAB, B1860, f. 79r.

BC., ms. 3825, *Decreti della Congregazione dell’Inquisizione per gli anni 1600-1602.*

Fonti a stampa:

L. ALBERTI, *Descrittione di tutta Italia*, rist. anast., Bergamo, Leading, 2003.

BIONDO DA FORLÌ, *Roma restaurata et Italia illustrata, tradotte in buona lingua volgare per Lucio Fauno, nuovamente da molti errori corrette e ristampate*, Venezia, Domenico Giglio, 1558.

N. A. BOBADILLA, *Bobadillae Monumenta*, Madrid, Gabrielis Lopez del Horno, 1913.

S. F. BORGIA, *Monumenta Borgia*, vol. III (1539-1565), Madrid, Gabrielis Lopez del Horno, 1908.

Litterae quadrimestres ex universis, praeter Indiam et Brasiliam, locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur, Romam missae, vol. I (1546-1552), Madrid, Augustinus Avrial, 1894.

M. MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, introduzione di G. Greco, trad. it., Milano, BUR Rizzoli, 2014.

Letteratura secondaria:

O. AMORE, *Tipologie ambientali e gestione delle risorse del Lazio: la «Marittima» nel lunghissimo periodo*, in *Storia economica e ambiente italiano (ca. 1400-1850)*, a cura di G. Alfani, M. Di Tullio e L. Mocarelli, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 235-255.

M. APA, *Il territorio come libro: Colli Albani e castelli romani*, Albano Laziale, Comune di Albano Laziale, 1982.

F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli: “Clavicula Salomonis” e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Bonnard, 2001.

N. BAZZANO, *Da “imperiali” a “spagnoli”: i Colonna e la politica romana da Carlo V a Filippo II*, in *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, a cura di C.J. Hernando Sánchez, Madrid, Seacex, 2007, vol. I, pp. 281-293.

EAD., *Marco Antonio Colonna fra realtà locale e orizzonte internazionale*, in *Lanuvio e il suo territorio in età moderna: crocevia di storia e arte*, a cura di G. Sabatini e R. Sabene, Roma, Edizioni Altravista, 2020, pp. 23-39.

W. BEHRINGER, *Le streghe*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2008.

F. BENIGNO, *Parole nel tempo: un lessico per pensare la storia*, Roma, Viella, 2013.

E. BEVER, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe: culture, cognition, and everyday life*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2008.

I. BEVILACQUA, *Un olandese nelle paludi pontine: Nicolaes de Wit e il piano di bonifica e colonizzazione dell'agro pontino (1630-1637)*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1 (2015), pp. 149-182.

C. BLACK, *Storia dell’Inquisizione: tribunali, eretici, censura*, trad. it., Roma, Carocci, 2013.

E. BONORA, *La Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

J. BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, «Past & Present», 47 (1970), pp. 51-70.

ID., *L’Occidente cristiano: 1400-1700*, trad. it., Torino, Einaudi, 2001.

P. BROGGIO, *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, prefazione di F. Cantù, Roma, Carocci, 2004.

ID., *Evangelizzazione e missione tra Europa e Nuovi Mondi: la realtà e l'immagine dell'apostolato dagli ordini mendicanti alla Compagnia di Gesù*, in *Identità del Nuovo Mondo*, a cura di F. Cantù, Roma, Viella, 2007.

P. BURKE, *Popular culture in Early Modern Europe*, New York-Hagerstown-San Francisco-London, Harper Torchbooks, 1978.

ID., G. POMATA, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, «Quaderni storici», 14/41 (maggio-agosto 1979), pp. 540-554.

M. T. CACIORGNA, *L'assetto idrico del territorio pontino*, in *Città, spazi pubblici e servizi sociali nel Mezzogiorno medievale*, a cura di G. Vitolo, Battipaglia, Lavegliacarloni, 2016, pp. 351-367.

G. CAETANI, *Domus Caietana: storia documentata della famiglia Caetani*, vol. II, Sancasciano Val di Pesa, Fratelli Stianti, 1933.

