

Convertire e disciplinare

Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna

Massimo Cattaneo

Federico II University Press



fedOA Press





Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Massimo Cattaneo

Convertire e disciplinare

Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna

Federico II University Press



fedOA Press

Convertire e disciplinare : Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna / Massimo Cattaneo. – Napoli : FedOAPress, 2022. – 186 p. ; 24 cm. – (Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche ; 34).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-126-0

DOI: 10.6093/978-88-6887-126-0

ISSN: 2532-4608

Comitato scientifico

Francesco Aceto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Barbagallo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanna Cigliano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli Federico II), Werner Eck (Universität zu Köln), Carlo Gasparri (Università degli Studi di Napoli Federico II), Fernando Marías (Universidad Autónoma de Madrid), Mark Mazower (Columbia University, New York), Marco Meriggi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanni Montroni (Università degli Studi di Napoli Federico II), Valerio Petrarca (Università degli Studi di Napoli Federico II), Anna Maria Rao (Università degli Studi di Napoli Federico II), André Vauchez (Université de Paris X-Nanterre), Giovanni Vitolo (Università degli Studi di Napoli Federico II)

© 2022 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: maggio 2022
Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Una introduzione attraverso dieci fonti	7
Immagini	21
<i>Capitolo I. Convertire i cristiani nella Città del Papa: un paradosso solo apparente</i>	35
1. La religiosità dei romani nello sguardo dei viaggiatori	35
2. Nuove devozioni, missioni popolari, culto mariano	39
3. Luoghi e istituzioni dell'insegnamento della dottrina cristiana	47
4. L'Arciconfraternita della dottrina cristiana	53
5. Del modo di insegnare la dottrina cristiana	58
6. La <i>Disputa generale della dottrina cristiana</i>	63
7. Conversione e Rivoluzione	65
<i>Capitolo II. «Questa terra è tutta insuppata di sangue de' martiri». Archeologia e religione</i>	75
1. Roma come reliquia	75
2. Controriforma, catacombe, martiri	77
3. Un'archeologia al servizio della Chiesa	85
<i>Capitolo III. "Vizio nefando" e Inquisizione romana</i>	91
1. Roma 1792: l'architetto e il musicista	91
2. La riflessione storiografica: luci e ombre	96
3. La sodomia come "dogma ereticale"	101
4. Il vizio nefando nei conventi maschili: Macerata 1722	109
5. Mitezza del Sant'Uffizio romano?	112
6. Al di là delle carte della repressione	113

<i>Capitolo IV. La prodigiosa storia di Giovanna Marella tra Repubblica romana e prima restaurazione</i>	117
1. Giovanna: falsi prodigi e seduzione?	117
2. I due processi	122
3. 1798-1799: crocifissi sanguinanti e insorgenze	123
4. 1802-1803: la denuncia e l'intervento del Sant'Uffizio	130
5. Relazioni pericolose: il prete giacobino e il console repubblicano	133
6. Epilogo	136
<i>Capitolo V. L'accusa di affettata santità</i>	141
1. Una nuova stagione di studi	141
2. Crescentia e Benedetto	149
3. Incidenti di percorso	154
Bibliografia e fonti a stampa	161
Indice dei nomi	179

Una introduzione attraverso dieci fonti*

Questo libro raccoglie alcuni saggi frutto di molti anni di ricerca accomunati da due principali domande storiche: qual era a Roma e nello Stato della Chiesa il rapporto tra istituzioni e popolazione, tra Clero e fedeli? E in quale misura e come la particolare collocazione di Roma, al tempo stesso centro sul piano religioso e periferia su quello politico-militare, nel panorama dei diversi Stati italiani ed europei entrava in sinergia o in conflitto con il cattolicesimo e il protestantesimo delle altre realtà? Il mio sguardo è sempre partito da una duplice prospettiva: dal basso mirando ad osservare i comportamenti dei diversi ceti sociali, con una mia particolare predilezione per i subalterni; dall'alto, cercando di cogliere le strategie della Chiesa nei suoi diversi aspetti ed articolazioni, dai parroci, agli ordini religiosi, alle congregazioni, in particolare quella del Sant'Uffizio.

In questa introduzione per descrivere l'oggetto dei cinque capitoli ho fatto ricorso ad una serie di fonti iconografiche o di documenti riprodotti per intero (in tutto quattordici "immagini", undici delle quali inedite rispetto alla prima versione dei saggi) in grado, spero, di dare un senso complessivo ai testi e di in-

* I cinque saggi che seguono questa introduzione, completamente inedita, sono stati pubblicati su riviste o atti di convegni. Mi sono limitato ad alcuni cambiamenti stilistici e formali e correzioni di refusi, senza interventi sostanziali sul piano della bibliografia di riferimento. I testi già apparsi sono: *Per una religione convertita. Devozioni, missioni e catechismi nella Roma del Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998 [pubblicato nel 1999], pp. 273-310; «*Questa terra è tutta insuppata di sangue de' martiri*». *Archeologia e religione a Roma in età moderna*, in F. LUISE, *Cultura storica antiquaria, politica e società in Italia nell'età moderna*, Milano, FrancoAngeli 2012, pp. 177-191; *Il processo a Giovanna Marella. Un tentativo di santità tra Repubblica romana del 1798-99 e Restaurazione*, in «Rivista di storia del Cristianesimo», I, 2, luglio-dicembre 2004, pp. 283-301; «*Vitio nefando*» e *Inquisizione romana*, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di M. FORMICA e A. POSTIGLIOLA, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2006, pp. 55-77; *La "simulazione" di santità nei secoli XVIII e XIX attraverso le carte dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVIII-XIX)*, a cura di A. CICERCHIA, G. DALL'OLIO, M. DUNI, Roma, Carocci 2015, pp. 187-206.

vitare alla loro lettura. Le fonti iconografiche offrono un supporto prezioso alla comprensione – non illustrazione – di dinamiche storiche complesse ed in questo senso le ho utilizzate.

Nel primo capitolo, intitolato *Convertire i cristiani nella Città del Papa: un paradosso solo apparente*, ho ricostruito la molteplicità di comportamenti e aspettative che andavano dall'alto clero ai più umili dei sudditi del Papa. Frutto di studi condotti soprattutto presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, l'Archivio Apostolico Vaticano e l'Archivio Storico del Vicariato di Roma, il testo deve molto alle discussioni avute anni fa con Luigi Fiorani nella sede romana della Fondazione Caetani in vista di un numero della rivista «Ricerche per la storia religiosa di Roma». Il fascicolo era il risultato di una collettiva riflessione storiografica dedicata al tema *Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa. Conversioni e strategie della conversione a Roma nell'età moderna*¹.

Al centro del mio contributo era la religiosità enfatica dei ceti popolari romani e le strategie di disciplinamento condotte da parroci (erano 82 nel Settecento le parrocchie di Roma), ordini religiosi (in particolare i gesuiti, sciolti com'è noto nel 1774, e gli oratoriani di San Filippo Neri) e ovviamente dal Vicariato di Roma².

L'espressione "religiosità enfatica" che ho utilizzato corrispondeva al modo di vedere la religiosità popolare dei romani da parte degli osservatori giunti a Roma

¹ Ad aprirlo era una serie di interventi sulla realtà italiana ed europea di Adriano Prosperi, Danilo Zardin, Jacques Le Brun e Pietro Stella su *Convertirsi e convertire. Itinerari del messaggio religioso in età moderna*, in *Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa. Conversioni e strategie della conversione a Roma nell'età moderna*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 17-74. La rivista «Ricerche per la storia religiosa di Roma» veniva pubblicata dalle Edizioni di Storia e Letteratura. Luigi Fiorani, storico e archivista della Biblioteca Apostolica Vaticana e della Fondazione Caetani, ne è stato il fondatore e l'anima, anche se per la sua modestia figurava solo come Redattore, in tutti gli anni della sua della sua esistenza. È veramente un peccato che dopo la morte di Fiorani, avvenuta nel 2009, questa importante esperienza di collaborazione di studiosi, credenti e laici, non sia ripresa, a parte un ultimo numero, il 13 nel 2015, sul periodo del fascismo che era stato progettato dallo stesso Fiorani. Cfr. *Luigi Fiorani storico di Roma religiosa e dei Caetani di Sermoneta*, a cura di C. FIORANI, D. ROCCIOLO, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

² Sulla tradizione e sulla leggenda di Filippo Neri e dell'Oratorio come nascita di una vera innovazione pedagogica cristiana segnalò l'interessante volume di R. SANI, *La leggenda del «santo educatore». Filippo Neri tra agiografia e rivalutazione della tradizione pedagogica cristiana nel passaggio dalla società di antico regime all'età borghese (secoli XVII-XX)*, EUM, Macerata 2021. Sul Cardinal Vicario cfr. *Della Giurisdizione e prerogative del Vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Antonio Cuggiò segretario del tribunale di Sua Eminenza*, a cura di D. ROCCIOLO, Carocci, Roma 2006.

provenendo dal Nord dell'Italia e ancor più dall'Europa protestante. In realtà non coglie bene le dinamiche antropologico-religiose, estremante meno lineari e univoche. Si deve rilevare inoltre che sul piano cetuale non si trattava semplicemente di uno scontro tra alto e basso, tra mondi separati: *élites* e Clero da una parte e un indistinto mondo religioso popolare dall'altra. Le sinergie e gli apporti non si muovevano nella realtà concreta in una sola direzione, dall'alto verso il basso, ma spesso anche in senso inverso. Certamente era una dinamica difficile da controllare, soprattutto nei periodi di crisi come tale sarà drammaticamente alla fine del secolo lo scontro con la Rivoluzione. Come osservava Fiorani nella sua *Premessa* al citato fascicolo della rivista, quella dei romani era, agli occhi della parte più consapevole del Clero, «una religiosità popolare mossa e libera, attraversata da smagliature e da atteggiamenti superstiziosi, facile a sfuggire al controllo delle istituzioni»³. Una conversione dei romani era quindi necessaria certamente ma non facile. Ne furono consapevoli nel corso del XVIII secolo, pur con strategie e finalità diverse, sia muratoriani e filo-giansenisti sia religiosi “conservatori”.

Per questo, lungo il secolo si rincorrono i tentativi più disparati [...]. Si veda il rafforzamento delle missioni urbane, la riorganizzazione delle scuole catechistiche, l'impegno delle confraternite e dei parroci [...]. Il paradosso raggiunge il culmine, quando a riformare e a tentare di depurare la religione dei romani saranno proprio i catechismi giacobini, nel quadro di quella nuova società che si tentava di erigere sulla base dei principi repubblicani e democratici importati dalla Francia⁴.

Troviamo le questioni sollevate nel capitolo I “riassunte” nella fig. 1 del volume. Si tratta di un dipinto anonimo, conservato presso il Museo di Roma a Palazzo Braschi, in cui vediamo “in azione” Leonardo da Porto Maurizio mentre predica in una Piazza Navona piena di fedeli, con a sinistra la quinta della berniniana chiesa di Sant'Agnese in Agone⁵. Vi appare un popolo variegato anche se

³ L. FIORANI, *Premessa* in *Dall'infamia dell'errore...*, cit., p. 14.

⁴ *Ibidem*. Cfr. M. CATTO, *Un panopticon catechistico: l'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003; L. GUERCI, *Istruire nelle verità repubblicane. La Letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, il Mulino, Bologna 1999.

⁵ *San Leonardo da Porto Maurizio predica a Piazza Navona*, 1796, olio su tela (Roma, Museo di Roma, inventario MR 14857). Per la storia e beatificazione di Leonardo da Porto Maurizio è una fonte utile l'opera del confratello GIUSEPPE MARIA DA MASSERANO, postulatore della causa

molti dei nobili avevano preferito partecipare all'evento dall'alto dei loro palazzi. In prima fila vediamo molte donne e, in piedi, gli immancabili confratelli detti dei Sacconi Bianchi. Sappiamo infatti che proprio a Piazza Navona si svolse la prima delle tre grandi missioni romane svolte da Leonardo, su invito di papa Benedetto XIV, nel 1749 in vista del Giubileo previsto nell'anno successivo. Osserviamo, accanto alla trasversalità cetuale dei fedeli, la prossemica del beato che invitava il Crocifisso come centro di una religiosità condivisa con i fedeli. La datazione del Museo di Roma indica il 1796 e quindi forse l'opera è da collegare alla solenne beatificazione, avvenuta il 19 marzo di quell'anno, di Leonardo da Porto Maurizio. Leonardo indicava la povertà come valore: il predicatore è scalzo e umile nelle vesti. Ricordiamo che i mesi del 1796 furono in generale a Roma, e altrove nello Stato della Chiesa, mesi di imponenti e continue missioni popolari, devoti tridui e prodigiosi miracoli mariani via via che aumentava il pericolo di un arrivo dei francesi, un pericolo che dal giugno in poi diventò realtà nelle Legazioni e in parte della Marca.

Il frate dei minori riformati Leonardo da Porto Maurizio era stato per decenni uno dei più famosi missionari itineranti attivo nella penisola in decine di località. Era morto nell'Urbe nel 1751, dopo aver svolto un ruolo di primo piano nel corso del grande e importante Anno Santo del 1750. Sin dal 1712 aveva scritto un prontuario di regole del "ben missionare", da usare in occasione del suo arrivo nelle comunità della Toscana. Tali regole erano rimaste invariate nei decenni successivi anche se nel 1749 Benedetto XIV gli aveva imposto di «moderare in parte il rigore delle sue missioni». Rimaneva tuttavia immutato il loro carattere cristologico e mariano, in questo simili alle funzioni dei gesuiti ma meno "spettacolari" e "cruente". Secondo Leonardo era necessario che tutti i fedeli presenti alle missioni:

portino un Crocifisso sotto le vesti vicino al cuore; che facciano spesso la *Via Crucis*; che diventino tutti devotissimi di Maria Santissima, particolarmente del Sacrosanto Mistero dell'Immacolata Concezione; che tutti facciano dipingere il SS. Nome di Gesù sulle porte delle case⁶.

di beatificazione, *Gesta, virtù, e doni del beato Leonardo da Porto Maurizio missionario apostolico dei minori riformati del Ritiro di s. Bonaventura in Roma, Estratti dal processo formato per la di lui Beatificazione, e da altri documenti*, Pressi il Salomoni, Roma 1796.

⁶ GIUSEPPE MARIA DA MASSERANO, *Geste, virtù, e doni...*, cit., p. 148, regola 5.

Il riferimento all'Immacolata Concezione è particolarmente importante. Dichiarata dogma solo l'8 dicembre 1854 da Pio IX con la bolla *Ineffabilis Deus*, la fede nella preservazione della Madre di Cristo dal peccato originale sin dal suo concepimento era già diffusa da secoli tra i fedeli. La politicizzazione del culto mariano tra il 1796 e il 1799 e le "eresie" laiche del XIX secolo (liberalismo e socialismo) portarono infine al riconoscimento dell'Immacolata come dogma nell'ambito di più complessive dinamiche di diffusione del culto mariano destinate a continuare nel Novecento e fino ad oggi⁷.

Nel capitolo II del volume, «*Questa terra è tutta insuppata di sangue de' martiri*». *Archeologia e religione*, ho cercato di ricostruire protagonisti, testi e fonti che portarono alla nascita dell'archeologia cristiana moderna, in controcampo, in parte in opposizione, alla linea dell'archeologia "laica" incarnata alla metà del Settecento dalla figura di Winckelmann. Nel corso del secolo XVIII, e nei primi decenni dell'Ottocento, i viaggiatori del Grand Tour inseriranno sempre più spesso le catacombe romane tra le tappe obbligatorie del loro soggiorno, con non pochi rischi, tragiche morti e una sensibilità via via romantica: è «l'esplorazione delle *Regions of Darkness*» di cui ci ha parlato con sottigliezza Serenella Rolfi in un saggio del 2013⁸.

Nella copertina del libro vediamo una immagine (fig. 2) a prima vista quasi bizzarra il cui significato viene solo in parte chiarito dalla didascalia. Al centro appare uno dei pontefici più famosi della storia della Chiesa in età moderna: Pio V, al secolo il domenicano Michele Antonio Ghislieri (nato nel 1504), che guidò la Chiesa di Roma dal 1566 al 1572 seguendo la politica del suo padre spirituale, Paolo IV (Gian Pietro Carafa 1476-1559). La lotta contro l'eresia protestante e contro gli Ottomani fu al centro di tutta la sua vita, insieme a una intransigente durezza negli anni in cui fu grande inquisitore contro persone, idee e libri considerati eretici. Ricordato come il papa di Lepanto, la celebre battaglia navale

⁷ Cfr. *Dictionnaire Historique de la Vierge Marie. Sanctuaires et dévotions XV^e -XXI^e siècles*, sous la direction de F. HENRYOT et PH. MARTIN, Perrin, Paris 2017; M. CATTANEO, *Dalle icone alle apparizioni: il culto mariano tra età moderna ed età contemporanea*, in *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovranaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, a cura di F.P. DE CEGLIA e P. SCARAMELLA, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2021. Sul rapporto tra Immacolata, Roma e Corona spagnola si veda ora *La Vergine contesa. Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della Monarchia Cattolica (secc. XVII-XIX)*, a cura di M. MERLUZZI, G. SABATINI, F. TUDINI, Viella, Roma 2022.

⁸ S. ROLFI OŽVALD, *Mappe per viaggi d'erudizione e d'avventura. Gli artisti e l'esplorazione delle "regions of Darkness" nel Settecento*, in «Ricerche di storia dell'arte», 110-111, 2013, pp. 13-28.

con cui la Lega Santa, voluta da lui stesso insieme a Filippo II di Spagna e alla Repubblica di Venezia, sconfisse la flotta turca, considerata fino ad allora quasi imbattibile. Furono le scelte militari a decidere lo scontro navale ma la vittoria assunse un valore simbolico e religioso grazie alla sua attribuzione ad una presunta intercessione mariana. Pio V usò immediatamente dopo la battaglia i media dell'epoca per diffondere il ruolo di Maria con straordinarie "riproduzioni" artistiche dell'evento, come la splendida allegoria di Paolo Veronese oggi conservata a Edimburgo alla National Gallery of Scotland. Nacque così una nuova iconografia mariana, presente da lì in poi in tantissime immagini in cui Maria appare con il rosario e la battaglia sullo sfondo.

Accanto alla sua lotta contro ogni eresia Pio V seguì anche la strategia di rinforzare la religiosità considerata tenue e disordinata dei fedeli. Oltre che sul culto mariano puntò molto, in funzione antiprotestante, sui primi santi della Chiesa, quelli dell'epoca delle persecuzioni ai tempi dell'Impero. Roma doveva diventare al tempo stesso realtà e icona della cristianità tutta e dello Stato alla ricerca di un suo spazio anche politico in Europa. Le catacombe dei primi cristiani assunsero un ruolo rilevante in questa strategia⁹. Pio V fu beatificato nel 1672 da Clemente X e nel 1712 proclamato santo per volontà di Clemente XI Albani, impegnato in quegli anni nel risolvere alla radice il "problema" del giansenismo e infatti autore nel 1713 della bolla *Unigenitus*. Pio V divenne così il primo pontefice vissuto in età moderna proclamato santo. Ed è proprio alla grandiosa cerimonia di canonizzazione di Ghislieri, il 22 maggio 1712, che fa riferimento il sontuoso quadro di storia dipinto da Benedetto Luti, esposto alla vista dei fedeli insieme ad altre tele rappresentanti la vita e i miracoli compiuti per intercessione del Ghislieri¹⁰.

Era stato il domenicano francese Antonin Cloche, dal 1686 e fino alla morte (1720) maestro generale dell'Ordine dei predicatori, nonché promotore della casa di canonizzazione, a commissionare il dipinto a Luti. Fiorentino per nascita e formazione artistica, il pittore era attivo da tempo a Roma anche come collezionista e mercante¹¹. Si trattava di un soggetto raro nella storia dell'arte che "mostrava"

⁹ Su Pio V, cfr. M. CAFFIERO, *La "profezia di Lepanto". Storia e uso politico della santità di Pio V, in Religione e modernità in Italia (secc. XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 27-43.

¹⁰ P.A. MAFFEI, *Vita di S. Pio V Sommo Pontefice*, Roma 1712. Nella stessa occasione furono proclamati santi anche Andrea Avellino, Felice da Cantalice e Caterina da Bologna.

¹¹ E.P. BOWRON, *Benedetto Luti*, in ID., J.J. RISHEL, eds., *Art in Rome in Eighteenth-Century*, catalogo della mostra di Philadelphia (16 marzo-28 maggio 2000), Philadelphia Museum of

con precisione uno dei motivi dell'importanza del nuovo santo per la Chiesa del Settecento: san Ghislieri, il campione della Controriforma e dell'Inquisizione, era l'*exemplum* iconico di una precisa idea/concezione dell'universalità di Roma come Città Santa, capitale della cattolicità, baluardo contro vecchie e nuove eresie in virtù della sua intrinseca sacralità, concretamente visibile e tangibile nel suo stesso territorio, nella sua terra intrisa del sangue dei primi santi, morti durante le persecuzioni degli imperatori pagani prima della svolta costantiniana.

Il soggetto del dipinto può essere collegato ad una più generale seconda ondata di interesse, dopo quella Cinque-Seicentesca, per lo studio e il carisma delle catacombe come luoghi esemplari della veridicità dei miracoli e del ruolo della Chiesa delle origini, un ritornante mito in tempi di crisi. Tutta Roma era una sorta di potente e gigantesca reliquia adatta a rilanciare, attraverso il papa della guerra agli infedeli, la contemporanea battaglia contro un mondo di cui si percepiva la crisi.

Martiri, catacombe, Controriforma e nascita dell'archeologia sono quindi i temi trattati nel capitolo II del libro. Gli "eroi" della riscoperta delle catacombe furono in particolare tre famosi eruditi: Cesare Baronio, storico oratoriano e cardinale, il confratello Antonio Gallonio e Antonio Bosio, strettamente legato ai filippini della Chiesa Nuova ma di formazione gesuitica (aveva studiato al Collegio Romano). Nell'opera pubblicata postuma *Roma sotterranea*, di cui si riproduce l'antiporta (fig. 3), erano confluiti i risultati degli scavi condotti in decine di catacombe da Bosio, "il Colombo della Roma sotterranea" come lo definì Giovan Battista De Rossi nel 1864, evocando una famosa definizione di Goethe a proposito di Winckelmann come "nuovo Colombo"¹².

I capitoli III, IV e V hanno invece al centro fonti inquisitoriali. Sono stato tra i primi ad aver avuto accesso all'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, collocato nell'ex palazzo del Sant'Uffizio all'interno del Vaticano, dopo la sua riapertura nel 1998. Sono quindi ormai più di vent'anni che gli studiosi hanno avuto la possibilità di accedere liberamente a questo importante archivio le cui fonti hanno consentito indagini che sono andate ben al di là del-

Art-Merrel Publishers, Philadelphia-London 2000, pp. 523-524. Su Benedetto Luti cfr. A. SERAFINI, *Ad vocem*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006. Rispetto ai tempi della scheda di Peter Bowron il dipinto di Luti è poi stato acquistato dalla galleria di Palazzo Barberini a Roma dove oggi è conservato.

¹² Vedi ora anche C. CECALUPO, *Antonio Bosio e i primi collezionisti di antichità cristiane*, 2 voll., Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 2020.

la questione della lotta contro l'eresia luterana, iniziale motivo principale della creazione dell'Inquisizione ai tempi della Controriforma, consentendo di aprire una nuova luce anche su inedite questioni, sempre riconducibili all'accusa di eresia ma allargandone il senso ed il campo d'azione: gli storici hanno analizzato nell'ultimo quarto di secolo la prassi di disciplinamento religioso e sociale della popolazione cattolica, in particolare nello Stato della Chiesa e, con non poche frizioni, in Italia.

I tre testi presenti nel volume sono molto diversi tra loro per le tematiche affrontate ma tenuti insieme da alcuni elementi, in primo luogo il punto di vista comune, incentrato su «uomini, tribunali e pratiche del Sant'Uffizio romano»¹³. Le mie ricerche sono nate innanzitutto dal tentativo di cogliere i nessi tra tutti i diversi aspetti di una Inquisizione che nel Settecento, nelle sue logiche interne, era ormai diventata sempre più uno strumento di difesa del papato, come Chiesa e come Stato, rispetto all'Europa dei sovrani illuminati, del libertinismo trionfante nelle grandi capitali, dei Lumi non solo come idee filosofiche eretiche ma anche come luoghi e pratiche di una sociabilità diffusa e di una pericolosa laicizzazione. Due capitoli collegano i vari *case history* trattati, in comparazione con una casistica europea e di lunga durata: il “*Vitio nefando*”, nel III capitolo, e *L'accusa di affettata santità* nel IV.

Gli studi di *Gender History* e *Queer* si sono ormai diffusi da tempo negli Stati Uniti e in Europa, anche in Italia seppure più lentamente rispetto a Gran Bretagna, Germania, Olanda e Francia¹⁴. Nel caso delle fonti dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede da me esaminate ovviamente il termine omosessualità non compariva (si diffuse solo dal 1869 a partire da uno scritto del letterato ungherese di lingua tedesca Karl-Maria Kertbeny) ed i casi di maschi che desiderano sessualmente altri maschi o di lesbiche (all'epoca definite amanti di Saffo o tribadi) si confondono con la violenza sessuale, soprattutto di sacerdoti verso bambini, che si autogiustificavano con le loro stesse prede affermando che tutto ciò che facevano non era peccato e talvolta perfino che era ben voluto da Cristo. Era del resto ciò che interessava gli inquisitori: scoprire i casi di “dogmi ereticali” legati alla sodomia, già di per sé stessa condannata dalla Chiesa ma che,

¹³ Uso qui il sottotitolo del recente volume di D. SOLERA, *La società dell'Inquisizione. Uomini, tribunali e pratiche del Sant'Uffizio romano*, Carocci, Roma 2021.

¹⁴ Non è un caso che ancora oggi esista un solo corso in Storia dell'omosessualità, quello tenuto all'Università di Torino da Maya De Leo, di cui qui segnalo il recente: M. DE LEO, *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Einaudi, Torino 2021,

da sola, non giustificava l'intervento della Suprema, diversamente di quanto avveniva nell'Inquisizione spagnola e in quella portoghese. In Italia, della sodomia semplice si occupavano in linea di massima i tribunali degli Stati, a Roma ad esempio il Criminale del Governatore.

Dal complesso delle fonti e della storiografia da me analizzate emerge la presenza in diverse realtà di un importante cambiamento della mentalità sessuale nel corso del Settecento rispetto ai secoli precedenti: una prima, ancora embrionale ma rilevante, presa di coscienza di sé, fatta di luoghi di riunione e in alcuni casi di rapporti stabili, in una situazione sempre ufficialmente condannata dai poteri ufficiali, statuali e religiosi che tuttavia conosce ormai perfino forme di informale complicità. L'Inghilterra e la Francia sono al vertice di questa prima rivoluzione della sessualità, come mostrano le cosiddette *Molly Houses* londinesi o i comportamenti maschili non conformisti e le donne lesbiche e bisessuali di Parigi¹⁵. Nella capitale francese «l'omosessualità femminile, di cui prima si sussurrava soltanto, dalla metà del secolo in poi fu sempre più oggetto della curiosità pubblica»¹⁶. Romanzi, *pamphlets* e immagini satiriche dimostravano un interesse crescente per il travestitismo e per lo scambio di ruoli tra generi diversi. Il travestitismo attraeva un mondo ufficialmente puritano in Inghilterra o cattolico in Francia ma ormai spesso impregnato di libertinismo, nei desideri o nella indicibile realtà. Anche la Città del Papa non è esente da questo sviluppo, come dimostra il caso della romana Caterina Vizzani (1716-1743) che, andata in Toscana, visse, si vestì e si comportò da maschio con il nome di Giovanni Bordoni, godendo anche di una fama di grande amante¹⁷.

Le immagini 4 e 5 del libro sono due tra i tanti esempi possibili di fonti iconografiche sul tema del cambiamento di sensibilità nella sessualità maschile

¹⁵ A Londra molte di queste *Molly Houses* erano ubicate a Covent Garden, Moorfields, Lincoln's Inn e Royal Exchange, vale a dire in zone malfamate, anche per motivi di prostituzione. Sul Web informazioni e fonti sulle *Molly Houses* sono in *The BNA, The British Newspaper Archive* e in *Miss Muff's molly house in Whitechapel-East End Women's Museum* (eastendwomensmuseum.org).

¹⁶ F. SGORBATI BOSI, *Non mi attirano i piaceri innocenti. Costumi scandalosi nella Parigi del Settecento*, Sellerio, Palermo 2019.

¹⁷ Oltre ai testi citati nel cap. III qui segnalo: C. DONATO, *The Life and legend of Catterina Vizzani. Sexual identity, science and sensationalism in eighteenth-century Italy and England*, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool University Press, Liverpool 2020; V. LAVENIA, *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2015; T. SCARAMELLA, *Un doge infame. Sodomia e nonconformismo sessuale a Venezia nel Settecento*, Marsilio, Venezia 2021.

e femminile nel corso del secolo dei Lumi. Sono entrambe di area nordeuropea. Nella prima, assistiamo ad una scena di bacio tra maschi alla fine di una serata di baldorie; la seconda è invece una stampa, a partire da un dipinto di John Collet, sul tema della *Trasmutation of Sexes*, assai diffuso all'epoca, spesso in un misto di burla, desiderio, critica sociale a seconda dei casi¹⁸.

Completamente diversa, ma vedremo solo a prima vista, appare invece *La prodigiosa storia di Giovanna Marella tra Repubblica romana e Prima Restaurazione* di cui si parla nel capitolo IV. Si tratta di un singolo *case history* che si svolse in pochi ma tumultuosi anni e che ha come protagonisti Giovanna e un piccolo paese del sud del Lazio, Ceccano nella diocesi di Ferentino. La donna fu processata, prima a livello vescovile e poi nel 1803 a Roma dal Sant'Uffizio. Nella sua vicenda possiamo scorgere sia la voglia di emancipazione della donna sia il fascino che la sua particolare ed austera sensualità aveva avuto sui fedeli e in particolare su alcuni sacerdoti che erano stati suoi confessori.

Nel corso del 1798-99 Giovanna Marella fu contesa tra controrivoluzionari e repubblicani filofrancesi, mentre la crisi delle istituzioni ecclesiastiche, a Roma come in provincia, consentiva alla "santa" ed ai suoi numerosi seguaci, preti compresi, una inusuale libertà di movimento fisico e mentale. Con la fine della Repubblica Romana ed il ritorno alla normalità, e quindi all'intervento dell'Inquisizione, non a caso Giovanna fu arrestata e condotta a Roma. Il processo si concluse con la sua abiura e con la condanna a tre anni di reclusione in un conservatorio *loco carceris*.

La riproduzione parziale di una carta del 1693 (fig. 6) aiuta a comprendere meglio quale fu la vasta area di diffusione del culto della aspirante santa. Siamo nel cosiddetto Stato di Pofi, che costituiva con lo Stato di Genazzano i Feudi dei Colonna¹⁹. Sono territori collocati, non solo fisicamente, tra Stato della Chiesa e Regno di Napoli. Erano legati tra di loro attraverso i diversi rami dei Colonna ma anche dalle predicazioni di ordini religiosi itineranti e forme di religiosità comuni. I confini statuali tra la provincia di Marittima e Campagna e la Terra di Lavoro regnicola non coincidevano con quelli ecclesiastici e men che meno con

¹⁸ Il londinese John Collet (1725-1780) era un pittore abbastanza celebre all'epoca e le sue opere furono spesso riprodotte in incisioni anche colorate. L'immagine è consultabile in <https://blog.britishnewspaperarchive.co.uk>.

¹⁹ Cfr. D. ARMANDO, *Barone, vassalli e governo pontificio. Gli Stati dei Colonna nel Settecento*, Binklink, Roma 2018. Per l'immagine da me riprodotta cfr. Digital Archive @ McMaster University Library.

i pellegrinaggi e i culti dei santi o mariani amati dai fedeli. I contemporanei ne erano consapevoli, visto che in questa confusione si inserivano anche altre coesistenze, come quella tra l'essere briganti e, per fare un esempio, al tempo stessi devoti. Coesistenze vissute senza apparenti contraddizioni dai loro protagonisti. Lo vedranno bene i francesi nel corso delle endemiche insorgenze del 1798-1799. Non a caso il 18 giugno del 1793 si incontrarono a Montecassino le delegazioni pontificia (guidata da Alessandro Ricci) e napoletana (presieduta da Giovanni Antonio Rizzi Zannoni) allo scopo di fissare finalmente in maniera chiara il confine tra i due Stati e realizzare una precisa rilevazione topografica e una nuova rappresentazione cartografica²⁰.

Con le immagini 7-14 siamo invece al capitolo 5, in cui si affronta su un piano più generale, anche sotto l'aspetto storiografico, *L'accusa di affettata santità*. Si tratta ancora una volta di una tematica che l'apertura dell'Archivio del Sant'Uffizio ha consentito di scandagliare attraverso inedite fonti, facendo mutare il modo di considerare da parte degli storici le accuse di simulazione di santità.

Oggi sappiamo, in maniera più consapevole sul piano storiografico e documentario, che a partire dal Seicento il tema della affettata santità preoccupava molto la Chiesa e l'Inquisizione di Roma. Nei faldoni dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede questa problematica emerge non solo per le ovvie preoccupazioni di eresia ma all'interno di un più generale disciplinamento sul piano della sessualità e anche come forma di controllo sui vescovi e sugli ordini religiosi.

Le figure 7 e 8 raffigurano due *Notificazioni di affettata santità*, rispettivamente del 1745 e del 1793. Le *Notificazioni* sono fonti preziose e danno allo storico l'opportunità di avere molte informazioni sulle motivazioni e le decisioni finali dell'Inquisizione. La prima *Notificazione* riguardava la zitella Vittoria Biondi, una bizzoca romana che ai tempi di Benedetto XIV era considerata da molti fedeli «in concetto di santa, per aver fatto nello spazio di otto Anni apparire, e credere di se stessa cose, che sembravano prodigiose, cioè astinenze maravigliose, Stimmate nelle Mani, Piedi, e Costatto, improvvise apparizioni di una Particula sulla Lingua, Estasi, Visioni, Predizioni, Transitio sovraumano da un luogo all'altro». Siamo di fronte a prodigi che ricorrono spesso, sia sul piano qualitativo che

²⁰ Sulle operazioni di confinazione, cfr. G. BRANCACCIO, *Un problema di cartografia moderna: i confini tra Napoli e lo Stato pontificio nell'opera di G.A. Rizzi Zannoni*, in «Prospettive Settanta», 4, 1986, pp. 1-50.

quantitativo, nelle vicende delle persone considerate sante dai loro sodali. Erano del resto le stesse azioni riconosciute come effettive e miracolose dalla Chiesa nel caso delle “vere” santità, quelle che non venivano bloccate e seguivano il loro iter processuale positivo, anche fino alla canonizzazione del santo o della santa. Il secondo caso considerato riguarda invece una *Notificazione* del 22 giugno 1793. Lo sfortunato protagonista delle attenzioni del Sant’Uffizio era un sacerdote secolare, Giuseppe Brandani, nativo di Cascia. Nel 1771 era già stato accusato di falsa santità dal Sant’Uffizio di Spoleto. Dopo aver abiurato aveva però nuovamente iniziato a proclamarsi santo e così era stato arrestato e portato a Roma. Fu condannato in perpetuo e condotto nella fortezza di Civitavecchia.

A quanto detto va aggiunto che “veri” e “falsi” santi spesso videro cambiare più volte il giudizio dato su di loro dalla gerarchia ecclesistica e dalla stessa Inquisizione romana, sia quando erano ancora in vita ma già in fama di santità sia quando *post mortem* erano in corso i processi di beatificazione e di canonizzazione nei loro confronti. Un caso ricostruito nel paragrafo 5.2 è quello di Maria Crescentia Höss, terziaria francescana e superiora del convento di Kaufbeuren, caso reso celebre dal volume del 1984 di François Boespflug, *Dieu dans l’art. «Sollicitudini Nostrae» de Benoit XIV (1745) et l’affaire Crescence de Kaufbeuren*²¹.

Subito dopo la morte di Crescentia, avvenuta il 5 aprile 1744, era iniziato un continuo pellegrinaggio verso Kaufbeuren non ben visto nell’ambito dell’*Aufklärung* cattolica e nella stessa Roma. Uno dei motivi principali era il riesplodere delle antiche controversie sulla raffigurazione della terza persona della Trinità, quella dello Spirito Santo, tanto più che dal discorso teologico attraverso il carisma di Crescentia e i testi e le immagini che circolavano, sia tra il popolo che ai livelli più alti della società, la questione era diventata difficile da controllare per le stesse autorità vescovili.

Le visioni di Crescentia erano state descritte in un dipinto di Joseph Ruffini in cui lo Spirito Santo aveva le sembianze di un giovane maschio il cui capo era circondato da un’aureola di lingue di fuoco: l’iconografia si era diffusa nella parte meridionale dell’Impero asburgico di lingua tedesca sia all’interno di luoghi sacri sia tra la popolazione attraverso le incisioni. L’iconografia richiamava espli-

²¹ F. BOESPFLUG, *Dieu dans l’art. «Sollicitudini Nostrae» de Benoit XIV (1745) et l’affaire Crescence de Kaufbeuren*, Préface de A. Chastel, Postface de L. Ouspensky, Cerf, Paris 1984 (ed. it. Marietti, Casale Monferrato 1986, con l’aggiunta di una seconda, importante, postfazione di D. Menozzi, pp. 323-340).

citamente le visioni di Teresa d'Avila e della carmelitana bavarese Maria Anna Lindmayr.

Su richiesta di Roma della vicenda si occupò il principe-vescovo di Augusta, Joseph Ignaz Philipp von Hessen-Darmstadt che istituì una commissione *ad hoc*, i cui risultati sono oggi conservati presso l'Archivio Apostolico Vaticano, nel fondo della Congregazione dei Riti.

L'Inquisizione però seguì con attenzione quanto stava avvenendo in Baviera, sia ricevendo sia fornendo a sua volta documentazione, richieste di chiarimenti ecc. Così oggi anche nell'Archivio del Sant'Uffizio troviamo importanti fonti sul caso. Ad esempio la relazione del 7 ottobre 1744 inviata a Roma dalla Commissione vescovile e la lettera del 28 maggio 1745 con cui il vescovo di Augusta informava il Sant'Uffizio su quanto operato per arginare la devozione verso lo Spirito Santo diffusasi nelle forme eretiche. Qui si legge: «Circa poi l'immagine dello Spirito Santo da essa pubblicata, e dispensata in forma di un bel Giovane, ciocche è contrario allo Spirito della Chiesa, che non lo ammette, che in forma di Colomba tosto ordinai, che se ne levassero le immagini sparse in qua e là per il Convento, ed in Chiesa, e nel Coro»²².

Tra le carte da me studiate all'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede mi colpì la presenza di sei piccole immagini, tre incisioni e tre disegni acquarellati, legate tra loro. Queste sei immagini sono oggi "consultabili" nelle figg. 9-14 del volume.

Si tratta di fonti di particolare interesse perché mostrano il *modus operandi* dell'Inquisizione e dei vescovi locali quando si trattava di giudicare su immagini considerate eretiche o di possibili confusioni per i fedeli. Da una parte venivano raccolte le stampe, inserite in testi o che circolavano anche autonomamente; poi si facevano riprodurre da artisti, o da ecclesiastici portati per il disegno, le riproduzioni di quanto era stato diffuso in chiese e altri luoghi sacri. Insomma non bastavano le carte processuali basate sulla scrittura ma serviva anche la possibilità di vedere, in questo caso di vedere la Trinità triandrica e cristoforme diffusa da Crescentia. Era una iconografia già proibita dalla Chiesa ma che ora in seguito all'*affaire* di Crescentia veniva ribadita come eretica. Benedetto XIV con la lettera apostolica *Sollicitudini Nostrae* del 1 ottobre 1745 poneva fine alla questione. Ma nel corso dei decenni e dei secoli successivi, in cui pure ovviamente qualun-

²² Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *S. O., St. St.*, B 4,1, lettera del vescovo di Augusta del 28 maggio 1745.

que forma di riproduzione dello Spirito Santo in forma unitaria fu condannata, la “colpa” di Crescentia fu dimenticata e nel giudizio su di lei, già da parte prima di Pio VI e poi di Pio VII, contarono altri elementi. Il 29 luglio 1801 Pio VII la proclamò venerabile. Tuttavia si dovrà aspettare il 7 ottobre 1900, con Leone XIII, per vedere Maria Crescentia beata e il 2001 per la sua canonizzazione da parte di Giovanni Paolo II²³. Siamo di fronte quindi a una delle tante dimostrazioni del carattere soggettivo della santità, legata sempre alle situazioni religiose, e politiche, del particolare momento affrontato dalla Chiesa e dai pontefici, a cui spetta la parola finale.

Nei numerosi anni in cui si sono svolte le ricerche che hanno portato ai testi di questo libro tante sono state le persone con cui ho riflettuto insieme su temi e fonti di storia religiosa e sociale, in archivi o in occasione di convegni o, perché no, in qualche bel caffè.

A tutti loro va la mia riconoscenza visto che la ricerca storica è una avventura collettiva. Ho preferito però non elencarli per nome tutti solo per non rischiare di dimenticarne, per involontaria distrazione, qualcuno. Spero, e penso, che tutti gli amici e colleghi di una vita non me ne vorranno. Devo però fare una eccezione ringraziando l'amico David Armando che ha partecipato a tutte le fasi di ideazione del volume.

Dedico infine il libro a Suse e a Jenny, che danno un senso alla mia vita anche al di là dello studio.

²³ «La Civiltà Cattolica», 51, XII, 1207, pp. 352-353.

Immagini



Fig. 1. Anonimo, *Beato Leonardo da Porto Maurizio predica a Piazza Navona*, 1796, olio su tela, Roma, Museo di Roma, inventario MR 14857.

Nel 1749 Benedetto XIV invitò Leonardo da Porto Maurizio a recarsi a Roma per preparare i fedeli al Giubileo previsto per l'anno successivo: «Per primo campo di battaglia da combattere contro il vizio, e contro l'inferno gli fu assegnata la gran Piazza Navona, dove fu sì numeroso il concorso degli uditori, che recò a tutti maraviglia, specialmente nell'ultima predica, in cui, oltre la finestra, alle quali stava la nobiltà di Roma, non solo era piena quella vastissima piazza, ma ancora le strade tutte, che conducono alla medesima. Durò questa missione quindici giorni continui, nei quali il Santo Pontefice si portò quattro volte a udirlo». G.M. da Masserano, *Gesta, virtù, e doni del beato Leonardo da Porto Maurizio missionario apostolico dei minori riformati del Ritiro di s. Bonaventura in Roma. Estratti dal processo formato per la di lui Beatificazione, e da altri documenti*, Presso il Salomoni, Roma 1796.



Fig. 2. Benedetto Luti, *Pio V e l'ambasciatore del Re di Polonia*, 1712 ca., Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Palazzo Barberini, inv. 4562 (Foto: Enrico Fontolan, Bibliotheca Hertziana - Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte, Roma).



Fig. 3. Antiporta della *Roma sotterranea* opera postuma di Antonio Bosio Romano antiquario ecclesiastico singolare de' suoi tempi. Compita, disposta, & accresciuta dal M.R.P. Giovanni Severani da S. Severino ... Nella quale si tratta de' sacri cimiterii di Roma, Guglielmo Facciotti, Roma 1632.



Fig. 4. Sara Troost, *Wie nog lopen kon ging; wie dat niet meer kon, viel om* [Chi poteva ancora camminare andava; chi non poteva più cadeva], 1768, copia da Cornelis Troost, pennello in colori opachi (h 278 mm × l 368 mm), Rijksmuseum, Amsterdam.

Sara Troost (1732-1803), figlia di Cornelis Troost (1696-1750) e moglie del pittore Jacob Ploos van Amstel, dipinse copie di tutta la fortunata serie realizzata del padre, da alcuni definito l'Hogarth olandese, denominata NELRI. La sigla era formata dalle prime lettere delle iscrizioni latine che accompagnano le cinque vedute che descrivevano le azioni di un gruppo di uomini durante una giornata passata insieme, dall'inizio tranquillo del loro incontro fino alla finale ubriacatura collettiva. Al di là delle differenze di stile, va detto che in Troost la satira dei costumi sociali dei suoi contemporanei non era mai pungente come in Hogarth. Troost non faceva moralismi puntando semmai sull'umorismo, nel caso che qui vediamo sugli effetti psicologici e fisiologici dell'ebbrezza: ma è solo questa la causa della apparente naturalezza con cui i due maschi al centro della scena si baciano in maniera più che affettuosa?

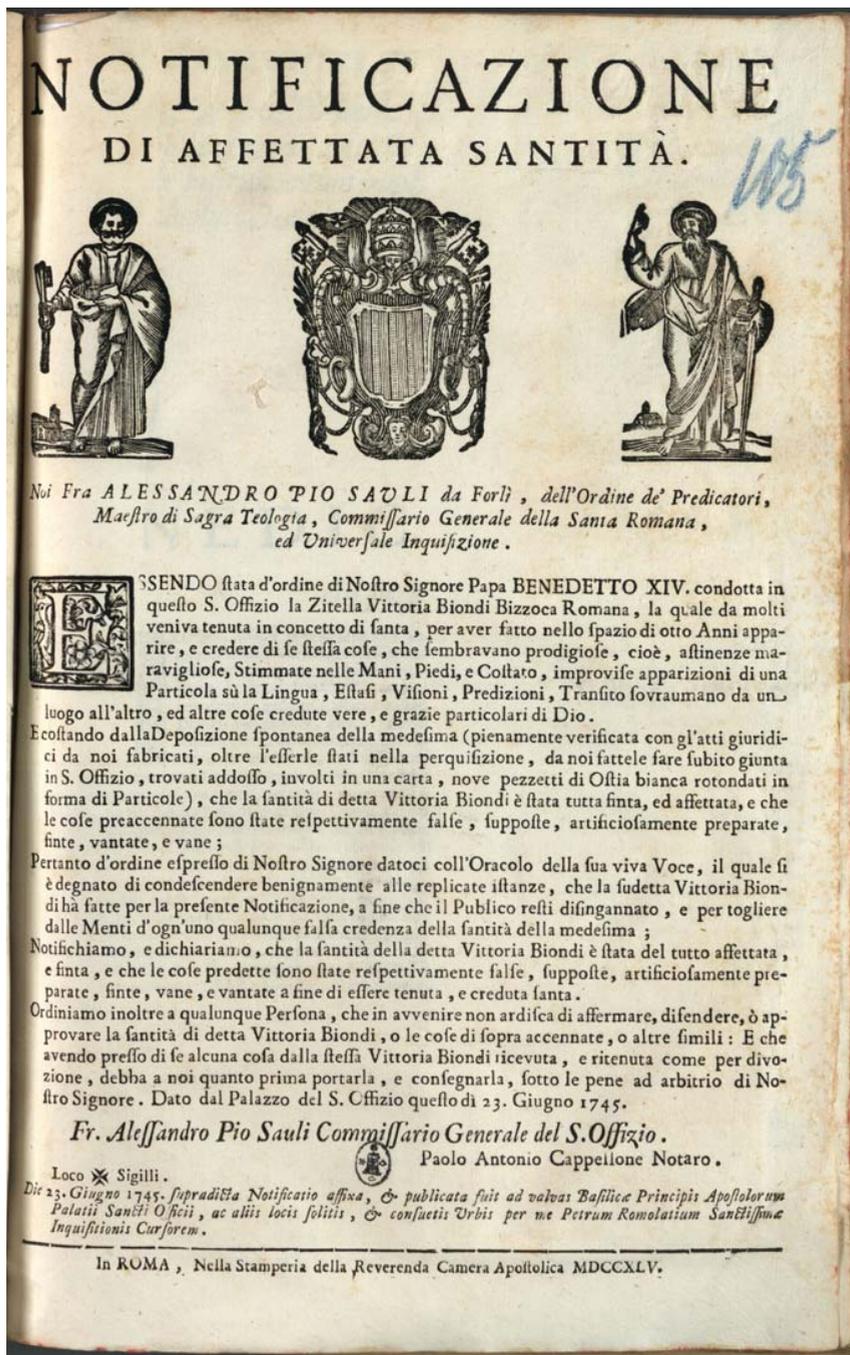


Fig. 5. Anonimo da John Collet (1726-1780), *A Morning Frolic, or the Transmutation of the Sexes*, 1780 ca., incisione colorata, Yale Center for British Art, Paul Mellon Collection.



Fig. 6. *Il Lazio con le sue cospicue strade antiche, e moderne e principali casali, e tenute di esso, Descritta da Giacomo Filippo Ameti romano e data in luce da Domenico de Rossi, 1693.*

Nella carta, della fine del Seicento, sono presenti i luoghi in cui si svolse la vicenda dell'aspirante santa Giovanna Marella (vedi cap. IV). Siamo all'interno dello Stato di Pofi, feudo dei principi Colonna, nella provincia pontificia di Marittima e Campagna, diventata Dipartimento del Circeo durante il biennio della Repubblica Romana tra 1798 e 1799. Nel territorio svolgevano un ruolo importante, sul piano religioso e sociale, i padri Passionisti fondati da Paolo della Croce. Un loro ritiro, quello di Santa Maria di Corniano, distava solo circa cinque chilometri da Ceccano e altri quattro ritiri si trovavano nella stessa provincia pontificia.



NOTIFICAZIONE DI AFFETTATA SANTITÀ.



Noi Fra **ALESSANDRO PIO SAULI** da Forlì, dell'Ordine de' Predicatori, Maestro di Sagra Teologia, Commissario Generale della Santa Romana, ed Universale Inquisizione.



SENDO stata d'ordine di Nostro Signore Papa **BENEDETTO XIV.** condotta in questo S. Offizio la Zitella Vittoria Biondi Bizzoca Romana, la quale da molti veniva tenuta in concetto di fanta, per aver fatto nello spazio di otto Anni apparire, e credere di se stessa cose, che sembravano prodigiose, cioè, astinenze maravigliose, Stimmate nelle Mani, Piedi, e Collato, improvise apparizioni di una Particola sù la Lingua, Estasi, Visioni, Predizioni, Transito sovraumano da un

luogo all'altro, ed altre cose credute vere, e grazie particolari di Dio. E costando dalla Depositione spontanea della medesima (pienamente verificata con gl'atti giuridici da noi fabricati, oltre l'esserle stati nella perquisizione, da noi fatte fare subito giunta in S. Offizio, trovati addosso, involti in una carta, nove pezzetti di Ostia bianca rotondati in forma di Particole), che la fantità di detta Vittoria Biondi è stata tutta finta, ed affettata, e che le cose preaccennate sono state rispettivamente false, supposte, artificiosamente preparate, finte, vantate, e vane;

Pertanto d'ordine espresso di Nostro Signore datoci coll'Oracolo della sua viva Voce, il quale si è degnato di condescendere benignamente alle replicate istanze, che la sudetta Vittoria Biondi ha fatte per la presente Notificazione, a fine che il Pubblico resti disingannato, e per togliere dalle Menti d'ogn'uno qualunque falsa credenza della fantità della medesima;

Notifichiamo, e dichiariamo, che la fantità della detta Vittoria Biondi è stata del tutto affettata, e finta, e che le cose predette sono state rispettivamente false, supposte, artificiosamente preparate, finte, vane, e vantate a fine di essere tenuta, e creduta fanta.

Ordiniamo inoltre a qualunque Persona, che in avvenire non ardisca di affermare, difendere, o approvare la fantità di detta Vittoria Biondi, o le cose di sopra accennate, o altre simili: E che avendo presso di se alcuna cosa dalla stessa Vittoria Biondi ricevuta, e ritenuta come per divozione, debba a noi quanto prima portarla, e consegnarla, sotto le pene ad arbitrio di Nostro Signore. Dato dal Palazzo del S. Offizio questo di 23. Giugno 1745.

Fr. **Alessandro Pio Sauli** Commissario Generale del S. Offizio.



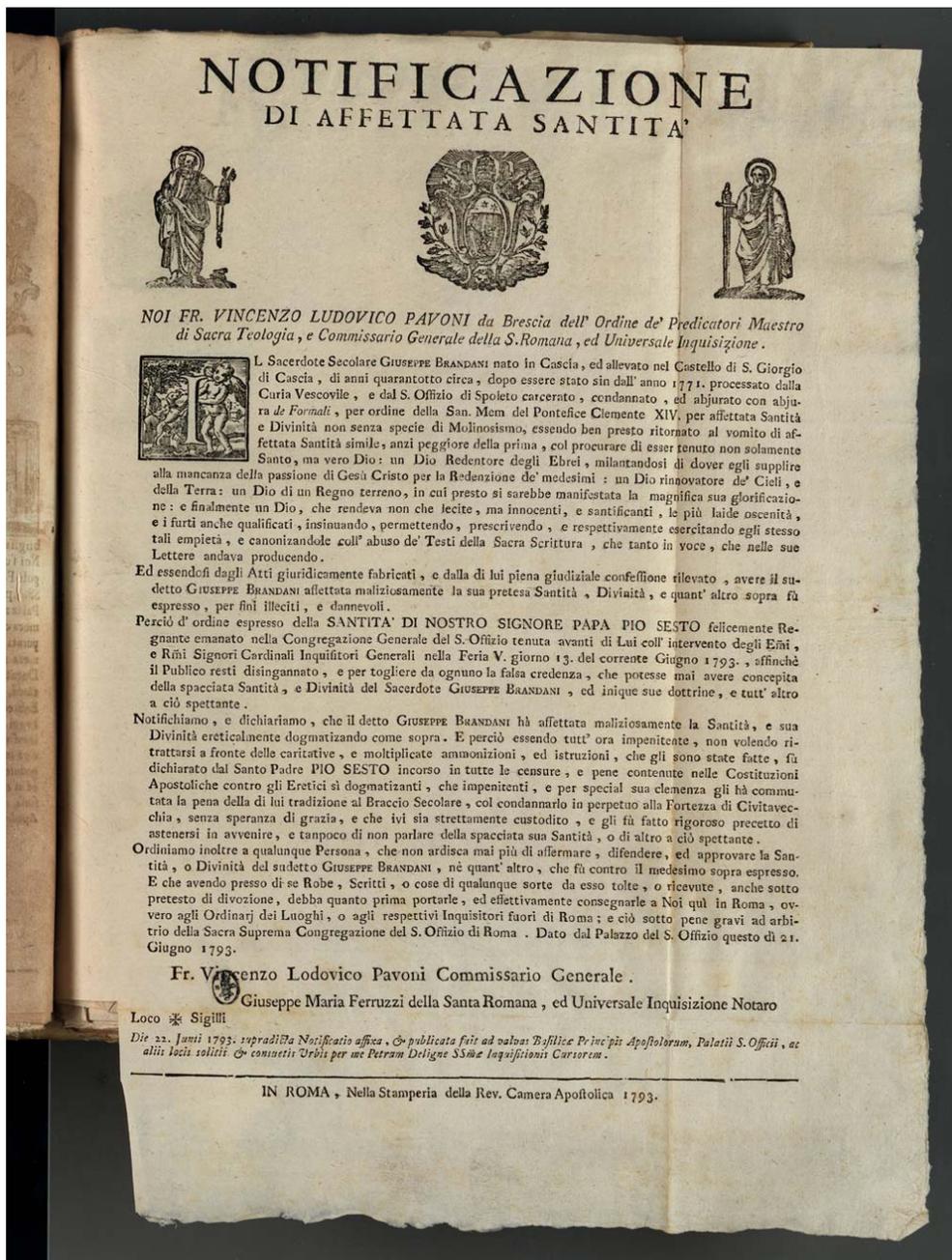
Paolo Antonio Cappellone Notaro.

Loco ✱ Sigilli.

Die 23. Giugno 1745. *Supradicta Notificatio affixa, & publicata fuit ad valvas Basilice Principis Apostolorum Palatii Sancti Officii, ac aliis locis solitis, & consuetis Urbis per ne Petrum Romolatum Sanctissimae Inquisitionis Cursorem.*

In ROMA, Nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica MDCCXLV.

Fig. 7. *Notificazione di affettata santità*, Data dal Palazzo del S. Offizio questo di 23 giugno 1745, Fr. Alessandro Pio Sauli Commissario Generale del S. Officio, In Roma, nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica MDCCXLV. Riguardava la Zitella Vittoria Biondi, bizzoca romana.