P. CAMPORESI, *Rustici e buffoni: cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi, 1991.

F. CARAFFA, *Visite pastorali nel Lazio meridionale dal Concilio di Trento al secolo XIX*, «Archiva Ecclesiae», 22-23 (1979-1980), pp. 239-264.

G. CARAVALE, *L'orazione proibita: censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, L. S. Olschki, 2003.

M. CARAVALE, A. CARACCIOLI, *Storia d'Italia, Vol. 14: Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Torino, UTET, 1997.

M. CENTINI, *Le bestie del diavolo: gli animali e la stregoneria tra fonti storiche e folklore*, introduzione di L. Parinetto, Milano, Rusconi, 1998.

R. CHARTIER, *Culture as appropriation: popular cultural uses in early modern France*, in *Understanding Popular Culture*, edited by S. L. Kaplan, Berlin-New York-Amsterdam, De Gruyter Mouton, 2012, pp. 229-254.

L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri: le missioni rurali in Europa dal 16 al 19 secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, trad. it., Milano, Garzanti, 1994.

M. CHIABÒ, C. RANIERI, L. ROBERTI, *Le diocesi suburbicarie nelle “visitae ad limina” dell’Archivio Segreto Vaticano*, Città del Vaticano, Archivio Vaticano, 1988.

D. CHIARI, *Il territorio pontino in epoca Sistina: immagini di riforma e vita nello Stato della Chiesa 1585-1595*, Terracina, Comune di Terracina, 1990.

S. CLARK, *Thinking with demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1997.

E. COLOMBO, *Identità e missione: gesuiti italiani e missioni popolari tra Antica e Nuova Compagnia*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2 (2014), pp. 285-302.

A. S. CORDANI, “*Del modo di procedere contro alle streghe nel Santo Officio*”: il *Sacro Arsenale di Eliseo Masini e gli albori del declino della caccia alle streghe*, «Historia et ius», 7 (2015), pp. 1-20.

J. COSTE, *I casali della Campagna di Roma all’inizio del Seicento*, «Archivio della Società romana di Storia patria», 92 (1969), pp. 41-116.

ID., *I casali della Campagna di Roma nella seconda metà del Cinquecento*, «Archivio della Società romana di Storia patria», 94 (1971), pp. 31-143.

P. COZZO, *Andate in pace: parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Roma, Carocci, 2014.

O. DAVIES, *Magic: a very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2012.

W. DE BOER, *Social discipline in Italy: peregrinations of a historical paradigm*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 94 (2003), pp. 294-307.

E. DE MARTINO, *Sud e magia*, a cura di F. Dei e A. Fanelli, Roma, Donzelli, 2015.

Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1994.

O. DI SIMPLICIO, *L'autunno della stregoneria: maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

S. DITCHFIELD, *Catholic Reformation and Renewal*, in *The Oxford Illustrated History of The Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 152-185.

ID., *Trent revisited*, in *La fede degli italiani: per Adriano Prosperi*, vol. 1, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena e P. Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 357-371.

Dizionario storico dell'Inquisizione, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010.

Early Modern European Witchcraft: centres and peripheries, edited by B. Ankarloo and G. Henningsen, Oxford, Oxford University Press, 1990.

L. FIORANI, *La vita religiosa a Ninfa nelle visite pastorali post-tridentine*, in *Ninfa, una città, un giardino: atti del colloquio della Fondazione Camillo Caetani, Roma, Sermoneta, Ninfa, 7-9 ottobre 1988*, a cura di L. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1990, pp. 167-181.

I. FOSI, *All'ombra dei Barberini: fedeltà e servizio nella Roma Barocca*, Roma, Bulzoni, 1997.

EAD., *Conflict and collaboration: the Inquisition in Rome and the papal territories (1550–1750)*, in *The Roman Inquisition: centre versus peripheries*, edited by K. Aron-Beller and C. Black, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 33-59.

EAD., *La giustizia del papa: sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

EAD., *La società violenta: il banditismo nello Stato pontificio nella seconda metà del Cinquecento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

A. GARDI, *Il mutamento di un ruolo: i legati nell'amministrazione interna dello Stato pontificio dal XIV al XVII secolo*, in *Offices et papauté (XIVe-XVIIe siècle): Charges, hommes, destins*, Rome, École française de Rome, 2005, URL: <https://books.openedition.org/efr/1202>.