NOTIFICAZIONE DI AFFETTATA SANTITA'

NOI FR. VINCENZO LUDOVICO PAVONI da Brescia dell' Ordine de' Predicatori Maestro di Sacra Teologia, e Commissario Generale della S. Romana, ed Universale Inquisizione.



L. Sacerdote Secolare GIUSEPPE BRANDANI nato in Cascia, ed allevato nel Castello di S. Giorgio di Cascia, di anni quarantotto circa, dopo essere stato sin dall' anno 1771. processato dalla Curia Vescovile, e dal S. Offizio di Spoleto carcerato, e condannato, ed abjurato con abjurazione de' Formali, per ordine della San. Mem. del Pontefice Clemente XIV. per affettata Santità e Divinità non senza specie di Molinosismo, essendo ben presto ritornato al vomito di affettata Santità simile, anzi peggiore della prima, col procurare di esser tenuto non solamente Santo, ma vero Dio: un Dio Redentore degli Ebrei, militandosi di dover egli supplire alla mancanza della passione di Gesù Cristo per la Redenzione de' medesimi: un Dio rinnovatore de' Cieli, e della Terra: un Dio di un Regno terreno, in cui presto si sarebbe manifestata la magnifica sua glorificazione: e finalmente un Dio, che rendeva non che lecite, ma innocenti, e santificanti, le più laide oscenità, e i furti anche qualificati, insinuando, permettendo, prescrivendo, e rispettivamente esercitando egli stesso tali empietà, e canonizzando coll' abuso de' Testi della Sacra Scrittura, che tanto in voce, che nelle sue Lettere andava producendo.

Ed essendosi dagli Atti giuridicamente fabricati, e dalla di lui piena giudiziale confessione rilevato, avere il suddetto GIUSEPPE BRANDANI affettata maliziosamente la sua pretesa Santità, Divinità, e quant' altro sopra fu espresso, per fini illeciti, e dannevoli.

Perciò d' ordine espresso della SANTITA' DI NOSTRO Signore PAPA PIO SESTO felicemente Regnante emanato nella Congregazione Generale del S. Offizio tenuta avanti di Lui coll' intervento degli Emi, e Rmi Signori Cardinali Inquisitori Generali nella Feria V. giorno 13. del corrente Giugno 1793. s' affinché il Pubblico resti disingannato, e per togliere da ognuno la falsa credenza, che potesse mai avere concepita della spacciata Santità, e Divinità del Sacerdote GIUSEPPE BRANDANI, ed inique sue dottrine, e tutt' altro a ciò spettante.

Notifichiamo, e dichiariamo, che il detto GIUSEPPE BRANDANI ha affettata maliziosamente la Santità, e sua Divinità ereticamente dogmatizzando come sopra. E perciò essendo tutt' ora impenitente, non volendo ritrattarsi a fronte delle caritative, e moltiplicate ammonizioni, ed istruzioni, che gli sono state fatte, fu dichiarato dal Santo Padre PIO SESTO incorso in tutte le censure, e pene contenute nelle Costituzioni Apostoliche contro gli Eretici sì dogmatizzanti, che impenitenti, e per special sua clemenza gli ha commutata la pena della di lui tradizione al Braccio Secolare, col condannarlo in perpetuo alla Fortezza di Civitavecchia, senza speranza di grazia, e che ivi sia strettamente custodito, e gli fu fatto rigoroso precetto di astenersi in avvenire, e tanpoco di non parlare della spacciata sua Santità, o di altro a ciò spettante.

Ordiniamo inoltre a qualunque Persona, che non ardisca mai più di affermare, difendere, ed approvare la Santità, o Divinità del suddetto GIUSEPPE BRANDANI, né quant' altro, che fu contro il medesimo sopra espresso. E che avendo presso di se Robe, Scritti, o cose di qualunque sorte da esso tolte, o ricevute, anche sotto pretesto di divozione, debba quanto prima portarle, ed effettivamente consegnarle a Noi quì in Roma, ovvero agli Ordinarij dei Luoghi, o agli rispettivi Inquisitori fuori di Roma; e ciò sotto pene gravi ad arbitrio della Sacra Suprema Congregazione del S. Offizio di Roma. Dato dal Palazzo del S. Offizio questo dì 21. Giugno 1793.

Fr. Vincenzo Lodovico Pavoni Commissario Generale.



Giuseppe Maria Ferruzzi della Santa Romana, ed Universale Inquisizione Notaro

Loco ✱ Sigilli

Die 22. Junii 1793. imprudenter Notificatio affissa, & publicata fuit ad vobis: Tysitice Principi Apostolorum, Palatii S. Officii, ac aliorum locis solitis & consuetis Urbis per nos Petram Deligne SSME Inquisitionis Cursores.

IN ROMA, Nella Stamperia della Rev. Camera Apostolica 1793.

Fig. 8. *Notificazione di affettata santità*, Data dal Palazzo del S. Offizio questo di 21 Giugno 1793, Fr. Vincenzo Lodovico Pavoni Commissario Generale, In Roma, nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica 1793. Riguardava il sacerdote secolare Giuseppe Brandani.

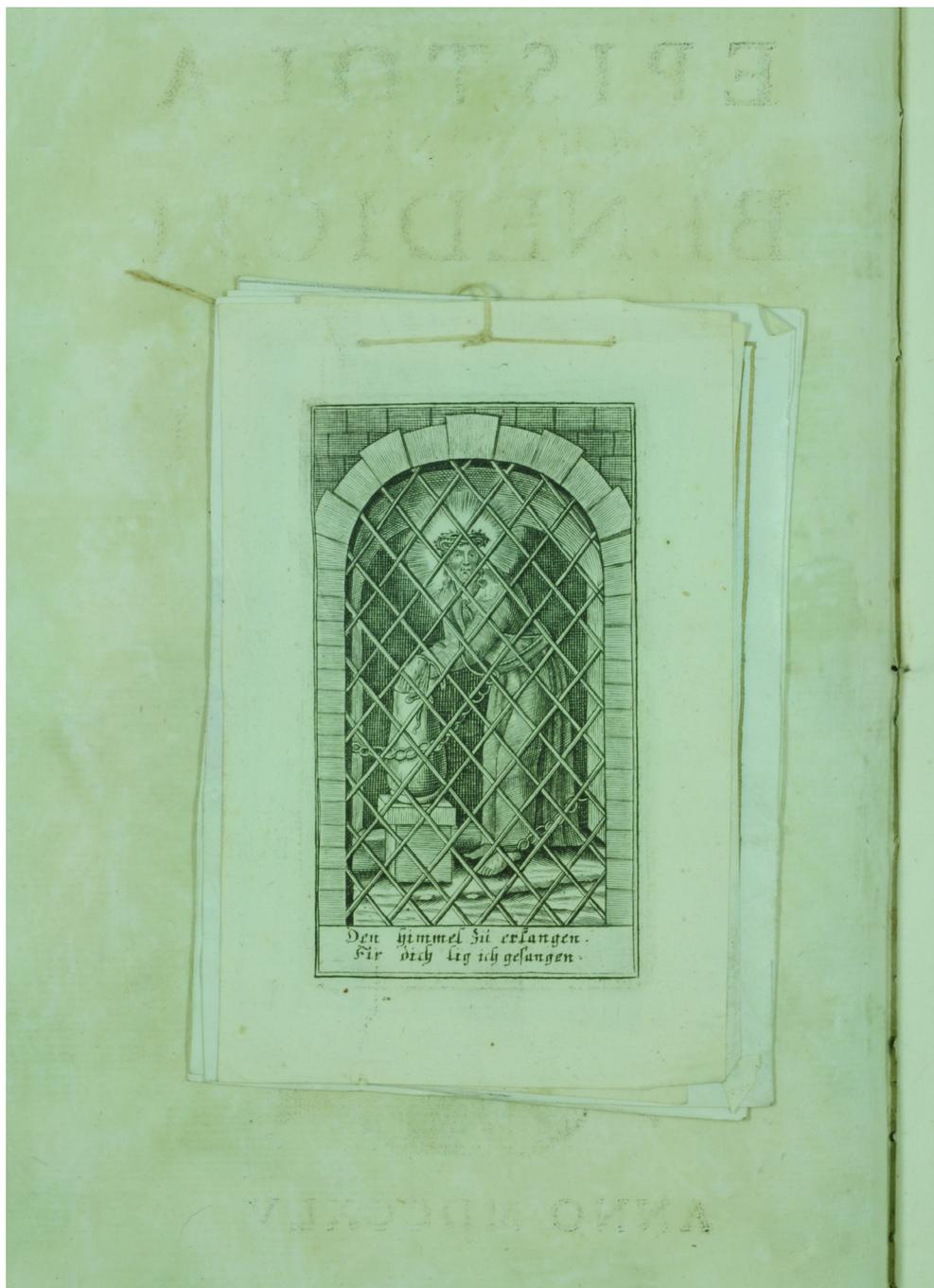


Fig. 9. *Cristo in carcere*, incisione, ACDF, S. O., St. St., B 4,1.

Iscrizione: Den Himmel zu erlangen / fir dich lig ich gefangen [per raggiungere il cielo / giaccio in carcere per te].

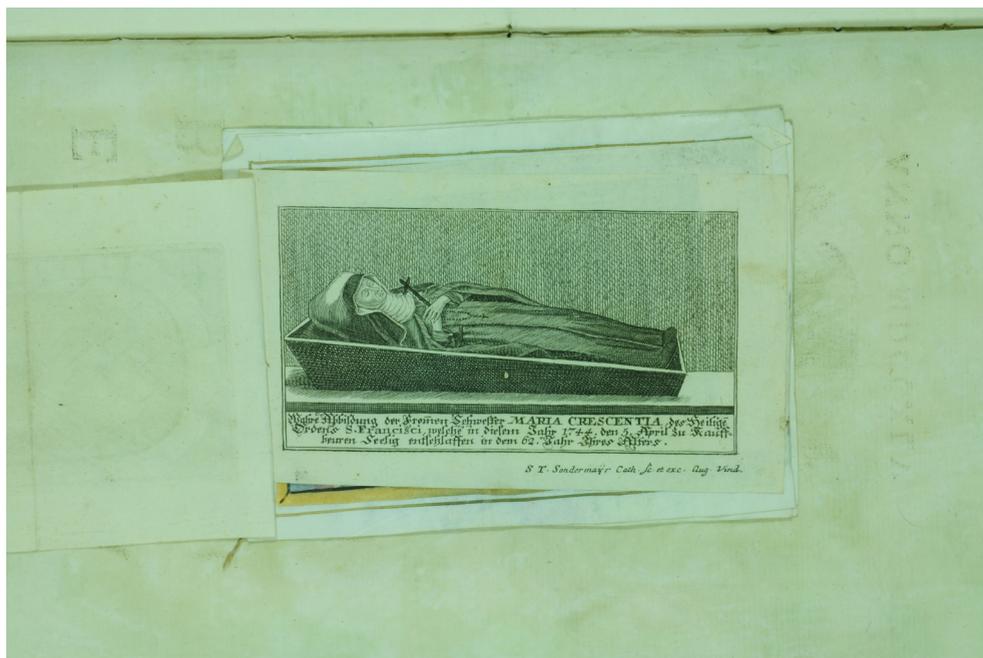


Fig. 10. Maria Crescentia Höss, terziaria francescana e superiora del convento di Kaufbeuren (ACDF, S. O., St. St., B 4,1).

Iscrizione: Wahre Abbildung der Frommen Schwester MARIA CRESCENTIA des Heiligen Ordens S. Francisci, welche in diesem Jahr 1744, den 5. April zu Kaufbeuren selig entschlafen in dem 62. Jahr Ihres Alters. [Vera effigie della pia suora MARIA CRESENTIA del sacro Ordine di S. Francesco, morta in questo anno 1744, il 5 aprile a Kaufbeuren nel 62 anno della sua vita.]



Fig. 11. Vera effigie di Maria Crescentia, ACDF, S. O., St. St., B 4,1.

Iscrizione: VERA EFFIGIE S. REL. IN CHRISTO DEV MARIAE CRESENTIAE O. S. FRANC IN MONASTE-
RIO KAUFBEUREN.



Fig. 12: *Trinità con Spirito Santo antropomorfo*, copia su carta (ca. 11 × 14,7 cm) di una scultura, ACDF, S. O., St. St., B 4,1.



Fig. 13. *Trinità con Spirito Santo antropomorfo*, copia su carta (ca. 11 × 15 cm) della tela di Johann Andreas Wolff (1652-1716), portata a termine dall'allievo Johann Degler, Monaco di Baviera, Chiesa delle carmelitane della SS. Trinità, ACDF, S. O., Sz. Sz., B 4,1.

La Chiesa della S.S. Trinità fu costruita tra 1715 e 1718 in seguito alla profezia ricevuta in visione da Maria Anna Lindmayr. Secondo la profezia l'erezione della nuova Chiesa avrebbe preservato la città di Monaco da pericoli durante la guerra di successione spagnola.

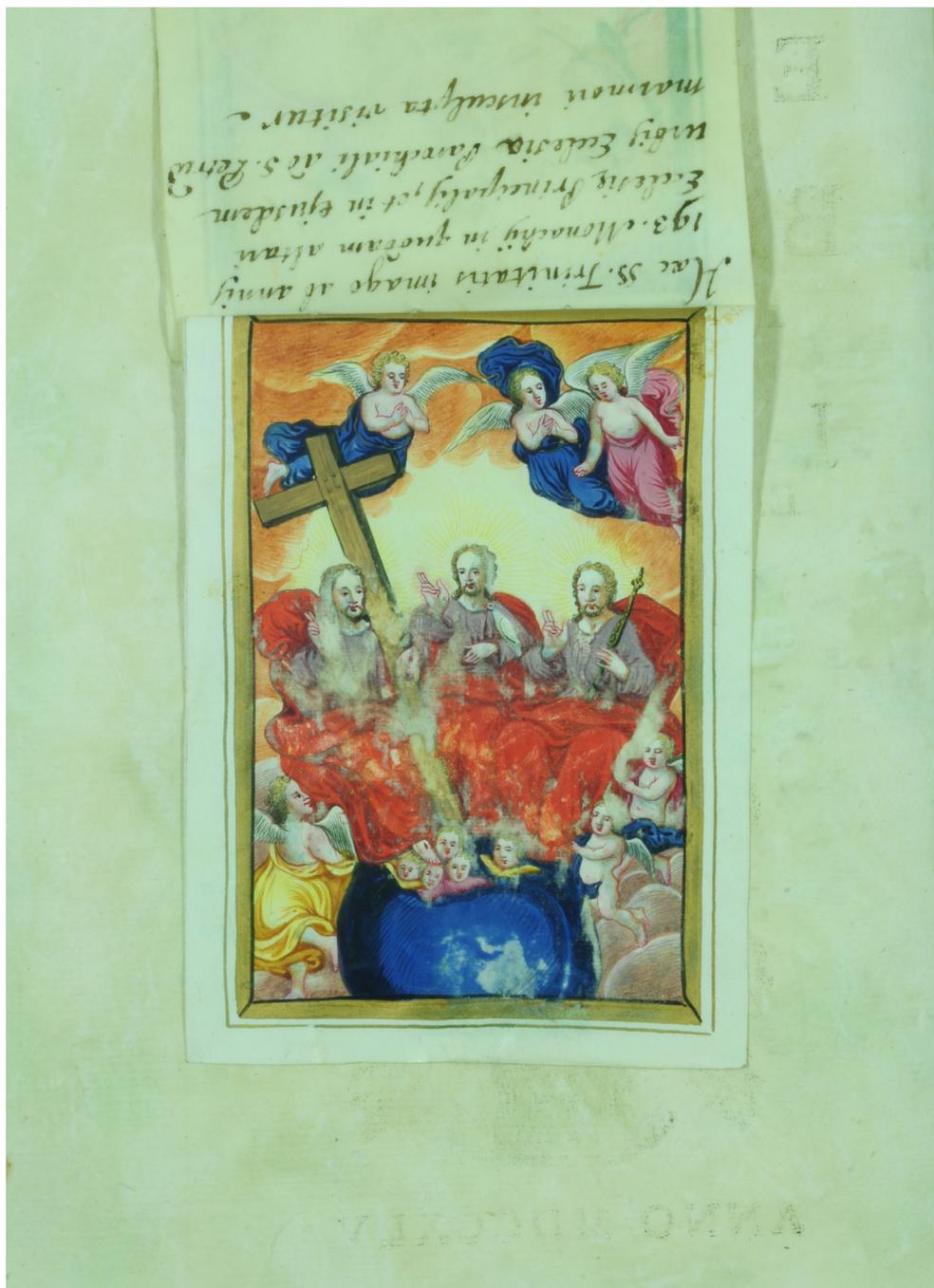


Fig. 14. *Trinità con Spirito Santo antropomorfo e angeli*, copia su carta (ca. 10,7 × 15 cm) basata su un dipinto conservato nella Chiesa carmelitana di Rottenburg am Neckar, ACDF, S. O., *St. St.*, B 4,1.

Capitolo I

Convertire i cristiani nella Città del Papa: un paradosso solo apparente

1. *La religiosità dei romani nello sguardo dei viaggiatori*

Numerosi visitatori di Roma dei secoli XVII e XVIII ci hanno lasciato nei loro diari di viaggio, nelle loro lettere o nelle loro memorie una serie di testimonianze sferzanti, spesso ironiche, sulla religiosità superstiziosa e sregolata dei romani, che aveva modo di manifestarsi soprattutto nel culto delle immagini o in momenti particolari della vita devota cittadina – ad esempio nel corso delle processioni – e nella facilità con cui a Roma si gridava al miracolo o si scorgeva attorno a sé la presenza di spiriti maligni¹.

Secondo questi particolari osservatori nei fedeli che affollavano i luoghi di culto romani v'era ben poco della compostezza riscontrabile, viceversa, nelle chiese nordeuropee, cattoliche o protestanti che fossero. Molti romani, anche tra coloro che appartenevano ad un livello sociale e culturale elevato, conversavano durante le funzioni; la maggior parte della popolazione non comprendeva il lati-

¹ L'importanza, non solo letteraria, di diari e memorie di viaggio, e d'altra parte la cautela con cui queste particolari fonti vanno utilizzate in sede storica, è stata acutamente segnalata da F. VENTURI, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, vol. III, *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 987-1481. Il campo d'indagine e la bibliografia sull'argomento sono sterminati; in questa sede mi limito a segnalare: *I francesi a Roma. Residenti e viaggiatori nella città eterna dal Rinascimento agli inizi del Romanticismo. Catalogo della mostra di Roma e Parigi, Roma, Istituto grafico tiberino*, 1961; E. e J. GARMS, *Mito e realtà di Roma nella cultura europea Viaggio e idea, immagine e immaginazione*, in *Storia d'Italia. Annali 5. Il paesaggio*, a cura di C. De Seta, Einaudi, Torino 1982, pp. 561-662; P.F. KIRBY, *The Grand Tour in Italy (1700-1800)*, S.F. Vanni, New York 1952; W. WAETZOLDT, *Das klassische Land. Wandlungen der Italiensehnsucht*, Seemann, Leipzig 1927. Le più interessanti memorie relative a soggiorni romani nel Settecento sono quelle lasciateci dai francesi Ch. de Brosses, A.-J.C. Clément, Ch. Dupaty, Ch.-P. Duclos, J.-P. Grosley, J.-B. Labat, J.-J. de Lalande, M.A. Le Page Fiquet du Boccage, Montesquieu, M. Lévesque; dagli inglesi J. Addison, W. Beckford, J. Boswell, E. Gibbon, S. Sharp; e, tra i tedeschi, da J.J. Winckelmann, J.W. Goethe e J.G.Ch. Adler.

no in cui veniva officiata la messa, talvolta neppure gli stessi sacerdoti celebranti e forse anche questo elemento contribuiva ad orientare l'interesse verso il più comprensibile linguaggio delle immagini, di cui le autorità apprezzavano l'uso ai fini dell'educazione religiosa avendo però al tempo stesso il timore che si potessero verificare abusi sul piano del culto contigui all'idolatria, alla magia e alla superstizione². In effetti spesso non era chiaro ai fedeli che i miracoli andassero sempre e comunque attribuiti alla volontà di Dio, mentre i santi e la Madonna avevano una funzione di mediatori; ma soprattutto si temeva, da parte delle autorità, e non senza ragione, che il popolo attribuisse dei poteri taumaturgici autonomi direttamente alle icone sacre, scivolando dal culto ammesso in un ritualismo a carattere magico e idolatrico.

I giudizi e le osservazioni dei viaggiatori, spesso estemporanei e viziati da preconcetti, devono essere assunti con estrema cautela in sede storica; tuttavia essi confermano, seppur accentuandola nell'enfasi e con la suggestione della forma letteraria, la presenza di atteggiamenti devozionali e dinamiche religiose denunciati anche in fonti più autorevoli, come ad esempio le documentazioni raccolte in occasione delle visite apostoliche romane e quelle delle visite alle scuole della dottrina cristiana promosse dall'omonima arciconfraternita³.

Ciò che colpiva maggiormente in senso negativo gli osservatori stranieri – seguiti in questo da quella parte dei romani ancora sensibili al disciplinamento

² La storia del rapporto tra cristianesimo e raffigurazione del sacro è lunga e complessa; affonda le sue radici nelle violente polemiche e iconoclastie dei primi secoli. Nel periodo di cui ci stiamo occupando non era più in discussione, ovviamente, la legittimità dell'arte sacra, ma ancora forti erano le polemiche sul ruolo che le immagini dovevano, e sul piano teologico potevano, avere nella vita religiosa, con ripercussioni anche nel campo più squisitamente artistico fino a limitare in alcuni casi la libertà degli artisti nella scelta dei soggetti sacri e nel modo di realizzarli. Cfr. F. BOESPFLUG, D. MENOZZI, a cura di, *Predicazione della parola e immagini*, numero monografico di «Cristianesimo nella storia», XIV, 1993, 3; M. COLLARETA, *La chiesa cattolica e l'arte in età moderna. Un itinerario*, in G. DE ROSA, T. GREGORY, a cura di, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 167-188; D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 123-212; B. TOSCANO, *Storia dell'arte e forme della vita religiosa*, in *Storia dell'arte italiana*, vol. III, Einaudi, Torino 1979, pp. 273-318.

³ Sulle visite apostoliche, cfr. L. FIORANI, *Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1980, 4, pp. 53-148; S. PAGANO, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti*, ivi, pp. 317-464.

tridentino, alla muratoriana *regolata devozione* o al rigorismo giansenista (due referenti che a Roma tendevano spesso a coincidere)⁴ –, era la materialità della devozione popolare, il rapporto strettissimo che intercorreva tra questa e le immagini sacre, disseminate a migliaia nelle chiese e nelle strade, il bisogno di vedere (apparizioni, miracoli) e di toccare (le immagini, le reliquie) per credere. Nelle sue *Lettres sur l'Italie*, Charles Dupaty, presidente del parlamento di Bordeaux giunto a Roma nel 1785, riferisce un giudizio espresso da un parroco romano sulla religiosità degli abitanti della capitale:

Ce peuple-ci n'a que de sens; une religion épurée n'auoit pas pour lui assez de corps: il faut qu'il la touche, qu'il la palpe, qu'il la voie; il faut donc qu'elle soit mêlée de superstitions⁵.

Le processioni e le cerimonie in occasione delle grandi feste rappresentavano alcuni dei momenti maggiormente amati da questa epidermica devozione religiosa. Era ad esempio, nella grande processione del *Corpus Domini* che muoveva da S. Pietro e attraversava per ore le strade cittadine, con alla testa il pontefice assiso su una particolare sedia gestatoria, seguito da tutto il clero e dai cardinali

⁴ Sui particolari caratteri del giansenismo romano, poco incline alle discussioni teologiche sulla teoria della grazia ed interessato principalmente ad un maggior rigore nella prassi religiosa e nella morale, cfr. H. GROSS, *Roma nel Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1990, cap. XII (*Il giansenismo come fenomeno romano*), pp. 313-333. Con scarso senso delle proporzioni, non completamente riscattato dalla locuzione latina, Gross afferma: «A Roma, il giansenismo e i suoi fautori e simpatizzanti furono, *mutatis mutandis*, quel che nella Parigi settecentesca furono i Lumi e i *philosophes*» (ivi, p. 327). Sui caratteri generali del giansenismo italiano, nell'ambito di una vastissima bibliografia, segnalo P. ALATRI, *Profilo storico del cattolicesimo liberale in Italia*, vol. I, *Il Settecento. Giansenismo, filogiansenismo e illuminismo cattolico*, Flaccovio, Palermo 1950; E. CODIGNOLA, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Nuova Italia, Firenze 1947; A.C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Laterza, Bari 1927; M. ROSA, *Il giansenismo*, in G. DE ROSA, T. GREGORY, a cura di, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, cit., pp. 231-269.

⁵ Cfr. CH. DUPATY, *Lettres sur l'Italie*, De Senne, Paris 1788, lettera LXXXIII, p. 121. Attenti osservatori della religiosità popolare romana furono anche il padre domenicano J.B. Labat, giunto a Roma nel 1715, J.-P. Grosley e il giansenista moderato A.-J.-C. CLÉMENT, autore del *Journal de correspondances et voyages d'Italie et d'Espagne*, Longuet, Paris 1802; J.-P. GROSLEY, *Observations sur l'Italie et les Italiens données en 1764 sous le nom de deux gentilshommes suédois*, Londres, 1770; J.B. LABAT, *Voyages en Espagne et en Italie*, 8 voll., Delespine, Paris 1730. Clément fu in Italia due volte, nel 1758 e nel 1768-69, e le sue memorie sono un'importante fonte per la ricostruzione dei complessi rapporti tra il giansenismo francese e quello romano.

accompagnati dai loro servitori⁶, che essa aveva modo di esprimersi in pieno, e di rafforzarsi nelle sue tendenze di fondo.

La religiosità popolare romana era dunque solo un coacervo indistinto di errori e superstizioni, esteriorità devozionale e disimpegno sul piano morale? Evidentemente no. La prassi religiosa non era costituita solo da eccessi e deviazioni, ma si strutturava intorno ad un multiforme mondo di spazi, di istituzioni e di pratiche. Accanto ai momenti forti, agli eventi clamorosi, che impressionavano i visitatori stranieri, vi era una religiosità quotidiana fatta di consuetudine con i sacramenti, di momenti di preghiera solitaria di fronte ad una edicola sacra, di vita confraternale impegnata nella carità e nell'assistenza, di lezioni di dottrina cristiana in una delle numerose scuole catechistiche presenti in tutti i rioni cittadini. La vita religiosa di Roma presenta, a livello popolare, una continua tensione dialettica tra prescritto e vissuto, tra teologia ufficiale e teologia delle credenze; una dialettica che dava luogo a scontri ma al tempo stesso a sintesi originali e che la categoria di religione popolare non riesce completamente a cogliere, semplificando troppo la realtà storica in «resistenze» popolari alla cristianizzazione e «sopravvivenze» di elementi pagani, valutate come una sorta di arcaico residuo, e rimandando spesso ad un uso acritico e atemporale di termini come magia e superstizione⁷.

⁶ Una descrizione della metà del Seicento in M. DE SAINT MARTIN, *Le Gouvernement de Rome*, C. Le Blanc, Caen 1659, pp. 196-200. Sulle feste religiose cfr. anche M.G. DE MERVILLE, *Voyage historique d'Italie contenant des recherches exactes sur les gouvernements, les moeurs, les fêtes, les spectacles et les singularités des villes*, M.G. De Merville, La Haye 1729 (l'autore soggiornò a Roma nel 1719 e nel 1720).

⁷ Cfr. H. COX, *Uso e abuso della religione popolare*, Queriniana, Brescia 1974; J. DELUMEAU, *Il prescritto e il vissuto*, in *Storia delle mentalità*, vol. I, *Interpretazioni*, a cura di F. PITOCCHIO, Bulzoni, Roma 1996, pp. 193-222; G. DE ROSA, *Che cos'è la "religione popolare"?*, in «La Civiltà Cattolica», CXXX, 1979, 2, pp. 114-130; C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. I, *I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, pp. 603-676; ID., *Premessa giustificativa a Religioni delle classi popolari*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, 2, pp. 393-397; *Religione e religiosità popolare*, atti del convegno di Montecchio Maggiore, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1977, 11, pp. 5-205; C. RUSSO, *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVIII-XIX*, atti del convegno dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa (Bologna, 3-5 settembre 1979), Edizioni Dehoniane, Napoli 1982, pp. 137-190.

2. *Nuove devozioni, missioni popolari, culto mariano*

Tra le autorità religiose di Roma, Vicariato in testa, e nel clero diocesano v'era comunque molta insoddisfazione per l'enfatica e sbrigliata religiosità che si vedeva quotidianamente all'opera tra le masse popolari⁸. Da questa constatazione partiva tutta una serie di iniziative, volte a cristianizzare i ceti popolari, e a prestabilire itinerari di conversione alla retta fede per quanti si erano adagiati su livelli di alfabetizzazione religiosa estremamente modesti e approssimativi.

Era dunque molto forte, tra le autorità ecclesiastiche e tra i maestri spirituali, il bisogno di recuperare il dialogo con la religiosità popolare⁹. È un problema a cui cercano di rispondere non solo le istituzioni diocesane del Vicariato, ma vecchi e nuovi ordini religiosi. I padri gesuiti sono in prima fila, attivi tra i ceti popolari, ma anche tra quelli medio-alti, dove la pratica devota mancava spesso del parallelo sostegno della cultura e della formazione religiosa risultando troppo scarsa e troppo elementare quella offerta nelle parrocchie o tra i fedeli di più modesta condizione¹⁰. Ma negli ambienti popolari due figure spiccano tra tutte: il francescano ligure Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751) e Paolo della Cro-

⁸ Una visione d'insieme della vita religiosa popolare romana nel Settecento in V.E. GIUNTELLA, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna 1971, pp. 139-176. Segnalo anche L. FIORANI, *Il secolo XVIII*, in ID., G. MANTOVANO, P. PECCHIAI, A. MARTINI, G. ORIOLI, *Riti, cerimonie, feste e vita di popolo nella Roma dei Papi*, Cappelli, Bologna 1970, pp. 219-260. Sul clero romano cfr. L. FIORANI, *Identità e crisi del prete romano tra Sei e Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1988, 7, pp. 135-212; F. LAURETI, *La vita sociale del clero nella Roma del Settecento. Indagine su quattro parrocchie*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1989, 1, pp. 312-326; D. ROCCIOLO, *Al servizio della diocesi. Congregazioni religiose maschili a Roma nel Settecento*, in S. NANNI, a cura di, *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1994, 2, pp. 188-201.

⁹ Cfr. P. ZOVATTO, *Nuove forme di religiosità popolare tra Sette e Ottocento*, in G. DE ROSA, T. GREGORY, a cura di, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, cit., pp. 393-418; T. GOFFI, P. ZOVATTO, *La spiritualità del Settecento. Crisi di identità e nuovi percorsi (1650-1800)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990 (in particolare il saggio di Goffi sulla devozione religiosa vissuta quotidianamente dal popolo).

¹⁰ Era questo uno degli scopi per cui nel 1609 era nato l'Oratorio della Comunione Generale, detto del Caravita, che accoglieva in una tipica comunità devozionale soprattutto membri dell'aristocrazia e delle fasce colte della città. Nel Settecento, in una città che irrigidisce ulteriormente le classi e le stratificazioni sociali, questa caratteristica si rafforza, e vale a qualificare l'Oratorio come uno dei centri più operosi tra le classi alte della società romana. Operosità che procedeva attraverso una ricca concertazione devozionale e otteneva costantemente – così asseriscono le fonti – conversioni a una vita cristiana più elevata, o veri e propri cambiamenti di

ce (1694-1775), entrambi futuri santi, codificatore il primo del culto della *via Crucis*, osteggiato dai giansenisti (su sua iniziativa nacque anche la confraternita romana degli Amanti di Gesù e Maria al Calvario); fondatore il secondo, nel 1728, dei padri passionisti¹¹.

Inoltre nel corso del secolo XVIII nascono o si diffondono a Roma, come altrove, nuove forme di devozione, ideate e promosse dall'alto ma con la chiara intenzione di raggiungere soprattutto i poveri e i semplici. Si pensi, oltre alla *Via Crucis*, alla devozione per il Sacro Cuore di Gesù, nata in Francia in seguito alle rivelazioni soprannaturali ricevute dalla giovane visitandina Marguerite-Marie Alacoque tra il 1675 e il 1688 a Paray-le-Monyal – che consegnavano «per volontà divina» la nuova devozione alla potente protezione dei gesuiti – e diffusasi nel corso del secolo successivo, e ancor più nell'Ottocento, in altri paesi, tra cui l'Italia e Roma, insieme alle contigue forme devozionali intitolate al Sacro Cuore di Maria e, unitariamente, ai Sacri Cuori di Gesù e Maria¹².

Nel gennaio del 1729, per decreto del vicario Prospero Marefoschi, fu eretta la prima confraternita romana intitolata al Sacro Cuore di Gesù, con sede nella chiesa diaconale di S. Teodoro in Campo Vaccino, che svolse anche compiti in campo caritativo e assistenziale, pur nei limiti delle sue non abbondanti disponibilità economiche¹³. Benedetto XIV le assegnò inoltre un impegno particolare

vita. Vedi in proposito G.B. MEMMI, *Notizie storiche dell'origine e progressi dell'Oratorio della SS. Comunione Generale e degli uomini illustri che in esso fiorirono...*, In Roma, 1730.

¹¹ Cfr. E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, 3 voll., Curia generalizia padri passionisti, Commissione storica, Roma 1963-1968; R. COLOMBO, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al «Diario delle missioni di S. Leonardo di Porto Maurizio»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XX, 1984, pp. 369-428. Su Leonardo da Porto Maurizio, al secolo Paolo Girolamo Casanova, cfr. S. CORI, *ad vocem*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, 1966, coll. 1208-1221; R. SBARDELLA, *ad vocem*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. v, Edizioni Paoline, Roma 1978, coll. 589-593; A. WALLENSTEIN, *St. Leonard of Port Maurice and the Propagation of Devotion to the Way of the Cross*, in «Franciscan Studies», XII, 1952, pp. 47-70.

¹² Cfr. P. NAPOLETANO, *Il «Sacro Cuore» nella denominazione degli istituti religiosi. Influsso di una spiritualità*, in «Claretianum», XXIII, 1983, pp. 5-117; ID., *Sacri Cuori, Sacro Cuore di Gesù, Sacro Cuore di Maria*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. VIII, Edizioni Paoline, Roma 1988, coll. 258-300; G. ROCCA, *Tra rilevamento statistico, valenza politica e devozione popolare. Osservazioni su alcuni studi riguardanti «Sacro Cuore» e istituti religiosi*, in S. NANNI, a cura di, *Devozioni e pietà popolare...*, cit., pp. 262-269. La napoletano ha individuato 449 istituti religiosi intitolati al Sacro Cuore, nelle sue diverse varianti, sorti tra XVI e XX secolo. L'Italia risulta al secondo posto per numero di istituti, naturalmente dopo la Francia.

¹³ Già nel 1732 papa Clemente XII elevava la nuova istituzione al rango di arciconfraternita. L'archivio del sodalizio è oggi conservato presso l'Archivio storico del Vicariato di Roma (d'ora

in campo religioso, quello di combattere l'usanza molto diffusa della bestemmia. Tra gli ascritti troviamo i prestigiosi nomi di Leonardo da Porto Maurizio, Paolo della Croce e, successivamente, Gaspare del Bufalo. Un altro luogo importante per la diffusione del culto del Sacro Cuore a Roma fu la chiesa del Gesù. All'interno di una cappella era infatti esposto il celebre *Sacro Cuore* dipinto da Pompeo Batoni, destinato a diventare uno dei più famosi modelli iconografici per questo tipo di raffigurazione sacra¹⁴.

Nella fantasia popolare la devozione slittava facilmente dal Cristo al cuore stesso, cui venivano attribuiti autonomi poteri taumaturgici. Non a caso tra gli *ex voto* della seconda metà del secolo compaiono spesso – accanto a vari altri oggetti, a ciocche di capelli, a riproduzioni di piedi o di mani – dei semplici cuori, senza la contemporanea presenza dell'immagine di Gesù. Di questo universo religioso, la pittura popolareggiante del XIX secolo (B. Pinelli, J.-B. Thomas, E. Roesler Franz), ci ha lasciato un'interessante testimonianza, rendendo con vivace immediatezza momenti di vita devozionale legati al culto delle «madonnelle stradarole» romane, intorno alle quali numerosissimi erano gli *ex voto*¹⁵.

Un posto di primo piano nella storia religiosa della Roma settecentesca è occupato dalla repentina nascita del culto per Benoît-Joseph Labre (1748-1783), un pellegrino francese che visse nella capitale a partire dal 1777 e praticò una estrema povertà unita a solitaria e ininterrotta preghiera. Nella religiosità proposta da

in avanti, ASVR). Vita ben più travagliata ebbe invece la confraternita del Sacro Cuore di Maria in S. Salvatore in Onda, eretta canonicamente nel 1753 da Benedetto XIV e sciolta due anni dopo. Tornerà a vivere solo nel secolo successivo, conoscendo vari trasferimenti di sede fino a quello definitivo nella chiesa dei Ss. Venanzio e Ansovino dei Camerinesi (1812). All'inizio del XIX secolo nacquero altri due sodalizi del Sacro Cuore: la pia unione del Sacro Cuore di Gesù nella chiesa di S. Maria in Cappella (1803; poi trasferitasi in S. Maria della Pace) e la congregazione primaria del Sacro Cuore di Gesù in S. Eustachio (1806). Per notizie su questi sodalizi romani, con ampie indicazioni archivistiche, cfr. L. FIORANI, a cura di, *Storiografia e archivi delle confraternite romane*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1985, 6, pp. 232-237.

¹⁴ Sull'immagine del S. Cuore, cfr. A. MARABOTTINI, *Il classicismo e il Batoni*, in *Mostra di Pompeo Batoni. Catalogo*, a cura di I. BELLI BARSALI, PACINI FAZZI, Lucca 1967, pp. 51-69, in particolare p. 68.

¹⁵ Si veda, ad esempio, di Pinelli, l'opera *Il facinoroso ravveduto avanti l'immagine di Maria SS. al Portico d'Ottavia (1831)*; di Thomas, *La Madonna di Settembre all'Arco dei Pantani* e l'opera intitolata *Voti* (in entrambi i casi: Roma, Gabinetto comunale delle stampe). Sui concetti di «popolare» e «popolareggiante», e sulla loro differenza, cfr. A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1989, pp. 15-18.

Labre, lontanissima dagli sfarzi e dall'enfasi della religiosità barocca del secolo precedente, avevano largo spazio la pietà cordicolare, il culto mariano, l'invito, implicito nel suo modo di vivere, al distacco dalle cose terrene, al recupero della semplicità e della purezza morale del cristianesimo delle origini, alla conversione. Il giorno successivo alla sua morte, avvenuta il 16 aprile del 1783 nella casa di un macellaio del popolare rione Monti, la zona della città in cui abitualmente trascorrevano le sue giornate, le vie di Roma echeggiavano già di grida inneggianti al nuovo santo e ai suoi miracoli. Situazione in qualche maniera sconcertante, visto che negli anni precedenti ben poche persone avevano fatto caso, se non per scansarlo a causa del suo aspetto miserevole, al giovane penitente francese. Ma ancora più sorprendente fu la celerità con cui, andando incontro alla pressante richiesta popolare, le autorità religiose avviarono le procedure di canonizzazione. Nel 1792 Labre veniva già dichiarato venerabile e l'8 luglio 1796 si procedette alla ricognizione del cadavere necessaria per arrivare alla beatificazione¹⁶.

Abbiamo in definitiva una politica religiosa piuttosto duttile da parte delle autorità ecclesiastiche nei confronti della religiosità popolare: si cercava di abolirne gli eccessi, ma contemporaneamente sempre più nel corso del Settecento, per far fronte agli attacchi di stampo illuminista e giansenista, si tentò anche di assecondarne, entro limiti certi prestabiliti da canoni e procedure, le tradizionali inclinazioni, cercando almeno tra i «semplici» (fanciulli, poveri, donne) quella saldezza di consenso che tra i ceti sociali più alti si andava ormai indebolendo. Come hanno ampiamente mostrato numerosi studi, proprio alla fine del secolo, durante il lungo pontificato di Pio VI (1775-1799), si precisa ed accentua una strategia di popolarizzazione e femminilizzazione della devozione religiosa (al cui interno si colloca anche la vicenda di Labre) già iniziata nei decenni precedenti e che avrebbe trovato una sua più completa attuazione nel secolo successivo, nell'ambito di una politica, religiosa e temporale, dei pontefici restauratrice e antimodernista¹⁷. Una strategia legata non solo a precise forme

¹⁶ Su Labre, cfr. M. CAFFIERO, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 1996; Y.M. HILAIRE, éd. par, *Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte. 1783-1883*, Éditions du Cerf, Paris 1984. Dopo il rapido avvio, il processo di riconoscimento ufficiale della santità di Labre conobbe pause e rallentamenti. Solo nel 1860 si giunse alla beatificazione e nel 1881 alla canonizzazione.

¹⁷ Cfr. M. CAFFIERO, *Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni*, in S. NANNI, a cura di, *Devozioni e pietà popolare...*, cit., pp. 235-245 (ho citato da p. 236); ID., *Dall'esplosione mistica tardo barocca all'apostolato sociale*

devozionali, riferite in particolare alla pietà mariana, ma anche a figure femminili di estrazione popolare elevate a modelli di fede e di santità. Il fenomeno, particolarmente forte a Roma e nello Stato della Chiesa, ha però diffusione anche nel resto d'Italia e d'Europa, tanto che qualcuno ha parlato di «un cattolicesimo al femminile»¹⁸. Come ha rilevato Caffiero, «molte delle donne che, lungo l'arco del Settecento, godevano fama di santità o di possedere particolari poteri carismatici provenivano da famiglie di umile estrazione». Gli esempi sono numerosi: la terziaria di Anagni Claudia della Croce; la clarissa romana Isabella Fornari; Anna Maria Taigi, una popolana trasteverina indicata come esempio di moglie e di madre; la benedettina di Montefiascone Maria Cecilia Baj; la napoletana Maria Francesca delle Cinque Piaghe, la clarissa lucchese Maria Luisa Biagini. Forme, prassi, e perfino personaggi amati dalla religiosità popolare assurgono quindi nel corso del Settecento a modelli religiosi e morali per tutti i fedeli, a strumenti di conversione, a rimedio dall'orgoglio irreligioso che il razionalismo illuminato andava diffondendo.

La strategia qui rapidamente descritta, vincente sul piano del controllo sociale e politico – come si vedrà più chiaramente nel corso del decennio rivoluzionario –, non era però esente da rischi sul piano strettamente religioso. Si trattava, a ben vedere, di un ulteriore distacco dallo spirito riformatore di Trento e dalla «regolata devozione» auspicata da Muratori i cui pericoli si palesavano esplicitamente, ad esempio, nelle processioni romane, dove riemergevano talvolta stilemi di una religiosità penitenziale pretridentina (come l'armamentario di corone di spine, di flagelli, di cilici e croci pesantissime cui fa abbondante ricorso), sopita ma evidentemente non del tutto scomparsa¹⁹. È una religione che provoca dolore e sensazioni forti, coinvolge il corpo quanto lo spirito, e insomma usa tutti i mez-

(1650-1850), in L. SCARAFFIA, G. ZARRI, a cura di, *Donne e fede. Santità e vita religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 301-348.

¹⁸ C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations française à supériorité générale au XIX^e siècle*, Éditions du Cerf, Paris 1984.

¹⁹ È evidente qui la contrapposizione settecentesca tra metodo missionario dei gesuiti «tutto fuoco con molte processioni ed esteriorità» e metodo dei padri missionari di san Vincenzo de' Paoli, «tutto quiete», rispetto ai quali Leonardo da Porto Maurizio auspicava una sorta di via di mezzo, che guardava ai gesuiti nell'uso di elementi scenografici atti a catturare l'attenzione dei fedeli e ai vincenziani nella scelta di «missionare» per molti giorni. Cfr. R. COLOMBO, *Il linguaggio missionario...*, cit., p. 375, in cui si cita il celebre passo di una lettera inviata da Leonardo al card. Crespi, arcivescovo di Ferrara. Per qualche osservazione in proposito, cfr. L. FIORANI, «Cercando l'anime per la campagna». *Missioni e predicazione dei gesuiti nell'agro romano nel secolo*

zi scenografici possibili per giungere al suo scopo, quello di convertire il popolo. Il predicatore rinuncia a qualsiasi forma di ieraticità, va tra la folla dei fedeli, si agita senza sosta sul palco, invita al pentimento, minaccia i castighi dell'inferno, mostra sul suo stesso corpo, col suo stesso sangue, la sofferenza del Cristo per i peccati del mondo. Di fronte a questo tipo di predicazione gli assertori di una religiosità più austera restavano evidentemente sconcertati. Molti dubitavano che il tipo di conversione che si riusciva a determinare nelle persone attraverso i tempi rapidi e i modi suggestivi della missione potesse portare a risultati concreti e duraturi. Forse maggiori potevano essere quelli raggiunti in campo morale, anche in virtù delle estenuanti ore passate dai padri missionari al confessionale, ma sul piano della qualità della fede tendeva a prevalere un tipo di conversione basato più sulla paura e sull'impressione suscitata dalle prediche ascoltate che non su un consapevole convincimento interiore. Le persone raggiunte dalla predicazione missionaria erano veramente convertite o passato il tempo religiosamente connotato della missione sarebbero tornate alle vecchie abitudini, dubbi, pigrizie morali?

Il missionario del Settecento doveva d'altra parte combattere una dura lotta contro la superstizione e al tempo stesso vigilare sulla diffusione, anche nei ceti popolari, di quegli atteggiamenti (libero arbitrio, indifferentismo, o comunque scarsa sensibilità religiosa, «deviazioni» gianseniste) che da tempo erano entrati a far parte della cultura dei ceti più elevati, anche se nella Roma dei papi in forme obbligatoriamente appartate e poco clamorose. Si trattava di completare il processo di cristianizzazione delle masse popolari, ancora insoddisfacente, e al tempo stesso di opporsi ai pericoli di scristianizzazione provenienti dalle nuove idee che circolavano per l'Europa e anche in Italia (e ricordiamo qui, seppur solo fugacemente, quanto forte fosse a Roma l'afflusso di immigrati; furono loro a determinare il costante aumento di popolazione che conobbe la città nel Settecento, non certo l'incremento demografico, visto che il numero dei morti superava annualmente quello dei nuovi nati).

Altro terreno di frizione tra religiosità popolare, autorità religiose e riformatori era il culto mariano. Oltre che nelle chiese e nelle edicole sacre esterne, le immagini raffiguranti la Madonna abbondavano, soprattutto nei rioni più popolari – Borgo, Trastevere, Regola, Monti –, anche nelle umili botteghe e nelle osterie,

dove convivevano con il gioco delle carte e le abbondanti bevute di vino, in una commistione che a molti, e tra questi Muratori, sembrava decisamente incongrua se non addirittura blasfema²⁰.

Il culto mariano si dispiegava a Roma in tutte le sue forme, e numerosissime erano le «invocazioni» sotto cui appariva la Madonna nelle immagini, da quelle più diffuse in tutto il mondo cattolico (Madonna della Pietà, del Rosario, della Clemenza, della Vittoria, di Loreto, Addolorata, ecc.), a quelle più inconsuete, legate strettamente alla storia della città o addirittura del rione che le ospitava: Madonna di strada Cupa, Madonna dell'Orto, Madonna della Scala, tanto per limitarci ad alcuni esempi dell'area di Trastevere.

Ormai alla fine del secolo dei Lumi, Maurice Lévesque osservava, con pari *esprit de finesse* a quello di Montesquieu nelle *Lettere persiane*, che un ipotetico visitatore trasportato a Roma senza saper nulla della religione dei romani, nel vedere un così grande numero di immagini mariane avrebbe pensato che la Madonna, e non Gesù Cristo, fosse la divinità del luogo²¹.

Le «madonnelle» stradarole delle edicole sacre romane non erano però solamente il luogo privilegiato della religiosità popolare, lo spazio fisico in cui la devozione individuale, o di piccoli gruppi di fedeli, aveva modo di esplicitarsi liberamente e di appagarsi nella invocazione, e talvolta nel preteso accoglimento, di grazie di ogni genere. I gesuiti, ad esempio, fecero di questi spazi e della religiosità che vi si manifestava uno strumento di conversione. Si distinse in particolare il padre Concezio Carocci, personaggio di primo piano della Roma devota settecentesca (diresse tra l'altro per 37 anni il celebre oratorio del Caravita). Ogni sabato nella chiesa del Gesù, di fronte a un pubblico sempre numeroso, il religioso si soffermava con la sua predica su un'immagine mariana di Roma, ne tracciava la storia, con ampie concessioni alle tradizioni popolari ed alla esaltazione dei miracoli. Alla fine di

²⁰ Sul ruolo religioso e sociale delle edicole cfr. L. CARDILLI, a cura di, *Edicole sacre romane. Un segno urbano da recuperare*, catalogo della mostra di Palazzo Braschi, Palombi, Roma 1990, in particolare i saggi di L. SCARAFFIA, *Immagini sacre e città*, pp. 19-24; L. FIORANI, *Le edicole nella vita religiosa di Roma tra Cinquecento e Settecento*, pp. 96-106. Fonti inesauribili di informazioni sono ancora oggi: P. BOMBELLI, *Raccolta delle immagini della B.ma Vergine ornate della corona d'oro dal R.mo Capitolo di S. Pietro. Con una breve ed esatta notizia di ciascuna immagine fornita*, 4 voll., Stamperia Salomoni, Roma 1792; A. RUFINI, *Indicazione delle immagini di Maria Santissima collocate sulle mura esterne di taluni edifici dell'Alma Città di Roma*, 2 voll., Ferretti, Roma 1853.

²¹ M. LÉVESQUE, *Tableau politique religieux et maral de Rome et des états ecclésiastiques*, chez Desenné Libraire au Palais Royal, Paris 1791, p. 179.

ogni storia passava ad un insegnamento morale concreto, che servisse ai fedeli nella loro vita quotidiana. Una volta alla settimana Carocci si recava poi alla testa di una processione all'immagine di cui aveva parlato nella predica precedente²².

Viceversa i giansenisti romani del circolo dell'Archetto – che a partire dal 1749 si riuniva nel palazzo Corsini di via della Lungara –, a cominciare da Pier Francesco Foggini e da Giovanni Gaetano Bottari (1689-1775), che ne era il principale animatore, avevano tra i loro obiettivi in tema di fede proprio quello di attenuare gli «eccessi» della devozione popolare mariana, facendosi viceversa fautori di una pietà rinnovata in senso rigorista e cristocentrico²³.

L'impressionante numero di prodigi mariani con cui si concluse a Roma il secolo XVIII – verificatisi in un clima di grande tensione emotiva provocato dal terrore di un'imminente conquista della città da parte dei «giacobini» francesi – mostra la scarsa penetrazione tra gli strati popolari romani della devozione austera proposta dal circolo dell'Archetto e la persistenza di una pietà barocca facilmente incline al miracolismo²⁴.

Missioni, miracoli, devozioni «popolareggianti», come il culto dei Sacri Cuori, erano considerati gli strumenti più idonei per ottenere risultati al tempo stesso rapidi e quantitativamente rilevanti nel campo della conversione ma sulla cui stabilità non tutti erano fiduciosi.

In realtà vi era un altro modo, frutto di un lavoro meno clamoroso e però più continuativo, per ottenere quella cristianizzazione che da più parti si auspicava, e questo era l'insegnamento del catechismo, momento fondamentale dell'alfabetizzazione religiosa, rivolto soprattutto ai fanciulli ma, è importante sottolinearlo subito, non solo a loro. Anche gli adulti, ed in particolare alcune categorie, quelle più popolari, erano al centro dell'attenzione delle diverse istituzioni coinvolte a Roma nell'attività catechistica, un segno questo della consapevolezza da parte delle autorità diocesane e di ampi strati del clero regolare e secolare, dell'insuf-

²² Cfr. C. CAROCCI, *Il pellegrino guidato alla visita dell'immagini insigni della B.V. Maria in Roma, ovvero discorsi famigliari sulle medesime detti i sabati nella Chiesa del Gesù*, 4 voll., Per il Bernabò, Roma 1729.

²³ Cfr. R. PALOZZI, *Mons. Giovanni Bottari e il circolo dei giansenisti romani*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia», X, 1941, 1-2, pp. 70-90; G. PRIGNATELLI, A. PETRUCCI, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 13, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 409-418.

²⁴ Cfr. M. CATTANEO, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. "Miracoli" a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, prefazione di F. Pitocco, Istituto nazionale di studi romani, Roma 1995.

ficiente bagaglio religioso anche delle fasce d'età più mature. Una condizione di precarietà religiosa che si riverberava direttamente sulla sfera morale, nel modo approssimativo di valutare certe trasgressioni come la vendetta personale, o comportamenti disordinati legati alla sessualità. Il Dupaty ci ha lasciato la descrizione di una Roma in cui gli accoltellamenti erano all'ordine del giorno e non suscitavano la riprovazione popolare, anzi essi erano «le duel de la populace»:

Ille ne causent jamais ni mouvement, ni horreur; on les voit donner de sang froid, on les raconte de sang froid on les raconte de sang froid. Le meurtrier ne passe ni pour dangereux, ni pour infâme. Sans doute, dit-on, on l'a provoqué. L'usage du couteau est le duel de la populace. On le regard comme une portion de la justice laissée au peuple. Il ne passe guère d'ailleurs la vengeance qui est modérée par la crainte même de la vengeance. C'est la vengeance, à Rome, qui fait la police²⁵.

Ci troviamo senza dubbio di fronte ad uno stereotipo culturale, su cui amavano soffermarsi gli scrittori di diari e di memorie di viaggio, tuttavia il diffondersi di sregolatezze di vario genere, e in particolare negli ambiti appena citati, è attestato anche in fonti romane. Forse Roma non era in questo più peccatrice di altre città, ma certo alto era il numero di crimini commessi e larga l'ignoranza che, appunto, si trattasse di precise e gravi trasgressioni morali.

Alfabetizzazione religiosa, abbiamo detto, a proposito del catechismo, ma in realtà anche conversione, nel significato originario del termine, che affonda le sue radici nell'etimologia stessa della parola (*convertere*), nel senso di passaggio da una condizione di errore o comunque di inadeguatezza della fede ad un nuovo stato di grazia, di fede corretta e più consapevole dei suoi veri contenuti e delle conseguenze etico-religiose che ne derivano.

3. Luoghi e istituzioni dell'insegnamento della dottrina cristiana

Dove si svolgeva nella Roma del XVIII secolo l'istruzione catechistica? La mappa delle istituzioni coinvolte è molto articolata. Già questo dato ci fornisce una spia dell'importanza attribuita dalle gerarchie ecclesiastiche romane all'impegno di diffondere tra la popolazione i principali elementi di quella fede che la

²⁵ CH. DUPATY, *Lettres sur l'Italie*, cit., pp. 93-94, lettera LXXIX.

Chiesa ufficiale insegnava, e difendeva non solo da infiltrazioni eterodosse, ma dalle deformazioni, dagli adattamenti cui era sottoposta specialmente nella parte della popolazione più sprovvista.

Si scorge nel tessuto urbano cittadino un fitto reticolo di scuole di dottrina. A dir la verità, almeno in teoria, il primo luogo di educazione religiosa avrebbe dovuto essere la famiglia. Un editto del 1699 del cardinale vicario Carpegna ricordava ai genitori «di essere diligentissimi in insegnare e far insegnare la dottrina cristiana anco nelle proprie case»²⁶. Ma è evidente che l'insoddisfacente livello medio di cognizioni catechistiche degli adulti rendeva molto difficile la realizzazione di questa direttiva. Per far fronte a tale realtà, anche a Roma lo spirito riformatore tridentino aveva promosso la nascita di numerosissime scuole di catechismo. La spina dorsale di questo particolare sistema educativo era costituita dalle parrocchie, dove avevano sede sia le scuole direttamente gestite dai parroci, sia le scuole dell'Arciconfraternita della dottrina cristiana, l'unico sodalizio confraternale statutariamente preposto alla catechesi, sia quelle tenute da ordini religiosi: scolopi (la loro prima scuola gratuita per fanciulli era stata aperta nel 1597 dal fondatore Giuseppe Calasanzio nella trasteverina chiesa di S. Dorotea), gesuiti, agatisti, lasalliani. Questi ultimi nel 1702 avevano dato vita alle cosiddette scuole degli «Ignorantelli».

La scuola dei gesuiti, presso la casa professa al Gesù, istituita nel 1593, era particolarmente famosa e in grado di fornire le nozioni religiose di base a centinaia di fanciulli e di fanciulle. A queste ultime si rivolgevano anche, specificamente, altre scuole di dottrina. Già nel XVII secolo erano operanti a Roma le Dame inglesi istituite da Mary Ward, dette gesuitesse per la loro adesione al modello organizzativo e pedagogico ignaziano, soppresse però nel 1631 dopo violente polemiche da Urbano VIII; vi erano poi le convittrici del Bambin Gesù, fondate nel 1662 da Anna Moroni legata ad una religiosità fortemente influenzata dalla devozione per la beata Angela da Foligno; e infine troviamo le orsoline di Angela Merici, già attive in Lombardia a partire dal 1536 e giunte a Roma nel 1688²⁷. Nel Settecento acqui-

²⁶ ASVR, *Atti della Segreteria*, b. 52, f. 137. Brevi notizie biografiche sul cardinale Gaspare di Carpegna, vicario di Roma per un lunghissimo arco di tempo, dal 1671 al 1714, anno della sua morte, sono fornite da A. ILARI, *I cardinali vicari, cronologia bio-bibliografica*, in «Rivista diocesana di Roma», III, 1962, 4, p. 281.

²⁷ Cfr. G. PELLICIA, *Educazione femminile a Roma nei secoli XVI e XVII*, premessa a G.L. MASETTI ZANNINI, *Motivi storici della educazione femminile (1500-1650)*, Editoriale Bari, Bari 1980, pp. XII-XV; ID., *Scuole di catechismo e scuole rionali per fanciulle nella Roma del Seicento*,

sirono una grande importanza le Maestre Pie di Rosa Venerini e Lucia Filippini, che avevano aperto la loro prima scuola di dottrina cristiana a Viterbo nel 1685 e dal 1707 operavano anche a Roma. Erano scuole gratuite e prevedevano, accanto al catechismo, la pratica in lavori femminili e l'insegnamento a livello elementare. Gratuite erano anche le «scuole del Papa», stipendiate dall'Elemosiniere pontificio, introdotte, inizialmente per le sole fanciulle povere, da Alessandro VII nel 1655. Anche altre istituzioni contribuivano a fornire un'educazione catechistica, come nel caso di conservatori, educandati e convitti, senza contare la presenza in città di istituti domestici, e scuole private, talvolta peraltro abusive e i cui maestri o maestre non erano in possesso della regolare patente necessaria per l'insegnamento.

Si insegnava dottrina cristiana anche nelle scuole primarie pubbliche, dipendenti dallo *Studium Urbis*, così stabilivano le ordinanze del Rettore del 1696. Ve ne erano quattordici, una per ciascun rione della capitale, ed erano affidate ai «maestri di grammatica dell'Urbe» anche detti più semplicemente «grammatici», cui si aggiungevano numerose altre scuole, in numero variabile da rione a rione, tenute da maestri «subordinati» le cui scuole erano considerate «private propinque» e a pagamento. Anch'essi dipendevano dal Rettore della Sapienza, dal quale ricevevano l'autorizzazione all'insegnamento, ed avevano come loro superiori immediati i maestri primari (che per tale ragione erano detti maestri capi rione o prefetti). Per il Settecento il numero dei maestri attivi a Roma si aggirava tra le 70 e le 130 unità²⁸. Più alto era il numero delle maestre, le cui scuole erano

in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1980, 4, pp. 237-268; ID., *Nuove note sulla educazione femminile popolare a Roma nei secoli XVI-XVII*, in «Quaderni dell'Istituto di scienze storico politiche, facoltà di Magistero, Università degli studi di Bari», I, 1980, pp. 293-346. Sulle Dame inglesi, malgrado l'importanza del loro precoce tentativo di creare un ordine femminile completamente rivolto all'attività educativa e missionaria, direttamente dipendente dal Papa e quindi autonomo rispetto alle gerarchie ecclesiastiche locali, esistono scarsi studi specifici; rimando quindi a E.M.I. WETTER, *ad vocem*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. V, cit., coll. 129-132.

²⁸ In base ai dati forniti da Giuseppe Ascevolini nel 1747 dopo la sua visita alle scuole rionali sappiamo che all'epoca vi erano a Roma 75 scuole tenute da maestri, così suddivise per rione di appartenenza: Trevi: 10; S. Eustachio: 3; Campo Marzio: 15; Pigna: 2; Colonna: 4; Trastevere-Ripa: 2; Parione: 3; Monti: 12; Ponte: 11; Ponte-Borgo: 3; Campitelli: 7; Regola e s. Angelo: 3. Anni dopo, la visita di Girolamo Tozzi del 1761-62 indicava in 78 il numero totale delle scuole, con la seguente distribuzione topografica: Monti: 9; Trevi: 7; Campo Marzio: 14; Parione: 5; Pigna: 3; S. Eustachio: 4; Colonna: 2; Campitelli: 7; Arenula e s. Angelo: 6; Ponte: 10; Trastevere: 5; Borgo: 6. Un'importante fonte per conoscere consistenza, distribuzione territoriale e qualità dell'insegnamento delle scuole primarie romane è Archivio di Stato di Roma (d'ora in

talvolta miste. Nel 1695, in base a dati relativi a 62 delle 81 parrocchie romane dell'epoca, si hanno 195 scuole rette da maestre, di cui 33 miste, a fronte di «sole» 72 scuole dove insegnavano maestri²⁹. In ogni scuola il catechismo doveva essere tenuto almeno una volta alla settimana e la scelta, in genere, ricadeva sul sabato.

Alfabetizzazione e catechismo procedevano di pari passo e, diremmo, con ritmo vicendevole. Se nelle scuole primarie si insegnava la dottrina cristiana, nelle scuole di dottrina cristiana si impartivano nozioni di lettura e di scrittura, pur facendo largo ricorso (e la cosa nel Settecento veniva sempre più spesso considerata negativa) al sistema dell'apprendimento mnemonico. I due sistemi in un certo modo si integravano³⁰. La critica storica recente ne ha rilevato l'importanza nell'ambito dell'azione pedagogica della Chiesa della Controriforma³¹.

poi ASR), *Università di Roma*, bb. 71-73; molti dei dati ivi contenuti sono già stati forniti da G. PELLICCIA, *La scuola primaria a Roma dal secolo XVI al XIX: l'istruzione popolare e la catechesi ai fanciulli, nell'ambito della parrocchia e dello «Studium Urbis», da Leone X a Leone XII*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, part. pp. 40-47.

²⁹ ASVR, *Atti della Segreteria*, bb. 41-42. Contengono relazioni dei parroci sulle scuole romane relative agli anni 1676, 1695, 1702, 1703, 1706.

³⁰ Cfr. G.P. BRIZZI, a cura di, *Il catechismo e la grammatica*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1985-1986; X. TOSCANI, *Le «scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione*, in «Società e storia», 1984, 26, pp. 757-781. L'articolo riguarda preminentemente la realtà diocesana di Milano e l'azione catechistica promossa da s. Carlo Borromeo. Sul tema dell'alfabetizzazione in generale si vedano A. BARTOLI LANGELI, X. TOSCANI, a cura di, *Istruzione, alfabetismo, scrittura. Saggi di storia dell'alfabetizzazione in Italia (secc. XV-XIX)*, Franco Angeli, Milano 1991; G.P. BRIZZI, *Scuola e istruzione popolare dall'età della Controriforma al secolo dei lumi*, in E. BECCHI, a cura di, *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1987. Sulla realtà romana, cfr. A. PETRUCCI, *Scrittura, alfabetismo ed educazione grafica nella Roma del primo Cinquecento da un libretto di conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere*, in «Scrittura e civiltà», II, 1978, 1, pp. 163-207; ID., a cura di, *Scrittura e popolo nella Roma barocca, 1585-1721*, catalogo della mostra, Quasar, Roma 1982.

³¹ «Il problema della scuola di origine ecclesiastica è di importanza centrale nel senso che – indipendentemente dalla qualifica e dalla specializzazione che le caratterizzano (scuole di catechismo o scuole primarie) – queste si propongono, sia pure con diverso dosaggio, la duplice funzione di acculturazione e di alfabetizzazione, di dare cioè una formazione globale coerente ai principi della confessione cattolica e di fornire un *minimum* di capacità di lettura e di scrittura. L'insieme in maniera differenziata, tende a consolidare la scuola di base come uno strumento efficace della Chiesa della Controriforma» (A. PASTORE, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI, G. MICCOLI, Einaudi, Torino 1986, pp. 431-465, citazione a p. 457).

Tutto ciò almeno in teoria. Più difficile è cogliere con esattezza i risultati di questo sforzo educativo. Ad esempio, il giudizio in sede storica sull'alfabetizzazione delle masse popolari romane è molto contrastante. In un ponderoso studio sull'argomento Guerrino Pelliccia, oltre a ricostruire nei minimi dettagli il sistema scolastico romano, ha fornito un giudizio a tutto tondo positivo sulla sua efficienza, citando a favore della sua tesi la prestigiosa, e insospettabile, opinione del conte Philippe-Camille de Tournon, prefetto di Roma negli anni della dominazione napoleonica³². Diverso è stato, invece, il parere espresso sia da Hans Gross, secondo il quale a Roma «l'analfabetismo era indubbiamente diffusissimo» ed «è ragionevole concludere che le scuole elementari di Roma (laiche e religiose insieme) non erano in grado di adempiere alla loro missione» sia da Vittorio Emanuele Giuntella che, pur riconoscendo la realtà della grande articolazione del sistema scolastico romano e la sua potenziale capacità di raggiungere un numero elevato di allievi, ha invitato anch'egli a riflettere sul dato inconfutabile dell'ampiezza dell'analfabetismo, ironizzando sul «candore» delle spiegazioni avanzate a tal proposito dal de Tournon e, sulla sua scia, da un altro storico francese, Louis Madelin³³.

I difetti e l'inadeguatezza del sistema scolastico primario avevano le loro ripercussioni anche sull'insegnamento della dottrina cristiana, stante il legame tra i due livelli d'istruzione. Un legame, si badi bene, che non riguardava solo il piano organizzativo e didattico degli studi ma che veniva percepito dalla Chiesa come necessario sul piano religioso, in quanto un livello minimo di alfabetizzazione era la base affinché nell'apprendere il catechismo si andasse, come si auspicava, al di là del livello puramente mnemonico e si arrivasse a comprendere i concetti che venivano appresi.

³² «Il primato della Roma papale nel campo dell'istruzione popolare fu riconosciuto in tutto l'Occidente, additato come modello insuperato fino ed oltre l'assunzione di Roma a Capitale del Regno d'Italia (1870)» (G. PELLICCIA, *La scuola primaria...*, cit., p. 1).

³³ De Tournon sosteneva che con il passar degli anni molti romani perdevano, per mancanza di esercizio, le nozioni di lettura e di scrittura apprese a scuola; Madelin affermava invece che era «la paresse naturelle du peuple» a render vani gli apprezzabili sforzi dei pontefici in campo scolastico, rispolverando nell'occasione un consueto *cliché* diffusissimo nella letteratura di viaggio su Roma. Cfr. H. GROSS, *Roma nel Settecento*, cit., p. 271; V.E. GIUNTELLA, *Documenti sull'istruzione popolare in Roma durante il Settecento*, in «Studi romani», IX, 1961, 5, pp. 553-560; ID., *Roma nel Settecento*, cit., p. 122; L. MADELIN, *La Rome de Napoléon. La domination française à Rome de 1809 à 1814*, Plon-Nourrit, Paris 1906, p. 86. Si veda anche il giudizio negativo sulla politica scolastica dei pontefici espresso da E. FORMIGGINI SANTAMARIA, *L'istruzione popolare nello Stato pontificio (1814-1870)*, A.F. Formiggini, Bologna-Modena 1909.

Anche sul piano dell'alfabetizzazione religiosa i risultati spesso non furono all'altezza della sfida. Ancor dopo la svolta del concilio tridentino, gli esempi di lamentele in ambito ecclesiastico per l'analfabetismo religioso dei romani da citare potrebbero essere molti. La documentazione sei-settecentesca a tal proposito è ingentissima. Si afferma anzi una specie di *cliché* che equipara il romano di estrazione popolare, e ancor più i contadini e i pastori del circostante agro romano, ai «selvaggi» che vivevano in altri continenti, *in partibus infidelium*. Ad esempio, intorno al 1677, il visitatore dell'Arciconfraternita della dottrina cristiana don Pietro de Mora osservava, a proposito dei facchini del porto di Ripetta: «Essendo Io stato in Casa loro per istruirli ho riconosciuto un'ignoranza molto grande poichè non solo non sanno i misteri della nostra Santa fede, ma nemmeno l'Orationi che è obbligato sapere il Cristiano»³⁴.

Un ex missionario in India, Guglielmo Giuseppe Grelot, intorno al 1677, al suo ritorno a Roma scrisse una lettera al cardinale vicario Gaspare di Carpegna esprimendo la volontà di rimanere nella città per continuare la sua attività missionaria in quanto al suo interno, e nelle sue vicinanze, v'era a suo parere da lavorare quanto nella lontana India³⁵: «Ritrovansi cinque, sei, e più miglia, fuor di Roma molti villani che non sanno che cosa sia Dio né Chiesa, che passano gli mesi intieri senza sentir la messa, e quasi tutta la vita senza imparare niente di Dio, né dei suoi santi precetti»³⁶.

Ricordiamo qui che fino a dieci miglia dalle mura di Roma il territorio era ancora sotto il diretto controllo del cardinale vicario e dei parroci romani; più in là ci si inoltrava nell'agro romano e, immediatamente dopo, nella Campagna romana, terre di indicibile miseria e ancora in larga misura da cristianizzare. Una vasta letteratura di viaggio e una ormai copiosa serie di studi ci hanno descritto la drammaticità delle condizioni di vita delle popolazioni che abitavano in queste zone. Altrettanto drammatiche erano le loro condizioni sul piano religioso. Queste zone divennero così abituali terre di missioni nel Sei-Settecento per diversi ordini e congregazioni, che partivano dalla capitale per i loro viaggi missionari:

³⁴ ASVR, *Atti della Segreteria*, b. 52, ff. 35^r-35^v, *Relatione di quattordici dottrine che visita D. Pietro de Mora*. L'anno della visita non è specificato ma è presumibile che si tratti del 1677.

³⁵ Cfr. A. PROSPERI, «Otras Indias»: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno di Firenze, 26-30 giugno 1980, Olschki, Firenze 1982, pp. 205-234.

³⁶ ASVR, *Atti della Segreteria*, b. 52, ff. 13^r-16^v.

gesuiti, barnabiti, lazzaristi, cappuccini e francescani, si distinsero in particolar modo³⁷.

4. *L'Arciconfraternita della dottrina cristiana*

Un formidabile strumento per la diffusione della catechesi a Roma fu l'Arciconfraternita della dottrina cristiana³⁸. Il sodalizio era stato fondato come compagnia il 10 agosto 1560 dal milanese Marco Cusano e dal sacerdote oratoriano piacentino Enrico Pietra – un ex commerciante – allo scopo di diffondere l'in-

³⁷ J. COSTE, *Missioni nell'agro romano nella primavera del 1703*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1978, 2, pp. 165-223; L. FIORANI, «Cercando l'anime per la campagna»..., cit., pp. 421-456; L. MEZZADRI, *Storiografia delle missioni*, in G. MARTINA, U. DOVERE, a cura di, *La predicazione in Italia*, cit., pp. 457-489; ID., *Le missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa, 1642-1700*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 12-44; G. ROSSI, *Missioni vincenziane, religiosità e vita sociale nella diocesi di Tivoli nel sec. XVII-XIX*, in «Atti e memorie della società tiburtina di storia e arte», 1980, 53, pp. 143-210; ID., *L'agro di Roma tra '500 e '800. Condizioni di vita e di lavoro*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985. Per il tema delle missioni in generale, che negli ultimi anni ha conosciuto un rinnovato interesse da parte degli storici, cfr. L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti, Milano 1994; G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in G. G. MARTINA, U. DOVERE, a cura di, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, cit., pp. 418-452; A. PROSPERI, *Il missionario*, in R. VILLARI, a cura di, *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 179-218; R. RUSCONI, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. ROSA, a cura di, *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 207-274; S. NANNI, *Introduzione. Contesti, segni, identità della missione tra XVII e XVIII secolo*, in ID., a cura di, *Devozioni e pietà popolare...*, cit., pp. 5-20.

³⁸ Una nutrita documentazione del sodalizio è conservata presso l'ASVR, nel fondo *Arciconfraternita della Dottrina Cristiana*, posizione 165. Comprende 267 pezzi tra registri, libri mastri e buste, più altre 23 buste contenenti carte di varia natura. L'arco temporale coperto dai documenti va dal 1592 al 1940. Particolarmente interessanti sono i due statuti seicenteschi: *Costituzioni della venerabile arciconfraternita della Dottrina Cristiana*, Roma 1611; *Costituzioni della venerabile arciconfraternita della Dottrina Cristiana*, Roma 1677. Cfr. l'inventario di A. FIORI, *L'archivio dell'arciconfraternita della Dottrina Cristiana presso l'Archivio Storico del Vicariato. Inventario*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1978, 2, pp. 363-423. Sulla storia della confraternita, cfr. G. FRANZA, *Il catechismo a Roma e l'arciconfraternita della Dottrina Cristiana*, Edizioni Paoline, Alba 1958; F. PASCUCCHI, *L'insegnamento religioso in Roma dal concilio di Trento ad oggi*, Scuola tip. Pio X, Roma 1938; S. RIVABENE, *L'insegnamento catechistico dell'arciconfraternita della Dottrina Cristiana a Roma nei secc. XVI-XVII*, in «Archivio della società romana di storia patria», 1982, 105, pp. 295-313.

segnamento del catechismo³⁹. Nel 1562 erano già state aperte a Roma cinque scuole: nella chiesa di S. Apollinare in Tor Sanguigna, in S. Paolo alla Regola, in San Salvatore e in Santa Dorotea (entrambe chiese del popolare rione di Trastevere) e infine nella chiesa di S. Nicola in Carcere. Le prime costituzioni furono approvate nel 1566 da Pio V. Con il breve *Ex debito* del 6 ottobre 1571 lo stesso pontefice esortava tutti i vescovi a creare in ogni loro diocesi confraternite della dottrina cristiana. Un nuovo statuto fu in seguito approvato da Paolo V (1611) e confermato da Innocenzo XI nel 1677.

La confraternita ebbe sempre una composizione sociale mista; negli elenchi dei confratelli, accanto ad elementi della nobiltà e del clero – tra i nomi più celebri figurano quelli di Cesare Baronio, Roberto Bellarmino e Giuseppe Calasanzio, che fu eletto presidente nel 1601 – si trovano molti sodali di estrazione popolare, appartenenti al variegato mondo del commercio e dell’artigianato, ad esempio: falegnami, barbieri, tintori, bicchierai, scalpellini, tessitori⁴⁰. I parroci di Roma erano membri di diritto del sodalizio. Ne facevano parte anche le donne, coinvolte direttamente nel lavoro catechistico⁴¹.

Nel 1796 fu nominato Visitatore dell’arciconfraternita per le scuole di Trastevere il già citato Bottari. Egli scrisse una nuova edizione degli statuti, in cui peraltro non esprimeva quei dissensi per l’adozione della *Dottrina cristiana breve* del Bellarmino come testo base che i suoi orientamenti giansenistici probabilmente gli suggerivano.

A partire dal 1567, alcuni sacerdoti membri della compagnia vollero consacrarsi completamente all’insegnamento della dottrina⁴². Per alcuni anni ciò non portò ad una vera e propria divisione in due distinti organismi, ma nel 1597 i due rami, quello laico e quello religioso, si separarono, visto l’aumentato numero dei padri. Cusano, ordinato sacerdote nel 1585, fondò la congregazione dei chierici regolari della Dottrina Cristiana, che si stabilì a S. Agata,

³⁹ Sull’identità del fondatore, in assenza di documenti coevi, sono state avanzate varie ipotesi. Quella che qui si segue va in direzione delle indicazioni di G. Franza e S. Rivabene. Cfr. G. FRANZA, *Il catechismo a Roma...*, cit., p. 76; S. RIVABENE, *L’insegnamento catechistico...*, cit., p. 297 e nota 4. Sulla compagnia milanese, di cui il Cusano faceva parte, cfr. A. TAMBORINI, *La compagnia e le scuole della dottrina cristiana*, Daverio, Milano 1939.

⁴⁰ Cfr. S. RIVABENE, *L’insegnamento catechistico...*, cit., p. 302.

⁴¹ Un elenco delle maestre romane tra fine Settecento e inizi Ottocento, in ASVR, *Arc. della Dottrina Cristiana*, b. 401, *Libro delle maestre patentate dal 1780 al 1831*.

⁴² Cfr. G. FRANZA, *Il catechismo a Roma...*, cit., p. 117.

chiesa situata in Trastevere su via della Lungaretta, di fianco alla parrocchiale di San Crisogono. I rapporti tra confraternita e congregazione furono sempre strettissimi; due padri di S. Agata erano di diritto deputati alle congregazioni e un rappresentante della loro scuola di catechismo partecipava alla disputa generale della dottrina⁴³.

La confraternita aveva una precisa struttura organizzativa. Al vertice troviamo un presidente, eletto ogni anno a scrutinio segreto, coadiuvato da dodici consiglieri. Vi era poi, come del resto in tutti i sodalizi confraternali, una miriade di altre cariche: segretario, visitatore generale, infermiere, archivista, depositario provveditore, esattore, sindaco, sacrestano, deputato⁴⁴. A dirigere le scuole della dottrina cristiana erano posti i priori. Gli organi assembleari erano la congregazione generale, la congregazione ordinaria e la congregazione segreta.

Nel XVIII secolo aumenta lo sforzo compiuto dalla confraternita per evangelizzare poveri, mendicanti e vagabondi, nell'ambito di una più generale strategia diocesana che vedeva in prima fila il Vicariato. Vari editti emanati dai vicari nel corso del secolo ricordavano come a Roma fossero numerosi i mendicanti, «i quali non hanno abitazione alcuna, ma vivono vagabondi, non sono riconosciuti da Parochi, e per conseguenza sono per lo più ignoranti dei misteri della Santa Fede» (editto del vicario Fabrizio Paulucci del 1726)⁴⁵. Per andare incontro a questa emergenza pastorale, nel 1702 l'Arciconfraternita della dottrina cristiana aveva fissato alcune chiese come luoghi per il catechismo settimanale a poveri e vagabondi: S. Agnese a piazza Navona, S. Rocco a Ripetta, Santa Galla, S. Lorenzo in Borgo, Madonna dei Monti. Nel 1746, Benedetto XIV le concesse i beni e la chiesa dell'arciconfraternita di S. Maria del Pianto (in precedenza le sue sedi erano state prima la chiesa di S. Apollinare e successivamente quella di S. Martino alla Regola)⁴⁶. La chiesa aveva particolare rilevanza per il culto mariano. Vi si

⁴³ Cfr. S. RIVABENE, *L'insegnamento catechistico...*, cit., p. 299, nota 8; ASVR, *Arc. della Dottrina Cristiana*, b. 439, fasc. 2. Documenti relativi ai padri di S. Agata sono conservati in ASVR, *Dottrinari in Sant'Agata in Trastevere*, bb. 2500-2512.

⁴⁴ G. FRANZA, *Il catechismo a Roma...*, cit., pp. 299-300.

⁴⁵ Si vedano anche gli editti del 1714 (card. Carpegna) e del 1721 (card. Paulucci). Cfr. ASVR, *Atti della Segreteria*, b. 52, Memorie della dottrina cristiana dall'anno 1677 all'anno 1736; ASVR, *Arc. della Dottrina Cristiana*, b. 441, fasc. 11 (contiene un *Editto per la Dottrina Cristiana, Catechismi, e Congregazioni*, Roma 1721).

⁴⁶ La chiesa di S. Maria del Pianto era un luogo di grande importanza per la religiosità romana settecentesca. Alla fine del 1793 venne qui eretto un oratorio notturno, approvato canonicamente l'anno successivo da un decreto del vicario Andrea Corsini. Vi aderirono circa 132

conservava infatti la famosa immagine prodigiosa di S. Maria del Pianto, da cui le derivava il toponimo, legata ad un miracolo manifestatosi nel 1546, quando essa era ancora collocata sulla strada nei pressi di piazza Giudia.

All'arciconfraternita Clemente VIII concesse per un decennio, con breve del 15 luglio 1598, il diritto di stampa della *Dottrina cristiana breve*, la celebre opera catechistica scritta appositamente per la confraternita dal gesuita Roberto Bellarmino⁴⁷. Di lì a poco, nel 1599, Bellarmino sarebbe stato nominato cardinale. La scelta di affidare a questo gesuita la compilazione del catechismo non era ovviamente casuale. Bellarmino si era già distinto negli anni precedenti per l'equilibrio, la moderazione, e al tempo stesso il vigore intellettuale, con cui aveva partecipato alle polemiche antiprotestanti. Dal 1576 al 1588 aveva tenuto, su incarico di Gregorio XIII, una serie di lezioni al Collegio Romano sui principali temi in materia di fede oggetto all'epoca di disputa, successivamente raccolte nei tre volumi delle *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (edizione definitiva 1596), opera che ebbe grande successo, conoscendo decine di edizioni lungo tutto il secolo XVII, come modello di teologia controversistica antiprotestante. Dopo altri brevi di conferma temporanea, il privilegio fu dichiarato valido in perpetuo da Benedetto XIII nel 1728 (breve *Cum sicut nobis*). La grande diffusione della *Dottrina cristiana breve* in tutto il mondo cattolico garantì cospicue entrate alla confraternita che peraltro provvedeva anche a distribuirla gratuitamente ai poveri.

Nel XVIII secolo, in controtendenza rispetto a quanto accadeva contemporaneamente ad altre associazioni confraternali romane, l'importanza dell'arciconfraternita della Dottrina Cristiana sembra aumentare. Varie decisioni di pontefici e vicari contribuiscono a farne il principale centro di diffusione e di controllo dell'insegnamento catechistico a Roma. Erano i suoi deputati ad occuparsi delle visite alle scuole di dottrina per controllarne il funzionamento e riferirne in

fratelli nel 1794 e altri 133 nell'anno successivo. Poi le iscrizioni annue divennero di poche unità. Ne troviamo comunque nove anche in pieno biennio repubblicano. Cfr. *Registro dei fratelli confermati dell'Oratorio notturno di S. Andrea del Pianto*, in ASVR, *Arc. della Dottrina Cristiana*, b. 509. Primo segretario dell'oratorio fu Telesforo Galli, canonico di S. Maria in Cosmedin, personaggio di primo piano della Roma devota tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento.

⁴⁷ Su Bellarmino (Montepulciano 1541-Roma 1621) cfr. P. TACCHI VENTURI, *Il beato Roberto Bellarmino*, Grafia, Roma 1923 (anno della beatificazione; fu canonizzato nel 1930 e proclamato dottore della Chiesa nel 1931).

Vicariato⁴⁸. Ma l'importanza del sodalizio romano andava al di là dei confini cittadini, attraverso la sua rete di aggregazioni di analoghe confraternite in altre località. Queste alla fine del XVIII secolo superavano le trecento unità⁴⁹. Non a caso si è parlato di controtendenza rispetto al resto del movimento confraternale romano. Il Settecento, infatti, è stato in genere indicato dagli storici come il secolo in cui questa forma di associazionismo cominciava a declinare a Roma secondo una tendenza di carattere generale a livello italiano ed europeo. Erano sempre meno frequenti, a differenza dei due secoli precedenti, le fondazioni di nuovi sodalizi e si assisteva a un progressivo decremento rispetto al costante e diffuso impegno assistenziale e caritativo del passato e a un rifugiarsi in forme di religiosità meno attive e meno socialmente caratterizzate, orientate piuttosto verso pratiche devozionali connotate da una forte esteriorità⁵⁰. Nel biennio "giacobino" questa crisi finì con l'intrecciarsi con le vicende politiche della Repubblica, le cui autorità decretarono lo scioglimento delle confraternite e la confisca dei loro beni (legge del 18 giugno 1798).

Si tratta peraltro di dinamiche che solo ulteriori approfondimenti consentiranno alla critica di valutare adeguatamente: troppo poche, per ora, le confraternite romane studiate a fondo, e nel corso della loro spesso lunghissima storia, perché si possano esprimere giudizi sufficientemente provati. L'Arciconfraternita della dottrina cristiana rappresenta comunque un esempio di vitalità in pieno Settecento di un sodalizio il cui intervento era sì orientato in campo religioso ma aveva anche un diretto significato sociale e la cui azione si collegava senza soluzione di continuità alle radici dello spirito riformista tridentino, nel cui clima culturale e religioso aveva del resto trovato le sue origini.

⁴⁸ Cfr. ASVR, *Arc. della Dottrina Cristiana*, b. 439, fasc. 2: *Visite generali della Dottrina Cristiana fatte negli anni 1610-1756*; ASVR, *Atti della Segreteria*, t. 52, ff. 35^r-36^v. Riguardano la già citata visita a quattordici scuole romane di D. Pietro de Mora.

⁴⁹ Cfr. G. FRANZA, *Il catechismo a Roma...*, cit., pp. 207-212.

⁵⁰ Sulle confraternite romane, cfr. L. FIORANI, a cura di, *Le confraternite romane esperienza religiosa, società, committenza artistica*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1984, 5; ID., a cura di, *Storiografia e archivi delle confraternite romane*, ivi, 1985, 6, in particolare il saggio introduttivo dello stesso autore, *Discussioni e ricerche sulle confraternite romane negli ultimi cento anni*, pp. 11-105; V. PAGLIA, *Contributo allo studio delle confraternite romane*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1980, 17-18, pp. 233-286; ID., *La «Pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVII*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1980; ID., *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1982.

5. *Del modo di insegnare la dottrina cristiana*

Anche un evento piuttosto ragguardevole, come il Concilio provinciale romano del 1725, si occupò direttamente della questione dell'insegnamento del catechismo. Da allora, per tutto il resto del secolo XVIII, rimarranno fondamentali per i parroci, e per i maestri, le direttive contenute nella *Istruzione per facilitare il metodo di ben insegnare la Dottrina Cristiana*, decretate nella terza sessione conciliare (29 aprile 1725)⁵¹.

L'istruzione si divideva in dodici punti. Vi si stabiliva che la dottrina doveva svolgersi nei giorni di festa. I primi due punti concernevano la «raccolta» dei giovani a dottrina. Uno o due giovinetti scelti tra i più assidui ed in loro assenza il chierico parrocchiano, dovevano andare muniti di campanello per le strade del rione circostante gridando «Padri, e madri, mandate i vostri figliuoli alla Dottrina Cristiana, altrimenti ne renderete stretto conto a Dio». Una volta giunti alla parrocchia, i ragazzi dovevano essere radunati da due persone adulte che, col titolo di Pescatori, avevano anche il compito di controllare che i fanciulli nel tempo della dottrina rimanessero in chiesa «colla dovuta modestia, e senza strepito». Si stabiliva inoltre che i fanciulli fossero suddivisi in classi di

otto, o dieci al più, distribuiti in modo di circolo, e ad ogni classe presederà col titolo di *Maestro* un sacerdote, o un chierico, o altra persona delle più intendenti, e più pratiche della Dottrina Cristiana; adoperandosi de' figliuoli medesimi, col deputare per *Maestro* quello della quarta alla Classe terza, quello della terza alla seconda, e così delle altre⁵².

Le classi erano divise in quattro gradi, corrispondenti a diverse parti della *Dottrina breve*: nella prima classe, per i principianti, si doveva insegnare il catechismo bellarminiano dall'inizio fino al Credo; nella seconda classe gli allievi imparavano le pagine dal Credo fino ai comandamenti; nella terza si arrivava alle virtù teologali e cardinali e infine i fanciulli della quarta classe completavano lo studio della *Dottrina*. L'obbligo della frequenza al catechismo era stabilito per tutti «i maschi da' sette anni fino a' quattordici, e le femmine da' sette fino a' dodici» (punto VII)⁵³.

⁵¹ Pubblicata in L. FIORANI, *Il Concilio romano del 1725*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1978, pp. 263-265.

⁵² Ivi, pp. 263-264.

⁵³ Va ricordato che nei testi dei moralisti e dei giuristi coevi l'età compresa tra i sette e i quattordici anni era quella della cosiddetta *pueritia*. Prima di allora si parlava di *infantia* e il bambino

È interessante notare che la responsabilità dell'osservanza di questo precetto coinvolgeva tutta la comunità parrocchiale di cui i giovani facevano parte, in primo luogo i genitori, ma anche, nel caso di «servitori ed operari», i loro padroni. Tutti questi adulti erano infatti passibili di ammonizione da parte del parroco nel caso avessero trascurato di mandare i giovani posti sotto la loro tutela a dottrina e dopo la terza o quarta ammonizione potevano essere sottoposti essi stessi all'interdetto personale, decretato dai parroci «ad arbitrio prudente de' Vescovi». Gli stessi curati, si diceva nell'*Istruzione*, se «conniventi, ed indulgenti, soggiaceranno alla pena delle altrui mancanze»⁵⁴.

Il catechismo doveva durare mezz'ora (ogni parroco aveva l'obbligo di munirsi di un «orologio a polvere»); seguiva poi per circa un'altra mezz'ora la «disputa» di catechismo, basata sul rispondere ad una serie di domande pre-stabilite recitando a memoria il corrispondente passo della *Dottrina breve*. Il canto della cosiddetta «istruzione breve» e la recita delle litanie della Vergine con l'orazione posta alla fine del catechismo del Bellarmino concludevano la lezione di catechesi⁵⁵.

Si deve qui ricordare che maschi e femmine venivano separati in due classi, ed anzi in genere le lezioni si svolgevano in due locali distinti; quando per ragioni logistiche la stanza era invece unica, questa era divisa da un telo in due parti. Ogni scuola doveva possedere tutto il necessario per le lezioni, sia a livello di personale (priore, vicepriore, assistenti alla disputa, silenzieri, segretario, maestri, portinari, pescatori) sia per quanto riguardava le strutture materiali, anch'esse rigidamente codificate:

Banchetti per li maestri, sgabelletti per li putti, banchi alti per le dispute, pulpito per li sermoni de' putti, un tavolino, un horologio, un campanello. Un cartone, con il nome

era considerato incapace di esprimersi. Per le donne l'età scendeva a dodici anni. Cfr. O. NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. XI. Riflessioni di ampio respiro sulla condizione infantile e giovanile – in particolare sulla tendenza a considerare i bambini come degli adulti incompleti – in Ph. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari 1981. Cfr. anche D. JULIA, *1650-1800: l'infanzia tra assolutismo ed epoca dei Lumi*, in E. BECCHI, D. JULIA, a cura di, *Storia dell'infanzia. 2. Dal Settecento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1966, pp. 3-99.

⁵⁴ L. FIORANI, *Il Concilio romano...*, cit., p. 264.

⁵⁵ Tutte le persone, fanciulli e adulti, presenti in quel momento in chiesa dovevano recitare, cantando, il segno della Croce, il credo, l'orazione domenicale, la salutatione angelica, i precetti del decalogo, i precetti della Chiesa, i sette sacramenti, un atto di contrizione.

di tutti gli Officiali, et delli operarii, quale mentre dura l'insegnare si doverà tenere a vista di tutti⁵⁶.

A partire dalle istruzioni conciliari del 1725 si sviluppò nel corso del secolo una nutrita pubblicistica a sostegno di quanti erano impegnati nell'attività catechistica, tesa a diffondere, chiarire e integrare le decisioni così autorevolmente sancite.

Un opuscolo del 1751, pubblicato quindi nel corso del pontificato riformatore di Benedetto XIV, sensibile alle suggestioni muratoriane sulla «regolata devozione», ci fornisce indicazioni *Del modo d'insegnare la dottrina cristiana* trent'anni dopo la chiusura del Concilio romano. Non conosciamo il nome dell'autore, ma sappiamo per certo che si trattava di un membro dell'Arciconfraternita della Dottrina Cristiana, della quale il libretto può essere considerato un documento ufficiale⁵⁷. Rispetto alla normativa conciliare emergono precisazioni e piccole differenze. Le lezioni dovevano svolgersi ogni domenica dopo pranzo «avanti al Vespro» ed essere annunciate dal suono delle campane. Si raccomandava inoltre ai maestri di parlare sempre «in lingua volgare» e di stimolare tra gli allievi uno spirito di «santa emulazione». Dalle disposizioni fornite dall'arciconfraternita ai suoi maestri emerge con forza l'invito a superare il tradizionale metodo d'apprendimento mnemonico, integrando lo studio a memoria con la spiegazione dei concetti appresi; puntuale è, ovviamente, il richiamo all'autorità del Concilio romano e la conferma come testo base della *Dottrina cristiana breve* di Bellarmino, da cui dipendevano anche le sorti economiche del sodalizio. La strategia pedagogica, presente forse da sempre nell'attività catechistica, di catturare l'attenzione dei fanciulli con un misto di lusinghe – promettendo ad esempio dei piccoli premi ai più bravi – e minacce, al fine di ottenere un elevato rendimento scolastico, trova ancora una volta conferma nel libretto che stiamo esaminando:

⁵⁶ ASVR, *Arc. della Dottrina Cristiana*, b. 440, fasc. 2, *Forma delle scuole della Dottrina Cristiana in Roma et Regola nell'insegnarla. Per la scuola di S. Maria in Trastevere*, cfr. ASVR, *Arc. della Dottrina cristiana*, b. 439, fasc. 2, *Relazione del Modo, con cui s'insegna la Dottrina Cristiana nella Basilica di S. Maria in Trastevere, fatta per ordine della Congregazione Segreta della Ven. Arciconfraternita della Dottrina Cristiana di Roma da Giuseppe Lancisi, canonico della medesima Basilica, e Deputato di quella Congregazione* [1713].

⁵⁷ *Del modo d'insegnare la Dottrina Cristiana*, Per Antonio Fulgoni presso S. Eustachio, In Roma, 1751. Ho rinvenuto questo libretto in ASVR, *Arc. della Dottrina Cristiana*, b. 442, fasc. 8.

I. Convertire i cristiani nella Città del Papa

Nelle classi superiori si faccia dire a mente una metà per giorno del detto compendio [*Dottrina cristiana breve*]; ricordandosi sempre d'impiegar molto tempo di poi nella spiegazione di questo, che è stato detto a mente, acciocché non si riduca la dottrina a un semplice, e meccanico esercizio di memoria. Questa spiegazione nelle cappelle rurali si dee fare tra la Messa, come ordina l'ultimo Concilio romano *tit. I cap. 5.* e in luogo d'omilia, o spiegazione del Vangelo; insomma sia una spiegazione del Vangelo a forma di catechismo. Ma trattandosi delle scuole, o dottrine delle parrocchie di Roma, o d'altra città, si dovrà fare una simile spiegazione per via di domande, che così si terranno più attenti i putti, e le zitelle, ed essi procureranno assai più di ritener a memoria quello che ascolteranno, per fuggir la vergogna presso i compagni di non saper rispondere; allettandoli anche con la speranza di qualche premio⁵⁸.

Un altro passo *Del modo d'insegnare la dottrina cristiana* è interessante, perché vi si fa diretto riferimento all'importanza di privilegiare l'insegnamento morale su quello teologico, partendo dal presupposto che nei fedeli regnasse confusione soprattutto nel campo dell'agire concreto quotidiano, in cui a molti non sempre era chiaro cosa la Chiesa si aspettasse da loro:

Poiché per l'eterna salute poche cose, anzi pochissime sono necessarie a credersi, e pochissimi sono quelli, che non le fanno in proporzione del numero di coloro, che le fanno; dove le cose, che si debbono o fare, o schifare per salvarsi, sono moltissime, e moltissimi le ignorano, anche tra la gente più culta⁵⁹.

Anche lo schema relativo alla lezione catechistica ideale, che doveva durare almeno un'ora e mezza, presenta differenze rispetto al modello conciliare: «La prima mezz'ora si dia alla ripetizione delle cose dette nella domenica antecedente; l'altra mezz'ora all'insegnare, e far dire a mente quella parte di dottrina, che tocca a ciascuna classe: la terza alla spiegazione di quello, che è stato detto a mente in quel giorno»⁶⁰. Diretto era il riferimento alla necessità di una catechesi specificamente indirizzata agli adulti:

Il catechismo più utile che si possa fare, è quello che si fa agli adulti, perché questi son più capaci d'intenderlo, e perché ad essi si può ragionare d'alcuni punti, che biso-

⁵⁸ Ivi, pp. 5-6.

⁵⁹ Ivi, pp. 7-8.

⁶⁰ Ivi, p. 9.

gna tacere a' fanciulli: e perché gli adulti, che hanno necessità d'imparar la dottrina christiana, quanto i putti, e forse più, non hanno maniera d'impararla vergognandosi d'andare alle scuole de' ragazzi⁶¹.

La preoccupazione per l'alfabetizzazione religiosa degli adulti trovava nella Roma del Settecento una risposta concreta in varie chiese in cui si svolgevano catechismi particolari per determinate categorie socio-professionali: a S. Maria in Posterula per i vetturini; nella chiesa di Santa Galla, di S. Giovanni della Malva e di S. Bartolomeo de' Bergamaschi per i lavoratori di campagna, all'epoca molto numerosi in una Roma ancora occupata da larghe zone di «campagna interna», con vigne e pascoli; nella chiesa della Madonna del Buon Viaggio a Ripa per i marinai; in San Rocco per i facchini; nella chiesa di S. Caterina da Siena per i famigli del vicario e del Governo. Anche momenti particolari, come quello della confessione, in cui il potere di persuasione del sacerdote sul fedele era ovviamente molto forte, legandosi alla concessione, o meno, dell'assoluzione, andavano sfruttati per convincere gli adulti ad avvicinarsi al catechismo:

I confessori, ancora potranno con frutto grande del loro ministero ingiungere per salutar penitenza, a chi da loro si confessa, di intervenire per qualche mese a questi catechismi, particolarmente se conosceranno, che i loro penitenti ne possano aver bisogno. Con che ancora verranno a far loro santificar più le feste, distogliendogli dal maledetto giuoco, e dalle maledette osterie⁶².

Si avverte anche l'eco della critica che sul tema della catechesi la confraternita della Dottrina Cristiana rivolgeva sia agli uomini dediti alle missioni popolari, sia a quei confessori che sbrigavano troppo celermente il loro compito:

E questa dottrina [agli adulti], ed istruzione non si può apprendere da' predicatori, perché essi suppongono nelle loro prediche queste verità, e che i loro uditori le abbiano apprese, e le sappiano; né da confessori, perché non hanno tempo di fare ad ogni lor penitente il catechismo⁶³.

⁶¹ Ivi, p. 15.

⁶² Ivi, p. 12.

⁶³ Ivi, p. 16.

Si può forse scorgere qui una eco delle polemiche sei-settecentesche contro le cosiddette cattive confessioni, tali perché inficiate da lassismo o probabilismo del confessore, che com'è noto non provenivano solo da settori della Chiesa fortemente antigesuitici, come i giansenisti, ma anche da teologi e moralisti fedeli alla chiesa romana ma fautori del rigorismo, o da personaggi come Alfonso de' Liguori, fondatore dei redentoristi, e Leonardo da Porto Maurizio, che indicavano una sorta di «giusto mezzo» tra le due posizioni estreme che si stavano accanitamente combattendo. Fu il loro metodo ad affermarsi nel mondo cattolico nel corso dei secoli XIX e XX⁶⁴.

6. *La Disputa generale della dottrina cristiana*

La disputa generale della dottrina cristiana⁶⁵ aveva una grande importanza nella vita religiosa cittadina. Ne troviamo notizia anche sul «Diario Ordinario», il più importante giornale romano. Ogni domenica si teneva nelle scuole della dottrina cristiana una gara di catechismo, seguendo una pratica diffusa da tempo anche in altre diocesi italiane; a Milano era stato Carlo Borromeo a promuoverla, già prima che Cesare de Bus, fondatore dei dottrinari francesi, incoraggiasse una simile pratica nel suo paese. La disputa si svolgeva invece solo una volta l'anno e vi partecipavano tutte le scuole romane di dottrina. Le prime notizie su questa singolare gara risalgono al 1597, quando la competizione catechistica si svolse nella basilica di S. Pietro. Successivamente teatro della disputa fu in genere la chiesa dell'arciconfraternita della Dottrina Cristiana: S. Martino ai Monti prima e S. Maria del Pianto in seguito. Dal 1729 al 1747 si svolse invece alla Sapienza.

Le informazioni a nostra disposizione per tutto il Seicento sono scarse e frammentarie e solo dall'inizio del Settecento sappiamo con certezza che la gara si ripeteva con una precisa cadenza annuale, ad eccezione del biennio repubblicano, durante il quale la disputa non si svolse e fu confermato «imperatore» il vincitore del 1797, il giovane Coriolano Barberi di S. Lorenzo in Lucina. I partecipanti avevano dagli otto ai sedici anni (per un certo periodo furono ammessi giovani fino

⁶⁴ Su questi temi, cfr. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, pp. 127-149.

⁶⁵ Oltre al testo già più volte citato di G. FRANZA, cfr. F. PASCUCCI, *La disputa della dottrina cristiana in Roma*, Tipografia Cuggiani, Roma 1908.

ai diciotto anni). I ragazzi venivano disposti su due file ed ognuno doveva interrogare lo scolaro che gli stava di fronte. La gara si svolgeva in tre momenti e il testo base era il catechismo bellarminiano; le domande diventavano via via più difficili e chi sbagliava veniva eliminato. Alla fine, oltre al vincitore, venivano premiati anche i ragazzi classificatisi dal secondo al quinto posto, col titolo di «principi» e il sesto e settimo, elevati rispettivamente al rango di «capitano» e «alfiere». Tutti insieme costituivano la cosiddetta corte dell'Imperatore della Dottrina cristiana.

Due documenti, conservati presso la Biblioteca Vallicelliana di Roma e presso l'Archivio storico del Vicariato di Roma, ci forniscono l'elenco degli «Imperatori» per tutto il Settecento a partire dal 1703⁶⁶. La già citata scuola di S. Lorenzo in Lucina risulta essere stata la più brillante del secolo XVIII. Per ben quattordici volte il suo candidato vinse la disputa generale della dottrina cristiana. Otto furono invece i successi riportati dalla scuola di S. Pietro in Vaticano e sette da quella di S. Quirico, seguite, a pari merito, dai quattro successi dei fanciulli dei padri agatisti e di quelli del collegio Calasanzio retto dagli scolopi, ordine che si occupava della cura d'anime anche dei giovani dell'ospizio del S. Michele, che pure partecipavano alla disputa generale⁶⁷. In totale le cinque scuole appena nominate vinsero 37 volte su 95 gare disputate (circa il 39% dei casi). Evidentemente anche se le scuole erano molte vi era tra loro una sensibile differenza qualitativa.

Alcuni dati rionali sono interessanti. I giovani delle scuole trasteverine si fecero particolarmente onore nelle dispute, soprattutto negli anni compresi tra il 1712 e il 1730, quando ben sette volte, su diciannove, risultò vincitore un loro

⁶⁶ Roma, Biblioteca Vallicelliana, *Falzacappa*, Z 75, ff. 17 ss., *Nomi degli Imperatori della Dottrina cristiana dal 1704 in cui ebbero principio*; ASVR, *Arc. Dottrina Cristiana*, b. 440, fasc. 5, *Elenco degli Imperatori, e sua corte dall'epoca in cui ebbero principio, cioè dal 1704 al 1850*. Elenco pubblicato da F. Pascucci, *L'insegnamento religioso...*, cit., p. 122 e da G. FRANZA, *Il catechismo a Roma...*, cit., pp. 246-247, basandosi sui dati del documento del Vicariato, seguito anche da chi scrive, talvolta diversi da quello vallicelliano.

⁶⁷ Questa la suddivisione per scuole dei vincitori. Tre successi: S. Lorenzo in Damaso, S. Giovanni in Laterano, S. Maria in Trastevere, S. Maria in Campitelli. Due: S. Apollinare; Congregazione dei giovanetti a S. Maria del Pianto; S. Francesco da Paola ai Monti; S. Salvatore ai Monti; S. Carlo al Corso; Oratorio di S. Francesco Saverio; Santa Prassede; S. Carlo ai Catinari; S. Tommaso ai Cenci; S. Maria della Pace; S. Lorenzo fuori le Mura. Un successo: S. Giovanni in Aino; S. Agostino; S. Maria in Monterone; S. Luigi dei Francesi; S. Salvatore a Ponte rotto; S. Maria in Publicolis; S. Girolamo degli Schiavoni; scuola di S. Martino; S. Salvatore in Campo; S. Maria in Campo Carleo; Ss. XII Apostoli; S. Maria a Grotta Pinta; S. Eustachio; S. Maria del Pianto; S. Benedetto in Piscinola; S. Paolo; S. Francesco a Monte Mario; S. Marco; S. Girolamo degli Schiavoni; S. Maria in via; S. Maria sopra Minerva; S. Maria in via Lata.

rappresentante⁶⁸. Poi si deve arrivare al 1756 per trovare un nuovo «imperatore» proveniente dal rione, Antonio Morandi (o Moraldi) di S. Maria in Trastevere. Nel 1782 (o 1781) vinse Giuseppe Mazzei, della basilica trasteverina, che però gareggiava per la scuola di S. Maria del Pianto; nel 1785 fu la volta di Filippo Orsini, parrocchiano di S. Biagio a strada Giulia, che vinse gareggiando per la scuola trasteverina di S. Benedetto in Piscinula.

L'imperatore della Dottrina Cristiana veniva premiato con abiti fregiati d'oro, vesti di seta ed altri doni e, il giorno successivo, con l'udienza del Papa concessa a lui e ai membri più autorevoli della confraternita. Lo *status* di imperatore, oltre che un onore fugace, assicurava qualche vantaggio sociale di cui il giovane avrebbe potuto giovare in futuro, secondo le circostanze della vita. Ma certo insolito, anche se esemplare, dovette apparire il caso del trasteverino Federico Monti, della parrocchia di S. Maria, proclamato imperatore della Dottrina Cristiana nel 1712. Il 21 gennaio 1728 era stato condannato in contumacia a dieci anni di galera e alla multa di mille scudi in oro come preteso prenditore per «i giuochi dei lotti ad uso di Genova» (il gioco era stato proibito da Benedetto XIII con la costituzione del 1725). Monti implorò la grazia per essere stato imperatore della Dottrina Cristiana e questa gli fu concessa l'11 marzo 1729 dallo stesso pontefice⁶⁹.

7. Conversione e Rivoluzione

Gli anni del confronto-scontro tra Chiesa e Rivoluzione francese, sfociati per Roma nella breve esperienza della Repubblica romana del 1798-99⁷⁰, determinarono una ulteriore, e a tratti sofferta, riflessione di ampi settori del clero romano sui

⁶⁸ I vincitori si chiamavano Federico Monti (rappresentante della scuola di S. Maria in Trastevere, vincitore nel 1712); Giulio Cesare Albertoni (di S. Maria in Trastevere, 1713); Sebastiano Monti (di S. Agata, 1717); Giuseppe Mancini (di S. Agata, 1718); Nicola Caterini (di S. Maria in Trastevere, 1723); Leopoldo Ticitola (di San Salvatore a Ponte rotto, 1727); Giovan Tommaso Nardi (di S. Agata, 1730).

⁶⁹ Cfr. F. PASCUCI, *La disputa...*, cit., p. 123, nota 3.

⁷⁰ Per la storia religiosa di Roma degli anni che vanno dal 1789 al 1799 sono fondamentali D. CANTIMORI, *Vincenzo Russo, il «Circolo Costituzionale» di Roma nel 1798 e la questione della tolleranza religiosa*, in «Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», serie II, vol. XI, 1942, pp. 179-200; e il volume monografico delle «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1992, 9, curato da L. FIORANI, intitolato «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*.

limiti e le insufficienze della cristianizzazione nei territori dello Stato ecclesiastico. Anzi la Rivoluzione fu vista da larghi settori della Chiesa, a Roma e altrove, da un lato come l'inevitabile contraccolpo ai bassi livelli cui si erano ridotte la fede e la prassi religiosa delle popolazioni e dall'altro come l'estrema conseguenza delle lacerazioni ereticali del passato. Questo secondo elemento trovò largo impiego nella propaganda controrivoluzionaria e si tradusse in uno schema interpretativo meta-storico degli eventi accaduti in Francia a partire dal 1789. Slegando quegli eventi, appunto, dalla complessa trama delle cause storiche e delle ragioni politiche oltre che sociali ed economiche, si introdusse una lettura che faceva della Rivoluzione uno degli ultimi passaggi di una serie di eresie che, a cominciare dalla Riforma protestante, avevano minato l'unità dei cristiani e la saldezza della loro fede e aperto ampi varchi a posizioni teologiche ed atteggiamenti morali antitetici al cristianesimo (deismo, ateismo, indifferenza religiosa, libertinismo). Massoni, illuministi, giansenisti e infine giacobini erano messi tutti insieme sul banco degli imputati. Ma a questo punto solo un gigantesco sforzo di conversione poteva cambiare il corso della storia e salvare Roma da un nuovo e ben più terribile sacco, che avrebbe travolto non solo le cose materiali, ma le persone e le loro stesse anime.

A convertirsi erano quindi invitati in primo luogo tutti coloro che nella stessa Città santa o nei territori ad essa sottoposti simpatizzavano per le idee democratiche. Ma la conversione doveva riguardare anche chi non aveva abbandonato, almeno formalmente, la Chiesa, gli innumerevoli cattolici dal cristianesimo confuso e smarrito di fronte alle novità del secolo o più semplicemente appagati da una religiosità esteriore che non impegnava più di tanto sul piano esistenziale. L'idea che nei valori di eguaglianza e libertà propugnati dai Lumi e dalla Rivoluzione potesse esserci più di un punto di contatto con il messaggio evangelico, come pensavano in quegli stessi anni quanti sono stati poi definiti, dagli storici, "cattolici democratici", non aveva viceversa alcuno spazio negli strenui difensori dell'ortodossia, nel partito degli zelanti⁷¹. Lo stesso pontefice Pio VI dopo iniziali esitazioni aveva voltato le

⁷¹ Sul variegato mondo del "cattolicesimo democratico" italiano, cfr. M. BATTAGLINI, *Libertà, uguaglianza, religione. Documenti del giacobinismo cattolico*, Edizioni Lavoro, Roma 1982; V.E. GIUNTELLA, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Studium, Roma 1990; D. MENOZZI, a cura di, *Cristianesimo e Rivoluzione francese*, Queriniana, Brescia 1977. Sugli ambienti romani più ostili alla Rivoluzione, cfr. L. FIORANI, *Città religiosa e città rivoluzionaria (1789-1798)*, in ID., a cura di, «*Deboli progressi della filosofia*»..., cit., pp. 65-154; G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Istituto per la storia del Risorgimento, Roma 1974.

spalle a Parigi, condannando senza appello la politica anticlericale dell'Assemblea nazionale e, con essa, i grandi rivolgimenti che ne erano alla base.

Agli inviti alla conversione fecero seguito iniziative concrete. Roma negli anni che precedono la proclamazione della Repubblica conosce un repentino incremento della socialità religiosa: mai si videro tanti fedeli sfilare in processione, mai tante folle si trovarono radunate nelle piazze ad ascoltare con attenzione, sgomento e speranza, le infuocate parole dei predicatori missionari. Soprattutto nel biennio 1796-97 l'attività religiosa raggiunge livelli parossistici, crescendo parallelamente al diffondersi dei timori (nel giugno del 1796 i francesi avevano occupato le Legazioni pontificie).

Nei mesi dell'estate e dell'autunno del 1796 si verificarono a Roma e in altre località dello Stato (Ancona, Perugia e Viterbo ad esempio) numerosi eventi ritenuti miracolosi – solo nella capitale furono più di cento le immagini coinvolte – consistenti in genere nel prodigioso movimento degli occhi osservato in dipinti raffiguranti la Madonna.