D. GENTILCORE, *Il vescovo e la strega: il sistema del sacro in Terra d'Otranto all'alba dell'età moderna*, trad. it., Nardò, BESA, 1992.

C. GINZBURG, *Folklore, magia e superstizione*, in *Storia d'Italia, vol. 1: I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 601-676.

ID., *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1999.

ID., *Premessa giustificativa*, «Quaderni storici», 14/41 (maggio-agosto 1979), pp. 393-397.

ID., *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2008.

ID., *Stregoneria e pietà popolare: note a proposito di un processo modenese del 1519*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», serie 2, 30 (1961), pp. 269-287.

Gli Orsini e i Savelli nella Roma dei papi: arte e mecenatismo di antichi casati dal feudo alle corti barocche europee, a cura di C. Mazzetti di Pietralata, Milano, Silvana Editoriale, 2017.

A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folklore*, in ID., *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 215-221.

D. R. HALL, *The study of popular culture: origin and developments*, «Studies in Popular culture», 6 (1983), pp. 16-25.

G. HENNINGSEN, *L'avvocato delle streghe: stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, trad. it., Milano, Garzanti, 1990.

I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, a cura di P. Broggio, F. Cantù, P.A. Fabre, A. Romano, Brescia, Morcelliana, 2007.

La nobiltà romana in età moderna: profili istituzionali e pratiche sociali, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Carocci, 2001.

La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento: tra Cinquecento e Settecento: atti del X Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Napoli, 6-9 settembre 1994, a cura di G. Martina e U. Dovere, Roma, Edizioni dehoniane, 1996.

V. LAVENIA, “Anticamente di misto foro”: *Inquisizione, Stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 35-80.

ID., *Storia della Chiesa 3: l'età moderna*, Bologna, EDB, 2020.

Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550-1809), a cura di C. Weber, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1994.

B. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, Bari-Roma, Laterza, 1999.

G. LEVI, *Regioni e cultura delle classi popolari*, «Quaderni storici», 14/41 (maggio-agosto 1979), pp. 720-731.

L'uomo barocco, a cura di R. Villari e J. S. Amelang, Roma-Bari, Laterza, 2015.

L'uomo e “la bestia antropofaga”, a cura di M. Comincini, Milano, UNICOPLI, 2002.

B. MAJORANA, *Missionarius/ concionator: note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVI-XVII secolo)*, «Aevum», 73 (1993), pp. 807-829.

EAD., *Musiche, voci e suoni nelle missioni rurali dei gesuiti (XVI-XVIII secolo)*, in *La musica dei semplici: l'altra Controriforma*, a cura di S. Nanni, Roma, Viella, 2012, pp. 125-154.

M. MARINO, *L'attività economica: la tenuta di Conca*, in *Rari e preziosi: documenti dell'età moderna e contemporanea dall'archivio del Sant'Uffizio: catalogo mostra a Roma, Museo Centrale del Risorgimento, febbraio-marzo 2008*, a cura di M. Pizzo e A. Cifres, Roma, Gangemi, 2009, pp. 48-63.

C. MAZZETTI DI PIETRALATA, *I Savelli come mediatori culturali tra Roma e la corte cesarea*, «Diplomatische Wissenskulturen der Frühen Neuzeit», 136 (2018), pp. 37-61.

M. MONTESANO, *Streghe: le origini, il mito, la storia*, Firenze, De Vecchi, 2020.

F. MOTTA, *Demoni, streghe, gesuiti: contributo a una contestualizzazione storica*, «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 132/1 (2020), URL: <http://journals.openedition.org/mefrim/7127>.

O. NICCOLI, *Cultura popolare: un relitto abbandonato?*, «Studi storici», 56 (2015), pp. 997-1010.

EAD., *La vita religiosa nell'Italia moderna: secoli 15-18*, Roma, Carocci, 2017.