Questi miracoli furono da molti interpretati sia in senso apotropaico, sia come un invito alla conversione, l'unico modo, per i cattolici, di intercedere pietà dall'alto e perdono delle trasgressioni cui si erano lasciati andare. Ce ne fornisco autorevoli esempi l'abate Giovanni Marchetti, filogesuita e principale cronista dei miracoli mariani del 1796, e mons. Cesare Brancadoro, all'epoca segretario di Propaganda Fide, altro personaggio di primo piano della cultura controrivoluzionaria italiana⁷². Nell'opera di Marchetti sui prodigi il riferimento alle numerose conversioni che essi avevano determinato era esplicito. Egli si soffermò con particolare attenzione su uno dei più singolari di tali repentini mutamenti d'animo, quello del famoso giacobino Liborio Angelucci, futuro console repubblicano⁷³. Anche agli occhi di Brancadoro, tutto lo Stato della Chiesa, anzi tutta la penisola italiana, appariva come attraversato da un'incredibile ondata di fervore religioso, di pentimento collettivo, di desiderio di penitenza e di preghiera. Perfino «eretici, ebrei, libertini, increduli» si avvicinavano alla madre Chiesa:

⁷² Cfr. G. MARCHETTI, *De' prodigi avvenuti in molte sagre immagini specialmente di Maria Santissima secondo gli autentici processi compilati in Roma*, Zempel presso Vincenzo Poggioli, Roma 1797; *Lettera di monsignor Cesare Brancadoro arcivescovo di Nisibi e segretario della S.C. di Propag. fide ad un suo amico sui prodigi operati in Ancona ed in Roma dalle immagini di Maria vergine nel 1796*, presso Giovanni Tomassini, Foligno 1797.

⁷³ Cfr. G. MARCHETTI, *De' prodigi...*, cit., p. XXIX; M. CATTANEO, *Gli occhi di Maria...*, cit., pp. 156-160.

Invitata [l'Italia] conseguentemente dall'eloquenti prodigiose occhiate delle immagini di Maria a ravvedersi, e darsi fretta di disarmare il braccio irato dell'Eterno, si è ravveduta, e ha dato immantinente luogo alla compunzione, alle lagrime, ed alla riforma, intenerita internamente, internamente commossa⁷⁴.

Il riferimento agli ebrei è particolarmente importante. Più in generale, il nuovo slancio devozionale aveva già arrestato, secondo Brancadoro, «il rapido, e gonfio corso alla irreligione, ed alla morale improbità», cioè a quelle che per Brancadoro erano state «le vere sorgenti» delle presenti calamità:

In questo significato di risplendente protezione a nostro favore io prendo tutte queste numerose operazioni di prodigi, se la fedeltà, e la robustezza della nostra penitenza darà appoggio alle nostre speranze. [...] La Religione è in vegeto rifiorimento, e germoglia vigorosamente ne' due suoi rami del credere, e dell'operare⁷⁵.

Nel corso della breve esperienza della Repubblica romana del 1798-99⁷⁶ prese forma un fenomeno, diffuso anche nel resto dell'Italia del Triennio, particolarmente interessante sul piano culturale e religioso, vale a dire la prassi posta in essere dal nuovo regime democratico di utilizzare forme e metodi della tradizionale pedagogia catechistica e missionaria della religione cattolica per realizzare i propri obiettivi di educazione in senso repubblicano delle masse popolari.

⁷⁴ *Lettera di monsignor Cesare Brancadoro...*, cit., p. 42. A Civitavecchia si verificarono anche le conversioni di cinque forzati musulmani che avevano assistito a miracoli mariani. I cinque erano poi entrati, tra l'agosto e il settembre del 1796, nella Casa dei catecumeni e neofiti a Roma. Cfr. ASVR, *Pia casa dei catecumeni e neofiti*, b. 189, *Libro di battesimi, 1759-1802, anno 1796*, carte senza numerazione. Sul tema, particolarmente interessante, della conversione di musulmani nel XVIII secolo, cfr. W.H. RUDT DE COLLEBERG, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIII^e et XVIII^e siècles*, II. *Le XVIII^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée», 101, 2, 1989, pp. 519-670. Dello stesso autore ricordo qui anche il fondamentale lavoro sugli ebrei, *Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la «Casa dei catecumeni»*, in «Archivum historiae pontificiae», XXIV, 1986, pp. 91-231; XXV, 1987, pp. 105-261; XXVI, 1988, pp. 119-294.

⁷⁵ *Lettera di monsignor Cesare Brancadoro...*, cit., p. 44.

⁷⁶ Sulla Repubblica romana in generale, cfr. A. DUFOURCQ, *Le Régime jacobin en Italie. Etude sur la République romaine (1798-1799)*, Perrin et Cie, Paris 1900; V.E. GIUNTELLA, *La giacobina repubblica romana (1798-1799). Aspetti e momenti*, in «Archivio della Società romana di storia patria», 1950, 1-4, pp. 1-213; M. FORMICA, *La città e la Rivoluzione. Roma 1798-1799*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1994.

I repubblicani italiani, così spesso ingiustamente accusati di astrattezza, sulla scia di una superficiale lettura di Vincenzo Cuoco, si posero immediatamente il problema di conquistare l'adesione del popolo, andando al di là della semplice propaganda e teorizzando veri e propri sistemi educativi repubblicani che la mancanza di tempo non permise però di realizzare, se non in piccola parte⁷⁷. Accanto a pubblicazioni pedagogiche di altro tipo, vennero allora stampati alcuni "catechismi repubblicani", vale a dire trattatelli che imitando la struttura e lo stile semplice e conciso dei tradizionali catechismi cattolici si proponevano lo scopo di spiegare e diffondere tra la popolazione i valori della democrazia, della libertà e dell'eguaglianza (catechismi politici) e le virtù morali da praticare nel nuovo ordine repubblicano (catechismi morali). Non si trattava di una vera e propria novità. Già negli anni che precedono la rivoluzione erano stati pubblicati in Italia dei catechismi agrari e dei catechismi massonici, e un catechismo nautico aveva visto la luce a Napoli nel 1788 per opera di Marcello Eusebio Scotti, uno dei futuri martiri della Repubblica napoletana del 1799⁷⁸.

Quanto detto valeva soprattutto per quei "Dialoghi" (spesso con tale termine iniziava la pubblicistica democratica) in cui le domande non avevano un tono problematizzante e le risposte avevano un carattere fortemente assertivo. Altre volte, invece, i dialoghi avevano la forma di conversazioni tra personaggi fittizi, o anche realmente esistenti, e un andamento dialettico, in cui la persona che domandava, spesso di origine popolare, tendeva a chiedere spiegazioni e sollevare obiezioni, mentre il convinto democratico che rispondeva giungeva all'enunciazione di principi attraverso il ragionamento. Questi dialoghi erano ovviamente figli più della cultura dei Lumi che di quella controriformista.

La ricerca ha individuato una quarantina di catechismi repubblicani pubblicati in Italia nel corso del Triennio, tra opere originali, traduzioni e rielaborazioni

⁷⁷ Cfr. L. GUERCI, *«Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicane». Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Tirrenia Stampatori, Torino 1992; M.C. MAIETTA, M. SESSA, *La costruzione del consenso nell'Italia giacobina*, D'Anna, Messina-Firenze 1981; C. PANCERA, *L'utopia pedagogica rivoluzionaria (1789-1799)*, IANUA, Roma 1985. Sulla realtà romana, cfr. M. FORMICA, *«Vox populi, vox dei»? Tentativi di formazione dell'opinione pubblica a Roma (1798-1799)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1989, 2, pp. 47-82.

⁷⁸ Rimane da sciogliere la questione di quali scritti comprendere nella categoria "catechismo repubblicano". Come ha giustamente rilevato Luciano Guerci, vanno considerati come catechismi anche quegli scritti che, pur non adottando la parola nel titolo, «seguono lo schema per così dire classico del catechismo, cioè lo schema a domande e risposte». Cfr. L. GUERCI, *«Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicane»...*, cit., p. 76.

di catechismi francesi. Tra i luoghi di stampa troviamo sia Roma sia altre località dell'ex Stato della Chiesa, come Assisi, Ferrara, Bologna, Jesi, Macerata, Todi. Gli autori erano spesso anonimi ma, nei casi in cui ne conosciamo il redattore, molte volte si trattava di ecclesiastici o di ex religiosi.

In generale nella pubblicistica repubblicana con intenti pedagogici o di proselitismo, l'uso di termini mutuati dal linguaggio religioso fu assai ampio. Si parlò così di missioni repubblicane, sul modello delle missioni popolari religiose, e di predicazione repubblicana; senza contare il linguaggio di tipo millenaristico (ad esempio il ricorso a termini come palingenesi, rigenerazione, ecc.) utilizzato da numerosi autori, anche di primo piano. Si trattava, come ha rilevato Erasmo Leso, di una politicizzazione su larga scala dei lessici morale, religioso e affettivo⁷⁹. Anche il termine conversione fu usato, peraltro meno di quanto ci si potrebbe aspettare – visto che passare alla democrazia implicava un radicale processo conversionistico – e in genere con un significato negativo. Melchiorre Gioia, ad esempio, guardò alla locuzione «conversione democratica» con sospetto e un altro noto patriota, l'ex sacerdote Giuseppe Compagnoni, la giudicò esplicitamente pericolosa⁸⁰. Agli occhi di molti repubblicani essa appariva legata a itinerari di adesione personale troppo rapidi, sul tipo di quelli che nella sfera religiosa si verificavano dopo un miracolo o una grazia, considerati politicamente poco affidabili se non addirittura sospetti di opportunismo. Invece, dopo il tramonto delle esperienze repubblicane in Italia, in campo democratico si fece un uso più ampio del termine conversione ma per indicare il ritorno dalle idee rivoluzionarie alle tradizionali idee politiche e religiose.

I catechismi repubblicani si inserivano in un più ampio contesto di educazione democratica. Ce ne fornisce un esempio quanto affermato dal bolognese Giuseppe Gioannetti:

Saranno dunque della prima necessità di una nascente repubblica democratica le pubbliche feste popolari, e li pubblici conviti, privi di ogni fasto, e distinzione, i pubbli-

⁷⁹ Cfr. E. LESO, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del Triennio rivoluzionario 1796-1799*, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, Venezia 1991, voce «Catechismo», p. 151. Sulle correnti millenaristiche cfr. M. CAFFIERO, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova 1991.

⁸⁰ Su Compagnoni, cfr. G. GULLINO, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 27, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1982, pp. 654-661. Su Gioia cfr. *Politica, società, economia tra riforme e Restaurazione*, atti del convegno di Piacenza, 5-7 aprile 1990, in «Bollettino storico piacentino», LXXXV, 1990, pp. 7-455.

I. Convertire i cristiani nella Città del Papa

ci catechismi fatti settimanalmente nel natio dialetto da accreditate persone ne' più frequentati angoli della città, e finalmente la distribuzione gratuita di opuscoli rivoluzionari a quelli cui manca il modo di acquistarli⁸¹.

Ritroviamo in queste frasi elementi della prassi catechistica cattolica: la cadenza settimanale del catechismo, la distribuzione gratuita dei testi ai più poveri, la necessità di disporre di un regolare corpo docente. Anche il riferimento all'uso del dialetto si ritrova già in documenti e opere della teoria catechistica cattolica.

Alcuni dei più famosi protagonisti del Triennio – come Matteo Galdi, Girolamo Bocalosi e Giovanni Antonio Ranza – indicarono esplicitamente nel catechismo uno strumento pedagogico fondamentale⁸². Ranza, evangelico giacobino nell'accezione introdotta da Renzo De Felice, pubblicò sulle pagine dell'«Amico del popolo» un suo catechismo, rielaborazione di un testo francese⁸³.

Punto di riferimento abituale per gli autori italiani erano, ovviamente, i catechismi rivoluzionari francesi⁸⁴. Ebbe grande diffusione in Italia il *Catéchisme français, ou Principes de philosophie, de moral, et de politique républicaine à l'usage des écoles primaires* di A.E.X. Poisson de la Chabeaussière, in cui si proclamava la perfetta compatibilità tra valori cristiani e principi democratici. Ne furono pubblicate traduzioni in diverse località, tra cui Roma, Macerata e Assisi. L'edizione romana, stampata da Pietro Antonio Pavon nel 1798 col titolo *Principi di filosofia morale*

⁸¹ Citazione tratta da *Selva di pensieri d'un democratico bolognese (1797-1798)*, pubblicata in E. LESO, *Lingua e rivoluzione...*, cit., p. 413.

⁸² Su Bocalosi, di cui si ricorda in particolare il trattato in cinque libri *Dell'educazione democratica da dare al popolo italiano*, pubblicato nel 1797, cfr. C. FRANCOVICH, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 10, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1968, pp. 816-818. Bocalosi, sostenitore di un repubblicanesimo unitario ed egualitario, era legato sul piano filosofico al pensiero sensista e materialista settecentesco e su quello pedagogico a Rousseau e, ancor più, ad Helvétius.

⁸³ Cfr. V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «Studi Storici», XXX, 1989, pp. 825-872. Sulla categoria defeliciana dell'evangelismo giacobino, non sempre accettata in sede storica, che indica un orizzonte ideologico diverso da quello del cattolicesimo democratico, religiosamente e politicamente più radicale, cfr. R. DE FELICE, *L'evangelismo giacobino e l'abate Claudio Della Valle*, in ID., *Italia giacobina*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1965, pp. 169-288.

⁸⁴ B. DURRUTY, *Les auteurs des catéchismes révolutionnaires (1789-1799)*, in «Annales historiques de la Révolution française», 1991, 1, pp. 1-18; J. HEBRARD, *Les catéchismes de la première révolution et répertoire bibliographique des catéchismes révolutionnaires*, in L. ANDRIÈS, *Colporter la révolution*, Bibliothèque Robert Desnos, Ville de Montreuil 1989, pp. 52-81.

repubblicana, conteneva alcune varianti rispetto al testo originale; l'edizione, con commento del traduttore, pubblicata ad Assisi nella celebre tipografia di Ottavio Sgariglia – distintasi negli anni precedenti per le sue pubblicazioni controrivoluzionarie –, recava invece il titolo di *Catechismo repubblicano tratto dal francese* ed era opera del perugino Giovan Battista Agretti, Prefetto consolare presso i tribunali del Trasimeno⁸⁵. Un altro catechismo francese celebre all'epoca fu quello di Pierre-François Palloy, tradotto in italiano insieme ad un altro scritto dello stesso autore contenente i sedici comandamenti patriottici, di cui il primo recitava «Ama Dio sopra ogni cosa, e la Patria come te stesso»⁸⁶. Il catechismo repubblicano era infatti uno dei luoghi in cui si concretizzava lo sforzo di quei settori del cattolicesimo che cercavano di coniugare la fede con gli ideali repubblicani, di trovare nel cristianesimo le radici dei valori di eguaglianza e libertà propugnati dalla Rivoluzione. Tra i più celebri catechismi italiani figura senz'altro il *Catechismo repubblicano per l'istruzione del popolo e la rovina dei tiranni* stampato in diverse edizioni tra il 1796 e il 1799 in varie località d'Italia – senza contare le rielaborazioni – e a lungo erroneamente attribuito a mons. Michele Natale, vescovo di Vico Equense che aderì alla Repubblica napoletana e fu per questo giustiziato dalla reazione borbonica, il quale viceversa ne aveva solo curato una ristampa napoletana nel 1799⁸⁷.

Tra i catechismi repubblicani pubblicati a Roma, dove ovviamente circolavano anche i testi dati alle stampe in altre zone d'Italia⁸⁸, ricordiamo qui quello di Francesco Maria Bottazzi, intitolato *Catechismo repubblicano, ovvero Verità elementari su i diritti dell'uomo e sue conseguenze in società adattate alla capacità de' cittadini poco istruiti*, in cui appaiono anche preoccupazioni a carattere direttamente politico ed economico; e il testo pubblicato dall'avvocato Giuseppe Mangiatordi, *Il giovanetto istruito per la democrazia da un cattolico democratico, con una lettera infine del generale Bonaparte*⁸⁹. Bottazzi era un personaggio di rilievo

⁸⁵ Su Agretti, cfr. R. DE FELICE, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 1, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, pp. 500-501.

⁸⁶ Cfr. L. GUERCI, «Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicane»..., cit., pp. 329-338.

⁸⁷ Cfr. L. GUERCI, *Una letteratura per il popolo*, in V. CREMONA, R. DE LONGIS, L. ROSSI, a cura di, *Una nazione da rigenerare. Catalogo delle edizioni italiane 1798-1799*, Vivarium, Napoli 1993, pp. XXVIII-XXIX.

⁸⁸ Di questa diffusione troviamo ancora oggi un'eco nelle raccolte delle principali biblioteche della capitale, ad esempio nella Biblioteca di storia moderna e contemporanea. Cfr. V. CREMONA, R. DE LONGIS, L. ROSSI, a cura di, *Una nazione da rigenerare*..., cit., indice dei titoli.

⁸⁹ Entrambi pubblicati a Roma nel 1798, il primo dallo «stampatore repubblicano Damaso Petretti», il secondo nella stamperia di Michele Puccinelli.

della Roma dell'epoca. Sacerdote battistino e professore di teologia e filosofia, era molto legato all'insegnamento dello Spedalieri, di cui aveva preso con forza la difesa nelle polemiche che avevano coinvolto il filosofo siciliano negli anni che precedettero la proclamazione della Repubblica⁹⁰. Mangiatori si distinse invece nel biennio repubblicano per la sua presa di posizione a favore del giuramento civico. Fu anche tribuno per il dipartimento del Circeo.

Un'opera in forma di dialogo ci fornisce elementi sulla strategia pedagogica repubblicana a Roma. Si tratta dei *Dialoghi fra Pippo monticiano, Peppe trasteverino, Checco popolante, la Commare e P. Fenaglia*, pubblicati a Roma nel 1798⁹¹. L'anonimo autore del libello tentava di entrare più intimamente in contatto con i ceti popolari scegliendo con cura i nomi dei personaggi fittizi del dialogo – prendendo in prestito dalla tradizionale letteratura popolareggiante alcuni tra i nomignoli più usuali – e i loro rioni di appartenenza, privilegiando le zone più popolari, dove maggiore, si pensi in particolar modo a Trastevere, era l'opposizione, anche violenta, al nuovo regime. Credo sia altamente probabile l'identificazione del «padre Fenaglia» dell'operetta in Benedetto Fenaja, religioso attivissimo in quegli anni a Roma come predicatore missionario e destinato all'inizio del secolo successivo a ricoprire la carica di vicegerente e ad essere deportato in Francia durante il periodo napoleonico (nel 1809; vi morì nel 1812)⁹². Si trattava quindi di un ecclesiastico molto noto tra il popolo e credibile per la sua autorità come predicatore di democrazia.

Quali furono i risultati di questi sforzi di democratizzazione? Su tutto decise il fattore tempo, e ben poco ne ebbero i democratici romani. Nel breve spazio del biennio 1798-1799, la popolazione rimase tendenzialmente ostile o indifferente

⁹⁰ Cfr. V.E. GIUNTELLA, *La religione amica della democrazia*, cit., pp. 39-40, e L. FIORANI, *Città religiosa...*, cit., pp. 80-81. Su Bottazzi, cfr. G. PIGNATELLI, *ad vocem*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 13, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 421-422.

⁹¹ Contengono: *Primo dialogo fra Pippo monticiano, Peppe trasteverino, Checco popolante e P. Fenaglia* e *Secondo dialogo fra Pippo monticiano, Peppe trasteverino, Checco popolante, la commare e P. Fenaglia*, Edizione seconda corretta, [Roma], si trovano presso Vaccari dispensatore del Monitore, Mazzei a Piazza Colonna, Niccoli a Monte Citorio, i Salvioni ed Angeloni a piazza di Sciarra, [1798]. Il primo dialogo era già stato pubblicato in precedenza con il titolo: *Dialogo fra Pippo montigiano, Peppe trasteverino, Checco popolante, e p. Fenaglia*, in Roma, nella Stamperia di Pietro Antonio Pavon, anno I della repubblica [1798]. Entrambi i libelli sono consultabili presso la Biblioteca di storia moderna e contemporanea (Roma), *Misc. Ris. A. 187/8; Misc. Ris. B. 425; ff. vv. 1/55*.

⁹² Su Fenaja, cfr. N. DEL RE, *Il vicegerente del Vicariato di Roma*, Istituto di studi romani, Roma 1976, p. 69.

alla Repubblica. Per di più, anche a causa dell'asfissiante egemonia francese sulla vita della Roma repubblicana, la ristretta, ma pur presente, base popolare su cui poterono contare le nuove istituzioni non riuscì mai ad avere un reale peso nelle scelte politiche di fondo del nuovo regime, e in genere limitò la sua azione a riunioni di piccoli gruppi di giacobini – tra cui non pochi erano gli *enragés*, tanto nei confronti del vecchio regime pontificio, quanto del nuovo governo giudicato troppo moderato – che si svolgevano in vari caffè, spezierie o botteghe di Roma. Vi si discuteva di politica e si leggevano e commentavano collettivamente i giornali: prima fragile forma di sociabilità politica sperimentata dalle classi popolari romane⁹³ e, se si vuole, primo concreto effetto di conversioni di segno opposto a quello tradizionale.

⁹³ Cfr. M. FORMICA, *Forme di sociabilità politica nella Repubblica romana del 1798*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1992, 1, pp. 73-88.

Capitolo II

«Questa terra è tutta insuppata di sangue de' martiri». Archeologia e religione

1. *Roma come reliquia*

Un episodio settecentesco, immerso nella leggenda, che rimanda a uno dei principali protagonisti della Controriforma, papa Pio V (1566-1572), ci consente di introdurre il tema oggetto del presente saggio. Nel 1712 si svolse la solenne cerimonia di canonizzazione del Papa di Lepanto, fortemente voluta da Clemente XI Albani. Si trattava di un evento rilevante in quanto per la prima volta veniva elevato alla santità un pontefice vissuto in età moderna ed è superfluo sottolineare il carattere “militante” della scelta: creare una continuità ideale tra le lotte contro le eresie protestanti e l’offensiva ottomana condotte dalla Chiesa cattolica nel corso del Cinquecento e successivamente.

Ma in questa sede mi interessa soprattutto un particolare della solenne cerimonia. Infatti in tale occasione furono esposte, come del resto previsto dal rituale tradizionale, varie immagini raffiguranti episodi della vita del nuovo santo. Una era stata commissionata al pittore Benedetto Luti dal generale dell’ordine domenicano, di cui aveva fatto parte lo stesso Ghislieri, Antonin Cloche che aveva scelto come tema di raffigurare *Pio V e l’ambasciatore del re di Polonia*. Secondo la memoria storica dell’episodio, ripetuta anche negli atti del processo di canonizzazione, l’ambasciatore polacco, che stava per fare ritorno in patria, aveva chiesto al pontefice una reliquia da portare con sé. Allora Pio V si era chinato – la scena si svolse di fronte alla basilica di S. Pietro – e aveva raccolto una manciata di terra, l’aveva benedetta, avvolta in un panno e donata infine allo stupefatto ambasciatore, dicendo: «Questa terra è tutta insuppata di sangue de’ martiri». La terra avrebbe in quello stesso momento iniziato a sanguinare, a prodigiosa conferma delle parole del pontefice. Ritroviamo l’evento, seppur con qualche differenza circa la prodigiosa comparsa di sangue nella terra raccolta da Pio V, nella biografia di papa Ghislieri pubblicata da Paolo Alessandro Maffei nel 1712: «Essendo in procinto di partire da Roma

l'Ambasciatore del re di Polonia, supplicò il Santo nel tempo, che passava per la Piazza di S. Pietro, a volergli concedere qualche reliquia. Egli in quel punto, preso il proprio fazzoletto, raccolse colle sue mani qualche quantità di polvere della medesima piazza, e dopo avervela messa dentro, lo consegnò a quel Signore, il quale ritornato a casa, temendo di essere stato burlato dal Papa, lo aprì, e con suo immenso stupore trovò tutta quella polvere intrisa di sangue, da cui era stato macchiato lo stesso fazzoletto: ed era sangue de' Martiri, dal quale era stato bagnato quel luogo ne' tempi delle persecuzioni»¹.

Questa metafora ematica che sarebbe stata usata da Pio V, che trasformava l'intero spazio urbano di Roma in una sorta di gigantesca reliquia essendo il suo suolo rubricato *sanguine sanctorum*, è presente anche in altre fonti ed era ancora largamente diffusa, tra clero e fedeli, all'inizio del Settecento. La credenza si era formata fin dalla fine del medioevo, in collegamento con l'idea che le catacombe contenessero le spoglie dei martiri e che le vittime per la fede cristiana fossero state moltissime. Era condivisa in tutta la Cristianità ed anzi costituiva una delle maggiori spinte alla scelta di recarsi in pellegrinaggio a Roma, con flussi di pellegrini particolarmente intensi negli anni santi². E non era solo il suolo di Roma ma anche il suo fiume ad essere permeato dalla potenza della sacralizzazione martoriale. Infatti, secondo la tradizione, molti martiri erano stati gettati nel Tevere rendendo «religiose le sue acque». In una celebre opera del 1535 sulle catacombe romane, sulla quale torneremo tra breve, si legge:

¹ P.A. MAFFEI, *Vita di s. Pio quinto sommo pontefice, dell'Ordine de' Predicatori*, appresso Giacomo Tommasini, in Venezia 1712, pp. 568-569. Citato in M. GHILARDI, *Sanguine tumulus madet. Devozione al sangue dei martiri delle catacombe nella prima età moderna*, Aracne, Roma 2008, pp. 34-35. La tela di Benedetto Luti dopo la cerimonia di canonizzazione fu trasportata nella galleria di Palazzo Albani alle Quattro Fontane. Attualmente, dopo che per lungo tempo se ne erano smarrite le tracce, fa parte di una collezione privata; un disegno preparatorio è conservato al Metropolitan Museum di New York. Sul disegno vedi la scheda di E.P. BOWRON in ID., J.J. RISHEL, eds., *Art in Rome in Eighteenth-Century*, catalogo della mostra di Philadelphia (16 marzo-28 maggio 2000), Philadelphia Museum of Art-Merrel Publishers, Philadelphia-London 2000, pp. 534-524.

² È molto noto l'episodio che la tradizione devota attribuisce a Santa Brigida, sollecitata nel 1349 a recarsi a Roma da una imperiosa voce divina: «Vade Romam ubi platee strate sunt auro et sanguine sanctorum rubricate»; cfr. M. GHILARDI, *Brigida e Caterina di Svezia nei santuari martoriali del suburbio di Roma*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 2002, 114/1, pp. 525-556. Sui pellegrinaggi giubilari e sulla funzione attrattiva delle reliquie: G. PALUMBO, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, prefazione di S. BOESCH GAJANO, Rai Eri, Roma 1999, in part. pp. 233-292.

II. «Questa terra è tutta insuppata di sangue de' martiri»

Non contenti gli empj, e crudeli Idolatri, che i corpi de' Santi Martiri fossero gittati nel fuoco, & esposti ad esser divorati da gli ucelli dell'aria, e dagli animali della terra; volsero ancora dargli in preda a' pesci del Mare, facendoli gittare nell'istesso mare, né Fiumi, Laghi, pozzi, e Chiaviche con grosse pietre al collo; acciò non potessero da Christiani essere seppelliti [...] Più celebre però, e famoso tra tutti gli altri Fiumi si è reso il nostro Tevere; le cui acque divennero (si può dire) religiose, per li santi corpi in essi gittati, che ben debbero esser innumerabili³.

2. *Controriforma, catacombe, martiri*

La cristianizzazione dello spazio urbano di Roma accompagna e, a sua volta, promuove il processo di affermazione del cristianesimo nella capitale dell'Impero⁴. I primi luoghi di sepoltura cristiani, separati da quelli dei pagani, risalgono già al II secolo (Vaticano, Ostia), mentre nel V secolo vengono eretti i primi battisteri monumentali. Chiaramente l'editto costantiniano del 313 rappresenta un momento di svolta, il passaggio dal tempo della persecuzione, che solo pochi anni prima con l'editto di Diocleziano del 303 aveva conosciuto una fase particolarmente cruenta, la cosiddetta «era dei martiri» (305-311), alla Roma cristiana che lentamente va impossessandosi del suolo urbano attivando un processo di «disincanto» dal paganesimo e di risacralizzazione in senso cristiano. Le vicende architettoniche dei fori romani e della chiesa di S. Maria ad Martyres ne forniscono due celebri esempi.

I luoghi di sepoltura dei cristiani, le catacombe, si trovavano tutte all'esterno delle mura aureliane, in accordo del resto con la legge romana che stabiliva le se-

³ A. BOSIO, *Roma sotterranea*, riproduzione della edizione originale Roma, 1632 [1635], Presentazione di V. Fiocchi Nicolai, Edizioni Quasar, Roma 1998, p. 5.

⁴ Per un quadro generale sulle dinamiche della cristianizzazione nella penisola italiana: M. MONTESANO, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, prefazione di A. PARAVICINI BAGLIANI, Laterza, Roma-Bari 1997; J. VAES, «*Nova construere sed amplius vetusta servare*»: la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie), in *Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986), École Française de Rome, Roma 1989, pp. 861-915. Specificatamente su Roma: R. KRAUTHEIMER, *Roma: profilo di una città, 312-1308*, Edizioni dell'Elefante, Roma 1981; L. REEKMANS, *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850*, in *Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, cit., pp. 199-319; L. PANI ERMINI, P. SINISCALCO, a cura di, *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medio evo*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2000.

polture fuori dall'Urbe lungo le grandi vie consolari, in zone tufacee che avevano reso per la natura del terreno più facile lo scavo di una fitta rete di cunicoli. Le catacombe di S. Callisto (sorte nel II secolo tra la via Appia e la via Ardeatina) erano diventate quelle ufficiali della Chiesa di Roma. Questi luoghi erano stati abbandonati durante il medioevo, sin dal VII-VIII secolo, via via che perdevano la loro funzione cimiteriale e venivano svuotati di potenza sacra dalla traslazione dei resti dei martiri nell'abitato, entro le mura cittadine. Su sessanta catacombe scoperte dagli archeologi solo quattro-cinque erano rimaste accessibili durante il medioevo e si trattava, non a caso, di aree funerarie legate a basiliche suburbane che avevano continuato a conservare al loro interno le reliquie dei martiri: S. Sebastiano, S. Lorenzo, S. Pancrazio, S. Agnese.

Il 31 maggio 1578 la scoperta occasionale di un cimitero paleocristiano sulla via Salaria da parte di cimatori di pozzolana, erroneamente identificato come cimitero di S. Priscilla e oggi denominato «Anonimo di via Anapo», determinò dopo secoli di abbandono un nuovo interesse per le catacombe.

Come ha sottolineato Simon Ditchfield, in un denso saggio apparso nel volume dedicato alla «città del papa» degli «Annali» einaudiani, la scoperta di queste catacombe può essere considerata «il vero e proprio momento inaugurale di un periodo durato trecento anni durante il quale nelle stanze e nei corridoi sotterranei si scavò come in una miniera di reliquie»⁵.

⁵ S. DITCHFIELD, *Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa)*, in L. FIORANI, A. PROSPERI, a cura di, *Storia d'Italia, Annali 16. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di Papa Wojtyła*, Einaudi, Torino 2000, pp. 31-72. Sulle catacombe romane: V. FIOCCHI NICOLAI, F. BISCONTI, D. MAZZOLENI, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg, 1998; PH. PERGOLA, *Le catacombe romane. Storia e topografia*, Carocci, Roma 1997; ID., voce *Catacombe*, in *Riscoperta di Roma antica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1999, pp. 190-196. Un particolare interesse per gli storici dell'età moderna e contemporanea rivestono gli studi di Massimiliano Ghilardi, già citato nelle note precedenti, orientati verso riscoperta e mito delle catacombe in questo arco temporale: M. GHILARDI, *Subterranea Civitas. Quattro studi sulle catacombe romane dal medioevo all'età moderna*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2003; ID., *Gli arsenali della fede. Tre saggi su apologia e propaganda delle catacombe romane (da Gregorio XIII a Pio XI)*, Aracne, Roma 2006; ID., *Oratoriani e gesuiti alla "conquista" della Roma sotterranea nella prima età moderna*, in «Archivio per la storia della pietà», XXII, 2009, pp. 183-131; ID., *Et intus altera sub Roma Roma sepolta iacet. Le catacombe romane metafora della città sotterranea in età moderna e contemporanea*, in M. BOITEUX, M. CAFFIERO, B. MARIN, a cura di, *I luoghi della città. Roma moderna e contemporanea*, École Française de Rome, Roma 2010, pp. 263-286. Ulteriori indicazioni *infra*.

Gli scavi nelle catacombe contribuirono alla costruzione della *Roma Sancta* in funzione controriformista. Il Papato avvertiva l'esigenza di istituire una continuità tra la città contemporanea, impegnata a riconquistare terreno dopo il terremoto luterano, e la città antica, sede dei primi nuclei di martiri perseguitati dal potere temporale. Era un modo per ricucire nel cuore dei fedeli lo strappo determinato dalla critica luterana alla sua corruzione, morale e teologica, un trauma che aveva determinato incertezze e dubbi anche tra quanti erano rimasti al suo interno.

Un ruolo di rilievo nel tessere questo filo rosso tra le comunità paleocristiane e la città post-tridentina lo svolse la Congregazione dell'Oratorio fondata da San Filippo Neri nel 1564 e canonicamente eretta da Gregorio XIII nel 1575. Il legame tra i padri oratoriani della Chiesa di S. Maria in Vallicella e le catacombe era stato istituito dallo stesso Filippo Neri nel corso del suo primo decennio di presenza a Roma (1533-1544). Egli, infatti, aveva a lungo dimorato da eremita presso le catacombe di San Sebastiano sulla via Appia, l'antico e vasto *cymiterium ad catacumbas*, cioè «cimitero presso le cavità», dove secondo la tradizione erano state traslate nel 248 d.C. le spoglie degli apostoli Pietro e Paolo e da cui presero successivamente il nome tutte le necropoli cristiane⁶. Tre personaggi riconducibili all'ambiente vallicelliano sono utili alla nostra ricognizione "catacombale": il celebre storico oratoriano, cardinale dal 1596, Cesare Baronio (1538-1607)⁷, il confratello Antonio Gallonio (1556-1605) e il "maltese" Antonio Bosio (1575-1629), in stretto rapporto con la spiritualità e con i padri della Chiesa Nuova ma formatosi presso il Collegio romano (e sui gesuiti avremo modo di tornare).

Baronio pubblicò, tra il 1584 e il 1598, quattro edizioni del suo *Martyrologium Romanum*, contenente peraltro soltanto scarse annotazioni biografiche e topografiche sui luoghi del martirio. Gallonio aggiunse notizie su tali luoghi

⁶ V. FIOCCHI NICOLAI, *San Filippo Neri, le catacombe di San Sebastiano e le origini dell'archeologia cristiana*, in M.T. BONADONNA RUSSO, N. DEL RE, a cura di, *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*. Atti del convegno di studio in occasione del IV centenario della morte (Roma 11-13 maggio 1995), Società romana di storia patria, Roma 2000.

⁷ Vedi S. ZEN, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Vivarium, Napoli 1994; G.A. GUAZZELLI, *Cesare Baronio e il 'Martyrologium Romanum': problemi interpretativi e linee evolutive di un rapporto diacronico*, in M. FIRPO, a cura di, *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina*, Atti del convegno internazionale, Torino (24-27 settembre 2003), Olschki, Firenze 2005, pp. 47-89; F. SCORZA BARCELLONA, R. MICHETTI, G.A. GUAZZELLI, a cura di, *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Atti del colloquio internazionale, Roma (25-27 giugno 2007), Viella, Roma 2011.

e sulle modalità dei martiri con due studi pubblicati nel 1591: il *Trattato de li strumenti di martirio e delle varie maniere di martoriare usate da' gentil contro i christiani e le Historie delle Sante Vergini romane*. Su questo sapere s'inserì l'opera di Antonio Bosio, il grande pioniere della esplorazione delle catacombe romane, autore della *Roma sotterranea*, in quattro volumi, un repertorio topografico sistematico contenente un'analisi dei soggetti rappresentati nelle pitture catacombali e degli oggetti rinvenuti nel corso degli scavi. Lo stesso Bosio di questa attività di scavo fu un grande protagonista, almeno a partire dal 1593, riuscendo a scoprire una trentina di cimiteri ipogei. La sua opera fu pubblicata postuma nel 1635 (con indicazione del 1632 sul frontespizio) dall'oratoriano Giovanni Severano che nell'introduzione e nella interpretazione delle raffigurazioni catacombali faceva riferimento anche al testo di Federico Borromeo *De Pictura Sacra* (Milano 1624). Borromeo, prima di divenire arcivescovo di Milano, aveva partecipato al clima spirituale dell'Oratorio filippino romano ed era stato anch'egli un grande raccogliitore di iscrizioni e di iconografie catacombali. Nel 1864 Giovanni Battista De Rossi (1822-1894), considerato il fondatore dell'archeologia cristiana come disciplina scientifica autonoma, definì Bosio «il Colombo della Roma sotterranea» e scelse un titolo bosiano per la sua opera maggiore, la monumentale *Roma sotterranea* edita in 3 volumi tra il 1864 e il 1877⁸.

Come ha sottolineato lo studioso tedesco Ingo Herklotz l'opera di Bosio, insieme a quella di altri archeologi attivi successivamente a Roma come Pompeo Ugonio, aveva un chiaro valore antiprotostante⁹. Per Bosio le catacombe non erano solo un luogo di sepoltura ma anche lo spazio liturgico in cui i primi cristiani, circondati dai corpi dei confratelli defunti, celebravano la loro liturgia e in cui, di fronte a reliquie di martiri e iconografie sacre, si dispiegava la devozione popolare

⁸ G.B. DE ROSSI, *La Roma sotterranea cristiana*, 3 voll., Cromo-litografica pontificia, Roma 1864-1877. L'espressione, anche in tempi recenti considerata originale di De Rossi, era in realtà già stata usata in precedenza dal gesuita Giuseppe Marchi. Cfr. M. GHILARDI, «Un Bosio à la main». *Viaggiatori francesi nelle catacombe romane in età napoleonica*, in ID., *Subterranea Civitas*, cit., pp. 77-101, in particolare p. 79, n. 18; G. MARCHI, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del Cristianesimo*, Tipografia di C. Puccinelli, Roma 1844. L'indicazione di Bosio come «Colombo della Roma sotterranea» appare anche in P.PH.A. PANON DESBASSAYNS DE RICHEMONT, *Les nouvelles études sur les catacombes romaines. Histoire-Peintures-Symboles*, précédées d'une lettre par M. le chevalier De Rossi, Poussielgue, Paris 1870, p. 47.

⁹ I. HERKLOTZ, *Katakomben*, in CH. STRUNCK, Hrsg., *Rom. Meisterwerke der Baukunst von der Antike bis heute*, festgabe für Elisabeth Kieven, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2007, pp. 104-109.

cristiana originaria. Le reliquie e le immagini sacre erano dunque presenti come oggetti di culto già tra le prime “incorrotte” comunità cristiane: era decisamente un buon argomento da opporre alle condanne teologiche, e a volte alla derisione o all'iconoclastia, dal culto delle reliquie e delle immagini da parte del protestantesimo¹⁰. Le autorità ecclesiastiche, e gli artisti, disponevano così di un *corpus* iconografico in sintonia con le disposizioni contenute nei decreti tridentini: *De invocatione, veneratione, et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus* (5 dicembre 1563). Com'è noto si trattava di indicazioni generali, più che di ferree norme, affidate sul piano del controllo della loro concreta applicazione alle istituzioni diocesane. Nessun *Indice* delle immagini proibite fu mai, per fortuna, emanato e, semmai, furono alcuni vescovi di particolare erudizione e sensibilità teologica per il tema di una regolata iconografia a fornire ulteriori precisazioni, come l'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, che dette alle stampe le *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* nel 1577; e quello di Bologna Gabriele Paleotti con il *Discorso intorno le immagini sacre e profane* (1582).

In questa direzione di riaffermazione controriformista dei dogmi della Chiesa andava anche la parte della *Roma sotterranea* di Bosio rimasta inedita che, attingendo molto dal *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et eorundem coemeteriis liber* (Colonia, 1568) dell'agostiniano veronese Onofrio Panvinio (1529-1568)¹¹, suffragava, sempre in funzione antiluterana, l'antichità dei rituali della morte e dei sacramenti ad essa legati in ambito cattolico, dalla confessione, al viatico alle orazioni per i defunti. Con la *Roma sotterranea* di Bosio, secondo

¹⁰ Sui nessi tra arte, teologia e disciplinamento religioso, e sulla dialettica prescritto/vissuto nel campo dell'iconografia religiosa e delle forme devozionali ad essa legate, rimando a: M. BATTI-LORI, P. PRODI, R. DE MAIO, A. MARABOTTINI, *La regolata iconografia della Controriforma nella Roma del Cinquecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», II, 1978, pp. 11-50; É. MÂLE, *L'Art religieux après le Concile de Trente. Études sur l'iconographie de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e, du XVIII^e siècle. Italie-France-Espagne-Flandres*, Armand Colin, Paris 1932; D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Edizioni Dehoniane, Cinisello Balsamo 1995; P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, il Mulino, Bologna 1984; A. PROSPERI, *Teologi e pittura: la questione delle immagini nel Cinquecento italiano*, in *La pittura in Italia. Il Cinquecento*, a cura di G. BRIGANTI, Electa, Milano 1988, vol. II; G. SCAVIZZI, *La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo*, in «Storia dell'arte», 1974, 21, pp. 171-212. Sulle pitture presenti nelle catacombe romane: A. NESTORI, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1993.

¹¹ J.-L. FERRARY, *Onofrio Panvinio et les antiquités romaines*, École Française de Rome, Roma 1986.

Herklotz, giungeva a compimento la confessionalizzazione dell'archeologia cristiana. Tutti i tentativi di studio oggettivo del reperto archeologico catacombale, dallo stesso Panvinio al domenicano spagnolo Alfonso Chacón e a Jean L'Heureux, venivano così soffocati.

Martirologi e scavi catacombali determinarono la creazione di un antico, e in quanto tale autorevole, *corpus* devozionale “certo”è, universalizzabile, in grado di alimentare la religiosità post-tridentina. Nel 1630 Urbano VIII – ricordiamolo lo stesso pontefice che con la bolla *Coelestis Ierusalem cives* (1634) avrebbe disciplinato i processi di canonizzazione dei santi – a proposito dei santi patroni di confraternite, villaggi e città stabili che fossero scelti unicamente tra quelli già presenti nel *Martyrologium Romanum*. Nel corso del Seicento, la monumentale *Roma sotterranea* di Bosio conobbe nuovi lettori e nuove edizioni, anche se talvolta si trattava di veri rifacimenti e tradimenti sul piano della correttezza filologica del punto di vista bosiano, come nel caso della *Roma subterranea novissima* del padre oratoriano Paolo Aringhi, stampata a Roma, in latino, in due tomi nel 1651.

Le immagini dei martiri fecero sempre più spesso la loro apparizione sulle facciate delle chiese, con intenti di promozione devozionale e non pochi fraintendimenti sul piano della decifrazione iconografica¹². A realizzarle erano artisti legati agli oratoriani ma anche ai gesuiti e ad altri ordini che attingevano al repertorio iconografico martoriale¹³. Un esempio particolarmente incisivo è rappresentato dal ciclo di affreschi dipinto, tra il 1581 e il 1584, da artisti come Pomarancio, Matteo da Siena e Antonio Tempesta, nella basilica celimontana di S. Stefano Rotondo. Vi compaiono scene di martirio molto crude, in cui non a caso i persecutori hanno spesso sembianze e vesti da ottomani – la battaglia di Lepanto è di pochi anni prima –, a testimonianza del carattere non solo apologetico ma anche propagandistico del ciclo teso a esaltare il trionfo della Chiesa sui

¹² S. DITCHFIELD, *Text before Trowel: Antonio Bosio's Roma sotterranea Revisited*, in R.N. SWANSON, ed., *The Church Retrospective*, Boydell & Brewer, Woodbridge 1997, pp. 343-360; R. MICCHETTI, *Santi di facciata. Sculture e agiografia sulle chiese della Roma d'età moderna*, in M. TOSTI, a cura di, *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna*, École Française de Rome, Roma 2003, pp. 71-92.

¹³ Sulla politica delle immagini e sulla immagine di Roma come strumenti della Controriforma, rimando ai classici studi di G. LABROT, *L'immagine de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme 1534-1677*, Avant-propos de L. MARIN, Champvallon, Seyssel 1987; S.F. OSTROW, *L'arte dei papi. La politica delle immagini nella Roma della Controriforma*, Carocci, Roma 2002. Sul ruolo dei gesuiti: G.A. BAILEY, *Between Renaissance and Baroque. Jesuit Art in Rome, 1565-1610*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2003.

suoi nemici. In un suo studio Massimo Ghilardi ha richiamato l'attenzione sulle caustiche parole riservate da Charles Dickens a questo ciclo, una testimonianza di particolare interesse non solo per l'importanza del personaggio ma anche in quanto emblematica di un atteggiamento critico e sarcastico verso gli eccessi della enfatica religiosità cattolica, un giudizio pervasivamente ricorrente nelle testimonianze dei visitatori nordeuropei della «Città del Papa»¹⁴.

Con la riscoperta delle catacombe nuove reliquie potevano partire verso le reprobe regioni del nord Europa conquistate dal protestantesimo, a testimoniare la «retta» fede. Esse alimentavano, però, anche una pratica di saccheggio e un commercio assai poco sacro. A volte si trattava di un prelievo autorizzato di oggetti e reliquie: «corpisantari» venivano dette le persone autorizzate ad attingere dalle catacombe. Proprio per disciplinare e porre sotto controllo tutta questa materia furono emanati editti e istituiti organi di controllo: nel 1667 la Sacra Congregazione delle indulgenze e delle reliquie, nel 1672 la figura del Custode delle SS.me reliquie e cimiteri¹⁵, carica affidata nel corso del tempo a personaggi di rilievo come Marc'Antonio Boldetti, di cui si ricordano qui le *Osservazioni sopra i cimiterj de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma* (Roma, 1720)¹⁶, e Giovanni Marangoni (1673-1753), autore *Delle memorie sacre e profane dell'Anfiteatro Flavio di Roma volgarmente detto il Colosseo* (Roma 1746). Ma anch'essi non riuscirono a frenare in maniera significativa il saccheggio e il commercio delle reliquie¹⁷.

Come si capiva che una catacomba conservava le reliquie di un martire? Per molto tempo fu considerato un indizio fondamentale il ritrovamento dei cosiddetti «vasi di sangue» (*ampullae sanguinis*), vale dire i contenitori di terracotta,

¹⁴ GHILARDI, *Gli arsenali...*, cit., pp. 34-38; lunga citazione e sarcastica citazione tratta da CH. DICKENS, *Pictures from Italy*, Penguin Books, London 1998 (ed. or. 1846), pp. 136-137. Vedi anche: M. GHILARDI, «*Caverns of death*». *Charles Dickens e le Catacombe romane*, in «Studi romani», L, 2002, 1-2, pp. 3-22.

¹⁵ Sui suoi compiti: D. ROCCIOLO, *Della giurisdizione e prerogative del vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Antonio Cuggiò segretario del Tribunale di sua Eminenza*, Carocci, Roma 2004, pp. 112-120.

¹⁶ M.A. BOLDETTI, *Osservazioni sopra i cimiterj de' santi martiri, ed antichi cristiani di Roma, aggiuntavi la serie di tutti quelli, che fino al presente si sono scoperti, e di altri simili, che in varie parti del mondo si trovano; con alcune riflessioni pratiche sopra il culto delle sagre reliquie*, Libri 3, Salvioni, Roma 1720. Consultabile *on line* sul sito della Bibliotheca Hertziana di Roma (www.biblhertz.it).

¹⁷ M. GHILARDI, «*Avertendo, che per l'osservanza si camminerà con ogni rigore*». *Editti seicenteschi contro l'estrazione delle reliquie dalle catacombe romane*, in «Sanctorum», 2005, 2, pp. 121-137.

piombo o, soprattutto, vetro, contenente residui che venivano considerati tracce ematiche legate al martirio: si sarebbe trattato del sangue versato dai cristiani morti a causa delle persecuzioni. Trovandosi allo stato compatto il presunto sangue veniva disciolto nell'acqua e riacquistava così un aspetto simile a quello del liquido ematico. Un problema era rappresentato da quei casi in cui, anche dopo lo scioglimento dell'acqua, il «sangue» ottenuto conservava un colorito molto chiaro, tendente al bianco, ma, come vedremo, anche questa casistica veniva inserita nel paradigma interpretativo ematico. Oggi sappiamo che, in realtà, i vari vasetti e ampolle presenti nelle catacombe erano elementi di corredo dei defunti molto diffusi e presumibilmente contenenti balsami. La falsa equazione tra presenza di «vasi di sangue» e sepoltura di martiri portò a immaginare una presenza di martiri nelle catacombe molto più alta del reale, in linea del resto con la tendenza a enfatizzare il numero dei cristiani martirizzati¹⁸. Estratti dai cunicoli ipogei, i vasi venivano poi affidati a chiese e ordini religiosi, ma anche a privati che ne facessero richiesta e fossero disposti a pagarli adeguatamente. Confluirono quindi anche nelle grandi collezioni private romane. Un prezioso vaso di agata, a dimostrazione della varietà di materiali di questi oggetti, figurava ad esempio nel celebre museo del gesuita Anastasius Kircher¹⁹.

Altre tracce tangibili della presenza di martiri nelle catacombe erano il ritrovamento di iconografie che rimandavano a simbologie cristiane (la palma, il pesce, l'ancora, la colomba, il cristogramma) o agli strumenti del martirio, poste sulle pietre tombali che chiudevano i loculi. Nel 1668 la Congregazione delle reliquie, da poco costituita, stabilì che solo i vasi di sangue e i ramoscelli di palma erano segni della presenza di un martire all'interno della tomba, essendo da valutare gli altri solo come generici indicatori di sepolture cristiane. La discussione

¹⁸ Su tutta la questione cfr. U.M. FASOLA, *Il culto del sangue dei martiri nella Chiesa primitiva e deviazioni devozionistiche nell'epoca della riscoperta delle catacombe*, in F. VATTIONI, a cura di, *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Atti della settimana di studi del Centro Studi Sanguis Christi, Roma (29 novembre-4 dicembre 1982), Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1983, vol. III, pp. 1473-1489; A. FERRUA, S.I., *Sulla questione del vaso di sangue. Memoria inedita di Giovanni Battista de Rossi*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1944; M. GHILARDI, *Quae signa erant illa, quibus putabant esse significativa Martjrii? Note sul riconoscimento ed autenticazione delle reliquie delle catacombe romane*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 2010, 122/1, pp. 81-106.

¹⁹ M. CASCIATO, M.G. IANNIELLO, M. VITALE, a cura di, *Enciclopedismo in Roma barocca: Athanasius Kircher e il museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, Marsilio, Venezia 1986.

su oggetti e simboli catacombali appassionò a lungo il mondo erudito tra la fine del Seicento e il Settecento maturo: dal maurino Jean Mabillion, a Ludovico Antonio Muratori, al cardinale Prospero Lambertini, dal 1740 papa Benedetto XIV. Va notato che eruditi come i già citati Boldetti e Marangoni ancora credevano alla presenza di sangue di martiri nei vasi di sangue. Boldetti si spinse a trovare una spiegazione per la presenza di sangue di colore bianco latte nelle ampolle: «Può essere che la Provvidenza divina ordinasse, che quando da Ss. Martiri si spargeva per onor suo, e per la sua vera Fede il sangue, questo scaturisse dalle ferite bianco a guisa di latte per dichiarare a' pagani la loro innocenza»²⁰.

3. *Un'archeologia al servizio della Chiesa*

Che ruolo ha avuto l'archeologia sacra nel corso del Settecento, il secolo in cui un rinnovato sguardo sull'antico portò al passaggio dall'erudizione antiquaria all'archeologia come scienza? Il secolo delle grandi campagne di scavo in cerca delle antichità romane e greche: Ercolano (1738), Pompei (1748), Paestum, Tivoli, Ostia, Roma. Schematizzando si può affermare che, da un lato, nell'archeologia sacra "confessionalizzata" del Cinque-Seicento il reperto archeologico (catacombale) aveva assunto la funzione di certificazione di una verità storico-religiosa già presente nella tradizione dei martirologi, una verità che andava emendata dai troppi dati e personaggi leggendari e fantasiosi ma non messa radicalmente in discussione. Viceversa, nell'archeologia greco-romana sviluppatasi nel XVIII secolo sul modello Caylus²¹-Winckelmann-Heyne, basata sull'autopsia del reperto e dell'opera d'arte, il dato archeologico andò assumendo la funzione di elemento atto a costruire la storia e si trattava di una storia sempre più secolarizzata e affidata a specialisti. Visti questi processi con gli occhi di oggi emerge una differenza sostanziale di paradigma interpretativo, e di finalità, che sembrerebbe relegare del tutto in secondo piano la logica confessionale dell'archeologia sacra. Tuttavia anche nel Settecento, accanto allo sviluppo scientifico dell'archeologia, che ebbe anzi proprio a Roma uno dei suoi maggiori centri con la *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764) di Winckelmann e attraverso l'opera di altri archeologi

²⁰ M.A. BOLDETTI, *Osservazioni...*, cit., p. 137.

²¹ A.C.PH. DE THUBIÈRES, COMTE DE CAYLUS, *Recueil d'antiquités égyptiennes, etrusques, grecques et romaines*, 7 voll., Paris 1752-1767.

di “nuovo tipo”, come Ennio Quirino Visconti e Carlo Fea²², continuò a essere vitale nella città del papa una erudizione che, aggiornatasi sul piano filologico e delle strategie comunicative, continuò a istituire precisi nessi tra ricerca storica, archeologia e affermazione di modelli devozionali e di verità religiose.

Il Settecento a Roma si aprì con il “revival paleocristiano” delle grandi campagne di restauro promosse da Clemente XI Albani nelle chiese paleocristiane di San Clemente, Santa Maria in Cosmedin e Santa Maria in Monticelli²³. Ma fu soprattutto nel corso del lungo pontificato di Benedetto XIV (1740-1758) che venne rilanciata l’immagine di Roma come città dei martiri del primo cristianesimo. A questo papa dobbiamo il pieno recupero, sul piano funzionale e devozionale, del Colosseo, uno spazio particolarmente legato alla storia, e al mito, dell’epoca dei martiri. Al culmine di una lunga storia di abbandono, terremoti e continue spoliazioni di materiali per alimentare l’edilizia romana, nel 1671 il Colosseo era stato ridotto ad arena per i tori mentre da tempo si rincorrevano in città le voci sulle inquietanti presenze notturne, dai malviventi ai seguaci di riti magici, al suo interno. In vista del giubileo del 1675, indetto da Clemente X e caratterizzato da una particolare attenzione per la commemorazione del martirio dei primi cristiani, il luogo era stato già recuperato parzialmente e consegnato alla sua specificità di luogo della memoria dei martiri, in un anno giubilare in cui la polemica antiprotestante si era ravvivata²⁴. Non a caso nel corso del giubileo fu celebrata la beatificazione di 19 martiri di Gorcum (poi canonizzati nel 1867), un gruppo di ecclesiastici cattolici torturati e martirizzati in Olanda per mano protestante nel 1572²⁵. Nel 1749, in vista dell’imminente anno santo, Benedetto XIV fece innalzare all’interno dell’arena una grande croce e restaurare le stazioni della Via Crucis²⁶. Il 27 dicembre 1750 il minore osservante riformato Leonardo da Porto Maurizio, celebre predicatore della Roma settecentesca (dal 1730 faceva

²² R.T. RIDLEY, *The Pope’s Archaeologist: the Life and Times of Carlo Fea*, Quasar, Roma 2000.

²³ CH.M.S. JOHNS, *Papal Art and Culture Politics. Rome in the Age of Clement XI*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

²⁴ *Breve relatione dell’Anfiteatro Flaviano detto comunemente il Coliseo consacrato con il sangue pretioso d’innumerabili Santi Martiri, serrato, e dedicato ad onore, e gloria de’ medesimi gloriosissimi martiri*, per Giacomo Dragondelli, in Roma 1675. Opera anonima ma probabilmente da attribuire al teatino siciliano Carlo Tornasi.

²⁵ M. CAFFIERO, *L’Anno Santo come risorsa politica. Il giubileo del 1675 tra polemica antiprotestante e apologia del papato*, in EAD., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 45-65.

²⁶ M. DI MACCO, *Il Colosseo. Funzione storica, simbolica, urbana*, Bulzoni, Roma 1971.

parte della comunità di San Bonaventura al Palatino), vi celebrò una Via Crucis destinata a passare alla storia per partecipazione popolare e intensità emotiva, legando inscindibilmente per i secoli successivi il Colosseo a questa devota pratica che univa, nel particolare contesto dell'antico anfiteatro, la devozione cristologica a quella dei martiri²⁷. Infine, il 19 settembre 1756 Benedetto XIV consacrò il Colosseo alla passione di Cristo e dei martiri.

In precedenza papa Lambertini aveva fondato, nel 1740, l'Accademia di storia ecclesiastica che significativamente aveva la sua sede presso l'Oratorio filippino alla Chiesa Nuova e di cui era segretario Giuseppe Bianchini, personaggio su cui torneremo tra poco. I temi trattati nelle riunioni accademiche erano in continuità con le linee guida già tracciate, un secolo e mezzo prima, da Baronio nel suo *Martyrologium*. Ad esempio nel primo anno di vita dell'istituzione fu affrontata la questione «Se le azioni de Romani pontefici del primo secolo possano illustrarsi con le antichità profane, con i monumenti, che si trovano nei Cimiteri, e con i mosaici, che si veggono ancora in molte chiese»²⁸. Nel 1742 Benedetto XIV istituiva al Collegio Romano due nuove cattedre, una in Storia ecclesiastica e l'altra in Liturgia, a conferma che la ricerca storica poteva e doveva informare di sé direttamente la pratica liturgica. Va infine ricordato il nesso tra il martirologio baroniano e Benedetto XIV. Nel 1749 apparve la revisione lambertiniana del *Martyrologium romanum*. Più di centocinquanta anni la separavano dall'originale baroniano ma ne restava l'ispirazione di fondo. In Benedetto XIV, come in Baronio, il lavoro sul *Martyrologium* era animato dal tentativo di individuare le origini storiche delle pratiche devozionali promosse dal Concilio di Trento. Nella sua prefazione il papa erudito faceva continui riferimenti al suo *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738).

²⁷ S. NANNI, *La centralità delle missioni popolari e il disciplinamento delle devozioni (Anno Santo 1750)*, in EAD., *Roma religiosa nel Settecento. Spazi e linguaggi dell'identità cristiana*, Carocci, Roma 2000, pp. 77-111 (già pubblicato in «Roma moderna e contemporanea», 1997, 2-3, pp. 553-587). Su Leonardo da Porto Maurizio, al secolo Paolo Girolamo Casanova, cfr. S. GORI, *ad vocem*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, Roma 1966, coll. 1208-1221; R. COLOMBO, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al «Diario delle missioni di S. Leonardo di Porto Maurizio»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1984, 20, pp. 369-428; R. SBARDELLA, *ad vocem*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. V, Roma, 1978, coll. 589-593; A. WALLENSTEIN, *St. Léonard of Pori Maurice and the Propagation of Devotion to the Way of the Cross*, in «Franciscan Studies», 1952, 12, pp. 47-70.

²⁸ Sulle accademie di Benedetto XIV, cfr. M.P. DONATO, *Accademie romane. Una storia sociale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli-Roma 2000, pp. 86-115.

Il XVIII secolo vide anche nascere nuovi luoghi che intensificarono il moto di traslazione del carisma dei martiri e delle prime comunità cristiane all'interno dello spazio urbano. Ora da affrontare in prima linea non c'era più solo la Riforma luterana ma anche la nuova sfida eretica lanciata dai Lumi. Dopo il precedente, di breve durata (1703-1710) ma importante, del Museo ecclesiastico aperto in un'ala del Vaticano per iniziativa di Francesco Bianchini (1662-1729), definito da Brigitte Sölch «palcoscenico della Chiesa romana e della Chiesa Universale»²⁹, nacque il Museo Cristiano annesso alla Biblioteca Vaticana, aperto da Benedetto XIV nel 1757³⁰.

A organizzare il nuovo museo fu chiamato Giuseppe Bianchini, oratoriano, corrispondente di Muratori e nipote di Francesco Bianchini. Il museo era composto da materiali eterogenei, tra cui lucerne, vetri, vasi e utensili provenienti in gran parte dalle catacombe, nonché quadri che dovevano testimoniare la storia dell'iconografia del culto cristiano (un repertorio iconografico importante per la fortuna del medioevo negli anni Settanta e Ottanta del Settecento). La collezione museale prevedeva l'esposizione di oggetti ordinati in sequenze storiche. Va ricordato, inoltre, che Giuseppe Bianchini pubblicò la spettacolare *Demonstratio Historiae Ecclesiasticae quadripartitae comprobatae monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum* (1752-1754), sei incisioni in grande formato che delineavano una sorta di museo immaginario a partire dalla sfortunata raccolta museale dello zio³¹.

La fondazione del Museo Cristiano era stata auspicata da molti eruditi del tempo, come Scipione Maffei che in una lettera al papa, pubblicata nel *Museum Veronese* (Verona, 1749) aveva sostenuto che una tale istituzione, oltre a sviluppare gli studi ecclesiastici, avrebbe fornito ai dogmi della religione cattolica nuove conferme e ai suoi difensori potenti argomenti contro gli oppositori. Nelle intenzioni di Benedetto XIV il museo avrebbe dovuto indicare agli artisti precisi modelli iconografici da rispettare nella raffigurazione di santi e di scene religiose.

²⁹ B. SÖLCH, *Francesco Bianchini (1662-1729) und die Anfänge öffentlicher Museen in Rom*, Deutscher Kunstverlag, München-Berlin 2007, in particolare pp. 120-121. Sul Museo ecclesiastico cfr. anche: P. LIVERANI, *Il «Museo Ecclesiastico» e dintorni*, in V. KOCKEL, B. SÖLCH, Hrsg., *Francesco Bianchini (1662-1729) und die europäische gelehrte Welt um 1700*, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 207-234.

³⁰ G. MORELLO, *Il Museo «Cristiano» di Benedetto XIV*, in «Monumenti, musei e gallerie pontificie, Bollettino», 1981, 2, pp. 53-89.

³¹ Pubblicate in V. KOCKEL, B. SÖLCH, Hrsg., *Francesco Bianchini*, cit., pp. 254-265.

In questo contesto religioso ed erudito s'inserisce una figura nota agli studiosi e su cui pure varrebbe la pena indagare ancora, viste le lacune e la mancanza di una monografia complessiva. Si tratta di Giovanni Gaetano Bottari (Firenze 1689-Roma 1775)³². Nel 1730 Bottari si trasferì a Roma per interessamento di Bartolomeo Corsini, nipote del papa, e di Prospero Lambertini. Clemente XII Corsini gli assegnò la cattedra di Storia ecclesiastica e controversie alla Sapienza. Nella capitale pontificia dimorò a Palazzo Corsini alla Lungara, al servizio del cardinale Neri Corsini, contribuendo alla formazione della sua vasta biblioteca in cui entrarono i principali testi del giansenismo. Dal 1749 a Palazzo Corsini si riuniva un cenacolo giansenisteggiante, il Circolo dell'Archetto, di cui lo stesso Bottari era uno degli animatori. Le parole d'ordine che guidavano l'azione di Bottari erano l'opposizione ai gesuiti e al molinismo, il disciplinamento della dottrina cristiana tra gli stessi ceti, a cominciare dal rione popolare per eccellenza di Roma, Trastevere (dal 1741 fino alla morte fu canonico di S. Maria in Trastevere). Non a caso nel 1756 Bottari fu nominato visitatore dell'Arciconfraternita della Dottrina cristiana per le scuole trasteverine e scrisse per il sodalizio una nuova edizione degli statuti. Dal 1741 fu anche consultore dell'Indice e dal 1751 consultore del Sant'Uffizio. Siamo quindi di fronte a una persona impegnata in prima fila nel dibattito teologico-religioso e nel vissuto religioso quotidiano del suo tempo. Ma Bottari fu, al tempo stesso, anche uno studioso di arte e di archeologia sacra e questi interessi non possono essere considerati irrelati rispetto alla sua azione in campo spirituale. Curò il primo *Catalogo del Museo Capitolino* (voll. I-III, 1741-1755), il museo di sculture antiche fondato nel 1734 da Clemente XII. Pubblicò i *Dialoghi sopra le tre arti del disegno* (Lucca 1754); la *Raccolta di lettere sulla pittura, scultura ed architettura, scritte da' più celebri professori che in dette arti fiorirono dal sec. XV al XVII* (7 voll., Roma 1754-1773); la riedizione commentata delle *Vite* di Vasari (1759-1760). Erudizione e cultura erano in Bottari subordinate a una visione rigorosamente religiosa della vita, lontana dalla sensibilità illuminista e dai qualsiasi fascino di secolarizzazione. Anche le

³² Su Bottari: R. PALOZZI, *Mons. Giovanni Bottari e il circolo dei giansenisti romani*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia», serie II, X, 1941, fasc. 1-2, pp. 70-90; G. PIGNATELLI, A. PETRUCCI, *ad vocem*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 13, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 409-418; P. STELLA, *Il giansenismo*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, *ad indicem*. La nuova stagione di ricerche su Bottari ha portato a un primo risultato: M. MELANI, *Il testamento di Giovanni Gaetano Bottari*, presentazione a cura di A. CALECA, Foligno 2009.

critiche mosse alla severità dell'*Indice dei libri proibiti* vanno inserite in un paradigma interpretativo che se rifuggiva la durezza censoria non approdava certo a clamorose rotture.

Tra il 1737 e il 1754, seguendo la volontà di Clemente XII, Bottari dette alle stampe, per i tipi della Stamperia vaticana presso Giovanni Maria Salvioni, i tre volumi delle *Sculture e pitture sagre estratte dai cimiterj di Roma* pubblicate già dagli autori della *Roma sotterranea* ed ora nuovamente date in luce con le spiegazioni, una riedizione dei rami della *Roma sotterranea* di Bosio con un commento originale a carattere filologico-antiquario. La *Prefazione* al terzo volume costituisce una sorta di trattato in difesa della conservazione dei cimeli archeologici cristiani e delle lapidi medievali.

Dopo aver fatto riferimento alle gravi perdite subite dal patrimonio romano, fornendone degli esempi concreti, dopo la stesura dell'opera di Bosio, Bottari osservava che se tutte quelle memorie fossero state raccolte sarebbe nato uno de' più sontuosi musei della cristiana erudizione: «Il quale poi se fosse stato impinguato di tutti gli strumenti di martirj, di tutte le lucerne, di tutti i vetri, di quasi cento marchi di terracotta, di tanti vasi, arnesi, e tanti utensili [...] sarebbe una delle più insigni meraviglie del mondo»³³.

³³ V. KOCKEL, B. SÖLCH, Hrsg., *Francesco Bianchini*, cit., p. 246.

Capitolo III

“Vizio nefando” e Inquisizione romana

Il sole spuntava sulla terra e Lot era arrivato a Zoar, quand'ecco il Signore fece piovere dal cielo sopra Sodoma e sopra Gomorra zolfo e fuoco proveniente dal Signore. Distrusse queste città e tutta la valle con tutti gli abitanti delle città e la vegetazione del suolo.
(Genesi 19, 23-25)

1. *Roma 1792: l'architetto e il musicista*

Roma, venerdì 14 settembre 1792: in una casa nei pressi di Piazza Campitelli una donna di 33 anni, Angela Luigini, moglie del notaio Antonio Olivieri, viene ascoltata stragiudizialmente da un sostituto del Tribunale del Governatore, alla presenza del suo parroco e confessore Salvatore Bongi. Nella deposizione spontanea, la donna denuncia il comportamento di due francesi frequentati negli ultimi tempi, lo scultore Joseph Chinard e l'architetto Ildephonse Rater, che avevano cagionato un pubblico scandalo sia per le idee rivoluzionarie e atee pubblicamente proclamate, inneggiando anche a Cagliostro, sia per i loro disinibiti costumi sessuali. I due alloggiavano a Villa Malta nel rione Campo Marzio, tradizionale zona di residenza di artisti e viaggiatori stranieri. Intorno ad essi si muoveva una piccola comunità franco-italiana composta da altri artisti, modelle e giovani di diversa estrazione sociale. A Villa Malta e nel suo bel giardino si faceva musica, si danzava, s'intrecciavano relazioni amorose, ma si discuteva anche di politica e di rivoluzione.

Ci troviamo, fin qui, all'interno delle consuete dinamiche di diffusione delle nuove idee provenienti dalla Francia e della corrispondente risposta repressiva da parte delle autorità romane, che proprio tra la fine del 1792 e l'inizio del 1793, di fronte al precipitare degli eventi parigini, si organizzò in forme nuove e con maggiore capillarità rispetto agli anni precedenti. Nel caso del venticinquenne Rater, Angela Olivieri aggiunse però un ulteriore elemento di colpevolezza.

Infatti il giovane «era portato al vizio nefando» e aveva stretto amicizia con un musico, Pietro Matteucci, che la deponente conosceva di vista per averlo sentito cantare da soprano al Teatro Valle e al Teatro Capranica. Avendo domandato a Rater cosa «voleva farsi di un Musico, che in sostanza era un Homo», si era sentita rispondere

che era una Cogliona, e che non poteva comprendere mai che piacer fosse l'usare di dietro, specialmente con un Musico così bello, col quale sapeva, che avevano usato Cardinali e Prelati, e che di questi ultimi specialmente ne aveva conosciuti diversi in Casa di detto Musico, andatici per lo stesso oggetto, co' quali aveva preso una confidenza grande, e vi aveva giocato perfino a scappellotti, concludendo il discorso che non vedeva l'ora di tornare in Francia per render pubblico un tale divertimento, che al solo sentire che l'usavano i Cardinali e i Prelati dovesse far comprendere essere un piacere troppo nobile.

La testimonianza qui citata fu all'origine di quell'*affaire* Chinard-Rater che nell'autunno del 1792 provocò una pericolosa crisi nei già tesi rapporti tra la Francia rivoluzionaria e la Roma pontificia. Per fortuna dei due imputati, successivamente passati dalle cure del Tribunale del Governatore a quelle del Sant'Uffizio e rinchiusi a Castel Sant'Angelo, grazie alle pressioni diplomatiche francesi il caso si sarebbe presto concluso con la loro espulsione dallo Stato della Chiesa. La vicenda ci fornisce spunti utili per ricostruire le strategie antirivoluzionarie messe in atto a Roma e lo stretto legame qui istituito tra Rivoluzione, eresia e sessualità trasgressiva, con un *transfert* della condanna dal livello politico a quello etico-religioso che conobbe un notevole successo anche tra i ceti popolari, tra i quali le associazioni giacobino=miscredente=libertino, abilmente sostenute dalla propaganda controrivoluzionaria, contribuirono a strutturare un atteggiamento di sospettosa ostilità nei confronti dei francesi e dei loro simpatizzanti¹.

Al di là della eccezionalità politica del tempo in cui s'inserisce, la vicenda dell'architetto francese contiene anche elementi ricorrenti nella storia del "vizio nefando" e della sua repressione a Roma. Innanzitutto le due istituzioni citate,

¹ Ho ricostruito le vicende di Chinard e Rater in M. CATTANEO, *Eresia e libertinismo nella Roma di fine Settecento. Il caso Chinard-Rater*, in *Roma repubblicana 1798-99, 1849*, a cura di M. Caffiero, «Roma moderna e contemporanea», IX, 2001, 1-3, pp. 149-192. La citazione precedente, tratta dalla deposizione di A. Olivieri, è a p. 165.

Tribunale del Governatore e Tribunale del Sant’Uffizio, erano, insieme al Tribunale del Cardinal Vicario, quelle che nella concreta prassi giudiziaria si occupavano, con diverse funzioni e competenze, della repressione della sodomia sul piano criminale, teologico-religioso e morale, tre dimensioni profondamente correlate nella Roma pontificia. È anche interessante l’espressione usata dalla denunciante, Angela Olivieri: vizio, o ancora nel Settecento “vizio”, nefando è la locuzione con cui in Italia, lungo tutta l’età moderna, veniva definita la sodomia, un atto considerato talmente empio da non potersi, da non doversi, neppure nominare. Il sostantivo deriva infatti dal latino *nefandus*, composto da *ne* + *fandus*, letteralmente nel senso di “che non si può dire”, “che non si deve nominare”, “indicibile”. In senso lato il termine, transitato dal latino medievale nella lingua italiana sin dall’inizio del Trecento, indicava tutti i rapporti “contro natura”, quindi non solo quelli legati alla omosessualità maschile tra adulti o alla pederastia ma anche il coito eterosessuale nel “vaso indebito” e talvolta perfino i rapporti tra donne, con una estensione che finiva col comprendere qualsiasi *coitus libidinosus vel cum persona indebita vel in vase indebito*. In mancanza di specificazioni era comunque all’omosessualità maschile che si faceva riferimento, ovviamente senza usare la parola “omosessuale” diventata di uso comune solo nel XX secolo. Oltre all’espressione vizio nefando, si ricorreva al termine “sodomia” (anche “soddomia”) e ai suoi correlati “sodomita/sodomizzare”. Si tratta di una terminologia precisamente connotata sul piano religioso per la sua provenienza biblica². Infatti Sodoma è una delle città della Pentapoli in Cananea che, secondo il racconto del libro della *Genesi*, fu distrutta con zolfo e fuoco da Dio, insieme alla città di Gomorra, per punire la lussuria e i vizi contro natura dei suoi abitanti. Altri passi del Vecchio Testamento su cui poggiava la condanna ecclesiastica della omosessualità sono contenuti nel *Levitico* (18, 22 e 20, 13), dove si legge: «Se uno ha rapporti con un uomo come con una donna, tutti e due hanno commesso un abominio; dovranno essere messi a morte; il loro sangue ricadrà su di loro»; e nel libro *Giudici*, dove si parla dei sodomiti della città di Gabaa (19, 22-30; 20, 1 e ss.).

Anche espressioni popolari sinonimiche di sodomizzare, come “buggerare” (o “bugerare”, “buggiare”), e parole collegate, come “buggera” e “buggerone”, attestate sia nella Firenze del Quattrocento sia nella Roma del Seicento e del Settecento, rivelano una radice etimologica religiosa, in quanto “buggera” deriva probabil-

² Il termine sodomita in italiano appare già nel 1294. Cfr. *Dizionario etimologico*, di T. DE MAURO e M. MANCINI, Garzanti, Milano 2000, p. 1989.

mente dal latino medievale *bugarus* o *bugerus*, variazione di *bulgarus* (= bulgaro), diventato sinonimo di eretico a causa della diffusione tra i bulgari dell'eresia patarina. Va inoltre ricordato che secondo credenze ampiamente diffuse nel medioevo e nella prima età moderna, non solo a livello popolare, era proprio il rapporto sodomita quello che intercorreva tra le streghe e il diavolo. In definitiva eretici, streghe e sodomiti venivano avvertiti come i pericolosi protagonisti di universi peccaminosi contigui e a tutti spettava la condanna al rogo catartico. Questo legame tra sodomia ed eresia permane particolarmente a lungo in Italia, non a caso il territorio europeo in cui la Controriforma riuscì più ampiamente a realizzare la sua azione coercitiva. Invece nella realtà settecentesca parigina, studiata da Michel Rey, le stesse autorità di polizia già intorno agli anni trenta iniziarono a non usare più il termine *sodomite* bensì *pédéraste*, vale a dire una parola priva di una origine religiosa e semmai collegata al modello greco dell'“amor socratico”³. Tornando ai fondamenti biblici della condanna della sodomia, e della omosessualità, da parte della Chiesa, va rilevato che nei quattro Vangeli non si trovano esempi significativi e si deve semmai ricorrere ad altre parti del Nuovo Testamento per trovare una prescrizione precisa. Un posto particolare occupa s. Paolo, che tocca l'argomento in più di una occasione: nella *Lettera ai Romani* (1, 26-32), nella prima *Lettera ai Corinzi* (6, 10: «né effeminati, né sodomiti [...] erediteranno il Regno di Dio»), nella prima *Lettera al discepolo Timoteo* (1, 10). Nella *Lettera di Giuda* vi è poi un rimando preciso alla fine patita dagli abitanti di Sodoma e di Gomorra.

Come ha osservato John Boswell, uno dei maggiori studiosi dell'atteggiamento della Chiesa nei confronti dell'omosessualità, la condanna biblica e paolina non fu universalmente recepita e applicata dalle prime comunità cristiane, probabilmente ancora influenzate dalla tradizionale diffusione e tolleranza dei comportamenti omosessuali, maschili e femminili, sia presso i Greci sia presso i Romani. La condanna della Chiesa si sarebbe precisata e fatta più insistente solo a partire dagli scritti di sant'Agostino (354-430) e per una sua completa applicazione all'interno della Cristianità, sempre secondo Boswell, ci si deve collocare all'altezza cronologica del Concilio Lateranense III (1179). Il canone XI per la prima volta decretò una norma universale, con la distinzione a livello di pena

³ M. REY, *Police and Sodomy in Eighteenth-Century Paris: From Sin to Disorder*, in *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. by K. Gerard, G. Hekma, Harrington Park Press, New York-London 1989, pp. 129-146. Invece nei casi da me studiati i termini pederasta/pederastia, pur attestati nella lingua italiana almeno a partire dagli anni ottanta del Seicento, conosciuti dai termini francesi già in uso nel Cinquecento, non ricorrono.

tra appartenenti al clero e laici, inserita più tardi nelle Decretali di Gregorio IX: «Quicumque autem illa incontinentur quae contra natura sint [...] deprehensi fuerint laborare, si clerici fuerint, dehicantur a clero, et ad agendam poenitentiam in monasterio detrutantur; si laici excommunicationis subdantur at a coetu fidelium fient penitus alieni». Ancora più decisiva fu l'opera di san Tommaso d'Aquino nel XIII secolo. Nella *Summa Theologiae* i “vizi contro natura” rientrano nei peccati di lussuria, uno dei sette peccati capitali (in quanto provocano la morte spirituale) insieme a superbia, avarizia, invidia, accidia, ira e gola.

Lussuriosi sono tutti quegli atti sessuali in cui si disperde il seme senza contribuire alla continuazione della specie umana: onanismo, omosessualità maschile, coito eterosessuale non procreativo, *bestialitas* (rapporti sessuali con animali)⁴. Tuttavia fino alla Controriforma le sanzioni religiose rimangono nell'ambito del diritto canonico, anche se sono spesso seguite dalle condanne civili, e va ricordato che partire dal XIII secolo gli statuti cittadini e le prassi giudiziarie laiche accentuano la repressione del fenomeno e prevedono in genere la condanna a morte. Dopo che Paolo IV Carafa aveva, nel 1557, esteso il campo d'azione dell'Inquisizione anche alla sodomia⁵, con Pio V Ghislieri si verifica una ulteriore svolta, che lega più strettamente la condanna religiosa a quella civile. Infatti, due successive costituzioni – la *Cum Primum* del primo aprile 1566 e la *Horrendum illud scelus* del 30 agosto 1568 – stabilirono formalmente che le persone condannate dalla Chiesa per sodomia venissero affidate al braccio secolare per l'esecuzione della pena capitale⁶. La condanna della sodomia entrò anche negli Statuti di Roma emanati da Gregorio XIII Boncompagni nel 1580 (Libro II, capitolo XLIX, *De sodomitatum poena*).

⁴ Cfr. J. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità. La Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, Leonardo, Milano 1989 (ed. or. University of Chicago Press, Chicago-London 1980); ID., *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Villard Books, New York 1994; ID., *Alla scoperta dell'amore. Archetipi di amore gay nella storia cristiana*, Introduzione di M. Consoli, Edizioni Libreria Croce, Roma 1999. Sulle vicende della progressiva codificazione della condanna dell'omosessualità cfr. A. D'AVACK, *Omosessualità*, in *Enciclopedia del Diritto*, XXX, Giuffrè, Milano 1980, pp. 92-98. Sull'onanismo cfr. TH.W. LAQUEUR, *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, Zone Books, Cambridge (Mass.) 2003.

⁵ Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, p. 140.

⁶ Sempre nel 1566 il Governatore di Roma, mons. A. Pallantieri, emanò due bandi contro i sodomiti. Cfr. *Regesti di bandi, editti, notificazioni e provvedimenti diversi relativi alla città di Roma ed allo Stato pontificio*, vol. I, Tip. Cuggiani, Roma 1920, pp. 40, 42.

2. *La riflessione storiografica: luci e ombre*

La bibliografia sui temi, ovviamente collegati ma altrettanto ovviamente non completamente coincidenti, dell'omosessualità e della sodomia per quanto riguarda il secolo dei Lumi è decisamente scarsa⁷. Questo giudizio negativo è valido soprattutto per la realtà italiana, dove in generale la storia della sessualità e le più ampie questioni sollevate dalla storia di genere hanno stentato molto a trovare il giusto riconoscimento e spazio in ambito accademico, tanto che solo negli ultimi dieci-quindici anni sono sorti dottorati di ricerca specifici. Gli studi sulla sodomia fin qui pubblicati si sono concentrati su alcune grandi realtà urbane: Firenze, Venezia e Bologna, e sui secoli XV e XVII⁸.

Il contesto fiorentino è stato studiato in particolare da Michael J. Rocke, che dopo aver pubblicato un saggio su «Quaderni storici» nel 1987 ha dato alle stampe altri contributi sullo stesso tema e il volume *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence* (Oxford University Press, New York 1996). Venezia è stata invece oggetto delle ricerche di Guido Ruggiero (*I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*, Marsilio, Padova 1988), mentre per Bologna va segnalato il lavoro di Ugo Zuccarello sui processi del tribunale del Torrione⁹. A Firenze e a Venezia già nel Quattrocento erano state

⁷ Sulla storia dell'omosessualità e della sodomia molte informazioni generali sono contenute in: M. BARBAGLI, A. COLOMBO, *Omoseessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, il Mulino, Bologna 2001; *Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures*, 2 voll., in part. vol. II, Garland Publishing, New York-London 2000. Una utilissima discussione critica della storiografia su questi temi in M. DE LEO, *Omoseessualità e studi storici*, in «Storica», IX, 2003, 27, pp. 27-60. Un punto di vista militante è offerto da *Omofobia*, a cura di P. PEDOTE e G. LO PRESTI, Stampa Alternativa, Roma 2003. Sul concetto di omofobia e sulla sua storia: D. WICKBERG, *Homophobia: On the Cultural History of an Idea*, in «Critical Inquiry», XXVII, 2000, pp. 42-57. Sulla storia della sessualità in generale, cfr. J. SOLÉ, *Storia dell'amore e del sesso in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1979; L. STONE, *La sessualità nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995.

⁸ Alcune procedure riguardanti casi di sodomia, comprese tra il 1567 e il 1610, sono segnalate per Napoli in *L'Archivio storico diocesano di Napoli*, a cura di G. GALASSO e C. RUSSO, Guida, Napoli 1978. Vedi ora il nuovo inventario *Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, a cura di G. ROMEO, in «Campania Sacra», XXXIV, 2003, 1-2.

⁹ Su Firenze e Venezia vedi anche: M.J. ROCKE, *Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli Ufficiali di notte*, in «Quaderni storici», XXII, 1987, 66, pp. 701-723; ID., *Il fanciullo e il sodomita: pederastia, cultura maschile e vita civile nella Firenze del Quattrocento*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, a cura di O. NICCOLI, Ponte alle Grazie, Firenze 1993, pp. 210-230; G. MARTINI, *Il "Vizio nefando" nella Venezia del Seicento. Aspetti sociali e repressione di giustizia*, Jouvence, Roma 1988; R. CANOSA, *Storia di una*

III. “Vizio nefando” e Inquisizione romana

emanate leggi repressive molto dure ed istituite magistrature *ad hoc* per cercare di tenere sotto controllo il diffusissimo fenomeno della sodomia. A Venezia medici e barbieri avevano l’obbligo di denunciare le persone che si erano presentate per farsi curare lesioni da coito anale. Per i colpevoli era prevista la decapitazione o l’esposizione pubblica in una gabbia a piazza San Marco. A Firenze, fin dal 1432, agivano gli Ufficiali di Notte. Tra 1432 e 1502, secondo gli studi di Rocke, si occuparono di circa 15.000-16.000 maschi, tra adulti e fanciulli, denunciati o in qualche maniera incriminati per rapporti sodomitici. I processi portarono a più di 2.400 condanne (che diventano quasi 3.000 se si contano anche le sentenze pronunciate per sodomia nello stesso arco temporale da altri tribunali). Tenendo conto che la popolazione di Firenze nel Quattrocento era di circa 40.000 abitanti, le cifre fornite da Rocke appaiono impressionanti. Nella ben più popolosa Parigi del XVIII secolo, più di 500.000 abitanti intorno al 1725, una stima delle autorità di polizia indicava in 20.000 il numero dei sodomiti presenti in città¹⁰. Del resto, già i contemporanei avevano una precisa percezione dell’ampiezza del fenomeno a Firenze, tanto che in età moderna “Fiorentino” diventò, ovviamente in determinati contesti semantici, sinonimo di pederasta e ancora nel XVIII secolo in Francia l’omosessualità veniva definita “vice italien”. Secondo alcuni ricercatori di *Gay Studies*, il pittore Giovanni Antonio Bazzi (1477-1549), detto il Sodoma, è stato artefice del primo *coming out* omosessuale dell’età moderna, a Siena durante il Palio, rischiando peraltro per questo di essere lapidato dalla folla inferocita: «Aveva sempre attorno fanciulli e giovani sbarbati, i quali amava fuori di modo», scrisse nelle sue *Vite* Giorgio Vasari a proposito del Sodoma¹¹.

In generale tra Quattro e Seicento il rapporto tra adulti attivi e minorenni passivi, sul modello della “pederastia greca” antica (il cosiddetto “amor socratico”), sembra essere stato il “vizio nefando” più praticato. Alcuni autori, come il prete veneziano Antonio Rocco nell’*Alcibiade fanciullo a scola*, scritto intorno al

grande paura. La sodomia a Firenze e a Venezia nel Quattrocento, Feltrinelli, Milano 1991. Su Bologna: U. ZUCCARELLO, *La sodomia al tribunale bolognese del Torrione tra XVI e XVII secolo*, in «Società e Storia», 2000, 87, pp. 37-51.

¹⁰ Cfr. M.J. ROCKE, *Il fanciullo e il sodomita*, cit., p. 211; M. REY, *Police and Sodomy...*, cit., p. 129 e n.

¹¹ G. VASARI, *Le vite de’ più eccellenti pittori, scultori et architetti*, vol. VI, Edizioni per il Club del Libro, Milano 1962, su Bazzi pp. 267-287, la citazione a p. 272. Su Bazzi cfr. anche R. BARTALINI, *Le occasioni del Sodoma: dalla Milano di Leonardo alla Roma di Raffaello*, Donzelli, Roma 1996.

1630 e inserito nell'Indice dei Libri proibiti, lo esaltavano come superiore rispetto al rapporto sessuale tra adulti. Il protagonista dell'opera di Rocco, il maestro Filotimo, insegnava al suo allievo quattordicenne Alcibiade (lo stesso nome di uno degli allievi preferiti di Socrate) che «l'amor maschio è fanciullo», mentre condannava come «corrotto» e «bestiale» quello tra maschi adulti. Sosteneva, inoltre, che il periodo in cui i fanciulli erano al massimo del loro fascino si collocava tra i 9 e i 18 anni, anche se non si trattava di termini assoluti dato che più dell'età contava l'aspetto: «Non vi è legge determinata, perché alcuni pargoleggiano per più tempo, altri presto sfioriscono, sì come alcuni bambolini ripieni e tondetti vi incitano sin dalla culla»¹².

Il XVIII secolo appare in diverse parti d'Europa un periodo di profonde trasformazioni¹³. Nel corso del Settecento, infatti, iniziano a essere maggiormente presenti nelle fonti studiate, soprattutto in Inghilterra, in Francia e nei Paesi Bassi, anche rapporti tra maschi adulti consenzienti e senza necessariamente, come in passato, una distinzione rigida tra ruolo attivo e ruolo passivo, mentre parallelamente si palesa anche il fenomeno del travestitismo e dell'identità sessuale invertita¹⁴. A Londra, sin dall'inizio secolo, nelle cosiddette *Molly Houses* (Case delle "femminucce") numerosi maschi, appartenenti sia ai ceti popolari sia alla borghesia ma non all'aristocrazia che aveva altri luoghi d'incontro, si travestivano da donne e in generale assumevano atteggiamenti effeminati. In Italia si svolsero

¹² A. ROCCO, *L'Alcibiade fanciullo a scola*, a cura di L. Coci, Salerno Editrice, Roma 1988 (nuova ed. 2003), p. 76.

¹³ Cfr. il già citato volume collettaneo *The Pursuit of Sodomy*, che comprende studi su Italia, Spagna, Portogallo, Francia, Germania, Danimarca, Olanda, Inghilterra. Sul Settecento inglese: R. TRUMBACH, *Sex and the Gender Revolution. Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London*, Chicago University Press, Chicago-London 1998. Sulla realtà tedesca: R. TOBIN, *Warm Brothers: Queer Theory and the Age of Goethe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000. Sulla Spagna: *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossing from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. by J. BLACKMORE, G.S. HUTCHESON, Duke University Press, Durham-London 1999.

¹⁴ Sul travestitismo, femminile e maschile, in antico regime si veda la voce *Travestissements*, di N. PELLEGRIN, in *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, sous la direction de L. Bély, Puf, Paris 1996, pp. 1226-1227; sulla prima età moderna: R.M. DEKKER, L. VAN DE POL, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, McMillan Press, London 1989. Per una riflessione di più ampio respiro cfr. M. GARBER, *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Cortina, Milano 1994. Una originale ricerca sul bisessualismo è quella di V. MARCHETTI, *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

le complesse vicende di Caterina Vizzani, una giovane romana morta nel 1743 a soli 25 anni dopo aver lungamente ingannato tutti presentandosi come maschio¹⁵. La sessualità, simulata e celata, che troviamo nella biografia di Caterina Vizzani rimanda alle esperienze delle *Tommies* o delle *sapphists* inglesi. Anche in Inghilterra, a differenza del travestitismo maschile che aveva i suoi stabili luoghi di socializzazione, le donne che si “trasformano” in maschi (*passing women*) vivono in genere a livello individuale la loro esperienza. Invece a Parigi, nel corso del Settecento, emergono già luoghi e forme di sociabilità lesbica che delineano una embrionale subcultura di gruppo che, tuttavia, predilige ancora la via della clandestinità appartata, dell’identità sessuale silenziosamente vissuta, sfruttando le maggiori possibilità, rispetto all’omosessualità maschile, di celare sotto le forme di una tradizionale affettuosa amicizia al femminile la realtà del legame amoroso. Ciò rende anche più difficile stimare l’entità della diffusione di scelte esistenziali che, tuttavia, incrociando fonti di diversa tipologia appaiono meno rare di quanto non sembri se ci si ferma ad un’analisi puramente quantitativa delle sole fonti criminali¹⁶. Si può, forse, ipotizzare che nel Settecento siamo ormai alle origini di quelle tendenze *queer* che tuttavia solo in anni recenti sono state formulate, sul piano esistenziale e storiografico, in maniera precisa¹⁷.

Quale fu l’atteggiamento dei Lumi nei confronti di questo variegato mondo? Tra gli illuministi la sodomia continuò a essere condannata moralmente ma alcuni autori iniziarono a proporre la parziale o completa depenalizzazione o, almeno, l’eliminazione della pena di morte¹⁸. Furono anche sollevate critiche sulle procedure seguite nei processi per sodomia, dove a volte la condanna era

¹⁵ M. BARBAGLI, A. COLOMBO, *Omosessuali moderni*, cit., pp. 251-254.

¹⁶ Nell’ambito degli studi di *lesbian history* segnalò: M.J. BONNET, *Un choix sans équivoque. Recherches historiques sur les relations amoureuses entre femmes XVI^e-XX^e siècles*, Denoël, Paris 1981; J.C. BROWN, *Atti impuri. Vita di una monaca lesbica nell’Italia del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 1987 (ed. or. 1986); A. CLARK, *Anne Lister construction of lesbian identity*, in «Journal of History of Sexuality», 1996, pp. 23-50; P. LUPO, *Lo specchio incrinato. Storia e immagine dell’omosessualità femminile*, Marsilio, Venezia 2002².

¹⁷ Sul concetto di *queer* (letteralmente “bizzarro”) come categoria comprendente tutti gli individui che rifiutano l’egemonia eterosessuale, quindi non solo gay e lesbiche ma anche transessuali e *transgender*, cfr. M. DE LEO, *Omosessualità e studi storici*, cit., in particolare pp. 42-48.

¹⁸ Una critica eccessivamente severa e militante all’atteggiamento dei *philosophes* verso la sessualità, e in particolare verso sodomia e onanismo, in G. HEKMA, *Sodomites, Platonic Lovers, Contrary Lovers: The Backgrounds of the Modern Homosexual*, in *The Pursuit of Sodomy...*, cit., pp. 433-455. Più utile appare la consultazione del *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. DELON, Puf, Paris 1997, voci *Érotisme* (pp. 409-411), *Libertinage* (pp. 648-651)

basata solo sulle affermazioni di minorenni o su quanto estorto ai presunti rei sotto tortura. Nella voce “Amor socratico” del suo *Dizionario filosofico*, Voltaire accompagnava alla completa condanna morale dell’omosessualità l’indicazione di sanzioni penali miti: «*Est modus in rebus*: si devono proporzionare le pene ai delitti»¹⁹. A questa presa di posizione Voltaire aggiungeva alcune osservazioni sul carattere non grave dell’attrazione per soggetti del proprio sesso tra i giovani maschi costretti a vivere in assenza di donne e sulla tolleranza, di fatto, per simili comportamenti nell’antichità, pur in presenza di leggi di condanna. In Italia, Beccaria nel suo *Dei delitti e delle pene*, nell’ambito della più generale riflessione sull’abolizione della condanna a morte e sulla necessità di mitigare le pene, invitava alla cautela nel condannare «delitti di prova difficile» come quelli legati alla sessualità, dall’adulterio all’omosessualità (definita «attica Venere»), in cui era spesso difficile accertare l’effettiva colpevolezza²⁰. Ovviamente nel panorama della Francia settecentesca un posto tutto a sé, per il tema che stiamo trattando, è occupato dalla letteratura erotica libertina, da Rétif de la Bretonne a de Sade, e dalle stampe pornografiche, che con la loro ampia circolazione attestano l’interesse del pubblico per le pratiche sessuali ufficialmente condannate dalla morale comune. L’invito ad una maggiore mitezza da parte dei *philosophes* e la contemporanea diffusione del tema tra l’opinione pubblica attraverso la letteratura stanno alla base della rivoluzionaria decisione presa nel 1791 dall’Assemblea Costituente francese di eliminare la sodomia dalla lista dei reati punibili. La norma fu poi ripresa dal Codice Napoleonico e così esportata nei paesi europei conquistati dai francesi.

Nel corso del Settecento si affacciano anche le prime ipotesi di un legame tra fisiologia e omosessualità, primi abbozzi di tesi che nei secoli successivi porteranno a una svolta nel modo di percepire l’omosessualità, consistente nella sostituzione del vecchio paradigma morale, incardinato alla condanna biblico-ecclesiastica, con nuovi modelli prima a carattere essenzialmente medico e successivamente, nel XIX secolo, collegati alle teorie psicoanalitiche. L’omosess-

e *Sexualité (Représentation de la*; pp. 992-994), di J.CH. ABRAMOVICH; *Amour*, di M. BERNOS, pp. 68-71.

¹⁹ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Introduzione di M. MONETI, Garzanti, Milano 1981 (traduzione condotta sull’edizione del 1769), pp. 13-15.

²⁰ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene. Consulte criminali*, Introduzione e note di G. ARMANI, Garzanti, Milano 1987, pp. 71-74. Su legislazione e pene per reprimere l’omosessualità cfr. F. LEROY-FORGEOT, *Histoire juridique de l’homosexualité en Europe*, Puf, Paris 1997.

sualità inizia ad essere vista come una condizione innata, caratterizzata dall’inversione sessuale o comunque da inclinazioni psicologiche, e legata a scelte affettive (che nel corso del Settecento anche in ambito eterosessuale cominciano a rivendicare con più forza le proprie ragioni). Ciò ebbe precise conseguenze sulla legislazione, sulla prassi giudiziaria e sulle mentalità collettive. I tempi di questo cambiamento sono stati lenti e con cronologie diverse nelle varie realtà statuali e culturali europee.

Secondo alcuni studiosi si può quindi parlare del sorgere di una specifica identità omosessuale, separata da quella eterosessuale, già nel corso del Settecento, a partire dalla presenza nelle fonti di riferimenti agli atti sodomitici come atti “connaturati” ad alcune persone, mentre il modello interpretativo su base religiosa considerava ogni essere umano teoricamente a rischio di cadere nella tentazione del demonio e quindi potenzialmente in grado di commettere atti impuri di questo, o di altro, tipo. Secondo altri studiosi, invece, la vera e propria cesura andrebbe collocata solo all’altezza degli ultimi trent’anni dell’Ottocento. In questa direzione si sono mosse, ad esempio, le osservazioni formulate da Michel Foucault nel 1976: «La sodomia – quella degli antichi diritti civile o canonico – era un tipo particolare di atti vietati; il loro autore ne era soltanto il soggetto giuridico. L’omosessuale del XIX secolo, invece, è diventato un personaggio: un passato, una storia, e un’infanzia, un carattere, una forma di vita; una morfologia anche, con un’anatomia indiscreta e forse una fisiologia misteriosa»²¹.

3. *La sodomia come “dogma ereticale”*

Per quanto riguarda la particolare realtà da cui siamo partiti facendo riferimento a Ildephonse Rater, quella di Roma, capitale della cattolicità e sede della Congregazione del Sant’Uffizio, lo scavo delle fonti e di conseguenza la situazione degli studi è al momento ancora in una fase del tutto iniziale. Marina Baldassari ha per la prima volta analizzato sistematicamente le carte del Tribunale del Governatore per gli anni compresi tra il 1600 e il 1666, prendendo in particolare considerazione 55 processi per sodomia, su un totale di 114 procedimenti

²¹ Cito dall’edizione italiana: M. FOUCAULT, *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 38.

di cui si ha notizia²². Da questo pionieristico studio emerge una diffusione del “vizio nefando” negli strati e nelle zone popolari della città, ad esempio nel rione Trastevere, che in genere coinvolge maschi adulti, con ruolo attivo, e bambini o adolescenti, con ruolo passivo. Siamo in altri termini all’interno di una sessualità deviata che nel linguaggio odierno viene comunemente definito pedofilia, distinguendolo dalla omosessualità. Tra l’adulto e il fanciullo, o comunque il giovane (la differenza d’età è sempre accentuata), c’è spesso un rapporto di subordinazione derivante non solo dalla superiore condizione sociale dell’adulto in quanto tale, ma dalla compresenza di rapporti interpersonali a carattere sociale rigidamente gerarchici, come nel caso del maestro di catechismo e dei suoi allievi o del padrone di osteria e del suo garzone. Questa gerarchia viene riaffermata nella sfera sessuale dal soggetto attivo, anche ricorrendo al ricatto dell’allontanamento dal lavoro o usando strumentalmente l’autorità delle proprie conoscenze in materia di fede. Spesso, però, si tratta di stupri messi in atto con efferata violenza. Troviamo traccia di questi atti anche nelle carte settecentesche del tribunale del Governatore. Ad esempio nel caso del diciassettenne Giovanni Tassotti, garzone di osteria a Santa Marta nel viterbese, violentato negli anni Ottanta dal padrone oste che dopo averlo fatto ubriacare gli lega le mani e gli impedisce di invocare aiuto infilandogli un fazzoletto in bocca, per infine sodomizzarlo²³. La violenza sessuale appare, del resto, ampiamente diffusa in tutta Europa in età moderna e certamente non solo in collegamento a pratiche sodomitiche²⁴.

A partire dalla ricerca di Baldassari, si delinea a Roma una “topografia della sodomia”, con i suoi abituali luoghi di incontro e di consumazione dei rapporti sessuali: alcune osterie e locande, precisi punti delle rive del Tevere dove i fanciulli erano soliti andare a nuotare, vigne e orti della vasta “campagna interna”. Siamo

²² La ricerca ha preso le mosse da una tesi di laurea che ho avuto modo di seguire come correlatore: *Il “vizio nefando”. Il reato di sodomia nella Roma del Seicento: dinamiche sociali e giudiziarie*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma, a.a. 2002-2003, relatore: prof.ssa M. Caffiero. Successivamente M. BALDASSARI ha pubblicato il volume *Bande giovanili e «vizio nefando». Violenza e sessualità nella Roma barocca*, Viella, Roma 2005.

²³ Archivio di Stato di Roma, *Tribunale criminale del Governatore, Atti della Cancelleria*, b. 105, fasc. 161, “Sodomie”.

²⁴ *La violenza sessuale nella storia*, a cura di A. CORBIN, Laterza, Roma-Bari 1992, p. VI. Su violenza e sessualità cfr. anche G. VIGARELLO, *Storia della violenza sessuale. XVI-XX secolo*, Marsilio, Venezia 2001; M. PELAJA, *Scandali: sessualità e violenza nella Roma dell’Ottocento*, Binklink, Roma 2001.

di fronte, come si è detto, a rapporti fortemente segnati dalla costrizione e dalla violenza. Singoli o gruppi di adulti sodomizzatori vanno a caccia delle loro prede, le costringono con la forza o dietro pagamento a subire il rapporto sessuale, con la complicità dei locandieri e la presenza di procacciatori professionali di giovani vittime. Queste, segnate per sempre dalla traumatica esperienza, finiscono talvolta col trasformarsi in carnefici. Lo vediamo attraverso il fenomeno delle bande giovanili che scorazzano per la città vivendo di espedienti e di furti ma anche di violenza sessuale e meretricio. Le bande sono composte da ragazzini intorno ai quindici-sedici anni nel ruolo di capi e da bambini, sodomizzati abitualmente dai primi e costretti da questi a prostituirsi o a fare da esca per rapinare i clienti. In queste storie di violenza, psicologica e fisica, non emergono rapporti stabili e legami affettivi ma solo condizioni umilianti di sottomissione. Tragicamente l'unica speranza di uscita dalla condizione di subordinazione appare essere la possibilità, per chi fino a una certa età ha svolto un ruolo passivo, di passare con la maggiore età tra i dominatori. Questi maschi, adolescenti o bambini, vivono con sofferenza la loro condizione di prostituti e devono affrontare la concorrenza delle numerose donne meretrici che vivono nella città “santa”²⁵. Si assiste in alcuni casi a una lotta per il controllo del territorio in cui le bande di maschi riaffermano, scacciando le meretrici, la loro appartenenza al genere dominante²⁶.

Nei casi di sodomia il tribunale del Governatore di Roma agiva in genere su denuncia dei padri, o talvolta delle madri che comunque venivano chiamate a confermare quanto dichiarato dai mariti, ma poteva attivarsi anche *ex officio* in seguito all'intervento di birri che avevano colto in flagranza di reato i colpevoli.

²⁵ Cfr. M. BALDASSARI, *Bande giovanili*, cit., pp. 51-88.

²⁶ Sulla “mascolinità” come costruzione culturale e sociale, e quindi come identità di genere storicamente mutevole, cfr. *La costruzione dell'identità maschile nell'età moderna e contemporanea*, a cura di A. ARRU, Bink, Roma 2001; *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, a cura di S. BELLAZZAI e M. MALATESTA, Bulzoni, Roma 2000; *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, a cura di S. PICCONE STELLA e C. SARACENO, il Mulino, Bologna 1996; *Mascolinità*, a cura di A. PESCAROLO e E. VEZZOSI, in «Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche», II, 2003, 2; A. McLAREN, *Gentiluomini e canaglie. L'identità maschile tra Ottocento e Novecento*, Carocci, Roma 1999; J. TOSH, *A Man's place: Masculinity and the Middle-class Home in Victorian England*, Yale University Press, London-New Haven 1999. Sulla prostituzione a Roma: T. STOREY, *Storie di prostituzione nella Roma della Controriforma*, in «Quaderni storici», XXXVI, 2001, 106, pp. 261-293; EAD., «Questo Negozio è Aromaticissimo». *A Sociological Study of Prostitution in Early Modern Rome*, 2 voll., tesi di dottorato di ricerca, Istituto Universitario Europeo, Fiesole 1998.

Al tribunale del Sant'Uffizio, invece, sono talvolta gli stessi rei attivi ad autodenunciarsi, attraverso deposizioni spontanee o, più spesso, sono le persone coinvolte con ruolo passivo a fare i nomi di chi li aveva spinti agli atti sodomitici, in molti casi persuase alla denuncia dai loro confessori²⁷.

Qualche informazione sul ruolo svolto dal tribunale dell'Inquisizione romana nel campo della repressione della sodomia ci è fornita dalla documentazione, inventariata con la dicitura *Poligamia, sodomia, stupro (1607-1765)*, oggi conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, comprendente quindi anche comportamenti sessuali non riconducibili alla sodomia²⁸. Le carte contengono notizie sia su casi romani sia sull'azione dell'Inquisizione in altre realtà dello Stato della Chiesa, come, limitandoci ad esempi del XVIII secolo, Faenza (1718), Anagni (1728), Macerata (1722), Gubbio (1738), Albano (1739), Perugia (1747), Ferrara (1755), Fermo (1772). A volte ci troviamo di fronte anche a vicende che coinvolgono la rete dell'Inquisizione presente in realtà extrapontificie tra Sei e Settecento (ad esempio Verona, Parma, Siena, Napoli, Torino, Cremona). In alcuni casi si procede alla tortura dopo essersi accertati delle condizioni di salute dell'imputato. Il giuramento viene chiesto dai 14 anni in su, mentre i bambini di età inferiore sono solo ammoniti a non dire il falso.

La documentazione mostra la vitalità, a Roma e più in generale in Italia, del modello interpretativo su base religiosa della sodomia, e della sessualità in senso lato, e il ruolo ancora svolto nel Settecento dall'Inquisizione nello Stato della Chiesa e, nei limiti del possibile visti i tempi, anche in altre zone d'Italia dove, com'è noto, la rete inquisitoriale fu via via smantellata nel corso del secolo dei Lumi²⁹. Nei casi che prenderemo in esame, infatti, l'attenzione degli inquisitori

²⁷ Sul rapporto confessori/donne cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 520-542.

²⁸ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, S.O., St. St., M5 a-p. Riguarda il tema della sodomia in particolare la busta p (circa 400 carte, 800 pagine). Si tratta di carte spesso senza numerazione o, nei casi in cui questa è presente, con numerazione discontinua e comunque interna alla singola procedura. Non mi occuperò in questa sede dei casi di poligamia, ma segnalo come esempio la vicenda dello scarpinello Marco Gagliotta, nativo del salernitano ma residente a Roma nella parrocchia di S. Maria in Trastevere (ACDF, S.O., St. St., M5-p, Roma 1762).

²⁹ Sull'Inquisizione nel Settecento, anche per ulteriori rimandi bibliografici, cfr. G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 95-119; R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, 5 voll., Edizioni Sapere, Roma 1986-1990. Passata l'epoca della caccia ai protestanti, agli spiritualisti e alle streghe, nel Settecento i nessi sessualità/eresia/sacramento della confessione sono tra i più indagati dagli

non era rivolta tanto al reato della sodomia in sé, quanto all’eventuale presenza di proposizioni eretiche collegate a tale pratica. Agli inquisiti si contestava infatti il “falso dogma”, o “dogma ereticale”, consistente nell’aver sostenuto, in genere al fine di convincere soggetti restii, o comunque dubbiosi, circa la liceità dei rapporti sessuali anali, che la sodomia non fosse peccato. Viceversa, nei casi in cui tale elemento “eretico” non ricorreva il Sant’Uffizio investiva della procedura gli altri tribunali competenti, ad esempio a Roma il Tribunale del Cardinale Vicario e quello di Monsignor Governatore³⁰. Così, nel pur drammatico caso di Monte Novo, nel 1611, in cui un bambino di 9 anni fu ridotto in fin di vita da un sacerdote che lo aveva violentato nella sacrestia, troviamo l’annotazione «Non spectare al S. Officio». Purtroppo una comparazione con la parallela attività repressiva promossa dal Cardinal Vicario di Roma non è possibile, visto che la documentazione settecentesca del suo tribunale è andata smarrita. Per l’Ottocento qualche indicazione è stata offerta dalla ricerca di Teresa Sardelli, che peraltro ha portato alla luce solo 9 processi per sodomia tra 1824 e 1870, tutti conclusi con condanne lievi³¹.

inquisitori. Come ha osservato Giovanni Romeo: «Per tutto il Settecento [...] non c’è alcun dubbio sul fatto che il tema dominante nelle lettere della Congregazione, al di là delle notifiche di proibizione dei libri, da tempo una costante nei rapporti tra Sant’Uffizio e sedi locali, è l’adescamento in confessione. Già oggetto di continui aggiustamenti nel corso del Seicento, esso appare nel secolo dei Lumi come una vera e propria ossessione, una lama che affonda in una ferita aperta, mai rimarginata» (G. ROMEO, *L’Inquisizione...*, p. 98).

³⁰ Sull’*ampliatio* del delitto d’eresia con l’inclusione di *crimina* di sangue e *delicta* d’opinione e morale, anche a sfondo sessuale, nel caso di convincimento da parte del reo della liceità del peccare, cfr. E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant’Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 535-540, che fa riferimento al *Tractatus de Haeresi* (Roma 1616) del celebre giurista pontificio Prospero Farinacci.

³¹ T. SARDELLI, *I processi sul buon costume istruiti dal tribunale del Vicariato di Roma nell’Ottocento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1977, 1, pp. 113-174. Dalla ricerca della Sardelli emergono due condanne al carcere, sei persone rilasciate col precetto di vivere onestamente e una col “precetto rigoroso” di vivere bene. I casi sono di sodomia sia omosessuale sia eterosessuale. Sull’attività del tribunale del cardinal Vicario nell’ambito della repressione/disciplinamento della sessualità nell’Ottocento cfr. G. BONACCHI, *Legge e peccato. Anime, corpi, giustizia alla corte dei papi*, Laterza, Roma-Bari 1995; M. PELAJA, *Matrimonio e sessualità a Roma nell’Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1994. Sulle competenze dei cardinali vicari in generale una notevole fonte è: *Della giurisdizione e prerogative del Vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Antonio Cuggiò segretario del tribunale di Sua Eminenza*, a cura di D. ROCCIOLIO, Carocci, Roma 2004.

Tra i sodomiti inquisiti dal Sant'Uffizio nel Sei-Settecento troviamo, nella parte passiva, sia maschi, fanciulli e adulti giovani, sia donne. Vi è anche qualche caso di *bestialitas* riguardante rei spagnoli, rinviati al tribunale del Vicario trattandosi di gravissimi peccati di lussuria ma non di eresia. Perfino i casi di *bestialitas ci* mostrano quanto gli atti sessuali condannati non siano ancora percepiti come legati ad una particolare identità psicologica, in questo caso decisamente disturbata, ma siano il risultato finale di un processo di tentazione diabolica cui non si era stati in grado di resistere. Un pastore spagnolo, che nel giugno 1627 aveva avuto rapporti sodomitici con una cagna, si era giustificato dicendo: «Il Demonio mi tentò e peccai carnalmente con una cagna una sola volta». Nel 1650, un altro spagnolo si autodenunciò al tribunale dell'Inquisizione a Roma «de commercio cum asina, seu de crimine bestialitas cum sodomia». Goffamente, ma in maniera che rimanda ancora una volta all'ossessione per la dispersione del seme, il reo tentò di rassicurare i giudici ecclesiastici sostenendo che il rapporto era in realtà avvenuto «con un'Asina nel suo vaso naturale per generare»³²!