EAD., *Perdonare: idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

J. W. O' MALLEY, *I primi gesuiti*, trad. it., Milano, Vita e pensiero, 1999.

ID, *Trent and all that: renaming Catholicism in the Early Modern era*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2000.

G. ORTALLI, *Lupi genti culture: uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1997.

S. PASSIGLI, *La Campagna Romana nel secolo XVI: la proprietà fondiaria*, in *Roma: le trasformazioni urbane nel Cinquecento, II. Dalla città al territorio*, a cura di G. Simoncini, Firenze, Leo S. Olschki, 2011, pp. 311-330.

M. PASTOUREAU, *Il lupo: una storia culturale*, trad. it., Milano, Ponte alle Grazie, 2018.

M. G. PASTURA RUGGIERO, *La reverenda Camera Apostolica e i suoi archivi (secoli XV-XVIII)*, Roma, Archivio di Stato, 1984.

S. PAVONE, *I gesuiti: dalle origini alla soppressione. 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2018.

G. PIZZORUSSO, *Una regione virtuale: il Lazio da Martino V a Pio VI*, in *Atlante storico-politico del Lazio*, a cura di Regione Lazio Assessorato alla Cultura e Coordinamento degli Istituti culturali del Lazio, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 65-87.

R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma: il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2001.

P. PRODI, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

A. PROSPERI, *America e apocalisse: e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999.

ID., *Eresie e devozioni: la religione italiana in età moderna*, vol. II *Inquisitori, ebrei e streghe*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010.

ID., *Eresie e devozioni: la religione italiana in età moderna*, vol. III *Devozioni e conversioni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010.

ID., *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, Trento, U.C.T., 1999.

ID., *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.

ID., *La vocazione*, Torino, Einaudi, 2016.

ID., *Missioni pastorali e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, «*Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*», 109/2 (1997), pp. 767-783.

ID., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 2009.

ID., *Una rivoluzione passiva: Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 2022.

B. RINAUDO, S. MIRACOLA, *Il cardinale Scipione Rebiba (1504-1577): vita e azione pastorale di un vescovo riformatore*, Patti, L'Ascesa, 2007.

G. ROMEO, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, «Studi storici», 51/4 (2010), pp. 967-1002.

ID., *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990.

ID., *Inquisizione romana, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in “*Non lasciar viva la malefica*”: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII), a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze University Press, 2008.

ID., *L'inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

P. ROSINI, *Famiglia Cesarini: ricerche e documenti*, Lulu.com, 2016.

G. ROSSI, *L'Agro di Roma tra '500 e '800*, presentazione di M. Petrocchi, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1988.

M. SCADUTO, *La strada e i primi gesuiti*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 40 (1971), pp. 323-390.

L. SCOTONI, *Definizione geografica della campagna romana*, «Atti della Accademia nazionale dei Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti, ser. 9., 190/4 (1993), pp. 648-667.

Seicento e Settecento nel Lazio, a cura di R. Lefevre, Roma, Gruppo culturale di Roma e del Lazio-F.lli Palombi, 1981.

Sermoneta e i Caetani: dinamiche politiche, sociali e culturali di un territorio tra Medioevo ed età Moderna. Atti del convegno della Fondazione Camillo Caetani, Roma-Sermoneta, 16-19 giugno 1993, a cura di L. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1999.

F. L. SIGISMONDI, *Feudalità implicita: giurisdizione signorile e pontificia in età moderna*, Napoli, Jovene, 2018.

Storia dell'Italia religiosa: l'età moderna, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1994.

Stregoneria e streghe nell'Europa moderna: convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994), a cura di G. Bosco e P. Castelli, Pisa, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i beni librari, le istituzioni culturali e l'editoria, 1996.

Sulle orme di Jean Coste: Roma e il suo territorio nel tardo Medioevo: atti della giornata di studio, Roma, 29 novembre 2004, a cura di P. Delogu e A. Esposito, Roma, Viella, 2009.

S. TABACCHI, *L'amministrazione temporale pontificia tra servizio al papa ed interessi privati (XVI-XVII)*, in *Offices, écrits et papauté (XIIIe-XVIIe siècles)*, Roma, École française de Rome, 2007, URL: <https://books.openedition.org/efr/2424>.