È interessante notare che la parola “sodomia” aleggia su tutte le carte dell'Inquisizione, come una sorta di macrocategoria adatta per tutti i casi. Molti di questi riguardano rapporti sessuali tra maschi. La documentazione dell'Inquisizione conferma quanto emerso dai processi del Tribunale del Governatore per quanto riguarda l'età delle persone coinvolte nelle pratiche sodomitiche. A fronte di soggetti attivi adulti, talvolta anziani, la maggior parte dei soggetti passivi (il *patiens*, nel linguaggio dei giuristi e dei giudici) rientra invece nell'età dell'adolescenza, con casi anche di bambini tra i 7 e i 13 anni, quindi ancora nell'età della *pueritia* secondo la terminologia dell'epoca³³. La differenza di età tra soggetti attivi e soggetti passivi è comunque sempre forte. Ad esempio, a Fermo il frate Nicola Brogli da Tolentino, di 46 anni, canonico lateranense che vive nel convento di S. Caterina, viene denunciato tra il 1771 e il 1772 al S. Uffizio da quattro testimoni per i rapporti sessuali che aveva avuto con un gruppo di giovani, di età compresa tra i 15 e i 26 anni. Il sacerdote era anche accusato di aver minacciato di licenziamento il musico ventiquattrenne Giuseppe Properzi, costringendolo

³² Entrambi i casi di *bestialitas* in ACDF, S.O., St. St., M5-p. Sul tema, cfr. S.F. MATTHEWS-GRIECO, *Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime*, in *Histoire du corps*, sous la direction de A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, vol. I, *De la Renaissance aux Lumières*, Editions de Seuil, Paris 2005, pp. 167-234, in part. pp. 217-220.

³³ Sulla differenza tra *infantia* e *pueritia*, cfr. O. NICCOLI, *Il seme della violenza. Putti fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1995.

a «toccamenti impuri ed alle polluzioni volontarie». Brogli avrebbe giustificato sul piano religioso le sue azioni sessuali, dicendo al giovane «che l’Uomo giusto può peccare sette volte il giorno e che ciò si leggeva nel Vangelo»³⁴. Si trattava di rapporti in cui il frate svolgeva talvolta anche il ruolo passivo. È interessante la sua strategia difensiva, che mostra quanta importanza venisse attribuita in sede processuale e morale alla perfetta consumazione, o meno, della sodomia. Insomma l’ossessione religiosa per la dispersione del seme sembra prevalere sullo scandalo per il rapporto sessuale tra persone dello stesso genere e un rapporto non consumato fino in fondo appare così meno grave. Brogli, infatti, si difese inizialmente dicendo che con i giovani vi erano stati solo «toccamenti osceni» ma mai «sodomia» perfetta. Veniva comunque anche operata una distinzione tra una meno grave *effusio seminis extra vas* e la più peccaminosa *penetratio in vase indebito et eiaculatio in eodem*.

L’associazione sodomia/dogma ereticale poteva riguardare anche i rapporti eterosessuali. Le vicende che coinvolgono nel 1725 a Roma una “lavandara” di 19 anni, Grazia Pugliese, sono emblematiche di comportamenti sessuali e gerarchie di genere diffusi tra le mura domestiche, di una sensibilità religiosa e di una prassi giudiziaria. La donna, nativa di Cisterna, denunciò all’Inquisizione il marito Paolo Corni, cocchiere «ossia Cavalcante» del duca Caffarelli, di “dogma ereticale” consistente nell’averle egli detto «che gl’atti nefandi sodomitici tra Marito, e Moglie non siano peccato»³⁵. Corni aveva così per ben otto mesi convinto la moglie a sottomettersi a pratiche sodomitiche. In occasione della Pasqua la donna si era confessata ed era stata allora avvisata dal suo confessore della gravità del peccato in cui era caduta. Infine era stata consigliata da non precisate persone di rivolgersi al Sant’Uffizio.

Più complessa appare la vicenda che circa mezzo secolo prima, nel 1688, aveva coinvolto l’indoratore Giulio Maccari, la moglie Agata Cecilia Dorotea e la suocera Elisabetta Troiani. Entrambe le donne avevano praticato la sodomia col Maccari, prima arrestato su ordine del Tribunale del Cardinal Vicario e poi inquisito per dogma ereticale dal Sant’Uffizio. La più giovane fu sottoposta, come d’uso, alla visita del chirurgo per verificarne le condizioni e così fu appurato l’avvenuto e ripetuto coito anale. Va anche qui notato che l’uomo non completava

³⁴ ACDF, S.O., St. St., M5-p, carte relative a fra’ Nicola Brogli.

³⁵ ACDF, S.O., St. St., M5-p, Roma 1725, c. 122r-125v. Cfr. Anche il caso di Camerino 1725 (cc. 83r-88v), stupro con falso dogma e gravidanza.

l'atto sessuale nella modalità "contro natura" ma, per non disperdere peccaminosamente il seme, prima di «corrompersi», «si accostava poi al vaso naturale»³⁶.

Alcuni degli accusati per convincere le proprie vittime che non stavano per commettere un grave peccato facevano empicamente riferimento all'autorità di santi. Nel 1722 Felice Beruzzi, moglie del tessitore romano Antonio Rosari, era stata costretta a suon di botte alla sodomia nei primi tre mesi di matrimonio dal marito che sosteneva «che così si faceva il matrimonio, e così diceva s. Paolo [...] e che s. Paolo malediceva quelli che non lo facevano nel vaso di dietro»³⁷.

Ritroviamo nelle carte dell'Inquisizione romana anche alcune storie di amore lesbico. Un caso del 1728 riguarda l'eretica affermazione di falso dogma *in re venerea* tra due donne della Terra di Gorga, nella diocesi di Anagni. Antonia Santoro denunciò, «obbligata dal confessore», l'amica Giovanna D'Amici che quattro o cinque anni prima l'aveva spinta a rapporti sessuali sostenendo che «peccando carnalmente una donna sopra l'altra non era peccato, ma solamente era peccato quando si peccava carnalmente con gli uomini»³⁸. Nel monastero di S. Luca di Fabriano, nel 1738, la suora Costante Alessandrelli fu accusata di aver consumato rapporti sessuali con falso dogma con una giovane novizia che l'aveva denunciata. Un caso simile si era verificato già a Siena nel 1720. A Verona nel 1732, sempre all'interno di un monastero femminile, è invece un uomo, il giovane nobile Agostino Benzoni, a tentare suor Maria Giuseppa Roveretti, monaca professa del monastero del S. Spirito, offrendole, col falso dogma del non esser peccato, due oggetti a forma di membro virile. Infine, ancora una volta al di fuori della sodomia in senso stretto ma sempre all'interno di rapporti lussuriosi collegati ad affermazioni eretiche, troviamo alcuni casi di incesto. Nel 1738 un muratore della parrocchia di S. Angelo nella diocesi di Pesaro, Girolamo Battani di 60 anni, viene incarcerato presso il Sant'Uffizio di Rimini per atti carnali con due figlie zitelle, di 16 e 20 anni, accompagnati dal "dogma" che ciò non fosse peccato. A denunciarlo era stato il parroco che aveva riferito della pubblica fama di sodomita di Battani. Emerge la figura di un autentico padre-padrone che si riteneva proprietario delle figlie di cui, quindi, pensava di poter disporre a suo piacimento³⁹.

³⁶ ACDF, S.O., St. St., M5-p, Roma 1688, cc. 446r-446v.

³⁷ ACDF, S.O., St. St., M5-p, Roma 1722.

³⁸ ACDF, S.O., St. St., M5-p, Anagni 1728.

³⁹ ACDF, S.O., St. St., M5-p, Verona 1732; Rimini e Pesaro 1738.

Pochi anni prima, siamo nel 1731, una situazione simile s’incontra a Perugia dove un ottonaro di 42 anni, il vedovo Marc’Antonio Lamberti nato a Venezia ma da trent’anni nella città umbra, abusava delle tre figlie. Fu denunciato il 13 gennaio 1731 da una di loro, la ventenne Scolastica, secondo la quale il padre «voleva avere baci, e toccamenti impuri» e sosteneva «che il Padre è padrone di fare quello che vuole delle figlie, e che lui non ne poteva far di meno»⁴⁰. Faceva lo stesso anche con le altre due figlie minori, Maddalena e Teresa.

Qualche indizio sulla gerarchizzazione dei rapporti sodomitici appare anche dalla terminologia che ricorre nei costituiti, di inquisiti e testimoni, e nei ristretti processuali. Accanto a “buggerare” nelle fonti dell’Inquisizione s’incontra il termine “baronare”, come sinonimo di sodomizzare, “baronata” per sodomia e “barone” per “sodomita”. Questo uso non è oggi riportato nei principali dizionari della lingua italiana ma è interessante notare che nel *Grande dizionario della lingua italiana* di Salvatore Battaglia, pubblicato dalle edizioni Utet di Torino, e nel *Dizionario dei dialetti italiani*, della stessa casa editrice, si fa riferimento all’uso del termine barone col significato di «Briccone, birbante, ribaldo, cialtrone, in particolare in area veneta e marchigiana». Ora potrebbe esserci un collegamento tra queste accezioni gergali del termine e l’uso che ne facevano le persone interrogate a Roma dal Sant’Uffizio, nell’ambito di una sorta di *argot* legato al mondo della sodomia che, seppur non diversificato come quello dei coevi ambienti omosessuali della Londra settecentesca, aveva comunque le sue espressioni tipiche: baronare, buggerare, fare il servizio. D’altra parte il termine barone rimandava anche alle rigide gerarchie sociali, operando attraverso la metafora un *transfert* dalla dominazione sociale a quella sessuale. Il verbo “baronare” rendeva in effetti bene il rapporto di completa sottomissione che in genere intercorreva tra soggetto attivo e soggetto passivo nei rapporti di sodomia presenti nella documentazione che stiamo esaminando.

4. *Il vizio nefando nei conventi maschili: Macerata 1722*

Gli eventi accaduti a Macerata nel convento carmelitano della Beata Maria Vergine mostrano quanto in taluni casi il fenomeno dell’omosessualità sul modello “greco antico”, del rapporto tra adulto e giovane o addirittura giovanissi-

⁴⁰ ACDF, S.O., St. St., M5-p. Sempre in Umbria si veda il caso di Spoleto 1698.

mo, potesse raggiungere vasta ampiezza e diventare un fattore di turbativa per la vita di tutta la comunità all'interno delle istituzioni religiose, determinando una spaccatura tra i religiosi coinvolti e quelli che, viceversa, ne restavano scandalizzati. Spesso sono proprio questi ultimi a denunciare i loro confratelli. I personaggi accusati dal Sant'Uffizio erano il priore Alberto Zannetti, ormai settantenne, il sagrestano Domenico Bassi, di 34 anni, e il frate laico (converso) Antonio Pellegrini, un giovane di 26 anni. Ad accusarli di sodomia ai danni del nipote di dieci anni, entrato a servizio del convento, con l'aggravante di aver pronunciato affermazioni eretiche («col falso Dogma, non esser peccato», recitava l'accusa), era il loro confratello fra' Giovanni Masetti, che svolgeva le funzioni di cuoco, presentatosi spontaneamente all'Inquisizione il giorno 8 ottobre 1721. Presto la vicenda, già grave, si rivelò ai giudici di un'ampiezza ancora maggiore. Il tribunale ascoltò almeno undici ragazzi di età compresa tra i 14 e i 18 anni e sei di loro ammisero di essere stati spinti a rapporti peccaminosi dai tre frati. Giovanni Nicola Pasquini, il nipote del cuoco, rilasciò una testimonianza molto esplicita. I tre frati,

conducendolo ora nel fienile, ora nel camerino della sagrestia, et ora nelle loro camere, commettevano quivi tutti tre contemporaneamente un dopo l'altro gli atti sodomitici, con esser ciò succeduto quasi ogni giorno, aggiungendo, che havendo egli domandato a ciascuno delli tre sudetti, quando volevan far le porcherie, se era peccato il fare in quel modo, ogn'uno di loro gli disse di no; et un'altra volta doppo portando esso deponente un crocifisso attaccato al collo, domandò alli medemi nell'atto, che volevano far le porcherie secondo il solito se haveva gusto quel Christo, che facessero in quel modo, et ogn'uno di loro rispose di sì, e fecero le porcherie, secondo il solito⁴¹.

Siamo ancora al di fuori di un discorso normalità/diversità sessuale legato a categorie culturali (identità maschile, virilità, costruzione della mascolinità eterosessuale *in* opposizione e *per* opposizione a una precisa identità omosessuale) e, viceversa, ancora completamente all'interno di una dimensione religiosa incentrata sulla condanna biblica. Infatti, non è tanto il giudizio sociale a preoccupare i malcapitati ragazzi vittime dei tre frati, il giudizio degli amici ad esempio, quanto il giudizio divino. In questo senso i frati li violentano veramente due volte,

⁴¹ ACDF, S.O., St. St., M5-p, Ancona e Ferrara 1722.

ne violentano al tempo stesso l’innocenza e la fede religiosa, attraverso un uso davvero empio della parola *Dio* e della parola *di* Dio.

Nella congregazione del 13 giugno 1722 fu decretata la carcerazione dei tre imputati: il priore Zannetti e Pellegrini furono rinchiusi nelle carceri del Sant’Uffizio di Ancona, Bassi in quelle di Ferrara, città in cui si era nel frattempo trasferito. Dei loro costituiti ci sono rimasti solo dei ristretti, da cui risulta che, dopo qualche esitazione iniziale, i tre religiosi ammisero le colpe da un punto di vista morale ma cercando di circoscrivere quantitativamente, se così si può dire, il loro coinvolgimento e, soprattutto, negando di aver pronunciato frasi eretiche. Il priore, in particolare, tentò di ridurre la sua colpa a qualche «toccamento», affermò di essere ormai, per motivi di età, fisicamente incapace di determinati atti e accusò i testimoni che lo incolpavano di essere stati subornati da qualche frate suo nemico. In effetti anche da altre fonti era giunta al Sant’Uffizio voce della profonda inimicizia, sembra a causa di una donna «di poco buon nome», che correva tra il priore e uno dei suoi maggiori accusatori, il confratello padre Almerico Fiorentini, il quale interrogato aveva ulteriormente aggravato la posizione del priore aggiungendo che questi era solito parlare in maniera sfacciata, sempre in riferimento alla sodomia, anche durante il coro o a mensa, dando del «buzzarone» perfino al papa. Anche sull’attendibilità e disinteresse della testimonianza del teste denunciante, il frate cuoco, furono sollevati dubbi nel corso della procedura. La tesi del complotto fu ripresa dall’avvocato difensore dei rei, che arrivò a mettere in dubbio perfino le testimonianze dei fanciulli: «le deposizioni di detti Ragazzi non costituiscono alcun grado di prova per l’infiniti difetti, che patiscono per ragione dell’Infamia come Socij Criminis, per la loro minore età, più prossima all’infanzia, che alla Pubertà per la quale possono essere stati facilmente subornati e sedotti, essendo in sì tenera età facili a mentire»⁴². Ma tutto ciò non risparmiò i tre frati dalla condanna al carcere per sei anni, decretata il 25 novembre 1722 dalla Congregazione romana riunita alla Minerva. Va notato che quasi contemporaneamente alle vicende maceratesi, il Sant’Uffizio romano fu investito anche del caso di un altro sacerdote carmelitano, Angelo Maria Sangiorgi, priore del convento di Lugo, inquisito e carcerato dal Sant’Uffizio di Faenza per atti sodomitici collegati all’affermazione di “falso dogma” con almeno dieci ragazzi.

⁴² ACDF, S.O., St. St., M5-p, Ancona e Ferrara 1722.

5. *Mitezza del Sant'Uffizio romano?*

Le pene comminate ai sodomiti dall'Inquisizione romana nel Settecento appaiono piuttosto miti. Questo spinse nel corso del secolo alcuni sodomiti spagnoli e portoghesi, che temevano di incorrere nelle attenzioni dell'Inquisizione iberica e lusitana, a recarsi a Roma. Gli studi di Raphaël Carrasco mostrano quanto tali timori fossero radicati in una effettiva prassi giudiziaria di lunga durata. In Spagna, tra il 1566 e il 1700, furono ben 234 i sodomiti processati e 37 arsero sul rogo. Ancora tra 1703 e 1785 sono 25 le procedure e le sentenze attestano la perdurante severità dei giudici. Anche i tribunali civili spagnoli mostrano una particolare durezza nella repressione della sodomia. Nei tribunali di Barcellona, Valenza e Saragozza, tra 1566 e 1620, sono 371 i processati e 53 i roghi⁴³.

Le cose procedono diversamente a Roma. Nel 1743 il carmelitano Luis Bothelo, un frate brasiliano residente in Portogallo a Lisbona, compare spontaneamente di fronte al tribunale dell'Inquisizione per denunciarsi di peccati di sodomia, commessi prima in Brasile e successivamente nella stessa città lusitana, con numerosi giovani di età compresa tra i 16 e i 20 anni (ma c'era pure un trentenne), definiti "etiopi", quindi si trattava di persone di colore, che in genere di mestiere facevano i servi. Il suo racconto è dettagliato e mostra una certa conoscenza giuridica e canonica delle scabrose questioni teologiche e morali sollevate dal "vizio nefando". Nel rispondere alle accuse mossegli, il frate operò di caso in caso una distinzione precisa tra sodomia perfetta, sodomia imperfetta (cioè con eiaculazione fuori dal vaso) e semplici "mollizie". Ammise di aver svolto talvolta anche il ruolo passivo. Appaiono significative la sua difesa dall'accusa di aver pronunciato in materia di sodomia dogmi ereticali e le motivazioni che lo avevano spinto a lasciare la penisola iberica per autodenunciarsi al tribunale romano:

È vero che io ho commessi i sopradetti peccati, de quali provo confusione, e dolore, ma non credo, né ho mai creduto, esser lecito ad un cattolico, e Sacerdote Regolare commettere atti disonesti di mollizie né tampoco abusarsi impudicamente de Giovani, o sia con Sodomia perfetta, o sia imperfetta, anzi ho sempre creduto il contrario [...]

⁴³ R. CARRASCO, *Il castigo della sodomia sotto l'Inquisizione (XVI-XVII secolo)*, in CORBIN, *La violenza sessuale...*, cit., pp. 45-62. Sulla sodomia nella penisola iberica oltre alle indicazioni già precedentemente fornite, cfr. M.E. PERRY, *The "Nefarious Sin" in Early Modern Seville*, in *The Pursuit of Sodomy...*, cit., pp. 67-89; L. MOTT, A. ASSUNÇÃO, *Love's Labors Lost: Five Letters from a Seventeenth-Century Portuguese Sodomite*, ivi, pp. 91-101.

III. “Vizio nefando” e Inquisizione romana

Ho differito a presentarmi al Santo Ufficio di Portogallo, perché ho sempre dubitato di ricevere qualche rigoroso castigo non ostante, che mi fossi presentato spontaneamente, sapendo, che il delitto di Sodomia nella Spagna è considerato massimo, quindi ho stimato bene di venire a Roma per esporre a questo Tribunale i miei delitti, perché sapevo, che è di maggior mitezza, e pietà⁴⁴.

Fra' Botteglio fu assolto, dovendo tuttavia sottoporsi a “gravi pene salutari”, a patto di non esser prevenuto presso un altro tribunale del Sant'Uffizio. Il 10 agosto 1743 il Tribunale del cardinal vicario Guadagni lo assolse con le stesse clausole.

6. *Al di là delle carte della repressione*

I processi romani del Sant'Uffizio del Seicento e del Settecento e quelli del Tribunale del Governatore, di cui al momento conosciamo soprattutto la realtà del XVII secolo, sembrerebbero dare ragione a quegli studiosi che hanno ipotizzato una più lunga permanenza in Italia di diffusi comportamenti di tipo pederastico (rapporti tra adulti e fanciulli) e un più lento manifestarsi su ampia scala di rapporti omosessuali di tipo “moderno”, vale a dire caratterizzati da una più marcata e specifica identità e dall'emergere di rapporti sessuali meno gerarchici, non più segnati da imposizione e violenza e anzi in cui emergono dinamiche affettive e talvolta stabili rapporti di coppia. A Roma, ancora nel Settecento, siamo di fronte nella maggior parte dei casi a “pederastia classica”, segnata spesso da una particolare violenza fisica e/o psicologica, o a casi di iniziazione alla sessualità di giovani maschi, con ruolo attivo, in attesa di conquistare finalmente una donna e destinati a un “normale” futuro eterosessuale. Da entrambi i punti di vista una realtà a parte, ancora però tutta da studiare, è rappresentata dal mondo dei colleghi, luoghi “tradizionali” di iniziazione a pratiche omosessuali, sia di tipo pederasta sia nell'ambito di quella che oggi gli studiosi del settore definiscono “omoses-

⁴⁴ ACDF, *S.O., St. St.*, M5-p. I già citati L. Mott e A. Assunção, per la realtà portoghese del XVII secolo parlano di una relativa tolleranza durante il regno di Alfonso VI (1656-1683), «himself a notorious homosexual»; cfr. L. MOTT, A. ASSUNÇÃO, *Love's Labors Lost...*, cit., p. 92. Si veda anche L. MOTT, *Le pouvoir inquisitorial et la répression à l'abominable péché de sodomie dans le monde luso-brésilien*, in *Inquisition et pouvoir*, sous la direction de G. AUDISIO, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2004, pp. 203-218.

sualità situazionale”, vale a dire legata al particolare contesto di separazione dal genere femminile e caratterizzata spesso da un carattere temporaneo che finisce col venir meno della situazione stessa. I ricordi in età matura di personaggi che da giovani avevano frequentato collegi di ordini religiosi ci parlano di ambienti in cui i rapporti sessuali tra maschi erano molto diffusi. Pietro Verri, in una lettera del 1780, ricordando il periodo trascorso a Roma nel collegio Nazareno degli Scolopi, dichiarava di avere qui, nel 1744 quando era sedicenne, «corso pericolo di esaurire la virilità»⁴⁵. Una frase che sembra già identificare la mascolinità come incompatibile con l’omosessualità. Il fenomeno, ovviamente, non era solo romano. Anche Beccaria vedeva nei collegi, e in altre istituzioni separate dal resto della società civile e riservate ai soli maschi, come le caserme e i seminari ecclesiastici, degli ambienti sociali in cui più facilmente poteva diffondersi l’omosessualità⁴⁶.

Tornando a quanto emerso dalle fonti qui esaminate, si deve stare attenti a non confondere la particolare realtà da esse delineata con la realtà totale del loro tempo. Si ha anzi l’impressione che la capacità della società e delle istituzioni romane nel non fare emergere pubblicamente l’omosessualità tra adulti consenzienti, che in quanto tale non dava vita a situazioni che turbassero clamorosamente l’ordine pubblico, sia stata forse maggiore rispetto ad altre realtà urbane. A Roma s’interviene per reprimere la sodomia solo se costretti da denunce, autodenunce o da comportamenti eccessivamente clamorosi e scandalosi. Non vengono mai create, come a Firenze, magistrature specifiche istituzionalmente preposte alla repressione della sodomia. La tendenziale mitezza, rispetto ad altre città italiane ed europee, rientrava, forse, in una strategia del silenzio che sarebbe stata infranta dal clamore suscitato da sentenze esemplarmente dure, come nel caso di esecuzioni pubbliche. Nelle fonti processuali, dell’Inquisizione e del Governatore, a essere colpiti sono soprattutto due livelli sociali: ecclesiastici e ceti popolari. Invece la prassi omosessuale, e più in generale sodomita, che si svolge nei palazzi gentilizi rimane occulta – ma questo non vuol certo dire che non ci fosse – probabilmente sia per la maggiore abilità, e potere, dei protagonisti nel tenere tutto

⁴⁵ Cfr. C. CAPRA, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, il Mulino, Bologna 2002, p. 83. Della diffusione di pratiche omosessuali nei collegi settecenteschi scriveva anche Giuseppe Gorani, cfr. G. GORANI, *Memorie di giovinezza e di guerra*, a cura di A. Casati, Mondadori, Milano 1936, pp. 42-43. Su sessualità e monasteri femminili cfr. R. CANOSA, *Il velo e il cappuccio. Monacazioni forzate e sessualità nei conventi femminili in Italia tra Quattro e Settecento*, Sapere 2000, Roma 1991.

⁴⁶ C. BECCARIA, *Dei delitti...*, cit., pp. 73-74.

III. “Vitio nefando” e Inquisizione romana

segreto sia per lo scarso interesse delle autorità a combattere comportamenti che, consumandosi in spazi privati, non turbavano la quiete pubblica e l’immagine di rispettabilità della Città Santa. Sono significative in tal senso le parole scritte dal noto giurista Giovan Battista De Luca nel suo *Il dottor volgare, ovvero il compendio di tutta la legge civile, canonica, feudale, e municipale*, pubblicato nel 1673:

È notorio anche appresso i rustici e gli idioti, che [la sodomia] sia un grandissimo e enormissimo delitto, degno della pena ordinaria della vita, anzi più rigorosa nell’abbruggiare il cadavere con l’infamia; et in questo Municipio con la confisca dei beni [...] Maggiormente che se bene nella fama, e nell’opinione del Mondo, corre che questo delitto sia frequente, più o meno secondo la diversità dei secoli, e dei paesi. Nondimeno per la difficoltà della prova, essendo soliti commettersi occultamente, e anche perché non facilmente occorre il caso dell’accusa della denuncia e che per rispetti prudenziali più volte accennati in occasione degli atti scandalosi, e pregiudiziali alla reputazione, ma non pregiudiziali alla pubblica quiete, non si suol procedere per inquisizione. Quindi nasce che la materia sia molto rara in pratica, e per lo più tra gente plebea, la quale inavvedutamente, e senza cautela alcuna commetta queste sporchezze⁴⁷.

In realtà la maggior parte dell’universo della sodomia e dell’omosessualità, quella non legata a processi, tendenzialmente ci sfugge, rimane ancora tutta da scoprire, coperta dalla sua “indicibilità”. Forse lentamente anche a Roma nel corso del Settecento emersero comportamenti omosessuali moderni, rapporti tra maschi adulti consenzienti basati sul reciproco desiderio e su legami affettivi, come la tenera amicizia di fine secolo tra Rater e il musicista sembra suggerire. Su questo mondo, almeno per adesso, dobbiamo però accontentarci di frammentari riferimenti nelle fonti odepatiche, nei carteggi, nella memorialistica. Ad esempio, in una lettera inviata nel 1787 da Goethe al duca di Weimar, lo scrittore tedesco affermava che «in nessun altro luogo il fenomeno dell’amore fra gli uomini è così forte come qui»⁴⁸. L’ambiente dei viaggiatori, e quello collegato degli artisti e degli studiosi d’arte, appare segnato da diffuse passioni omosessuali. Tutti conoscono il celebre caso di Winckelmann, ma anche altri meno noti emergono dalle

⁴⁷ G.B. DE LUCA, *Il dottor volgare, ovvero il compendio di tutta la legge civile, canonica, feudale, e municipale*, Giuseppe Corvo, Roma 1673, Libro XV, pp. 320-321.

⁴⁸ J.W. GOETHE, *Brief Wolfgang von Goethes über die mannmännliche Liebe in Rom*, in «Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen», V, 1903, pp. 425-426.

fonti, come quello del pittore inglese Thomas Patch, espulso da Roma nel 1755, oltre che per spionaggio antigiacobita, anche per lo scandalo destato dai suoi orientamenti sessuali. Trattando del rapporto in Winckelmann tra omosessualità e lavoro intellettuale, Denis M. Sweet ha messo in rilievo come i contemporanei e i biografi ottocenteschi tendessero a evitare di parlare e di scrivere esplicitamente di questo elemento⁴⁹. Ancora oggi la “nefandezza”, nel senso della indicibilità, cui è stata a lungo costretta l’omosessualità rende difficile per lo storico ricostruirne la storia.

⁴⁹ Cfr. D.M. SWEET, *The Personal, the Political, and the Aesthetic: Johann Joachim Winckelmann’s German Enlightenment Life*, in *The Pursuit of Sodomy...*, cit., pp. 147-162.

Capitolo IV

La prodigiosa storia di Giovanna Marella tra Repubblica romana e prima restaurazione

1. *Giovanna: falsi prodigi e seduzione?*

Essendo tu Giovanna figlia del quondam Mario Marella di anni 38 da Ceccano Diocesi di Ferentino dinunziata in questo S. Offizio qual rea di affettata Santità, se ne ordinò contro di te la compilazione del processo informativo onde coll'esame di 45 testimoni restasti rispettivamente incolpata di aver fatto dolosamente apparire alcuni crocifissi d'ottone grondanti sangue, ed una immagine di Maria SS.ma Addolorata colle lagrime agli occhi, e di avere in te stessa ostentato di avere avute le Stigmate alle mani, ai piedi, ed alla parte del cuore, come pure la coronazione di spine, con fare apparire ad arte il sangue nei luoghi delle stigmate e della fronte, di aver inoltre vantata di te stessa cose prodigiose, cioè sanazione di cose rotte, moltiplicazione di oglio, di farina, e zucchero, guarigioni, estasi, ratti, rivelazioni, predizioni, ingresso in alcune case a porte chiuse, ed altre cose pretese prodigiose, mediante le quali finzioni tirasti alla tua credulità la buona fede di tanti complici, e di alcuni de tuoi confessori, inducendoli a commettere teco delle oscenità, essendo giunta infine a giacere in letto con alcuni di loro e con l'assertiva esser questa la volontà di Dio, e che non vi era alcun male, giacché eravi in mezzo tra te, e lui visibilmente Gesù Cristo¹.

La citazione qui riportata, tratta dall'atto di accusa finale formulato il 24 settembre 1803 dal padre domenicano Angelo Maria Merenda, commissario generale dell'Inquisizione, nei confronti della bizzoca ceccanese Giovanna Marella, ci indica già gli elementi più significativi della sua per molti versi singolare vicenda biografica e le ragioni d'interesse del suo caso per gli storici di oggi. Ci troviamo

¹ ACDI, S.O., *St. St.*, C4e, *Processus constitutivus*, cc. 579r-579v. Desidero ringraziare Giovanni Romeo, esperto d'Inquisizione ben più di me, per aver letto il saggio fornendomi preziosi consigli.

di fronte a un processo del Sant'Uffizio romano, congregazione al centro di una rinnovata stagione di studi dopo l'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede che ne conserva le carte². La principale accusa mossa a Giovanna Marella fu quella di affettata santità, cioè di aver indotto varie persone, e tra queste alcuni suoi confessori, a credere a falsi prodigi e grazie avvenuti per sua intercessione e al fatto straordinario di aver ella stessa ricevuto i doni gratuiti delle stimmate a mani e piedi, della ferita al costato e della corona di spine, strettamente legati alla passione del Cristo. Anche la fenomenologia della dissimulazione di santità negli ultimi vent'anni è stata al centro di molte nuove ricerche, soprattutto all'interno della *Gender History*³. Questi studi hanno indagato numerosi casi, emersi attraverso le carte processuali del XVI e XVII secolo, a partire dalle vicende napoletane della terziaria francescana Alfonsina Rispoli. Nel corso di questi due secoli la Chiesa prese a considerare la simulazione di santità, già presente nel medioevo, non più come una colpa morale quanto come una vera e propria eresia e in quanto tale una fattispecie rientrante nel campo d'azione

² Sull'apertura dell'Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede, che conserva anche le carte della Congregazione dell'Indice, e sul dibattito e i progetti di ricerca nati intorno a questo evento, cfr. *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, atti della giornata di studi promossa dall'Accademia Nazionale dei Lincei e dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1998; *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, atti della Tavola rotonda di Roma (24-25 giugno 1999), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2000. Per maggiori informazioni sullo stato degli studi prima e immediatamente dopo la riapertura dell'Archivio mi limito a rimandare alla bella sintesi di G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002 e alle numerose e aggiornate indicazioni bibliografiche qui contenute.

³ Dopo il pionieristico studio di G. ROMEO, *Una "simulatrice di santità" a Napoli nel '500: Alfonsina Rispoli*, in «Campania sacra», VIII-IX, 1977-1978, numerosi sono stati i nuovi studi e le precisazioni di metodo. Tra questi mi limito qui a segnalare in ordine cronologico: L. SCARAFFIA, *Tra fede e simulazione. Questioni aperte sulla religiosità femminile* in «Memoria», 1990, 28, pp. 177-182; *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, atti del convegno di Udine-Cividale del Friuli (25-28 ottobre 1989), a cura di G. ZARRI, Rosenberg&Sellier, Torino 1991; J.M. SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce 1996; A. JACOBSON SCHUTTE, *Aspiring Saints, Pretense of Holiness, Inquisition and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2001; EAD., *Pretense of holiness in Italy: investigations and persecutions (1581-1876)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» XXXII, 2001, 2, pp. 299-321. Si vedano anche le riflessioni di A. PROSPERI in *Tribunali della coscienza. Inquisitori confessori missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 431-464, e quelle di A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003. Sui modelli di santità, e le strategie ecclesiastiche ad essi connesse, in Italia in età moderna rimando alla recente interessante sintesi di M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004.

dell'Inquisizione. Tuttavia la documentazione conservata oggi presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e presso altri archivi ecclesiastici italiani mostra come numerosi furono gli interventi degli inquisitori anche nel corso del Settecento e della prima metà dell'Ottocento, e non solo verso false sante ma anche nei confronti di "santi" maschi, accusati anch'essi di affettazione di poteri taumaturgici e di altri carismi. È venuto così a cadere il mito dell'inesistenza, sul piano storico, di casi di affettata santità al maschile⁴. A differenza dei casi dei secoli precedenti, immersi nel *milieu* del misticismo cinquecentesco e della religiosità barocca, i casi di affettata santità sette-ottocenteschi appaiono a prima vista come residuali sopravvivenze di esperienze umane ormai controcorrente rispetto al parallelo sviluppo di forme di religiosità e di santità, riconosciute dalla Chiesa e spesso declinate al femminile, lontane dal misticismo e caratterizzate semmai dall'impegno nella società⁵. Tra l'altro alcune di queste nuove sante, in grado di affrontare con la loro azione le sfide poste alla Chiesa dalla modernità, agirono proprio nelle stesse zone del Lazio che videro anche manifestarsi le estasi e i miracoli della "santa" di Ceccano di cui qui ci stiamo occupando: dall'anagnina Claudia De Angelis (Claudia della Croce, 1675-1715), fondatrice delle oblate cistercensi della carità; a Maria De Mattias di Vallecorsa (1805-1866), istitutrice delle suore adoratrici del Sangue di Cristo; Costanza Troiani (1813-1887), di Giuliano, fondatrice delle francescane missionarie del Cuore Immacolato di Maria⁶. Tuttavia la quantità dei casi, l'eco suscitata dagli eventi ad essi legati, le reti di relazioni venutesi a costituire, con il loro forte radicamento territoriale, rendono utile, e perfino doveroso, lo studio di questa fase tarda della

⁴ Cfr. M. GOTOR, *op. cit.*, pp. 110-118. Integrando i dati statistici forniti in passato da Anne Jacobson Schutte con quelli emersi nel corso di personali ricerche, Gotor ha individuato 120 casi di affettata santità tra il 1580 e il 1758, equamente suddivisi tra maschi e femmine.

⁵ Sulle trasformazioni dei modelli di santità femminile in questo periodo, cfr. M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 327-373; EAD., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, in particolare i saggi della Parte seconda: *La femminilizzazione religiosa*, pp. 113-189.

⁶ Sulla De Angelis, cfr. G. ROCCA, *ad vocem*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. III, Edizioni Paoline, Roma 1976, coll. 396-397; G. MARANGONI, *Vita della serva di Dio suor Claudia De Angelis*, trascrizione, introduzione e note di G. RASPA, Istituto di storia e arte del Lazio meridionale, Anagni 1995. Su Maria De Mattias, cfr. G. ROCCA, *ad vocem*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. III, cit., coll. 435-438. Su Costanza Troiani, cfr. G.M. RONDENA, *ivi*, vol. IX, Edizioni Paoline, Roma 1997, coll. 1387-1389.

santità carismatica e delle ragioni dell'ostracismo e della condanna da parte delle autorità ecclesiastiche.

Anche gli anni in cui si colloca la vicenda di Giovanna Marella sono significativi. L'epoca in cui si conclude il processo è quella della prima restaurazione del potere pontificio, nella persona di Pio VII Chiaramonti, dopo la breve, ma non irrilevante per le coscienze, stagione della Repubblica del 1798-1799⁷. Restaurazione vuol dire anche rinascita della Congregazione della S. Romana e Universale Inquisizione e del suo tribunale, una delle istituzioni più detestate da illuministi e rivoluzionari nei decenni precedenti, quasi il simbolo per eccellenza della inconciliabilità tra Chiesa romana e libertà. Negli anni compresi tra il 1792 e il 1797 più di un simpatizzante romano della Rivoluzione francese era stato incarcerato per ordine del Sant'Uffizio. Non fu, quindi, un caso se appena proclamata la Repubblica, i giacobini romani distrussero solennemente, insieme al Libro d'oro della nobiltà, le carte dei processi subiti⁸.

Il documento d'abiura citato all'inizio ci indica anche il paese di nascita e, insieme alle vicine località di Ferentino e Supino, di maggiore proselitismo dell'inquisita, vale a dire Ceccano, situato all'interno del cosiddetto Stato di Pofi dei principi Colonna, nella provincia pontificia di Marittima e Campagna, diventata Dipartimento del Circeo durante il biennio repubblicano⁹. Si tratta di terre che furono particolarmente coinvolte nelle vicende politiche del Triennio. Ceccano, che contava al tempo una popolazione superiore ai tremila abitanti, in epoca repubblicana diventò capoluogo del territorio cantonale comprendente anche Vallecorsa, S. Lorenzo, S. Stefano, Giuliano, Pisterzo e Prossedi. Scontri feroci tra francesi e repubblicani da una parte e insorgenti ed eserciti della coalizione antifrancese

⁷ Nell'ambito di una bibliografia incrementatasi molto negli ultimi decenni rimando a due lavori d'insieme sulla Repubblica romana del 1798-99: M. FORMICA, *La città e la rivoluzione. Roma 1798-1799*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1994; D. ARMANDO, M. CATTANEO, M.P. DONATO, *Una rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000.

⁸ Un esempio di intervento dell'Inquisizione romana strettamente legato alle vicende politiche del decennio 1789-1799 è quello che coinvolse lo scultore Joseph Chinard e l'architetto Ildephonse Rater. Cfr. M. CATTANEO, *Eresia e libertinismo nella Roma di fine Settecento. Il caso Chinard-Rater*, in *Roma repubblicana 1798-99, 1849*, a cura di M. Caffiero, in «Roma moderna e contemporanea», IX, 2001, 1-3, pp. 149-192.

⁹ Sulla geografia feudale del Lazio di fine Settecento, cfr. D. ARMANDO, A. RUGGERI, *La geografia feudale del Lazio alla fine del Settecento*, in *La nobiltà romana in età moderna. Profili istituzionali e pratiche politiche*, a cura di M.A. Visceglia, Carocci, Roma 2001, pp. 401-445.

dall'altra scossero la vita delle popolazioni di tutto il Dipartimento nel corso del biennio 1798-1799. Ma accanto a ciò, e già a partire dagli anni precedenti, almeno dal 1796, la storia di queste come di altre terre della penisola fu caratterizzata anche da numerosi momenti di grande effervescenza emotiva e religiosa, connotati in genere, ma non esclusivamente, in senso controrivoluzionario: missioni popolari, continue processioni e devoti tridui, miracoli mariani, particolarmente nell'estate del 1796, di cui ancora non si era sopita l'eco che anzi risuona ancora nelle carte del 1799-1803 che qui stiamo esaminando¹⁰. Il territorio pontificio a sud di Roma, sul piano religioso, era caratterizzato anche dal forte radicamento dei passionisti, una congregazione di recente istituzione. Paolo della Croce l'aveva fondata nel 1720 e al 1741 risale la prima approvazione della regola con un rescritto di Benedetto XIV. Nelle terre dell'attuale Lazio meridionale erano stati istituiti ben 5 ritiri (Montecavo, Terracina, Paliano, Ceccano, S. Sosio) e alcune associazioni ad essa collegate, come nel caso della Confraternita della Passione fondata a Veroli nel 1775, su «savio consiglio» dello stesso Paolo della Croce. A Ceccano il ritiro passionista era quello di S. Maria di Corniano, fondato da Paolo della Croce nel 1747¹¹. Per di più negli anni di cui ci stiamo occupando questa zona conobbe direttamente la predicazione del celebre passionista Vincenzo Maria Strambi, destinato alla canonizzazione. Proprio i passionisti, come vedremo, s'impegnarono in prima fila nell'osteggiare l'affermazione della devozione per la nuova santa Giovanna Marella, che in passato era stata una loro penitente e che a modo suo proponeva anch'ella una religiosità cristocentrica legata all'esaltazione della meditazione sulla passione, ma personalmente rivissuta stigma per stigma versando materialmente il proprio sangue.

¹⁰ Sulle vicende repubblicane nel Dipartimento del Circeo: *Campagna, Marittima e Terra di Lavoro. I giorni giacobini (1798-1799)*, atti del convegno di Terracina (15-16 gennaio 1999), a cura di L. PLOYER, Archivio di Stato di Latina, Latina 2001; *Gli anni rivoluzionari nel Lazio meridionale (1789-1815)*, atti del convegno di Patrica (29 ottobre 1989), Istituto di storia e di arte del Lazio meridionale. Centro di Anagni, Patrica 1990.

¹¹ Cfr. C.A. Naselli, C.P., *ad vocem*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. VI, Edizioni Paoline, Roma 1980, coll. 1236-1247; ID., *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose: contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano 1808-1814*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986; F. GIORGINI, C.P., *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, 2 voll., Stauròs, Pescara 1981; C. GIORGINI, *La congregazione passionista e la Rivoluzione 1789-1799*, in *La rivoluzione nello Stato della Chiesa. 1789-1799*, atti del convegno (Roma, Palazzo Sturzo 1990), a cura di L. Fiorani, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997, pp. 471-490. Nel 1809, alla vigilia delle soppressioni napoleoniche, la congregazione contava 17 ritiri dove vivevano 233 membri tra padri, chierici e fratelli.

2. *I due processi*

Sulle vicende legate ai due processi (informativo e costitutivo) disponiamo dell'ampia documentazione conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il primo fu compilato, per volontà del Sant'Uffizio, ad opera del vescovo di Ferentino Nicola Buschi, attraverso due suoi delegati; il secondo direttamente dal tribunale dell'Inquisizione romana. Si tratta di due voluminosi fascicoli cui si aggiunge un fascicolo riguardante le procedure messe in atto a livello locale già nel 1799 per verificare l'autenticità dei miracoli della Marella, su cui avremo modo di tornare, e alcune carte sciolte, per un totale di più di mille fogli per la maggior parte cartolati.

La vicenda di Giovanna Marella terminò con l'abiura da lei sottoscritta il 24 settembre 1803, in un clima di accuse ormai generalizzate nei suoi confronti anche a livello locale. Un simile destino conobbero i suoi due più stretti fautori, gli ex confessori Dionisio Caprara e Stanislao Colantoni. Ma per lungo tempo il giudizio sulla presunta santa, sia a livello popolare sia a quello ecclesiastico, non era stato così uniforme. Emerge anzi un fenomeno devozionale ampio, che aveva travalicato i confini dello Stato pontificio attivando il pellegrinaggio a Ceccano di fedeli provenienti anche dal contiguo Regno di Napoli. Non a caso il segretario dell'Inquisizione, il cardinale Leonardo Antonelli, nella lettera inviata al vescovo Buschi per richiedere la compilazione del processo informativo affermava: «L'affare è ormai serio, e della maggiore importanza», e per tal motivo sollecitava un'azione pronta e rigorosamente condotta¹².

Va notato che Giovanna Marella viene indicata da Antonelli, in questa lettera, come inquisita sia per affettata santità sia per quietismo. La seconda accusa nel corso delle procedure andrà via via perdendo importanza, anche se compare ancora in uno dei ristretti fiscali, formulata più precisamente come accusa di «molinosismo», con evidente riferimento alle vicende del sacerdote spagnolo Miguel de Molinos, condannato nel 1685 dal Sant'Uffizio, promotore di un misticismo tendente all'abbandono a Dio mediante l'adozione di uno stato di passività totale. A queste particolari condizioni mentali e spirituali facevano riferimento anche, nell'accusa formulata dal domenicano Merenda alla fine della procedura del 1803, le esperienze mistiche di ratti ed estasi attribuite a Giovanna Marella. Come già verificatosi in altri casi a partire dall'*affaire* Molinos, tale accusa appa-

¹² ACDF, S.O., St. St., C4-e, *Processus informativus*, c. 363r.

re tuttavia strumentale al rafforzamento dei reali motivi dell'Inquisizione, nella fattispecie i miracoli e i carismi di cui la Marella si vantava e le *sollicitationes ad turpia* imputate ai confessori, istigati peraltro a ciò, secondo l'accusa, dalla stessa Marella.

3. 1798-1799: crocifissi sanguinanti e insorgenze

Prima dell'intervento del Sant'Uffizio, i miracoli attribuiti a Giovanna Marella nel 1799 erano stati oggetto di un'indagine delle autorità ecclesiastiche di Ferentino. La diocesi si trovava in una situazione di particolare confusione: infatti accanto all'emergenza repubblicana, comune a tutte le diocesi pontificie, nella città laziale dopo la morte, il 31 marzo 1798, del vescovo Pietro Paolo Tosi, che l'aveva diretta per ben 34 anni, la cattedra vescovile era rimasta scoperta¹³.

Ad essere investito del caso Marella, su ordine proveniente da Roma da parte della massima autorità ecclesiastica presente in quel momento nella capitale – essendo Pio VI in esilio in Francia –, il delegato apostolico mons. Michele Di Pietro, fu allora il protonotario apostolico e vicario generale capitolare della cattedrale dei SS. Giovanni e Paolo di Ferentino, il canonico Domenico Carmine Lolli. Questi fu informato rapidamente, con comunicazione del 24 luglio 1799, sugli straordinari eventi ceccanesi dal parroco di Giovanna Marella, don Bartolomeo Carlini, della chiesa di S. Giovanni Battista, che era anche vicario foraneo e quindi istituzionalmente responsabile di indagare e riferire alle autorità diocesane su eventuali presunti miracoli:

In questa casa del Sig. Mario Marella vi è un Crocifisso, dal di cui Santissimo Corpo si vede scorgere Sangue vivo, conforme è stato osservato, e tutta via si osserva da questa popolazione. Non ho io voluto levarlo da detta casa senza udir l'oracolo di V.S. Ill.ma, e R.ma. Quindi le reco l'avviso, e la supplico a volersi degnare indicarmi la maniera, in

¹³ Lo jesino Pietro Paolo Tosi (1714-1798) era vescovo di Ferentino dal 1754. La diocesi dovrà attendere l'11 agosto 1800 per avere un nuovo titolare. La scelta cadde sul cesenate Nicola Buschi (nato nel 1732), già arcivescovo *in partibus* di Efeso. Su Tosi, cfr. B. VALERI, *La Rivoluzione francese a Ferentino*, in *La rivoluzione nello Stato della Chiesa...*, cit., pp. 671-710. Valeri indica nella rigorosa pastorale tridentina del Tosi una delle ragioni della scarsa penetrazione nel territorio di Ferentino delle idee rivoluzionarie.

cui debba regolarsi per procedere alle cautele necessarie in un fatto sì stupendo, e con piacere di vera sincera stima mi do l'onore di sempre più rassegnarmi¹⁴.

Il crocifisso in questione avrebbe sanguinato anche altre volte in seguito, in casa Marella ed in altri luoghi, e lo stesso sarebbe capitato in altri crocifissi sempre dopo le preghiere della bizzoca ceccanese. Il canonico Lolli si recò immediatamente, già il 25 luglio 1799, in casa Marella, dove Giovanna viveva col padre Mario, una sorella e un fratello sacerdote, don Muzio Marella. Le condizioni economiche dei Marella non erano buone, ed anzi erano angustiati dai debiti. Nei documenti Marella viene definita come sarta e da varie altre notizie contenute nelle carte processuali sembra di capire che in passato la famiglia avesse conosciuto una discreta agiatezza. Lolli decise di ascoltare numerosi testimoni, tra cui diversi sacerdoti e due medici. Il giudizio di questi ultimi era del resto sempre particolarmente importante nelle procedure di autenticazione dei miracoli. In questo caso furono ascoltati Giuseppe Maria Gorirossi, medico condotto di Ceccano, e il chirurgo Sebastiano Dori. Tra i sacerdoti sottoposti a costiti troviamo il già citato parroco Carlini e il confessore di Giovanna, Stanislao Colantoni, più o meno suo coetaneo e suo convinto sostenitore. La documentazione raccolta nel 1799 a Ceccano era al momento del processo per affettata santità del 1803 a disposizione del tribunale del Sant'Uffizio, essendogli stata trasmessa dal prefetto della Congregazione dei Riti, il cardinale Giulio M. Della Somaglia¹⁵. Le carte erano giunte in Congregazione già nel novembre 1799.

Negli stessi giorni in cui in casa Marella il crocifisso in ottone viene esaminato dalla commissione nominata dal canonico Lolli, il Dipartimento del Circeo è sconvolto dalla guerra e dalle insorgenze antifrancesi. Anzi Ceccano sembra

¹⁴ ACDF, S.O., St. St., C4-e, fascicolo 1799, lettera del 24 luglio 1799. Si trattava di un piccolo crocifisso con il Cristo in ottone e la croce di legno descritto nella fonte come simile a quelli che erano soliti portare i predicatori in tempo di missione. Un po' singolarmente Lolli, che alla santità della Marella aveva creduto e al momento del processo era vicario generale ad Anagni, non sarà mai ascoltato né dal tribunale vescovile né dal Sant'Uffizio.

¹⁵ Va qui ricordato che Della Somaglia nel 1796-97 si era occupato in qualità di cardinale vicario di Roma dei famosi miracoli delle madonne «occhimoventi», di cui era stato un convinto testimone diretto, riconoscendo infine come autentico il fenomeno con il suo decreto di approvazione del febbraio 1797. Sul processo compilato dal tribunale del Vicariato in tale occasione mi permetto di rimandare a un mio contributo: M. CATTANEO, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. "Miracoli" a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Prefazione di F. PITTOCO, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 1995 (con un'appendice di documenti).

trovarsi, ma gli studi a nostra disposizione non consentono certezze, esattamente nella fase di passaggio tra caduta delle istituzioni repubblicane e ritorno di quelle d'antico regime. Il 21 maggio 1799 il paese viene occupato dalle truppe napoletane che pongono il quartier generale nel palazzo municipale. Il 31 luglio viene riconvocato il Consiglio e come governatore provvisorio viene nominato Stanislao Angeletti. Tuttavia tre documenti rogati a Ceccano dal notaio Agostino Latini nell'estate del 1799, tra il 24 luglio e il 2 agosto, riguardanti il caso Marella, recano ancora l'intestazione anno II della Repubblica romana, a conferma della confusione del momento¹⁶. Confusione e paura. Infatti proprio mentre a Ceccano si svolgono gli interrogatori sul crocifisso che sanguina misteriosamente, gli insorgenti giungono al ritiro dei passionisti di S. Maria di Corchiano, esattamente il 29 luglio 1799, a caccia di «giacobini», e si fanno consegnare dai padri medaglie e immagini della madonna da mettere sui cappelli. Poi si dirigono verso il paese¹⁷. Il clima di panico generalizzato di quei giorni svolse un ruolo importante nel favorire l'ascesa di Giovanna Marella come profetessa e taumaturga. È significativa la data d'inizio dei fenomeni straordinari, il gennaio 1798, a ridosso della proclamazione della Repubblica romana e con i francesi già penetrati nella parte settentrionale dello Stato della Chiesa. Il crocifisso aveva iniziato a sanguinare dal costato e dai piedi dopo che la Marella aveva invocato aiuto per una sua amica, Vittoria Pizzarda, «travagliata da diabolica tentazione» che la spingeva a rifiutare da tempo la confessione. Si trattò quindi di una sorta di esorcismo. La vicenda Marella attraversa così tutto l'arco di vita della Repubblica. Nelle testimonianze raccolte dalle autorità ecclesiastiche troviamo più volte precisi riferimenti al timore di subire saccheggi e violenze e alle speranze di salvezza suscitate dal crocifisso sanguinante. Timore, va detto, sia nei confronti degli «atei francesi» sia, a partire dalla primavera 1798, nei confronti degli insorgenti, sulla cui «santa fede» molti dubitavano, assimilandoli piuttosto a briganti. È in questo clima di parossismo psicologico che s'inserisce anche un altro episodio straordinario attribuito alla nuova santa, avvenuto nella chiesa rurale di S. Maria al fiume, alla presenza del sacerdote Luigi Vellucci di Bauco e del confessore Stanislao Colantoni che ne parlò nel corso del suo costituito del 1799, quando era ancora un acceso sostenitore della bizzoca che nell'occasione aveva portato con sé il taumaturgico crocifisso:

¹⁶ ACDF, S.O., St. St., C4-e, documenti inseriti nel *Processus constitutivus*, cc. 599r-600v.

¹⁷ C. GIORGINI, *La congregazione passionista...*, cit.

Ci ponemmo in ginocchio avanti l'altare maggiore di detta chiesa adorare, e tra le altre preghiere, si pregò per l'esaltazione della S. Chiesa, e per i bisogni spirituali della medesima. In questo frattempo si vide da tutti noi tre uscir sangue dal costato, ed altre parti del sullodato Crocefisso¹⁸.

In tale occasione Marella avrebbe preconizzato che i francesi non sarebbero più tornati a Ceccano dopo aver lasciato, come visto, il paese. Poi era caduta in estasi, cantando canzoncine spirituali sopra l'amor di Dio e dicendo che Gesù la voleva sposare. Ciò invece di scandalizzare i due sacerdoti testimoni li aveva ancor più convinti della sua santità. Ovviamente agli occhi dell'Inquisizione questo sedicente matrimonio spirituale col Cristo diventò viceversa un ulteriore capo d'accusa.

La voce dei miracolosi eventi e dei carismi legati a Giovanna Marella si sparse rapidamente in tutto il territorio della diocesi, dove del resto la donna era solita spostarsi spesso coprendo a piedi anche lunghe distanze (uno «spirito ambulatorio» la definisce don Carlini). Nella sua casa di Ceccano accorrono numerosi devoti locali e pellegrini forestieri. A testimoniare su ciò e sulla veridicità dei miracoli attribuiti dal popolo alla Marella concorrono un po' tutte le testimonianze raccolte in questa prima fase della sua vicenda, comprese quelle degli ecclesiastici che si recano dalle località vicine a visitare la nuova santa. Ancora nell'ottobre 1799 il ceccanese Domenico Nicola Gizzi corroborava la propria deposizione riferendo sull'atteggiamento di due sacerdoti, l'arciprete Ciavaglia di Giuliano e l'abate Tolfa di Patrica, che a Ceccano avevano confessato molti devoti della Marella. Questi due confessori, secondo Gizzi, avevano trovato nei «penitenti, che venivano a visitare il detto crocefisso [...] una mozione, ed un'effusione di lagrime così grande, che loro non l'avevano trovata in qualunque più strepitosa Missione»¹⁹.

Il promotore fiscale Matteo Ugolini indagò anche sulle qualità morali della Marella. Le risposte dei testimoni delineano un ritratto complessivamente positivo. Ad esempio don Giuseppe Collalti di Ferentino, predicatore quaresimale a Ceccano negli anni precedenti, affermava: «ho sentito pubblicamente essere la sunnominata Signora Giovanna Marella una zitella di buona fama, di ottimo costume, e solita a spessissimo frequentare i SS. Sacramenti, come io stesso ho

¹⁸ ACDF, S.O., St. St., C4-e, *Processus informativus*, costituito di Stanislao Colantoni.

¹⁹ ACDF, S.O., St. St., C4-e, fascicolo del 1799, costituito del Primo ottobre 1799, c. 131r.

osservato»²⁰. Mentre il frate minore Lorenzo da Brandelio, teologo del convento di S. Agata di Ferentino, che da sei-sette anni conosceva personalmente Giovanna, dichiarava:

Tanto presso di me, che di tutti non solo della Terra di Ceccano di lei patria, ma anche degli altri luoghi finitimi è stata sempre, ed è tenuta per una zitella di ottimi costumi, di buona fama, e di frequente orazione, mortificatissima, e che ha frequentato, e frequenta spessissimo i SS. Sagramenti, in guisa che da me, e da tutti è considerata per una zitella di ottimo spirito, e che attende a tutta forza alla perfezione²¹.

Emerge insomma una rete di relazioni tra Marella, le popolazioni incontrate e lo stesso clero locale, ampia e decisamente a lei favorevole. Ma questo quadro quasi idilliaco era destinato nel giro di pochi anni a incrinarsi fino a spezzarsi e mutare esattamente nel suo opposto: mano a mano che si procede nella lettura delle carte processuali la presunta santa si trasformò in un'astuta simulatrice.

Prima di spostarci, seguendo le vicende di Giovanna Marella, ai primissimi anni del secolo successivo è necessario fare due osservazioni ancora legate agli anni 1798-99 in cui tali vicende avevano preso le mosse e che conferiscono loro un valore di conferma, nel microcosmo ferentinate, di dinamiche presenti nel corso del biennio repubblicano, romano e non solo, a un livello ben più generale. Da un lato emerge dalle fonti analizzate lo scarso controllo del territorio e delle coscienze esercitato dalle autorità repubblicane al di fuori dei centri urbani maggiori. Nelle realtà rurali tornano anzi a ripetersi i tradizionali meccanismi mentali e religiosi di ogni tempo di guerra e di paura, attivando l'attesa a tratti spasmodica di eventi soprannaturali rassicuranti e fornendo credibilità alle voci profetiche in grado di dare forma ad un futuro altrimenti oscuro e presago di sventura. Sarebbe da capire meglio, ma le fonti ce lo impediscono, se anche nel caso di Giovanna Marella, com'è emerso negli ultimi anni nella ricerca storica per altri episodi a forte connotazione miracolistica e profetica, ci sia stato un uso strumentale di questa effervescenza religiosa anche da parte delle autorità repubblicane, come potrebbe suggerire il comportamento di Giovanna Marella e del dirigente repubblicano Lorenzo Sindici, prefetto consolare, in occasione

²⁰ Ivi, costituito del 19 ottobre 1799, c. 144v.

²¹ Ivi, costituito del 19 ottobre 1799, cc. 147r-147v.

dell'arrivo a Ceccano degli insorgenti²². La stessa Marella ne parlò nel corso del suo costituito al Sant'Uffizio nel 1803:

Allora che nacque la Rivoluzione in quei Paesi contro i Francesi [dovremmo trovarci nel luglio 1798] e vennero quei di Giuliano, ai quali era unito qualche ceccanese inquisito, e vennero per dare il Sacco al paese, io andai incontro ai medesimi, che venivano colla disposizione di ammazzare tutti i giacobini, e partitanti della Repubblica, procurai di persuaderli a non entrare nel paese, e che avrebbero avuto tutto ciò che chiedevano²³.

Malgrado la promessa di farina e grano, mantenuta grazie anche all'intervento di Sindici, un repubblicano quindi pronto a sfruttare il carisma della presunta santa a proprio favore, Ceccano fu egualmente saccheggiata anche se sembra che l'intervento di Marella ne attenuò molto le conseguenze. Altre fonti descrivono però diversamente i fatti, parlando di una rivolta dei ceccanesi, nata all'interno delle mura cittadine, contro i francesi ed esplosa la mattina di domenica 29 luglio. Anche a Ceccano, come in numerose altre località, la rivolta conobbe uno dei suoi momenti più significativi sul piano simbolico nell'atto dell'abbattimento e incendio dell'albero della libertà collocato dai repubblicani sulla piazza principale del paese e sostituito ora da una croce, con un gesto di chiara riappropriazione e risacralizzazione dello spazio profanato dalla rivoluzione «giacobina».

È probabile che in realtà negli stessi giorni operassero a Ceccano due distinti gruppi di insorti antifrancesi, uno composto da cittadini del luogo che puntava a riprendere il controllo della città ed un secondo, presumibilmente quello cui faceva riferimento Giovanna Marella, composto solo in parte da ceccanesi unitisi ad abitanti di altri paesi e briganti locali e animato da volontà di saccheggio e di vendetta personale, che viceversa si muoveva nelle campagne circostanti ma che ad un certo momento si presentò alle porte del paese. Secondo quanto nar-

²² Su questi temi rimando alle osservazioni già esposte in M. CATTANEO, *Santi e miracoli nell'Italia in Rivoluzione: il caso napoletano*, in *Patrioti e insorgenti in provincia: il 1799 in Terra di Bari e Basilicata*, atti del convegno di Altamura-Matera (14-16 ottobre 1999), a cura di A. MASSAFRA, Edipuglia, Bari 2002, pp. 105-133. Per la storia religiosa del periodo in una prospettiva di storia della santità e del profetismo cfr. M. CAFFIERO, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova 1993; EAD., *Santi miracoli e conversioni a Roma nell'età rivoluzionaria*, in «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, a cura di L. FIORANI, in «*Ricerche per la storia religiosa di Roma*», 1992, 9, pp. 155-186.

²³ ACDF, *S.O., St. St.*, C4-e, *Processus Constitutivus*, costituito di G. Marella del 19 luglio 1803, c. 315v.

rato in una cronaca locale dei passionisti sarebbero stati questi stessi insorgenti più violenti a ordinare ai padri di presenziare il pomeriggio al *Te Deum* di ringraziamento per la cacciata dei francesi che fu celebrato nel pomeriggio del 29 luglio 1798 nella chiesa di S. Giovanni Battista. Nel corso della cerimonia gli insorgenti avrebbero cercato di catturare alcuni personaggi compromessisi col regime repubblicano, tra cui lo stesso Sindici, salvati solo dal pronto intervento dei sacerdoti presenti ma costretti comunque a recitare una pubblica abiura della loro adesione alla Repubblica. Nella solenne processione che seguì, con alla testa gli uomini in armi, seguiti dal popolo e infine dal clero, troviamo, alla testa di quest'ultimo, proprio il parroco don Bartolomeo Carlini, che portava personalmente sulle spalle la croce da innalzare nella piazza²⁴.

Questo riferimento al ruolo svolto da Giovanna Marella in occasione dell'arrivo a Ceccano degli insorgenti è di particolare interesse. La pubblicazione nel 2000 da parte di Maria Pia Critelli e di Georges Segarini delle carte del generale francese Antoine Girardon, inviato a sedare la rivolta esplosa nel Dipartimento del Circeo nella primavera-estate del 1798, ha reso possibile una conoscenza, certo dal punto di vista dei francesi, particolarmente dettagliata dei fatti e delle cause di tale fenomeno, su cui successivamente sono apparsi anche altri studi²⁵. La ferocia degli scontri fu altissima tanto che gli stessi francesi parlarono di una nuova Vandea. Appare quindi comprensibile la tendenza di alcuni testimoni dei miracoli e delle profezie di Marella a leggerli come segno di protezione. Tuttavia

²⁴ Attingo le notizie sulle insorgenze a Ceccano da L. TOMBOLESI, *L'insurrezione del luglio 1798 nel Dipartimento del Circeo*, in «Latium», XV, 1998, pp. 67-170.

²⁵ Cfr. M.P. CRITELLI, G. SEGARINI, *Une source inédite de l'histoire de la République Romaine. Les registres du Commandant Girardon, l'insorgenza du Latium méridional et la campagne du Circeo*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CIV, 1992, 1, pp. 245-453; M. CRITELLI, «C'est absolument la Vandée». *Girardon e l'insorgenza del Circeo*, in *La Repubblica romana tra giacobinismo e insorgenza 1798-1799*, in «Archivi e Cultura», n.s., XXIII-XXIV, 1990-1991, pp. 145-164. Critelli e Segarini hanno pubblicato anche le carte del generale Girardon riguardanti la Repubblica napoletana: «*Le patriotisme et le courage*». *La Repubblica napoletana del 1799 nei manoscritti del generale di brigata Antoine Girardon*, a cura di G. SEGARINI, M.P. CRITELLI, Presentazione di A.M. RAO, Vivarium, Napoli 2000. Uno studio monografico sulle insorgenze nel Dipartimento del Circeo è quello di L. TOPPI, «*C'est absolument la Vandée*». *L'insorgenza del Dipartimento del Circeo (1798-1799)*, Franco Angeli, Milano 2003. Com'è noto il fenomeno delle insorgenze si manifestò, in forme e modalità diverse, in tutte le repubbliche e in tutti gli altri territori occupati dai francesi nel corso del Triennio 1796-1799. Cfr. *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura di A.M. RAO, Carocci, Roma 1999.

le fonti ecclesiastiche che stiamo qui esaminando contengono anche indicazioni diverse su questo punto. Accanto alla funzione mediatrice, che potrebbe essere letta in funzione filorepubblicana, che sarebbe stata svolta dalla “santa”, emergono anche testimonianze che attribuiscono invece alla Marella bellicosi propositi antifrancesi. Ad esempio secondo il parroco Carlini, decisamente avverso alla Repubblica, Giovanna aveva «fatto delle predizioni, come quella di andare alla guerra contro i francesi»²⁶. Insomma sembra lecito ipotizzare che su entrambi i fronti contrapposti, quello repubblicano e quello controrivoluzionario, si cercasse di avere dalla propria parte la parola e il gesto impregnati di potenza dell’aspirante santa.

4. 1802-1803: la denuncia e l’intervento del Sant’Uffizio

A determinare l’intervento del Sant’Uffizio fu la denuncia da parte del sacerdote Francesco Ruzza (12 maggio 1802) e del medico Giovanni Rossa (7 settembre 1802). Entrambi al momento della denuncia abitavano a Marino ma avevano conosciuto Giovanna Marella nel corso degli anni in cui avevano dimorato a Supino, paese in cui la donna si era recata più volte anche per lunghi periodi di tempo. Ruzza e Rossa l’accusano di essere una simulatrice e di condurre una «vita disonesta, particolarmente coi Confessori».

La denuncia spinse le autorità romane a ordinare a quelle diocesane di Ferentino la compilazione del processo informativo cui si è già prima accennato. Tra il 13 gennaio e il 26 febbraio 1803 furono ascoltati 41 testimoni, tra cui 15 ecclesiastici (3 passionisti) e 12 donne. Gli interrogatori, condotti dal canonico della cattedrale di Ferentino Paolo De Cesaris e dal parroco, sempre di Ferentino, Paolo Pisani, si svolsero in tre diverse sedi, corrispondenti agli epicentri dell’azione e della celebrità della sedicente santa: Ceccano, Supino e Ferentino. Dopo la trasmissione degli atti a Roma il Sant’Uffizio decise di procedere, alla fine di giugno 1803, all’arresto di Giovanna Marella e di quelli che erano emersi come i suoi due principali complici: i sacerdoti, e confessori, Stanislao Colantoni e Dionisio Caprara. Subito dopo i tre carcerati furono sottoposti a rigorosi costumi. Oltre che di aver propagandato la santità di Giovanna, i due religiosi erano inoltre accusati di aver avuto rapporti sessuali illeciti con la loro penitente.

²⁶ ACDF, S.O., St. St., C4-e, *Processus informativus*, c. 231r.

Il tribunale indagò a fondo sulla questione per capire se si trattasse di due casi di *sollicitatio ad turpia*, cioè se i confessori avessero adescato la donna all'interno del delicatissimo rapporto confessore/penitente, o se i rapporti sessuali non si fossero svolti piuttosto al di fuori del momento sacramentale, anche se certo non era facile individuare dei precisi confini, e semmai più per istigazione della stessa Marella. Era importante anche accertare che oltre al peccato della carne non vi fosse anche un caso di “falso dogma”, cioè che i sacerdoti non avessero convinto la donna a giacere con loro sostenendo che nel commettere determinati atti non vi fosse sul piano religioso nulla di male. In questo il tribunale seguiva una prassi ormai consolidata da tempo, a partire dal decreto del Sant'Uffizio del 10 luglio 1614 e dalla Costituzione papale del 30 agosto 1622²⁷.

Di fronte all'accusa di *sollicitatio* Colantoni ammise le sue colpe, sostenendo anzi di essersi già autodenunciato nel 1801 presso il vescovo di Ferentino²⁸. Invece Caprara, indicato da numerosi testimoni come già incline in passato a cedere al fascino femminile, sostenne di aver sì dormito con la sua penitente – troppi testimoni l'avevano già depresso per poterlo negare – che l'avrebbe voluto al suo fianco di notte quando era in preda a incubi, ma senza peccare. Anzi proprio l'assenza di tentazioni in simili pericolosi frangenti l'aveva rafforzato nel credere alla buona fede di Giovanna, attribuendo alla sua intercessione la vittoriosa lotta con il demonio, cui in precedenza ammetteva di aver invece più volte ceduto. Ma i giudici non credettero minimamente a questa fragile autodifesa, peraltro affettuosamente sorretta nel corso del suo costituito da Giovanna Marella che su questo punto scagionò il confessore da ogni colpa²⁹.

Accanto ai due più stretti complici di Giovanna Marella, Colantoni e Caprara, l'inquisizione individuò altri sacerdoti colpevoli di «fautoria», cioè di aver colpevolmente propagandato la fede nella pretesa santa con le loro parole e i loro comportamenti, ad esempio ospitandola in casa o svolgendo anche loro il ruolo di confessori. Sorprende, in effetti, il numero di confessori cambiati dalla donna nel giro di una quindicina d'anni e ogni volta stringendo un rapporto molto stretto con loro sul piano personale. In passato, prima degli eventi del 1798-99,

²⁷ Cfr. A. PROSPERI, *op. cit.*, pp. 508-519 e pp. 520-542. Secondo la ricostruzione di Prosperi: «Bastava che la “sollicitatio”, l'atto dell'irretire sessualmente la penitente, fosse avvenuto subito prima o subito dopo [la confessione], vicino al confessionale o comunque in un contesto riconducibile al rapporto tra confessore e penitente, perché scattasse l'accusa» (ivi, p. 517).

²⁸ ACDF, S.O., St. St., C4-e, *Processus constitutivus*, costituito di Colantoni del 15 gennaio 1803.

²⁹ Ivi, terzo ristretto contro Dionisio Caprara.

si era confessata anche dai passionisti di S. Maria di Corniano e non è difficile immaginare che a questo periodo risalgano i suoi primi problemi con i religiosi. Ne è una spia il fatto che già intorno al 1794 Giovanna aveva denunciato un passionista, padre Pietro Giovanni del Paradiso, per averla obbligata ad atti impuri in casa del fratello Muzio³⁰.

Alcuni dei sacerdoti favorevoli a Giovanna Marella entrarono a far parte del gruppo di persone sospettate dal Sant'Uffizio di complicità con l'inquisita. I religiosi su cui pesò un'esplicita accusa di esserne stati fautori, pur non subendo per tal motivo l'arresto, furono cinque: Gaetano Frosini, Ilario Petrucci (o Pietrucci), Luigi Vellucci, il minore osservante Lorenzo da Brandelio, Pio Busseo. Ma qualche sospetto colpì anche, ad esempio, la reputazione dell'ormai già defunto don Giuseppe Bovieri, oppositore della Repubblica ed ex confessore della Marella, accusato anch'egli in passato, seppur non formalmente denunciato, dalla donna di *sollicitatio*.

Tra le donne esaminate dal tribunale vescovile di Ferentino non figurano le due forse più strette amiche della bizzoca: Domenica Maria Diana e Cesaria Pallucci, di cui si diffidava in generale proprio per l'amicizia con l'inquisita e in particolare si temeva non mantenessero l'obbligo del segreto che tutti i testimoni ascoltati dovevano serbare sulla procedura in corso. Fu invece ascoltato il cognato di Giovanna, Carlo Liburdi, che ne aveva sposato la sorella Angela, che si rivelò un acerrimo accusatore della bizzoca tanto che perfino l'avvocato difensore de' Rei del Sant'Uffizio, il consultore De Angelis, l'avrebbe definito un «maniaco testimonia» per la sua acredine.

I costumi del processo informativo promosso dal vescovo Buschi ci offrono un'immagine di Giovanna Marella completamente rovesciata rispetto a quanto emerso nel corso delle precedenti indagini del 1799. La donna tutta tesa alla perfezione che a piedi scalzi girovagava per i paesi intorno a Ceccano, rifiutando il cibo e il vino e compiendo ovunque prodigi e guarigioni, si trasforma ora in una incallita ingannatrice, attaccata al denaro, umorale nelle reazioni anche all'interno dei più banali rapporti interpersonali che la vita quotidiana le proponeva. I passionisti di Ceccano l'accusano di aver rubato loro la biancheria di pregio che nel 1798 le avevano affidato, temendo il saccheggio del loro ritiro. Il cognato Liburdi ne delinea un ritratto tutto in negativo e ne denuncia gli onnivori appetiti sessuali. Il non bere vino della donna non è più frutto di virtuosa rinuncia ma più prosaicamente segno di astemia. Alcuni testimoni ironizzano anche sui suoi

³⁰ Ivi, documento dell'agosto 1802.

digiuni. Non si parla più di guarigioni per sua intercessione ma piuttosto di persone malate che avendole creduto erano poi morte senza aver ricevuto l'estrema unzione. Tutti l'accusano di rapporti sessuali illeciti con i suoi confessori. Ma si potrebbe continuare a lungo nel seguire questo rovesciamento di giudizio, in cui è lecito scorgere un'enfasi esagerata quanto presumibilmente era stata esagerata la precedente lettura tutta in positivo. È facile, ad esempio, vedere una contraddizione nelle testimonianze fornite dai padri passionisti sul carattere e la dimensione morale della donna, tra i loro giudizi negativi e la decisione di affidarle malgrado ciò in custodia beni cui a quanto pare tenevano moltissimo.

5. *Relazioni pericolose: il prete giacobino e il console repubblicano*

Osservando la rete di relazioni personali intessuta da Giovanna Marella nel corso degli anni dei suoi continui spostamenti, troviamo diversi nomi legati, più o meno strettamente, alle vicende della Repubblica romana del 1798-99. Il suo confessore, e principale coimputato, Dionisio Caprara, era stato assessore del Cantone di Ferentino per il comune di Supino. Di fronte al tribunale del Sant'Uffizio, che certo non era il luogo più adatto per esibizioni di fiera rivoluzione, il sacerdote si giustificò sostenendo di esser stato costretto ad accettare tale nomina, addirittura sotto minaccia di fucilazione, e di aver con furbi stratagemmi sempre evitato di prestare il giuramento civico. Anche i suoi incontri con il generale francese Girardon, a Frosinone e ad Anagni, trovavano una spiegazione positiva nella volontà d'intraprendere un'azione di mediazione con i francesi, indotto a ciò «dalle preghiere e lacrime del popolo», al fine di evitare a Supino di subire il saccheggio, come era già capitato a numerosi centri vicini, anche più attrezzati a difendersi, come Frosinone. Egli avrebbe anzi salvato circa 40 supinesi insorgenti dalla condanna a morte. Proprio le esigenze di muoversi nel territorio senza dar troppo nell'occhio l'avrebbero spinto ad abbandonare nel 1798 l'abito religioso³¹. Peraltro risulta, da altre testimonianze a suo carico, che nello spogliarsi delle vesti religiose Caprara era stato piuttosto rapido e che anche a Supino era stato visto in abbigliamento da laico e perfino con la spada, essendo diventato comandante della piazza³².

³¹ Ivi, cc. 472v-473r.

³² Ivi, carte sciolte del 1807 contenenti notizie sul passato repubblicano di Caprara.

Inoltre Caprara era, per sua stessa ammissione, molto amico dell'avvocato Federico Zaccaleoni di Piperno (oggi Priverno), che durante la Repubblica fu prima senatore e successivamente, dal settembre 1798, console³³. Nel giugno 1801 Caprara condusse Giovanna Marella a casa Zaccaleoni per convertire lo scettico ex repubblicano alla fede nei miracoli e proprio in casa Zaccaleoni si verificarono alcuni degli episodi più straordinari della vicenda Marella. Vediamo la ricostruzione dei fatti fornita dallo stesso Caprara di fronte al Sant'Uffizio nel 1803:

Siccome poi ero amico del Sig. Federico Zaccaleoni da Piperno ed avendo sentito dal medesimo alcuni discorsi non troppo coerenti ai principi della Religione riguardanti i miracoli, fralli quali non credeva quello di S. Gennaro in Napoli, dopo aver col medesimo questionato per provare la verità dei Miracoli gli dissi che se gli avessi fatto veder attualmente in persone viventi se li avrebbe creduti, e mi rispose che allora si sarebbe persuaso [...]. Andai dunque con la medesima in Casa Zaccaleoni, ed alla presenza del medesimo si rinnovarono nella Marella le cose che io avevo raccontato delle spine nella testa, o del Sangue nelle mani e nelli piedi; cosicchè egli medesimo ebbe a dire che avrebbe potuto dubitare circa al sangue, e le spine nelle mani, e nella testa, che avrebbe potuto far ad arte, ma non però quello delli piedi, giacché sosteneva che non gli aveva mai levato gli occhi di dosso per fame una giusta prova, e non aveva mai portate la Marella le mani alli piedi.

La santa

andò come in estasi, e stette immobile per circa tre ore nel qual tempo presenti circa dieci persone fralle quali lo stesso Federico, e Giovanni cugino Zaccaleoni ed altri della stessa Famiglia, con diversi esteri ed in detto tempo la punsero con aghi, spille tem-

³³ Non disponiamo di studi esaurienti su Zaccaleoni. Un breve profilo biografico in F. BERTI, *Note su Federico Zaccaleoni console della Repubblica giacobina*, in «Lunario romano», XI, 1982, pp. 15-24; ID., *Federico Zaccaleoni di Piperno console della Repubblica romana giacobina*, in *Campagna, Marittima e Terra di Lavoro...*, cit., pp. 41-46. Successivamente, durante l'Impero, Zaccaleoni, che aveva conosciuto da giovane Napoleone Bonaparte in Francia, avrebbe svolto un importante ruolo come giurista a Parigi, dove fu uno dei trenta esperti chiamati a elaborare i nuovi codici. Morì nel 1826 a 66 anni. Come ho già avuto modo di dire, Zaccaleoni avrebbe anche subito prima della proclamazione della Repubblica, intorno al 1795, l'arresto per volontà del Sant'Uffizio. Cfr. M. CATTANEO, *Eresia e libertinismo*, cit., pp. 182-183, n. 39.

perini forbici nelle mani, faccia fronte, e dappertutto usciva sangue senza ch'ella desse segno di sensibilità, e senza far alcun moto, dimostrando a tutti una grande sorpresa³⁴.

Nella stessa occasione un piatto rotto si era miracolosamente risanato e la Marella aveva anche predetto a Zaccaleoni che sarebbe guarito dall'aneurisma di cui soffriva da molto tempo; cosa che in effetti avvenne e che Zaccaleoni comunicò al Caprara alcuni mesi dopo per lettera. Ma si deve dire che l'ex console, da poco scarcerato, non era del tutto disinteressato a mostrare segni di una rinnovata religiosità. Poco tempo prima, infatti, era stato arrestato perché sospettato di non essersi rassegnato alla fine della Repubblica, ed era stato condotto a Roma, insieme a due suoi complici, l'ex console De Mattheis e il priore del convento dei domenicani di Piperno. I tre attraversarono le vie della città in groppa a tre somari, seguiti da numerosi altri arrestati e scortati dalla cavalleria. L'evento suscitò all'epoca un certo clamore e forse ora, attraverso Giovanna Marella, l'avvocato privernate cercava di scansare da sé l'ormai scomoda immagine di impenitente sovversivo.

Tra gli altri personaggi legati alla bizzoca ceccanese in odor di «giacobinismo», termine che com'è noto va valutato con estrema cautela analizzando le vicende italiane del Triennio ma che appare nelle fonti della successiva repressione con estrema «generosità», troviamo uno dei due fratelli di Giovanna, Muzio Marella, che figura tra le autorità della neocostituita municipalità democratica di Ceccano nel febbraio 1798, come membro del Dipartimento delle Strade³⁵. Tra i testimoni a favore della santa, nel corso del processo informativo del 1799, ci sono due sacerdoti ceccanesi, don Vincenzo Malizia e don Michelangelo De Nardis, indicati da alcuni studiosi come aderenti alla Repubblica³⁶.

³⁴ ACDF, S.O., *St. St.*, C4-e, *Processus constitutivus*, interrogatorio di Dionisio Caprara, 11 luglio 1803, cc. 471r-471v.

³⁵ Cfr. C. CRISTOFANILLI, *La proclamazione della Repubblica Romana a Ceccano e i principali avvenimenti*, in *Gli anni rivoluzionari*, cit., pp. 51-68, in particolare p. 61. Cristofanilli pubblica un documento del 25 febbraio 1798 sulla elezione dei componenti della municipalità (Archivio di Stato di Frosinone, *Fondo notarile di Ceccano, Notaio Clemente Angelin voi. anni 1796-1798*, posiz. 236 382, ff. 217r-220v). Vi troviamo come maestro di scuola e rettore della chiesa di S. Sebastiano un Baldassarre Marella, sacerdote, che peraltro non risulta essere un parente di Giovanna, e, tra i sindacatori municipali, il notaio Giovanni Andrea Marella, su cui non dispongo di notizie circa un'eventuale parentela con la bizzoca.

³⁶ Cfr. M. COLAGIOVANNI, *Il triangolo della morte. Il brigantaggio di confine nel Lazio meridionale tra Sette e Ottocento*, Il Calamo, Roma 2000. Tra i sacerdoti che aderiscono alla Repubblica Colagiovanni indica anche il già citato Baldassarre Marella.

È allora forse possibile parlare di un *coté* repubblicano, incentrato sulla figura della nuova santa? Verso questa suggestiva tesi propende uno storico locale delle vicende ceccanesi, Carlo Cristofanilli, che indica Giovanna Marella tra le donne che nel sud del Lazio aderirono alla Repubblica. Ma la fonte su cui si basa Cristofanilli, una cronaca passionista coeva che purtroppo non ho avuto modo di verificare direttamente, sembra insufficiente, vista anche l'accertata avversione dei passionisti di S. Maria di Corniano per la Marella, per formulare una ipotesi tanto suggestiva quanto non suffragata, viceversa, dal contenuto delle carte conservate presso l'Archivio per la Congregazione per la Dottrina della Fede, in cui non si fa mai un riferimento diretto alle posizioni politiche dell'inquisita³⁷. Tuttavia non può del tutto essere esclusa e meriterebbe ulteriori ricerche.

6. *Epilogo*

Certamente Giovanna Marella non era una donna priva di risorse intellettuali (era tra l'altro alfabetizzata almeno quanto bastava per firmare le sue deposizioni) e di coraggio. Consapevole del cerchio che andava a stringersi intorno a lei cercò di anticipare il Sant'Uffizio presentandosi nel febbraio 1803 a Roma per denunciarsi spontaneamente, una scelta che avrebbe giocato a suo favore al momento dell'emissione della sentenza.

In questa occasione e successivamente, nel corso dei suoi costumi e dopo la carcerazione, ci troviamo di fronte ad una donna che sembra seguire una strategia precisa che presuppone una conoscenza dell'abituale modo di agire dell'Inquisizione. Giovanna ammise completamente la sua affettazione di santità, riconoscendo di essersi artificialmente procurata le ferite delle stimmate e di aver con il suo sangue imbrattato il crocifisso taumaturgico, ma negò recisamente qualunque idea non ortodossa in materia di fede e l'accusa di aver sessualmente circuito i suoi confessori. Ma soprattutto motivò il suo agire, che pure riconosceva in sé colpevole, con la volontà di convertire le persone che credevano in lei, avendo avuto modo di sperimentare concretamente quanto la fiducia in lei e

³⁷ C. CRISTOFANILLI, *op. cit.*, p. 58. Cristofanilli non utilizza direttamente tale cronaca ma riprende una storia dei passionisti che per quanto concerne Ceccano su questa si basa: PADRE FILIPPO DELLA SS.MA CONCEZIONE, *Storia della Provincia di Maria SS.ma Addolorata*, Napoli 1966, edizione ciclostilata e rilegata, vol. II, pp. 688-689.

nelle sue azioni avesse spinto molti a tornare alla retta fede, e tra questi lo stesso Caprara che aveva abbandonato i suoi dissoluti costumi precedenti. I costituiti di Giovanna Marella si svolsero a più riprese tra il 7 luglio e il 23 settembre 1803, a dimostrazione della volontà dei giudici di leggere nel profondo dell'anima dell'inquisita, a caccia di motivazioni eretiche o almeno di malizia nelle sue azioni³⁸. Giovanna è docile, risponde quanto il tribunale vuol sentirsi dire, sul piano teorico, in materia di fede e di *sollicitatio*. Ma è anche forte. Le sue colpe derivano dall'aver troppo desiderato la salvezza del prossimo, non da teorie eretiche, interesse personale o bassi istinti. E resiste anche alla «leggera tortura» cui viene sottoposta, certo facendo affidamento alla sua volontà più che alla sua forza fisica, perché le fonti ce la descrivono come magra, pallida, macilenta nel viso, quasi anoressica nell'aspetto, verrebbe da dire, vista anche la sua repulsione per il cibo. Eppure in grado di affascinare, per il suo aspetto giovanile e la cura, pur nella semplicità, della sua persona e del suo abbigliamento.

Infine Giovanna si affidò umilmente alla clemenza dei suoi giudici: «Io credo benissimo che vi siano le pene imposte a quelli che affettano santità, ed ostentano cose soprannaturali, confido però nella misericordia di questo tribunale, giacché in quello che ho fatto, ed ho deposto non l'ho fatto per cattivo fine, con cattiva intenzione e credulità»³⁹.

Il 22 settembre 1803 la congregazione del Sant'Uffizio, tenuta alla presenza del pontefice Pio VI, uditi i pareri dei cardinali inquisitori generali, decretò la condanna per affettata santità di Giovanna Marella, ma tenendo almeno in parte conto del suo positivo comportamento processuale, la pena fu alquanto mite:

Perché hai sponde deposti li sudetti tuoi errori, e domandatone umilmente il perdono, siamo contenti assolverti dalla scomunica [...] purché prima con cuor sincero, e fede non finta abiuri, detesti, e maledici li sudetti errori, et eresie [...]. Et acciocché questi tuoi delitti non rimanghino impuniti, sii più cauta in avvenire, e servi agl'altri di esempio, ti condanniamo in luogo di Carcere in un Conservatorio per anni Tre. T'ingiungiamo il precetto in avvenire di astenerci da tali delitti sotto pena della pubblica frusta, e ti vietiamo ogni corrispondenza sì in voce, che per lettera con i confessori tuoi complici, e teo inquisiti, e di parlare, trattare, ostentare con qualsiasi altra persona di simili cose⁴⁰.

³⁸ ACDF, S.O., St. St., C4-e, *Processus Constitutivus*, cc. 499r-546v.

³⁹ Ivi, c. 545r.

⁴⁰ Ivi, cc. 578r-578v.

Ancor più lieve fu la decisione presa dalla Congregazione nei confronti di Stanislao Colantoni, che fu rilasciato dalle carceri senza alcun obbligo particolare se non quello di risarcire le spese affrontate per la sua carcerazione, cosa che peraltro provocò non pochi problemi allo squattrinato sacerdote. Caprara, invece, pur avendo abiurato fu condannato all'unanimità a restare recluso in carcere a Castel Sant'Angelo fino alla successiva Pasqua e alla perpetua sospensione dalla direzione delle anime⁴¹.

Il Sant'Uffizio, infine, si preoccupò di informare le autorità e le popolazioni dei luoghi in cui Giovanna Marella aveva vissuto e operato delle decisioni prese a Roma, onde porre definitivamente fine a tutta la vicenda di cui s'intuiva e temeva un'ampiezza e pericolosità forse non del tutto emersa nel corso dei costituti:

A disingannarsi poi i troppo creduli e ad imporre il silenzio ai forse dolosi partigiani della Marella, hanno i Signori Consultori creduto necessario, che in Ceccano e nei luoghi circonvicini, ove ha fatto pompa delle sue finte virtù, e de' suoi pretesi prodigi, si pubblici una Notificazione che ne faccia conoscere la falsità, e l'impotenza⁴².

L'ascesa di Giovanna Marella come nuova santa era stata favorita dal vuoto di potere che con la Repubblica si era venuto a determinare nella gerarchia ecclesiastica a Roma e nelle province, particolarmente forte nella diocesi di Ferentino che come si è detto era rimasta senza vescovo titolare. In materia di eresia e in materia di miracoli la latitanza del tribunale dell'Inquisizione e di quello vescovile aveva lasciato tutti un po' più liberi di agire e anche grazie a ciò intorno alla bizzoca ceccanese aveva potuto formarsi un folto gruppo di sacerdoti a lei devoti e, in alcuni casi, a lei legati anche sentimentalmente. La parola di questi sacerdoti, in assenza delle gerarchie superiori, era diventata particolarmente autorevole agli occhi delle popolazioni, favorendo la diffusione della fama dei carismi di Giovanna. Solo i passionisti, con in testa il loro rettore, avevano cercato invano di sbarrare il passo al tumultuoso moto devozionale che si era così attivato, mossi a ciò da comprensibili preoccupazioni religiose ma forse anche da precedenti rancori. Ma ora le restaurate istituzioni ecclesia-

⁴¹ Nel caso di Colantoni tre degli otto consultori presenti avevano proposto la condanna al carcere. Cfr. ACDF, *S.O.*, *St. St.*, C4-e, *Processus Constitutivus*, cc. s.n. all'inizio del fascicolo e cc. 581r-583v.

⁴² Ivi, cc. s.n. all'inizio del fascicolo.

stiche preposte al controllo e alla repressione dei comportamenti non ortodossi riprendevano in mano la situazione.

Troviamo una conferma della volontà, sia della Suprema sia del vescovo di Ferentino, che pure invocò pietà per i suoi religiosi coinvolti nella scabrosa vicenda, di estirpare completamente la rete di fedeli e di fautori della Marella nella procedura intrapresa a Ferentino, sempre su ordine dell'Inquisizione, nei confronti di un altro sacerdote che aveva pubblicamente appoggiato la fama di santità della donna, il già citato don Ilario Petrucci, parroco della chiesa di S. Maria a Supino, nonché vicario foraneo di detto luogo e in quanto tale attento indagatore dei miracoli qui manifestatisi. Nei giorni della quaresima del 1800, Petrucci aveva ospitato la Marella nella sua casa essendo testimone oculare di possessioni diaboliche, levitazioni, apparizione di stimate, su cui aveva informato il suo vescovo. Aveva anche distribuito ai fedeli malati dei panni impregnati di sangue della santa, pensando fossero dotati di taumaturgici poteri di guarigione⁴³. La procedura nei confronti di Petrucci si concluse solo nell'estate del 1804, vale a dire dopo la scarcerazione di Colantoni e Caprara. Il religioso fu riconosciuto innocente, annoverandolo in definitiva il tribunale vescovile più tra le vittime della "santona" che tra i suoi fautori. Il fatto di non esser sospettato di aver avuto rapporti sessuali con l'inquisita giocò pure a suo favore.

Nel frattempo, mentre Giovanna Marella scontava la sua pena nel conservatorio romano della Madonna del Rifugio, nelle terre in cui per un momento – ma un lungo e significativo momento se ci è permessa questa sorta di ossimoro – avevano visto rifulgerne l'immagine di nuova santa, profetessa e guaritrice, la sua pubblica esecrazione quale simulatrice, capace solo di menzogne e di ipocrisia, si andava ormai diffondendo di chiesa in chiesa, di villaggio in villaggio.

⁴³ ACDF, S.O., St. St., C4-e, fascicolo di carte senza numerazione riguardanti Petrucci. Del sacerdote di Supino si parla anche negli altri fascicoli facenti parte della documentazione sull'*affaire* Marella.

Capitolo V

L'accusa di affettata santità

1. *Una nuova stagione di studi*

Tra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento il campo della santità e quello strettamente connesso delle devozioni popolari conoscono una serie di cambiamenti e vanno a costituire una parte importante dell'attività di controllo e disciplinamento svolto sul territorio dalle autorità religiose, da quelle diocesane alla Congregazione del Sant'Uffizio. Dopo la stagione della lotta alle eresie e della caccia alle streghe, già nel corso del Seicento ad essere processate sono sempre più le *devotiones variae*, vale a dire le forme di venerazione, popolare e non solo, nei confronti di nuovi "santi", a volte ancora in vita o morti da poco in "odore" di santità. A partire dagli anni Trenta-Quaranta del Settecento, lo scontro con la nuova mentalità, e con le nuove pratiche sociali, legate al variegato mondo dei Lumi, la battaglia interna al cattolicesimo tra "politica della ragione" e "religione del cuore", per usare una celebre espressione di Mario Rosa¹, determinano una curvatura particolare della politica della santità: in teoria perimetrata dalla sistemazione lambertiniana della materia in direzione di una regolata santità estesa a un culto dei martiri, anche attraverso il recupero della grande opera di Bosio sulla *Roma sotterranea* (1632), finalizzato alla promozione di un'archeologia sacra in grado di opporre un antico cristiano all'antico pagano della nuova archeologia di Winckelmann².

¹ M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999.

² Tema su cui Massimiliano Ghilardi ha fornito numerosi contributi; cfr. almeno M. GHILARDI, *Gli arsenali della fede. Tre saggi su apologia e propaganda delle catacombe romane (da Gregorio XIII a Pio XI)*, Aracne, Roma 2006; Id., *Sanguine tumulus madet. Devozione al sangue dei martiri delle catacombe nella prima età moderna*, Aracne, Roma 2008. Cfr. anche M. CATTANEO, «Questa terra è tutta insuppata di sangue de' martiri». *Archeologia e religione a Roma in età moder-*

Sotto i profili richiamati l'apertura agli studiosi, nel 1998, dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede ha fornito una copiosa quantità di nuove fonti, rendendo possibile una nuova stagione di studi³. È così emersa la rilevanza, quantitativa e qualitativa, di questo campo di investigazione inquisitoriale. Come ha osservato uno storico attento alla storia della santità, Paolo Fontana, nel corso del Seicento «la preoccupazione per la santità simulata diviene un elemento centrale nella teorizzazione teologica e nella nascente teologia mistica, lo smascheramento degli impostori una delle attività principali dell'Inquisizione, attività ben più curata della celebre caccia alle streghe»⁴. Né si deve dimenticare la particolare esperienza napoletana dei “santolilli”, studiati da Pierroberto Scaramella, bambini a cui folti gruppi di devoti attribuivano poteri taumaturgico-prophetici e il cui carisma fu osteggiato dall'Inquisizione in quanto metteva in crisi il modello di santità ormai divenuto canonico, basato sulle consapevoli virtù eroiche, anche se in questo caso, vista l'età, l'accusa di simulare con frode la santità non era direttamente applicabile⁵. Infatti la fenomenologia della simulazione di santità, dopo il Concilio di Trento e soprattutto a partire dagli anni Trenta del Seicento, iniziò a essere considerata non più come una colpa morale ma come un comportamento consapevolmente fraudolento. La troviamo in maniera abbondante nelle carte dell'ACDF e non solo per il XVII secolo ma anche per i secoli successivi, con presenze estese, seppure ormai in forma via via sempre

na, in F. Luise, a cura di, *Cultura storica antiquaria, politica e società in Italia nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 177-191.

³ Cfr. D. PONZIANI, *Misticismo, santità e devozione nel «secolo dei lumi»*. Percorsi di ricerca nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, in H. WOLF, Hrsg., *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn-München-Wien-Zurich 2011, pp. 323-349. Sulla nuova stagione di studi resa possibile dalla storica apertura dell'ACDF, in cui sono conservate anche le carte della Congregazione dell'Indice: E. BONORA, *L'archivio dell'Inquisizione e gli studi storici: primi bilanci e prospettive a dieci anni dall'apertura*, in «Rivista storica italiana», CXX, 2008, 3, pp. 968-1002; M. VALENTE, *Nuove ricerche e nuove interpretazioni sul Sant'Uffizio a più di dieci anni dall'apertura dell'Archivio*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXVI, 2012, pp. 569-592; G. ROMEO, *L'Inquisizione romana e l'Italia nei più recenti sviluppi storiografici*, in «Rivista storica italiana», CXXXVI, 2014, pp. 186-204.

⁴ P. FONTANA, *Santi e iniziati. Peripezie della mistica moderna*, Carocci, Roma 2003, pp. 82-83. Cfr. anche ID., *Santità e Inquisizione. La «passione» di suor Domitilla Galluzzi (1595-1671)*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007.

⁵ P. SCARAMELLA, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1997.

più residuale in pieno Ottocento, mano a mano che si andava restringendo la rete organizzativa della Suprema, con casi oltre le soglie del tracollo definitivo dello Stato della Chiesa.

Grazie agli studi degli ultimi anni oggi la “finzione di santità” non ci appare più né come un fenomeno tipico del misticismo dell'età barocca, né come un universo declinato quasi unicamente al femminile⁶, come prima si pensava a partire soprattutto dall'osservazione della realtà iberica, dai processi dell'Inquisizione spagnola (in cui la simulazione rientrava spesso nel più vasto fenomeno degli *alumbrados*) e di quella portoghese. Se osserviamo i dati forniti da Anne Jacobson Schutte, autrice di ricerche fondamentali e innovative sull'argomento, prima in un articolo pubblicato sulla «Rivista di storia e letteratura religiosa» nel 2001 e successivamente, nel 2010, nella bella voce *Finzione di santità* del *Dizionario storico dell'Inquisizione*, scorgiamo una casistica ampia, diffusa in un lungo arco temporale e non segnata a senso unico sul piano di genere: nei 79 processi esaminati, distribuiti tra 1581 e 1876, sono coinvolti, certamente in forme diverse 69 donne e 47 maschi (tra i quali numerosi confessori)⁷. Le ricerche condotte da Miguel Gotor nell'ACDF e in altri archivi ecclesiastici hanno portato a 120 i casi di inquisizione per affettata santità nello stesso periodo di tempo e con una sostanziale parità quantitativa sul piano dell'appartenenza di genere⁸. D'altra parte, nel considerare il fenomeno sul piano della sua incidenza nell'attività dell'Inquisizione, non va dimenticata la lentezza con cui nella manualistica a disposizione degli inquisitori la finzione di santità fu definita in maniera adeguata, emancipandola da altre ipotesi esplicative con cui si spiegavano visioni sovranaturali, apparizioni di stimate, guarigioni, bilocalismo e altri eventi attestati dalle sante vive e dai loro sostenitori, ecclesiastici compresi, a cominciare dalle ipotesi di patto col diavolo, del resto sul viale del tramonto anche nella caccia alle streghe nel corso del Seicento, possessioni diaboliche o presenza di disturbi nella mente o difetti nel corpo. Da questo punto di vista la medicina settecentesca

⁶ J.-M. SALLMANN, *Esiste una falsa santità al maschile?*, in G. Zarri, a cura di, *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 119-128.

⁷ A. JACOBSON SCHUTTE, *Pretense of Holiness in Italy: Investigations and Prosecutions (1581-1876)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVII, 2001, 2, pp. 299-321; ID., *Finzione di santità*, in A. PROSPERI, V. LAVENIA, J. TEDESCHI, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. II, pp. 601-603; M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 110-118.

⁸ M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, cit., p. 113.

svolse un ruolo importante, reimpostando la diagnosi di molti casi di possessione diabolica declinandoli in isteria, in nome di un paradigma esplicativo tutto terreno⁹. In realtà l'accusa di finzione di santità intesa come dolosa intenzione di ingannare per ottenere fama e fortuna, al di là della riflessione generale sul tema si andò definendo soprattutto attraverso la prassi inquisitoriale. L'area delle conoscenze è molto diversificata. Alcune realtà, Venezia e Regno di Napoli ad esempio, sono state studiate maggiormente. Nel caso napoletano alla grande effervescenza di santi, riconosciuti o respinti dalle autorità ecclesiastiche, corrisponde una solida tradizione storiografica di recente ravvivata da nuovi studiosi¹⁰.

Per lungo tempo l'attenzione degli storici per i casi di affettata santità del Sette-Ottocento è stata scarsa, con una carenza di studi particolarmente accentuata per il XIX secolo giustamente segnalata da Andrea Del Col nella sua importante sintesi *L'Inquisizione in Italia*, pubblicata nel 2006¹¹. Sul Settecento non si devono dimenticare peraltro le osservazioni di Jacobson Schutte sul caso di Lucrezia Gambarà, di Alfianello nel Bresciano (Repubblica di Venezia). Figlia di un contadino, già verso i cinque anni (era nata nel 1704) Lucrezia, sollecitata dalla devozione della madre per la passione di Cristo, aveva iniziato pratiche di penitenza mentre si manifestavano in lei visioni di Gesù, della Madonna e dei santi, destinate a incrementarsi con il passare degli anni, insieme all'apparizione delle stimate. A sette-otto anni dedicò la sua verginità al Cristo e a dodici assunse il voto supplementare di non guardare mai il volto di un uomo. Le sue "stravaganze" diventarono presto di dominio pubblico e portarono all'intervento del Sant'Uffizio anche se non si giunse a un processo e il caso fu risolto grazie

⁹ E. BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Viella, Roma 2010.

¹⁰ Per una visione d'insieme sulla vita religiosa a Napoli resta fondamentale R. DE MAIO, *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997; specificamente sul tema della santità: P. PALMIERI, *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Viella, Roma 2010; J.-M. SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce 1996; G. SODANO, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli 2002; ID., *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna. Tra santi, madonne, guaritrici e medici*, Guida, Napoli 2010.

¹¹ Cfr. A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006, p. 814, in cui lo storico friulano ricordava, come esempio di studio sul Settecento, il volume di Grazia Biondi su Lucia Roveri della Mirandola (1728-1788); G. BIONDI, *E Iddio si fece donna. La storia di Lucia Roveri della Mirandola (1728-1788)*, Unione Donne Italiane, Modena 1996.

alla guida spirituale del monaco benedettino Agostino Randini cui la giovane era stata affidata¹².

Nell'ambito della nuova stagione di studi sulla simulazione di santità assume particolare interesse proprio la scoperta della sua rilevanza nel Settecento e nell'Ottocento¹³. A differenza dei casi dei secoli precedenti, immersi nel *milieu* del misticismo cinque-seicentesco, i casi di affettata santità sette-ottocenteschi potrebbero apparire a prima vista residuali sopravvivenze di esperienze umane ormai controcorrente rispetto al parallelo sviluppo di forme di religiosità e di santità, riconosciute dalla Chiesa e spesso declinate al femminile, lontane dal misticismo e caratterizzate semmai dall'impegno nella società. Emergono, viceversa, casi significativi sia per l'eco suscitata tra i fedeli sia per le reti di relazioni costruite anche all'interno del clero e delle *élites*. Ne troviamo ampie tracce nelle carte dell'Archivio centrale dell'Inquisizione romana, con una forte presenza di sante vive operanti nello Stato della Chiesa¹⁴. Accanto al caso ben studiato da Marina Caffiero delle "profetesse di Valentano"¹⁵, ci sono quelli della romana Vittoria Biondi punita nel 1745 per le sue false visioni e apparizioni; di Agata Nolli, condannata nel giugno 1746 al carcere per un decennio; della genzanese Anna Apollonia Manfredi, condannata al carcere nel luglio 1746; della romana Maria Anna Orlandini, costretta nel maggio 1758 a deporre l'abito da bizzoca¹⁶; di Marianna Paolucci di Orvieto, al centro di apparizioni e guarigioni miracolose, condannata nel maggio 1776 a cinque anni di carcere¹⁷.

¹² A. JACOBSON SCHUTTE, *Aspiring Saints, Pretense of Holiness, Inquisition and tender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2001.

¹³ G. PAOLIN, *Tra inganno e sogno. Di un caso udinese di falsa santità*, in G. ANCONA, D. VISINTIN, a cura di, *Venezia e il Friuli. La Fede e la repressione del dissenso, omaggio ad Andrea Del Col*, Circolo culturale Menocchio, Montebelluna 2013, pp. 261-280. Il caso è quello della suora cappuccina Gesualda Forni, inquisita nel 1755.

¹⁴ Cfr. ACDF, S. O., St. St., B 7-pp, *Decreta S. O. (impressa) de affectate sanctitate (notificationes publicae)*, 1745-1857; vi troviamo i casi di Vittoria Biondi, Giuseppe Brandani, Maria Antonia Colli, Caterina Fanelli, Maria Agnese Firrao, Anna Apollonia Manfredi, Giovanna Marella, Maria Anna Orlandini, Marianna Paolucci, Anna Salandri Betti, Angela Francesca Zappata. Sette *Notificazioni* e un *Decreto* per affettata santità sono consultabili on line sul sito www.internetculturale.it. Vedi anche le *Notificazioni* in ACDF, S. O., St. St., A I, d, e, f, g (1700-1800).

¹⁵ ACDF, S. O., St. St., B 4-p. La busta contiene procedure su casi di simulazione di santità tra 1617 e 1771, oltre al caso delle profetesse di Valentano del 1776.

¹⁶ ACDF, S. O., St. St., B 7-pp, 8.

¹⁷ ACDF, S. O., St. St., B 7-pp, 5, *Notificazione di affettata santità del 20 maggio 1776*, firmata dal Commissario generale del Sant'Ufficio Serafino Maria Maccarinelli, OP. Esempi di pro-

Le stimmate rappresentano spesso la prova esibita dalle sante della loro particolare condizione sospesa tra Terra e Cielo, ma si tratta di una prova insidiosa che talvolta porta al rapido smascheramento della simulazione. Fu così per suor Serafina Vincenti, del Conservatorio di San Bonifazio a Firenze, condannata per le stimmate che si era artatamente procurate¹⁸. La zitella romana Anna Maria Scarcelli, il 7 marzo 1756, ricorse alla spontanea comparizione per denunciare la frode da lei messa in atto. Per procurarsi le stimmate aveva cercato «certa polvere dalla Migniotte [*sic*], e con questa toccò le mani, piedi, e petto per far comparire, che fossero piaghe ricevute da Gesù Cristo. Depose in più, che con la suddetta polvere si toccò le spalle per far credere, che Gesù Cristo le aveva messa la Croce sulle sue spalle»¹⁹.

Le “sante vive” hanno talvolta un raggio d’azione ampio che porta alla costituzione di nuclei di fedeli anche a notevoli distanze. Ad esempio Marianna Paolucci operò sia a Roma sia a Frascati. La trentunenne vedova romana Anna Salandri ebbe fama per le sue taumaturgie e capacità divinatorie oltre che a Roma anche a Scandriglia, in Sabina, e a San Severino, presumibilmente la cittadina delle Marche, e «forse in altri luoghi», come si legge nella *Notificazione* di condanna. La sua santità fu fermata dal Sant’Uffizio mentre la donna era sul punto di fondare una nuova congregazione femminile²⁰.

Sotto questo profilo risulta interessante il già ricordato caso di Giovanna Marella, una tessitrice e bizzoca di Ceccano, di circa trentaquattro anni quando nel 1799 iniziano le sue vicende processuali prima a livello diocesano (a Ferentino) e poi, a partire dal 1803, di fronte al tribunale romano del Sant’Uffizio, che aveva ordinato la carcerazione della donna e dei suoi “complici”, i suoi due confessori, Stanislao Colantoni e Dionisio Caprara, accusati di aver diffuso la fama di santità della loro penitente e di aver intrattenuto rapporti sessuali con lei (v. cap. IV).

Il 22 settembre 1803 la congregazione del Sant’Uffizio, riunita alla presenza del pontefice Pio VII, decretò la condanna per affettata santità di Giovanna Ma-

cedure per affettata santità in altre zone d’Italia sono: ACDF, *S. O., St. St.*, c 3-a, causa contro Caterina di san Francesco (Giovanna Biondi), terziaria francescana, Firenze 1799; ACDF, *S. O., St. St.*, c z-b, processo per affettata santità contro Paolantonio Novelli della volontà di Dio, cappuccina di Ravenna, 1742.

¹⁸ ACDF, *S. O., St. St.*, B 4-p.

¹⁹ ACDF, *S. O., St. St.*, B 4-p.

²⁰ ACDF, *S. O., St. St.*, B 7-pp, *Decreta S. O. (impressa) de affectate sanctitate (notificationes publicae)*, 1745-1857.

rella ma a una pena lieve, tre anni di permanenza in un conservatorio “in luogo di Carcere”, visto che la donna si era presentata spontaneamente al tribunale e aveva abiurato²¹. Ceccano alla fine del Settecento faceva parte della provincia pontificia meridionale di Marittima e Campagna, ma più precisamente era situato all'interno del cosiddetto Stato di Pofi dei principi Colonna²². L'arco temporale delle sue “sante” gesta va dal gennaio 1798 al settembre 1803, tra paura per l'arrivo dei francesi, Repubblica, insorgenze e prima restaurazione, particolarmente lenta e faticosa nel caso dell'Inquisizione²³. Lo spazio di azione dell'aspirante santa aveva come epicentro la casa a Ceccano dove viveva insieme al padre e a un fratello sacerdote, suo sostenitore, ma attraverso i suoi continui spostamenti, la donna nelle carte processuali viene definita uno «spirito ambulatorio», l'area in cui si diffonde la fama di santità comprendeva larga parte delle diocesi di Ferentino e di Veroli, attivando un pellegrinaggio di devoti anche dal confinante Regno di Napoli.

La vicenda di Giovanna Marella non fu l'unico caso in cui la nascita di un modello di santità incrociò la congiuntura politica particolare del tempo rivoluzionario e della dominazione napoleonica, con una dinamica complessa di condizionamenti reciproci. A proposito del pellegrino laido e poverissimo Joseph-Benoît Labre, Marina Caffiero ha parlato di una “politica della santità”, ricostruendo personaggi, reti di relazioni, modelli spirituali e strategie politiche di quanti a Roma, dopo avere osteggiato Lumi e giansenismo, s'impegnavano in una pastorale antirivoluzionaria estremamente articolata che prevedeva anche la proposizione, con Labre, di una povertà scandalosamente “vergognosa” agli occhi del “secolo”, la completa trascuratezza dell'igiene personale, il disinteresse per i piaceri della carne e l'assenza di interessi intellettuali, in un pieno affidamento a Cristo e alla Madonna che si nutriva di pellegrinaggi estenuanti verso i santuari mariani, italiani ed europei: era un voltar le spalle ai Lumi, alla razionalità dell'agire umano, all'emancipazione dal principio di autorità.

Ma altri sono i casi di incrocio tra dinamiche della santità e dinamiche politiche, nel senso lato del termine, che emergono dalle carte dell'ACDF. Sempre in piena temperie rivoluzionaria, ad esempio, si colloca la vicenda del sacerdote secolare di Cascia Giuseppe Brandani, che aveva già subito, nel 1771, a ventisei

²¹ ACDF, *Decreta S. O.*, 238, anno 1803, Feria IV 22 settembre 1803.

²² ACDF, *S. O.*, *St. St.*, c 4-e.

²³ D. ARMANDO, *Rivoluzione francese*, in A. PROSPERI, V. LAVENIA, J. TEDESCHI, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., vol. III, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 1330-1334.

anni, una procedura del Sant'Uffizio di Spoleto. Dopo aver abiurato tornò a proclamarsi santo e fu arrestato per ordine del Sant'Uffizio romano. Rifiutandosi di ravvedersi, fu condannato in perpetuo al carcere e portato a Civitavecchia, in quanto reo di affettata santità, “molinosismo” e per essersi proclamato «Dio redentore degli Ebrei, millantandosi di dover egli supplire alla mancanza della passione di Gesù Cristo per la redenzione dei medesimi», come si legge nella *Notificazione* del 21 giugno 1793²⁴. Da un lato il caso segnala quanto radicato fosse nella mentalità dell'Inquisizione il timore per la reviviscenza del quietismo. A quasi cento anni dalla morte a Roma, nelle carceri del Sant'Uffizio, di Miguel de Molinos, l'autore della *Guida spirituale* continuava ad essere scorto dagli inquisitori come modello di ispirazione sullo sfondo di alcune santità sospette²⁵. Ma

²⁴ ASR, *Bandi*, b. 132, 1793; «Diario Ordinario», n. 1880, 5 gennaio 1793, Cracas, Roma 1793, pp. 20-21; ACDF, *S. O., St. St.*, St. B 7–pp. Brandani era nato a Cascia ma era stato “allevato” nel castello di San Giorgio di Cascia; ACDF, *S. O., St. St.*, 1801–1803, doc. 6: contiene la supplica di Brandani a monsignor Malvasia, assessore della Congregazione del Sant'Uffizio: «Ritrovandosi da molti anni detenuto per ordine della Sagra Inquisizione nella Fortezza di Civitavecchia prima alla catena, ora nel carcere il più orrido, ha sofferto a tal punto la di lui salute, che è ridotto ad una emacrazione quasi mortale, non avendo di cibo, che un solo pan di semola, che chiamasi di morrizzione, e dello stesso de' Forzati. Nello scorso tempo di sedicente Repubblica quantunque scarcerato visse tranquillo nella stessa città, fintantoché fu rimesso di nuovo in carcere». Brandani chiedeva di porre termine alle sue affezioni. Il Sant'Uffizio richiese al vicario dell'Inquisizione a Civitavecchia notizie sul suo regime alimentare, salute e condotta morale, ricevendo la lettera di risposta del vicario frate Giovanni Battista Dolci (Civitavecchia, 25 marzo 1801): le condizioni di salute non erano così cattive, il regime alimentare era scarso ma simile a quello degli altri carcerati. Brandani non approfittava della possibilità di uscire all'aperto nella “piazza” e veniva descritto come un “imbecille” che passava la giornata in ginocchio ai piedi del letto a pregare. Malvasia accordò comunque il miglioramento di vitto (Montecitorio, 2 maggio 1801).