J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico: studi sull'Inquisizione romana*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero, 1997.

M. TEODORI, *La proprietà fondiaria a Roma a metà Seicento: le tenute dell'Agro Romano*, in *Studi in onore di Ciro Manca*, a cura di D. Strangio, Padova, CEDAM, 2000, pp. 555-600.

C. TODOROV, *La conquista dell'America: il problema dell'altro*, trad. it., Torino, Einaudi, 2014.

A. TORRE, *La cultura popolare in discussione*, «Quaderni storici», 26/77 (agosto 1991), pp. 675-678.

M. VAQUERO PIÑEIRO, *Il procoio nella Campagna romana all'inizio del XVI secolo*, in *Pastorizia mediterranea: storia e diritto (secoli XI-XX)*, a cura di A. Mattone e P. F. Simbula, Roma, Carocci, 2011, pp. 847-852.

ID., *Patrimoni agricoli e redditi familiari nello Stato della Chiesa nel XVI secolo*, in *La famiglia nell'economia europea. Sec. XIII-XVIII*, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 141-152.

ID., *Terre e acque nella signoria dei Caetani di Sermoneta (1504-1586)*, in *Virtù più che virili: lettere familiari di Beatrice Caetani Cesi (1557-1608)*, a cura di C. Fiorani, Roma, Viella, 2017, pp. 7-32.

G. M. VISCARDI, *La religione popolare tra storia e scienze sociali: un dialogo tra sordi*, «Itinerari di ricerca storica», 34/1 (2020), pp. 191-233.

D. ZARDIN, *La religione popolare: interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca*, «Memorandum», 1 (2001), pp. 41-60.

N. ZEMON DAVIS, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion: papers from the University of Michigan Conference*, edited by C. Trinkaus and H. Oberman, Leiden, Brill, 1974, pp. 307-336.

Ringraziamenti

L'idea di questa tesi è partita da lontano e ha segnato la chiusura di un periodo particolare della mia vita. La mole di lavoro dietro queste pagine è stata uno stimolo ad andare avanti nell'attesa di vedere il risultato finale. Senza il supporto di tante persone importanti, tutto ciò non sarebbe stato possibile. La mia famiglia è sempre stata una colonna portante per i miei studi: i miei genitori non hanno mai smesso di credere in me e mi hanno dato l'opportunità di vivere quella normalità mancata della vita bolognese, che tanto mi ha aiutato nel terminare il lavoro nel migliore dei modi. La saggezza proverbiale di mia nonna è sempre stata un rifugio da qualsiasi difficoltà incontrata, mentre i miei zii sono sempre stati presenti. Un nucleo familiare piccolo, dotato di una forza straordinaria, per la quale non sarò mai abbastanza grato.

Penso che non sia una cosa così comune divertirsi nello scrivere la tesi: se per me è stato così, devo ringraziare di cuore il mio relatore, Vincenzo Lavenia, che, oltre alle sue vaste competenze, ha un'eccezionale dote umana nel far sentire a proprio agio gli studenti e si dimostra sempre aperto ad accogliere le loro idee. Dalla prima lezione della magistrale sapevo che sarebbe stata la figura ideale con cui confrontarsi per la tesi finale e questi mesi hanno confermato la bontà della mia scelta.

Passo poi a ringraziare gli amici di sempre che, anche se più lontani rispetto ad altri periodi, hanno contribuito a creare il clima ideale nella mia vita per esprimermi al meglio: sapere di poter contare su di loro è una risorsa imprescindibile. Infine, sento il bisogno di ringraziare tutte le persone che sono entrate nella mia vita nell'ultimo mese e hanno segnato una svolta per il mio lavoro. La possibilità di fare la loro conoscenza e di vivere per poco la mia Bologna, insieme all'amico di infanzia, Matteo, e ai due pisani, Davide e Stefania, mi ha consentito di cambiare il mio approccio sia al lavoro che alla vita di tutti i giorni. Grazie di tutto.

Jacopo