²⁵ Sul quietismo cfr. A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003; M. MODICA, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Viella, Roma 2009). Nelle carte dell'ACDF si trovano notizie su due noti casi di accusa di quietismo a Napoli. Il primo riguarda la carmelitana Serafina di Dio, morta nel 1699, inquisita dal Sant'Uffizio romano nel 1685 in quanto coinvolta nelle accuse rivolte all'oratoriano Francesco Cesari, seguace di de Molinos trasferitosi a Capri. Fu condannata nel 1691 a ritrattare alcune sue proposizioni. Malgrado il favore del cardinale Vincenzo Maria Orsini, futuro Benedetto XIII, la successiva causa di beatificazione incontrò problemi insuperabili: introdotta nel 1723 non giunse mai a conclusione ed anzi nel 1876 Pio IX sospese la procedura. Il secondo caso è quello di padre Antonio Torres, che fu consigliere spirituale del giovane Pietro Giannone (ACDF, *S. O., St. St.*, B 4–1). Su Serafina di Dio, al secolo Prudenza Pisa: ACDF, *S. O., St. St.*, c z–e; *S. O., St. St.*, c 3–m; *S. O., St. St.*, o 4–f (10); ACDF, *S. O., St. St.*, T 4–a (carte utilizzate da D. PONZIANI, *Misticismo, santità e devozione nel «secolo dei lumi»...*, pp. 339-342); *Vita della venerabile madre suor Serafina di Dio*. Cfr. inoltre: V. FIOREL-

vi erano anche preoccupazioni più legate ai nuovi e perniciosi tempi del secolo dei Lumi. L'accusa di finzione di santità a Brandani era infatti accompagnata da quella di far parte di quegli ambienti "illuminati" che preoccupavano non poco sia l'Inquisizione sia le altre autorità istituzionali romane, come mostrano i casi ben noti di Ottavio Cappelli e Suzette Labrousse, di cui già Renzo De Felice aveva mostrato l'importanza in anni ormai lontani²⁶. Sono ambienti sui quali il controllo rimane molto forte anche negli anni della prima Restaurazione. Non è un caso che Cappelli sia stato uno dei due condannati a morte dal tribunale della Giunta di Stato, e l'unico poi effettivamente giustiziato, dopo la caduta della Repubblica, e che lo stesso Brandani, che durante la Repubblica aveva conosciuto la libertà come gli altri carcerati dell'Inquisizione, fu ricondotto alle galere di Civitavecchia senza tener conto della sua buona condotta in periodo repubblicano, alla fine del quale non aveva lasciato la città confidando ingenuamente in maggiore clemenza.

2. *Crescentia e Benedetto*

Ma la fenomenologia della simulazione di santità non riguarda, ovviamente, solo la penisola italiana. Il caso di Maria Crescentia Höss, terziaria francescana del convento di Kaufbeuren, di cui dal 1741 era superiora, si colloca ai margini dell'Europa controllata da Roma, in un territorio in cui i cattolici erano minoranza.

Il villaggio di Kaufbeuren era ancora all'epoca una *Freie Reichsstadt* e contava circa 2.500 abitanti, per due terzi di confessione luterana. Oggi la città si trova nel cattolicissimo *Land* della Baviera. Il caso fu al centro più di trent'anni fa di una ricerca di dottorato di François Boespflug destinata a diventare, nel 1984, un volume considerato un punto di partenza delle ricerche interdisciplinari sulle immagini sacre, alla frontiera tra storia dell'arte, teologia, storia della devozione

LI, *Una esperienza religiosa periferica. I monasteri di madre Serafina di Dio da Capri alla Terraferma*, Guida, Napoli 2003; A. MALENA, *L'eresia dei perfetti...*, cit., pp. 18-21, e S. POSSANZINI, *Serafina di Dio mistica carmelitana*, Edizioni carmelitane, Roma 2011.

²⁶ R. DE FELICE, *Note e ricerche sugli "Illuminati" e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960. Su Labrousse, cfr. M. CAFFIERO, *La profetessa e la politica. Suzette Labrousse e la rivoluzione al femminile*, in ID., *La repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma 2005, pp. 141-177.

popolare e del vissuto religioso²⁷. L'episodio si colloca nella prima fase del pontificato lambertiniano, in cui Benedetto XIV operò attivamente e coerentemente per la promozione di una "regolata santità" in linea con la "regolata devozione" proposta da Muratori, di cui proprio negli anni Quaranta furono pubblicati il *De superstitione evitanda* (1740) e il *Della regolata divozione de' cristiani* (1747). Quando era ancora vescovo di Bologna, Prospero Lambertini aveva già dato alle stampe il *De servorum Dei beatificatione* (1734-1738). Nel 1743 ne era uscita a Padova una seconda edizione accresciuta e una terza sarebbe stata realizzata a Roma negli anni successivi (1747-1751)²⁸. In questa prima stagione del pontificato lambertiniano si colloca anche la proibizione delle flagellazioni pubbliche e l'opposizione alla devozione per Maria di Àgreda, la celebre mistica spagnola del XVII secolo. Com'è noto, viceversa, dopo il 1748 le preoccupazioni per la montante cultura razionalista dei Lumi portò Benedetto XIV a chiusure verso le istanze novatrici e a promuovere attraverso la beatificazione, nel 1753, la devozione per il francescano Giuseppe da Copertino, l'istrionico "santo dei voli", allo scopo di ribadire il primato della Chiesa nel giudizio dei fenomeni sovranaturali che, in quanto tali, potevano sfuggire a ogni regola fisica oggettivamente accertabile²⁹.

La cronologia delle alterne sorti conosciute da Crescentia e dalla sua aspirazione alla santità è scandita dalle oscillazioni e dalle differenze, sul caso specifico e sulle strategie di lungo periodo, e i contingenti arroccamenti tattici fra i diversi

²⁷ F. BOESPFLUG, *Dieu dans l'art. «Sollicitudini Nostrae» de Benoit XIV (1745) et l'affaire Crescentia de Kaufbeuren*, Préface de A. Chastel, Postface de L. Ouspensky, Cerf, Paris 1984 (ed. it. Marietti, Casale Monferrato 1986, con l'aggiunta di una seconda, importante, postfazione di D. Menozzi, pp. 323-340). Su Crescentia sono successivamente usciti gli importanti lavori di K. PÖRNBACHER, *Die Heilige Crescentia Höss von Kaufbeuren*, Kunstverlag Fink, Lindenberg 2002, e P. STOLL, *Crescentia Höss of Kaufbeuren and Her Vision of the Spirit as a Young Man*, Universität Augsburg, Augsburg 2014.

²⁸ Altre edizioni nel XVIII secolo: Venezia-Bassano 1766, Roma 1787-1792; cfr. M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, cit., p. 121. Su questi aspetti della spiritualità di Prospero Lambertini è importante il saggio di M. ROSA, *Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria*, apparso in G. ZARRI, a cura di, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna...*, cit., pp. 521-550) e poi ripubblicato col titolo *Mistica visionaria e «regolata devozione»*, in M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 47-73.

²⁹ Cfr. M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, cit., pp. 121-127; cfr. anche le pp. 110-112 per il legame giustamente istituito tra il modello di santità rappresentato da Giuseppe da Copertino e quello recente di un altro frate francescano di origini contadine e scarsa cultura cui sono state attribuite capacità di levitazione e bilocazione: padre Pio da Pietrelcina, ormai raffigurato in quasi tutte le chiese italiane, con una inedita trasversalità tra ordini religiosi.

pontificati coinvolti, disvelando le interferenze del secolo nella vita religiosa e la capacità di quest'ultima di reagire, attendere, ripartire. Crescentia morì il 5 aprile 1744, giorno di Pasqua, all'età di quasi sessantadue anni. Subito iniziò un vasto pellegrinaggio di devoti verso il convento di Kaufbeuren. Ma se molti fedeli appartenenti ai ceti popolari, e personaggi influenti, del mondo svevo e bavarese avevano già da tempo deciso per la santità della terziaria francescana diverso fu l'atteggiamento nell'ambito dell'*Aufklärung* cattolica tedesca e a Roma. Il caso di Crescentia fece infatti riesplodere antiche controversie sulla raffigurazione della terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, e più in generale sulla legittimità delle rappresentazioni del sacro, che anche dopo il disciplinamento, abbastanza tenue del resto sul piano normativo, operato dal Concilio di Trento (decreto del 1563, *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus*) avevano continuato a impegnare teologi, a dividere ordini religiosi, a determinare interventi di vescovi e inquisitori, dislocando anche sul piano delle immagini il contrasto tra sostenitori della regolata devozione e rigorismo giansenista da un lato, gesuiti e francescani dall'altro³⁰. Particolarmente aspra era stata la polemica sorta intorno a determinate raffigurazioni del Sacro Cuore, in cui l'organo appariva da solo senza immagine del Cristo, un'altra iconografia e devozione che ritroviamo spesso sia nelle carte della Congregazione dell'Indice sia in quelle del Sant'Uffizio in procedure per affettata santità³¹. Un *Decreto* del Sant'Uffizio del 2 agosto 1752 proibiva di collocare sopra gli altari immagini raffiguranti solo il Sacro Cuore ferito. La motivazione era legata non solo all'iconografia in sé ma anche al rischio che autorizzando la raffigurazione del solo Cuore potessero poi nascerne altre relative a singole parti del corpo di Cristo, in una deriva crescente di feticismo.

Crescentia aveva promosso con le sue visioni, riferite su ordine della superiora al pittore Joseph Ruffini che tra 1727 e 1728 aveva realizzato un dipinto, una particolare iconografia trinitaria, in cui lo Spirito Santo assumeva le sembianze

³⁰ Su teoria e prassi della Chiesa cattolica nel campo delle immagini cfr. C. FRANCESCHINI, *Arti figurative: il controllo*, in A. PROSPERI, V. LAVENIA, J. TEDESCHI, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 102-105; D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1995; P. PRODI, *Arte e pietà nella Chiesa tridentina*, il Mulino, Bologna 2014.

³¹ Cfr. ad esempio ACDF, *Tit. libr. 1784-1797*, in particolare il caso di Faenza 1797; ACDF, S. O., *St. St.*, c 4-p, documentazione del 1752, riguardante Perugia. Sulla devozione cordicolare: D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001.

di un bel giovinetto, col capo circondato da un'aureola di lingue di fuoco. L'iconografia si era rapidamente diffusa attraverso molte incisioni nella Germania meridionale ed era apparsa anche in pale d'altare e affreschi. Essa richiamava esplicitamente immagini tratte dalle visioni di Teresa d'Avila, che già da tempo circolavano tra i fedeli, e quelle più recenti della carmelitana bavarese Maria Anna Lindmayr (1675-1726)³².

Come si è detto a Roma si guardava con sospetto agli eventi di Kaufbeuren. Appena morta la "santa" era qui stata inviata al principe-vescovo di Augusta, Joseph Ignaz Philipp von Hessen-Darmstadt alla testa della diocesi dal 1740, la richiesta di raccogliere informazioni e frenare il nascente culto. Il vescovo nominò una commissione di cui fecero parte il canonico Giovanni Battista Bassi e il teologo benedettino bavarese Eusebius Amort, uno dei più preparati avversari del misticismo visionario femminile in nome di un rigorismo impregnato della tradizionale misoginia diffusa tra gli ecclesiastici. La sua battaglia riguardava in generale l'eccesso di epifanie straordinarie del sacro nella vita dei fedeli, comprendendo anche la taumaturgia. Come ha scritto Elena Brambilla «le regole di Amort negavano i fenomeni miracolosi e dichiaravano ormai da tempo finita l'epoca di rivelazioni e profezie»³³. Nel 1744 Amort con il suo *Sulle rivelazioni* si oppose non solo alla santità di Crescenzia ma più in generale ai recenti modelli di santità al femminile, a forte componente visionaria e predittoria, provenienti dal lungo Seicento mistico, smontando con acribia la santità della francescana spagnola Maria de Àgreda (1602-1665) e della visitandina francese Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690), sulle cui visioni si andava fondando la "moderna" devozione cordicolare³⁴. In tutti questi casi troviamo gesuiti, francescani e ambienti delle corti europee tra i promotori delle visionarie. Nel caso di Àgreda, che già in vita era stata corrispondente e consigliera di Filippo IV, era di nuovo la corte borbonica a rilanciarne il culto, a forte componente mariana (devozione

³² F. BOESPFLUG, *Dieu dans l'art...*, cit., pp. 131, 140, 145, 147, 150. Sulla mistica di Monaco di Baviera cfr. U. STRASSER, *Una profetessa in tempo di guerra: il caso di Maria Anna Lindmayr (1657-1729)*, in G. POMATA, G. ZARRI, a cura di, *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, pp. 365-387.

³³ E. BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima...*, cit., p. 234.

³⁴ E. AMORT, *De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus Privatis Regulae Tutae Ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus, Aliisque Optimis Authoribus Collectae, Explicatae et Exemplis Illustratae*, 1744.

all'Immacolata Concezione). La mistica era autrice di una sorta di biografia della Vergine (*La mistica ciudad de Dios*) pubblicata in spagnolo nel 1670³⁵.

Le risultanze dell'inchiesta della commissione vescovile augustana sono oggi conservate presso l'Archivio Apostolico Vaticano, nel fondo della Congregazione dei Riti, ma una documentazione, contenente la relazione del 7 ottobre 1744 firmata da Bassi e Amort, si trova anche presso l'ACDF³⁶. Il 28 maggio 1745 il vescovo di Augusta informava il Sant'Uffizio su quanto operato per arginare la devozione verso lo Spirito Santo nelle forme diffuse, anche con immagini, da Crescentia. Emergono con nettezza la preoccupazione per la deriva superstiziosa che la devozione stava assumendo, le responsabilità della suora nel promuoversi come santa, le critiche protestanti già in atto. Una parte del testo riguardava l'iconografia trinitaria:

Circa poi l'immagine dello Spirito Santo da essa publicata, e dispensata in forma di un bel Giovane, ciocche è contrario allo Spirito della Chiesa, che non lo ammette, che in forma di Colomba tosto ordinai, che se ne levassero le immagini sparse in qua e là per il Convento, ed in Chiesa, e nel Coro, e quella d'argento più non si esponesse sull'Altare sino a nuov'ordine, e difesi, che non si dispensassero più queste divozioni di Imagini benedette dello Spirito Santo, del suo ritratto, amulette [amuleti], grani di rosario, Corone, Croci, Scapulari, aglio, polvere, acqua, Segni del Taw, Cedole del P. Luce, mani che fanno le fiche [amuleti a forma di mano con il pollice inserito tra indice e medio, indossato dai fanciulli per proteggerli] impresse in certe, altre fatte d'osso di corallo, e la maggior parte di legno³⁷.

Va ricordato che, al di là del collegamento con Teresa d'Avila, raffigurazioni della Trinità triandriche e perfino cristomorfe non erano certamente nuove ad

³⁵ S. CABIBBO, *Agreda, Maria de*, in A. PROSPERI, V. LAVENIA, J. TEDESCHI, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 24-25. Sul culto dell'Immacolata, cfr. A. ANSELMINI, a cura di, *L'Immacolata nei rapporti tra l'Italia e la Spagna*, De Luca, Roma 2008.

³⁶ ACDF, *S. O., St. St.*, B 4,1. Le "scritture" furono consegnate all'assessore del Sant'Uffizio Pietro Girolamo Guglielmi, per volontà di Benedetto XIV, il 29 ottobre 1745.

³⁷ ACDF, *S. O., St. St.*, B 4,1, lettera del vescovo di Augusta del 28 maggio 1745. Tra le carte figurano anche quattro piccoli sacchetti chiusi contenenti: «Amulette, Segni Taw»; «Grani, che pongonsi nell'acqua, che di poi bevesi» e «Schedole di Luca che si danno ad inghiottire per divozione»; «Mani, che fanno le Fiche contro i Demoni, e le Streghe». Nella documentazione sono inoltre inserite sei piccole immagini, legate tra loro (cfr. figg. 1-6).

anzi erano apparse più volte nei secoli precedenti. Sarà lo stesso Benedetto XIV a stabilire con la lettera apostolica *Sollicitudini Nostrae* del 1° ottobre 1745 che lo Spirito Santo non poteva essere raffigurato in forma antropomorfa. Il pontefice così sperava di fermare sia il modello iconografico sia la fama di santità di Crescentia, senza formalizzare un'accusa di simulazione. Tuttavia la devozione non si arrestò e trovò anzi presto ascolto a Roma. Nel 1775, primo anno del suo pontificato, Pio VI operò una inversione di marcia rispetto alle indicazioni emerse negli anni Quaranta del secolo e nominò una nuova commissione episcopale per riprendere l'analisi del caso. Tre anni più tardi la commissione inviava i suoi pareri a Roma. Nel 1785 Pio VI incaricò la commissione di istruire il processo apostolico. La Repubblica romana fermò per breve tempo la corsa di Crescentia verso il riconoscimento ufficiale. Il 29 luglio 1801, pontefice ora Pio VII, fu proclamata venerabile. Sono ancora una volta gli eventi politici generali a segnare i ritmi. Per alcuni decenni, fino al 1831, il convento di Kaufbeuren resta chiuso. Il processo si riaprì solo nel 1884. Infine il 7 ottobre 1900, per volontà di Leone XIII, Maria Crescentia fu proclamata beata. Per la canonizzazione a santa si dovrà aspettare il 2001, quando Crescenzia entrerà a far parte dell'esercito di beati e santi proclamati nel corso del lungo pontificato di Giovanni Paolo II³⁸.

3. *Incidenti di percorso*

Oltre al caso di Crescenzia la documentazione conservata presso l'ACDF fa emergere le difficoltà incontrate anche da altri percorsi di santità che pure alla fine furono premiati con la canonizzazione. Sono numerosi i santi, alcuni anche celebri, incorsi nelle attenzioni dell'Inquisizione, in vita o nel corso del processo di canonizzazione, e in alcuni casi l'accusa è stata proprio quella di simulazione di santità. A volte i motivi sono rimasti oscuri. È il caso di Giuseppe Calasanzio, fondatore degli scolopi, ordine concorrente dei gesuiti nel campo dell'educazione dei giovani, inquisito negli ultimi anni della sua vita (morì nel 1648) per motivi ancora non del tutto noti ma legati anche alla rivalità con la Compagnia di Gesù, infine beatificato da Benedetto XIV nel 1748; o di Giuseppe da Coperti-

³⁸ «La Civiltà Cattolica», 51, XII, 1207, pp. 352-353. Da notare che nella rivista dei gesuiti si dava conto della fama di Crescentia anche tra i luterani, ancora oggi un tema presente tra i devoti.

no, inquisito due volte, nel 1639 e nel 1653, costretto a spostarsi di convento in convento con forti restrizioni della libertà, fino al divieto di confessare, scrivere e parlare, se non ai frati del convento dove viveva, di fatto, recluso nella sua cella. Entrambi i religiosi furono canonizzati nel 1767 e oggi sono rispettivamente protettori dei maestri cattolici e degli studenti svogliati. Emerge così il ruolo svolto dalla Congregazione nella costruzione dei modelli di santità, accanto alla congregazione specializzata in materia, la Congregazione dei Riti istituita da Sisto V nel 1588, cui per un breve, ma non irrilevante, periodo si era aggiunta all'inizio del Seicento una Congregazione dei Beati, creata da Clemente VIII³⁹. A volte dalla Congregazione dei Riti giungevano richieste di notizie o di carte processali, in altri casi la Suprema agiva in virtù del suo potere posto al di sopra delle altre congregazioni cardinalizie e col suo operato decideva le sorti degli aspiranti santi. In ogni caso un suo intervento rallentava beatificazioni e canonizzazioni.

Il confine tra santità simulata e vera santità era molto più labile di quanto la letteratura apologetica e l'ingenua fede dei devoti non lasciassero trapelare. Del resto il reato di finzione di santità si andava configurando e chiarendo nello stesso arco di tempo, tra Concilio di Trento e riforma urbaniana, in cui era in corso la riforma delle regole da seguire nei processi di canonizzazione. Come ha osservato Miguel Gotor si tratta di una contemporaneità non casuale ma strutturale:

Chi era accusato di simulare la santità si riferiva sempre a modelli agiografici approvati dalla Chiesa cattolica e si definiva rispetto ad essi, costituendo l'altra faccia della luna. Pertanto la storia della "vera" santità non può essere compresa in maniera esauriente senza analizzare pure le vicende di quella giudicata "falsa" dalle medesime autorità negli stessi anni, dal momento che il confine fra i due ambiti di inclusione e di esclusione non era solamente incerto e in continuo movimento, ma seguiva anche l'evolversi delle forme di rappresentazione della santità ufficiale⁴⁰.

Incontriamo, per motivi diversi, tra le carte dell'ACDF due dei maggiori predicatori popolari del Settecento, il fondatore dei padri passionisti Paolo della Croce (1694-1775), per il quale nel 1783, su ordine dell'Inquisizione, la Congregazione dei Riti chiese all'arcivescovo di Siena di verificare l'eventuale presenza

³⁹ M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze 2002.

⁴⁰ M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 71.

di carte che lo riguardassero appartenute alla sede locale, ormai soppressa, del Sant'Uffizio; e il francescano Leonardo da Porto Maurizio (oggi Imperia). Entrambi furono canonizzati da Pio IX nel 1867⁴¹.

Leonardo da Porto Maurizio, al secolo Paolo Girolamo Casanova, francescano della "riformella", fu uno dei maggiori predicatori itineranti del Settecento italiano, uno "spirito ambulatorio" anch'egli, protagonista, secondo la tradizione agiografica, di 343 missioni in nove diversi Stati della penisola. Fu chiamato a Roma da Clemente XII, nel 1730, e da allora iniziò i viaggi per le missioni popolari in varie parti dello Stato pontificio, del Granducato di Toscana, della Repubblica di Genova e del Regno di Napoli, come attesta il dettagliato *Diario delle missioni* redatto, a partire dal 1730, dal suo segretario Diego da Firenze⁴².

Questi predicatori itineranti rappresentarono un modello per le sante vive "laiche" del Settecento, che ne avevano sperimentato la potenza e il carisma e potevano ripeterne la mobilità, mentre per le donne legate a voti di clausura il modello era più quello delle sante fondatrici di ordini. Questa dimensione spaziale delle missioni svolte da predicatori e da ordini religiosi specializzati nel corso del XVIII secolo meriterebbe ulteriori studi. Contribuì, con i suoi sconfinamenti tra gli Stati o quanto meno tra diocesi e diocesi, a costruire o rafforzare identità devozionali non coincidenti con i confini statuali e diocesani, in particolare ovviamente nelle zone di confine, come quelle tra Stato della Chiesa e Regno di Napoli in cui, ad esempio, la citata Giovanna Marella fece concorrenza ai passionisti.

Quando nel 1751 morì a Roma, Leonardo era al massimo della fama di santità. A lui l'anno precedente, anno giubilare, si doveva la definitiva istituzionalizzazione della pia pratica della Via Crucis celebrata al Colosseo, l'anfiteatro dove

⁴¹ Su Paolo della Croce: ACDF, *S. O., St. St.*, B 4-1, 4 (1769-84).

⁴² Subito dopo la morte di Leonardo da Porto Maurizio si formò un agguerrito partito che puntava ad una rapida beatificazione. Due biografie agiografiche, fonti comunque di preziose informazioni su luoghi e modalità della pratica missionaria, sono: Raffaele da Roma, *Vita del servo di Dio padre Leonardo*, Roma 1754; Giuseppe M. da Masserano, *Gesta, virtù e doni del beato Leonardo*, Roma 1796. Importantissimo è Diego da Firenze, *Diario delle missioni*, in Leonardo da Porto Maurizio, *Opere complete*, vol. v, Venezia 1869. In S. GORI, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Bibliotheca sanctorum*, vol. VII, coll. 2081 (1966) è reperibile un elenco delle località toccate dalla predicazione di Leonardo. Sul tema spazio/missioni: P. PALMIERI, *Gli itinerari della devozione nell'Italia del Settecento*, in M. Meriggi, L. Di Fiore, a cura di, *Movimenti e confini. Spazi mobili nell'Italia preunitaria*, Viella, Roma 2013, pp. 25-44. Su Leonardo da Porto Maurizio: D. BUSOLINI, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXIV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2005, pp. 437-439.

si riteneva, oggi sappiamo a torto, avessero trovato la morte migliaia di cristiani divorati dalle belve, ormai abbandonato alla rovina, abitato da poveri, in fama di delinquenza o, come Labre, di santità. Ora veniva recuperato e trasformato da luogo di affermazione del paganesimo a luogo di celebrazione della Chiesa martire. Benedetto XIV era un sostenitore di Leonardo e della Via Crucis. Le missioni popolari del predicatore ligure nella Città Santa, affollatissime, sono entrate nella memoria storica della comunità dei fedeli. Com'è noto la sua beatificazione fu molto rapida. Il 19 giugno 1796 Pio VI beatificava il missionario ligure, in una Roma che guardava con trepidazione gli eventi bellici della penisola dopo l'invasione delle Legazioni da parte delle truppe rivoluzionarie francesi, in un susseguirsi di iniziative religiose straordinarie indette dall'attivissimo cardinale vicario della Somaglia. Tuttavia, prima dell'accelerazione finale e della proclamazione a beato, vi era stato un episodio che aveva gettato un'ombra sul religioso. Un gesuita, padre Angelo Costanzo, dopo la morte di Leonardo lo aveva accusato di un peccato particolarmente infamante, quello della *sollicitatio ad turpia*. La voce era giunta alle orecchie dell'Inquisizione. Nell'agosto 1769, essendo diventato papa nel maggio il francescano Giovan Vincenzo Antonio Ganganelli, il gesuita ritratto "spontaneamente" l'accusa⁴³. Ma anche in questo caso le vicende politiche, le due occupazioni francesi subite da Roma tra fine Settecento e inizio Ottocento, rallentarono il corso della canonizzazione e questa giunse solo, come si è detto, con Pio IX (il 29 giugno 1867), un pontefice molto devoto al predicatore della Via Crucis cui era legato anche dalla comune venerazione per l'Immacolata Concezione, promossa in vita da Leonardo ed elevata a dogma nel 1854 proprio da papa Mastai Ferretti.

Il nome di Leonardo emerge dalle carte dell'ACDF anche attraverso la figura di Maria Laura Cardelli, la giovane miracolosamente guarita per intercessione del predicatore ligure alla fine di marzo del 1796⁴⁴. All'epoca del fatto la donna si trovava nel Conservatorio delle Mendicanti a Roma dove, rimasta orfana, era entrata insieme alla sorella. Il partito procanonizzazione si era subito messo

⁴³ ACDF, S. O., St. St., B 4-1, 3, cc. 482, r e v; ACDF, S. O., St. St., B 4-1, 3 (14 marzo 1770), decreto di Clemente XIV sulla ritrattazione spontanea del 2 agosto 1769 da parte di padre Costanzo sulle accuse di *sollicitatio* mosse a Leonardo da Porto Maurizio. Il gesuita fu poi esaminato il 16 febbraio 1770.

⁴⁴ ACDF, S. O., St. St., c 3-n, t (1803-1809); *Diario ordinario*, n. 2298, 1797, p. 2. Su Maria Laura Cardelli si veda C. PAVONE, *L'esperienza religiosa di suor Maria Leonarda tra Rivoluzione e prima Restaurazione. Appunti per una ricerca in corso*, in *Prescritto e proscritto ...*, cit., pp. 209-232.

all'opera proponendo rapidamente il riconoscimento della guarigione. Tuttavia si dovrà aspettare la riapertura del processo di canonizzazione nel 1837 per giungere al riconoscimento del miracolo, il 16 aprile 1839, da parte di Gregorio XVI. Fu proprio la guarigione di Maria Laura Cardelli, insieme ad un altro miracolo avvenuto nel 1850, a costituire la base taumaturgica necessaria per la canonizzazione. Nel 1796 la vicenda aveva dato grande notorietà a Maria Laura, che nel febbraio del 1797 aveva vestito l'abito di religiosa francescana nel convento trasterverino di Sant'Apollonia, assumendo il significativo nome di suor Maria Leonarda. La solenne cerimonia, prontamente segnalata sul «Diario ordinario», era stata celebrata dal cardinale Roverella e la giovane era stata accompagnata alla vestizione dalla duchessa di Fiano⁴⁵.

Cosa aveva rallentato allora il riconoscimento del miracolo? La prima risposta che viene in mente è ancora una volta la particolare situazione politica che Roma, insieme a tutta l'Italia, conosce tra 1798 e 1814: Repubblica romana, dominazione napoleonica, due pontefici in esilio, due difficili restaurazioni. Ma proprio dall'Archivio della Congregazione che forse maggiormente soffrì nel corso di quegli anni politicamente tempestosi, invisa a illuministi e rivoluzionari di tutta Europa, chiusa dai nuovi governanti con una ingente distruzione e dispersione anche di documenti, ci vengono ora nuove informazioni, provenienti da carte del biennio 1803-1804. Il punto è che dopo un periodo in cui suor Maria Leonarda era stata considerata quasi una nuova santa, anche in virtù dei suoi atteggiamenti, i comportamenti della donna erano diventati stravaganti e inducevano molti a temere trattarsi di possessione diabolica o, in alternativa, demenza. In entrambi i casi l'uso della sua guarigione come miracolo probatorio a favore di una canonizzazione diveniva impossibile. Era necessaria un'inchiesta che chiarisse la situazione. Il cardinale Giulio Maria della Somaglia, cardinal vicario di Roma (lo era già nel 1796 al momento della guarigione), ma anche prefetto della Congregazione dei Riti e membro della Suprema, dette l'incarico all'ex gesuita Luigi Felici, che ebbe molti colloqui personali e intrattenne un carteggio con suor Maria Leonarda. Alla fine, anche in considerazione di pareri medici, l'ex gesuita optò per una lettura dei comportamenti della suora che escludeva la possessione diabolica, pur non scartando del tutto l'ipotesi che il diavolo avesse finito col peggiorare il già precario equilibrio mentale della donna.

⁴⁵ «Diario ordinario», n. 2312, 25 febbraio 1797, p. 1.

In una lettera inviata a Della Somaglia, datata 4 ottobre 1803, così don Felici riassumeva il suo punto di vista su suor Maria Leonarda:

Fatte avendo queste, ed altre diligenze giudico di prevenirvi [...] che Suor Maria Leonarda, secondo quello che porta il mio parere, è scema, debole di testa, di cervello guasto, di mente sconcertata, confusa, impiccicata, e di fantasia alterata, e furibonda, e molto riscaldata; tutte le sue stravaganze si devono ripetere da questo principio, e non dal diavolo, il quale non influisce su di essa, se non indirettamente, soffiando sul fuoco che trova acceso, per mantenerlo vivo col danno della medesima, e col disturbo di un'intera Comunità⁴⁶.

Quanto emerso dall'indagine promossa da Della Somaglia, che non assunse mai la forma del vero e proprio processo inquisitorio, sembra sufficiente per giustificare, insieme alla contingenza politica, il rallentamento del processo di canonizzazione di Leonardo da Porto Maurizio. Resta tutto da indagare il motivo per cui alla ripresa ottocentesca della procedura, circa trent'anni dopo, la guarigione di Maria Laura Cardelli sia stata considerata attendibile malgrado quanto era emerso in precedenza. La vicenda in ogni caso attesta, una volta di più, la rilevanza del biennio 1796-97 sul piano della storia religiosa e politica di Roma e dello Stato della Chiesa. Si tratta di un biennio di preparazione della popolazione alla temuta, e poi effettivamente avvenuta, profanazione rivoluzionaria, caratterizzato da una precisa regia del cardinal vicario Della Somaglia, in accordo con Pio VI, tesa a mobilitare le coscienze attraverso continui appuntamenti collettivi col sacro (devoti tridui, missioni popolari, miracoli mariani) e, al tempo stesso, con l'avvio di processi di canonizzazione di personaggi molto amati dalla popolazione romana, deceduti recentemente e portatori di modelli di santità strutturalmente anti-illuministi e controrivoluzionari.

Nel primo Ottocento troviamo casi di processi per affettata santità che a volte si prolungarono per decenni e coinvolsero estese reti di persone, compresi ecclesiastici, come nell'*affaire* legato alla figura di suor Maria Agnese Firrao, fondatrice del monastero romano di Sant'Ambrogio delle monache riformate del terzo ordine di san Francesco, cui venivano attribuite dalle consorelle e dai fedeli carismi della santità, tra cui poteri taumaturgici. La suora fu condannata nel 1816 per affettata santità e relegata in un convento a Gubbio ma per anni le consorelle

⁴⁶ ACDF, S. O., *St. St.*, c. 3-n, doc. 2, cc. non num.

continuarono a venerarla, spingendo Leone XII a imporre nel 1828 due gesuiti come confessori e direttori⁴⁷. Nel 1858-61, in seguito alle pesanti accuse di una principessa tedesca entrata nel convento, Caterina von Hohenzollern, che riguardavano sia la sfera religiosa sia quella morale (accusava le monache di tentato avvelenamento e pratiche omosessuali) vi fu un secondo intervento del Sant'Uffizio che si concluse nel 1861 con la dispersione delle religiose, l'affidamento del monastero ai benedettini e la condanna anche dei due ultimi direttori spirituali, i gesuiti Leziroli e Kleutgen⁴⁸. Anche nel XIX secolo all'interno di procedure per simulazione di santità emergono negli inquisitori preoccupazioni per il possibile saldarsi della sfera devozionale con quella politica. In un processo del 1835 per affettata santità promosso dal Sant'Uffizio di Perugia nei confronti di suor Maria Agnese del Santo Bambino, tre ecclesiastici sono accusati di complicità e di altre «delinquenze», tra le quali si affaccia anche l'ombra della Carboneria, la «setta» condannata da Pio VII nel settembre 1821 con la bolla *Ecclesiam a Jesu Christo*⁴⁹.

⁴⁷ ACDF, S. O., *St. St.*, B 7-a: *Atti processuali per Suor Agnese Maria Firrao e Suor Maria Luisa Ridolfi* (1816-89). Si vedano anche ACDF, S. O., *St. St.*, B 7-pp 2.; B 6, b; B 7-pp; *Relazione di una prodigiosa guarigione operata in Roma in persona di Suor Maria Agnese Firrao Monaca*, Roma 1796; G. MARTINA, *Pio IX. 1851-1866*, Edizioni della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985, p. 243.

⁴⁸ Su queste vicende del 1858-61 cfr. H. WOLF, *Die Nonnen von Sant Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, H. Beck, München 2014. Un caso di affettata santità dopo l'Unità d'Italia è quello studiato da F. CASTELLI, *Per una definizione del modello di processo penale del Sant'Uffizio: il procedimento inquisitorio per affettata santità nei confronti di Palma Matterelli di Oria (1869-1878)*, in *Suavis laborum memoria: Chiesa, papato e Curia romana tra storia e teologia*, scritti in onore di Marcel Chappin SJ, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2013, pp. 23-50.

⁴⁹ ACDF, S. O., *St. St.*, B 5-a, b, c, d, e, f: *Processo per affettata santità contro Suor Maria del Santo Bambino*. La suora, al secolo Arcangela Pallotta, nata a Terni, era badessa del convento delle cappuccine di Montecastrilli. Gli altri carcerati erano don Ambrogio Mignanti, il padre Giovanni da Capistrano e don Mariano Padroni.

Bibliografia e fonti a stampa

- P. Alatri, *Profilo storico del cattolicesimo liberale in Italia*, vol. I, *Il Settecento. Giansenismo, filogiansenismo e illuminismo cattolico*, Flaccovio, Palermo 1950.
- E. Amort, *De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus Privatis Regulae Tutae Ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus, Aliisque Optimis Authoribus Collectae, Explicatae et Exemplis Illustratae*, Martini Veith bibliopola, Augustae Vindelicorum 1744.
- Gli anni rivoluzionari nel Lazio meridionale (1789-1815)*, atti del convegno di Patrica (29 ottobre 1989), Istituto di storia e di arte del Lazio meridionale, Centro di Anagni, Patrica 1990.
- A. Anselmi, a cura di, *L'Immacolata nei rapporti tra l'Italia e la Spagna*, De Luca, Roma 2008.
- L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, atti della giornata di studi promossa dall'Accademia Nazionale dei Lincei e dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1998.
- Ph. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- D. Armando, *Rivoluzione francese*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., vol. III, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp.1330-1334.
- D. Armando, *Barone, vassalli e governo pontificio. Gli Stati dei Colonna nel Settecento*, Binklink, Roma 2018.
- D. Armando, M. Cattaneo, M.P. Donato, *Una rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000.
- D. Armando, A. Ruggeri, *La geografia feudale del Lazio alla fine del Settecento*, in *La nobiltà romana in età moderna. Profili istituzionali e pratiche politiche*, a cura di M.A. Visceglia, Carocci, Roma 2001, pp. 401-445.
- A. Arru, a cura di, *La costruzione dell'identità maschile nell'età moderna e contemporanea*, Binklink, Roma 2001.
- G.A. Bailey, *Between Renaissance and Baroque. Jesuit Art in Rome, 1565-1610*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2003.
- M. Baldassari, *Bande giovanili e «vizio nefando». Violenza e sessualità nella Roma barocca*, Viella, Roma 2005.
- Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la «Casa dei catecumeni»*, in «Archivum historiae pontificiae», XXIV, 1986, pp. 91-231; XXV, 1987, pp. 105-261; XXVI, 1988, pp. 119-294.
- M. Barbagli, A. Colombo, *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, il Mulino, Bologna 2001.
- R. Bartalini, *Le occasioni del Sodoma: dalla Milano di Leonardo alla Roma di Raffaello*, Donzelli, Roma 1996.

- A. Bartoli Langeli, X. Toscani, a cura di, *Istruzione, alfabetismo, scrittura. Saggi di storia dell'alfabetizzazione in Italia (secc. XV-XIX)*, Franco Angeli, Milano 1991.
- M. Battaglini, *Libertà, uguaglianza, religione. Documenti del giacobinismo cattolico*, Edizioni Lavoro, Roma 1982.
- M. Battlori, P. Prodi, R. De Maio, A. Marabottini, *La regolata iconografia della Controriforma nella Roma del Cinquecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 2, 1978, pp. 11-50.
- C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene. Consulte criminali*, Introduzione e note di G. Armani, Garzanti, Milano 1987.
- S. Bellassai, M. Malatesta, a cura di, *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Bulzoni, Roma 2000.
- F. Berti, *Federico Zaccaleoni di Piperno console della Repubblica romana giacobina*, in *Campagna, Marittima e Terra di Lavoro. I giorni giacobini (1798-1799)*, atti del convegno di Terracina (15-16 gennaio 1999), a cura di L. Ployer, Archivio di Stato di Latina, Latina 2001, pp. 41-46.
- F. Berti, *Note su Federico Zaccaleoni console della Repubblica giacobina*, in «Lunario romano», XI, 1982, pp. 15-24;
- G. Biondi, *E Iddio si fece donna. La storia di Lucia Roveri della Mirandola (1728-1788)*, Unione Donne Italiane, Modena 1996.
- J. Blackmore, G.S. Hutcheson, ed. By, *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossing from the Middle Ages to the Renaissance*, Duke University Press, Durham-London 1999.
- F. Boespflug, D. Menozzi, a cura di, *Predicazione della parola e immagini*, numero monografico di «Cristianesimo nella storia», XIV, 1993, 3.
- F. Boespflug, *Dieu dans l'art. «Sollicitudini Nostrae» de Benoit XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Préface de A. Chastel, Postface de L. Ouspensky, Cerf, Paris 1984 (ed. it. Marietti, Casale Monferrato 1986).
- M.A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimenterj de' santi martiri, ed antichi cristiani di Roma, aggiuntavi la serie di tutti quelli, che fino al presente si sono scoperti, e di altri simili, che in varie parti del mondo si trovano; con alcune riflessioni pratiche sopra il culto delle sagre reliquie*, Libri 3, Salvioni, Roma 1720.
- P. Bombelli, *Raccolta delle immagini della B.ma Vergine ornate della corona d'oro dal R.mo Capitolo di S. Pietro. Con una breve ed esatta notizia di ciascuna immagine fornita*, 4 voll., Stamperia Salomon, Roma 1792.
- G. Bonacchi, *Legge e peccato. Anime, corpi, giustizia alla corte dei papi*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- M.J. Bonnet, *Un choix sans équivoque. Recherches historiques sur les relations amoureuses entre femmes XVI^e XX^e siècles*, Denoël, Paris 1981.
- E. Bonora, *L'archivio dell'Inquisizione e gli studi storici: primi bilanci e prospettive a dieci anni dall'apertura*, in «Rivista storica italiana», CXX, 2008, 3, pp. 968-1002.
- A. Bosio, *Roma sotterranea*, riproduzione della edizione originale Roma, 1632 [1635], Presentazione di V. Fiocchi Nicolai, Edizioni Quasar, Roma 1998.
- J. Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Villard Books, New York 1994.
- J. Boswell, *Alla scoperta dell'amore. Archetipi di amore gay nella storia cristiana*, Introduzione di M. Consoli, Edizioni Libreria Croce, Roma 1999.
- E.P. Bowron, *Benedetto Luti*, in Id., J.J. Rishel, eds., *Art in Rome in Eighteenth-Century*, catalogo della mostra di Philadelphia (16 marzo-28 maggio 2000), Philadelphia Museum of Art-Merrel Publishers, Philadelphia-London 2000, pp. 523-524.

Bibliografia e fonti a stampa

- E.P. Bowron J.J. Rishel, eds., *Art in Rome in Eighteenth-Century*, catalogo della mostra di Philadelphia (16 marzo-28 maggio 2000), Philadelphia Museum of Art-Merrel Publishers, Philadelphia-London 2000.
- E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, il Mulino, Bologna 2000.
- E. Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Viella, Roma 2010.
- G. Brancaccio, *Un problema di cartografia moderna: i confini tra Napoli e lo Stato pontificio nell'opera di G.A. Rizzi Zannoni*, in «Prospettive Settanta», 4, 1986, pp. 1-50.
- Breve relatione dell'Anfiteatro Flaviano detto comunemente il Coliseo consacrato con il sangue prezioso d'innumerabili Santi Martiri, serrato, e dedicato ad onore, e gloria de' medesimi gloriosissimi martiri*, per Giacomo Dragondelli, in Roma 1675.
- G.P. Brizzi, a cura di, *Il catechismo e la grammatica*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1985-1986.
- G.P. Brizzi, *Scuola e istruzione popolare dall'età della Controriforma al secolo dei lumi*, in E. Becchi, a cura di, *Storia dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1987.
- J.C. Brown, *Atti impuri. Vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano 1987 (ed. or. 1986).
- D. Busolini, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXIV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2005, pp. 437-439.
- S. Cabibbo, *Agreda, Maria de*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 24-25.
- M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova 1991.
- M. Caffiero, *Santi miracoli e conversioni a Roma nell'età rivoluzionaria*, in «Deboli progressi della filosofia». Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799, a cura di L. Fiorani, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9, 1992, pp. 155-186.
- M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 327-373.
- M. Caffiero, *Femminilepopolare. La femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni*, in S. Nanni, a cura di, *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1994, pp. 235-245.
- M. Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- M. Caffiero, *L'Anno Santo come risorsa politica. Il giubileo del 1675 tra polemica antiprotestante e apologia del papato*, in Ead., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 45-65.
- M. Caffiero, *La "profezia di Lepanto". Storia e uso politico della santità di Pio V*, in Ead., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 27-43.
- M. Caffiero, *La profetessa e la politica. Suzette Labrousse e la rivoluzione al femminile*, in Ead., *La repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma 2005, pp. 141-177.
- R. Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, 5 voll., Edizioni Sapere, Roma 1986-1990.
- R. Canosa, *Storia di una grande paura. La sodomia a Firenze e a Venezia nel Quattrocento*, Feltrinelli, Milano 1991.

- R. Canosa, *Il velo e il cappuccio. Monacazioni forzate e sessualità nei conventi femminili in Italia tra Quattro e Settecento*, Sapere 2000, Roma 1991.
- D. Cantimori, *Vincenzio Russo, il «Circolo Costituzionale» di Roma nel 1798 e la questione della tolleranza religiosa*, in «Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», serie II, vol. XI, 1942, pp. 179-200.
- C. Capra, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, il Mulino, Bologna 2002.
- L. Cardilli, a cura di, *Edicole sacre romane. Un segno urbano da recuperare*, catalogo della mostra di Palazzo Braschi, Palombi, Roma 1990.
- C. Carocci, *Il pellegrino guidato alla visita dell'immagini insigni della B.V. Maria in Roma, ovvero discorsi famigliari sulle medesime detti i sabati nella Chiesa del Gesù*, 4 voll., Per il Bernabò, Roma 1729.
- R. Carrasco, *Il castigo della sodomia sotto l'Inquisizione (XVI-XVII secolo)*, in A. Corbin, a cura di, *La violenza sessuale nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 45-62.
- M. Casciato, M.G. Ianniello, M. Vitale, a cura di, *Enciclopedismo in Roma barocca. Athanasius Kircher e il museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, Marsilio, Venezia 1986.
- F. Castelli, *Per una definizione del modello di processo penale del Sant'Uffizio: il procedimento inquisitorio per affettata santità nei confronti di Palma Matterelli di Oria (1869-1878)*, in *Suavis laborum memoria: Chiesa, papato e Curia romana tra storia e teologia*, scritti in onore di Marcel Chappin S.J., Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2013, pp. 23-50.
- M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. "Miracoli" a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Prefazione di F. Pitocco, Istituto nazionale di studi romani, Roma 1995.
- M. Cattaneo, *Eresia e libertinismo nella Roma di fine Settecento. Il caso Chinard-Rater*, in *Roma repubblicana 1798-99, 1849*, a cura di M. Caffiero, «Roma moderna e contemporanea», IX, 2001, 1-3, pp. 149-192.
- M. Cattaneo, *Santi e miracoli nell'Italia in Rivoluzione: il caso napoletano*, in *Patrioti e insorgenti in provincia: il 1799 in Terra di Bari e Basilicata*, atti del convegno di Altamura-Matera (14-16 ottobre 1999), a cura di A. Massafra, Edipuglia, Bari 2002, pp. 105-133.
- M. Cattaneo, «Questa terra è tutta insuppata di sangue de' martiri». *Archeologia e religione a Roma in età moderna*, in F. Luise, a cura di, *Cultura storica antiquaria, politica e società in Italia nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 177-191.
- M. Cattaneo, *Dalle icone alle apparizioni: il culto mariano tra età moderna ed età contemporanea*, in *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, a cura di F.P. De Ceglia e P. Scaramella, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2021.
- M. Catto, *Un panopticon catechistico: l'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003.
- A.C.Ph. de Thubières, comte de Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, etrusques, grecques et romaines*, 7 voll., Desaint & Saillant, Paris 1752-1767.
- C. Cecalupo, *Antonio Bosio e i primi collezionisti di antichità cristiane*, 2 voll., Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 2020.
- L. Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Garzanti, Milano 1994.
- A.M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1989.

Bibliografia e fonti a stampa

- A. Clark, *Anne Lister construction of lesbian identity*, in «Journal of History of Sexuality», 1996, pp. 23-50.
- A.-J.-C. Clément, *Journal de correspondances et voyages d'Italie et d'Espagne*, Longuet, Paris 1802.
- E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Nuova Italia, Firenze 1947.
- M. Colagiovanni, *Il triangolo della morte. Il brigantaggio di confine nel Lazio meridionale tra Sette e Ottocento*, Il Calamo, Roma 2000.
- M. Collareta, *La chiesa cattolica e l'arte in età moderna. Un itinerario*, in G. De Rosa, T. Gregory, a cura di, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 167-188.
- R. Colombo, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano. Intorno al «Diario delle missioni di S. Leonardo di Porto Maurizio»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XX, 1984, pp. 369-428.
- A. Corbin, a cura di, *La violenza sessuale nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- S. Cori, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, 1966, coll. 1208-1221.
- J. Coste, *Missioni nell'agro romano nella primavera del 1703*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 2, 1978, pp. 165-223.
- H. Cox, *Uso e abuso della religione popolare*, Queriniana, Brescia 1974.
- V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «Studi Storici», XXX, 1989, pp. 825-872.
- C. Cristofanilli, *La proclamazione della Repubblica Romana a Ceccano e i principali avvenimenti*, in *Gli anni rivoluzionari nel Lazio meridionale (1789-1815)*, atti del convegno di Patrica (29 ottobre 1989), Istituto di storia e di arte del Lazio meridionale. Centro di Anagni, Patrica 1990, pp. 51-68.
- M. Critelli, «C'est absolument la Vandée». *Girardon e l'insorgenza del Circeo*, in *La Repubblica romana tra giacobinismo e insorgenza 1798-1799*, in «Archivi e Cultura», n.s., XII-I-XXIV, 1990-1991, pp. 145-164.
- M.P. Critelli, G. Segarini, *Une source inédite de l'histoire de la République Romaine. Les registres du Commandant Girardon, l'insorgenza du Latium méridional et la campagne du Circeo*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CIV, 1992, 1, pp. 245-453.
- A. d'Avack, *Omosessualità*, in *Enciclopedia del Diritto*, XXX, Giuffrè, Milano 1980, pp. 92-98.
- R. De Felice, *Giovan Battista Agretti*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 1, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, pp. 500-501.
- R. De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati" e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960.
- R. De Felice, *L'evangelismo giacobino e l'abate Claudio Della Valle*, in Id., *Italia giacobina*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1965, pp. 169-288.
- R.M. Dekker, L. Van de Pol, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, McMillan Press, London 1989.
- A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006.
- M. De Leo, *Omosessualità e studi storici*, in «Storica», IX, 2003, 27, pp. 27-60.
- M. De Leo, *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Einaudi, Torino 2021.
- N. Del Re, *Il vicegerente del Vicariato di Roma*, Istituto di studi romani, Roma 1976.
- G.B. De Luca, *Il dottor volgare, ovvero il compendio di tutta la legge civile, canonica, feudale, e municipale*, Giuseppe Corvo, Roma 1673.

- J. Delumeau, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1992.
- J. Delumeau, *Il prescritto e il vissuto*, in *Storia delle mentalità*, vol. I, *Interpretazioni*, a cura di F. Pitocco, Bulzoni, Roma 1996, pp. 193-222.
- R. De Maio, *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997.
- T. De Mauro e M. Mancini, *Dizionario etimologico*, Garzanti, Milano 2000.
- G. De Rosa, *Che cos'è la "religione popolare"?*, in «La Civiltà Cattolica», CXXX, 1979, 2, pp. 114-130.
- G.B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, 3 voll., Cromo-litografica pontificia, Roma 1864-1877.
- M. de Saint Martin, *Le Gouvernement de Rome*, C. Le Blanc, Caen 1659.
- Ch. Dickens, *Pictures from Italy*, Penguin Books, London 1998 (ed. or. 1846).
- Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, Puf, Paris 1997.
- Dictionnaire Historique de la Vierge Marie. Sanctuaires et dévotions XV^e -XXI^e siècles*, sous la direction de F. Henryot et Ph. Martin, Perrin, Paris 2017.
- Diego da Firenze, *Diario delle missioni*, in Leonardo da Porto Maurizio, *Opere complete*, vol. V, Venezia 1869.
- M. di Macco, *Il Colosseo. Funzione storica, simbolica, urbana*, Bulzoni, Roma 1971.
- S. Ditchfield, *Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa)*, in L. Fiorani, A. Prossperi, a cura di, *Storia d'Italia, Annali 16. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di Papa Wojtyła*, Einaudi, Torino 2000, pp. 31-72.
- S. Ditchfield, *Text before Trowel: Antonio Bosio's Roma sotterranea Revisited*, in R.N. Swanson, ed., *The Church Retrospective*, Boydell & Brewer, Woodbridge 1997, pp. 343-360.
- C. Donato, *The Life and legend of Catterina Vizzani. Sexual identity, science and sensationalism in eighteenth-century Italy and England*, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool University Press, Liverpool 2020.
- M.P. Donato, *Accademie romane. Una storia sociale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli-Roma 2000.
- A. Dufourcq, *Le Régime jacobin en Italie. Etude sur la République romaine (1798-1799)*, Perrin et Cie, Paris 1900.
- Ch. Dupaty, *Lettres sur l'Italie*, De Senne, Paris 1788.
- B. Durruty, *Les auteurs des catéchismes révolutionnaires (1789-1799)*, in «Annales historiques de la Révolution française», 1991, 1, pp. 1-18.
- Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures*, 2 voll., Garland Publishing, New York-London 2000.
- U.M. Fasola, *Il culto del sangue dei martiri nella Chiesa primitiva e deviazioni devozionistiche nell'epoca della riscoperta delle catacombe*, in F. Vattioni, a cura di, *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Atti della settimana di studi del Centro Studi Sanguis Christi, Roma (29 novembre-4 dicembre 1982), Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1983, vol. III, pp. 1473-1489.
- J.-L. Ferrary, *Onofrio Panvinio et les antiquités romaines*, École Française de Rome, Roma 1986.
- A. Ferrua, S.I., *Sulla questione del vaso di sangue. Memoria inedita di Giovanni Battista de Rossi*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1944.
- Padre Filippo della SS.ma Concezione, *Storia della Provincia di Maria SS.ma Addolorata*, Napoli 1966.
- V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg, 1998.

Bibliografia e fonti a stampa

- V. Fiocchi Nicolai, *San Filippo Neri, le catacombe di San Sebastiano e le origini dell'archeologia cristiana*, in M.T. Bonadonna Russo, N. Del Re, a cura di, *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, atti del convegno di studio in occasione del IV centenario della morte (Roma 11-13 maggio 1995), Società romana di storia patria, Roma 2000.
- C. Fiorani, D. Rocciolo, a cura di, *Luigi Fiorani storico di Roma religiosa e dei Caetani di Sermo-neta* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.
- L. Fiorani, *Il secolo XVIII*, in Id., G. Mantovano, P. Pecchiai, A. Martini, G. Orioli, *Riti, cerimonie, feste e vita di popolo nella Roma dei Papi*, Cappelli, Bologna 1970, pp. 219-260.
- L. Fiorani, *Il Concilio romano del 1725*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1978.
- L. Fiorani, *Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 1980, pp. 53-148.
- L. Fiorani, a cura di, *Le confraternite romane esperienza religiosa, società, committenza artistica*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, 1984.
- L. Fiorani, a cura di, *Storiografia e archivi delle confraternite romane*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 6, 1985.
- L. Fiorani, *Identità e crisi del prete romano tra Sei e Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 135-212.
- L. Fiorani, a cura di, «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9, 1992.
- L. Fiorani, *Città religiosa e città rivoluzionaria (1789-1798)*, in Id., a cura di, «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9, 1992, pp. 65-154.
- L. Fiorani, «*Cercando l'anime per la campagna*». *Missioni e predicazione dei gesuiti nell'agro romano nel secolo XVII*, in G. Martina, U. Dovere, a cura di, *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, Dehoniane, Roma 1996, pp. 421-456.
- L. Fiorani, *Premessa*, in *Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa. Conversioni e strategie della conversione a Roma nell'età moderna*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 7-16.
- V. Fiorelli, *Una esperienza religiosa periferica. I monasteri di madre Serafina di Dio da Capri alla Terraferma*, Guida, Napoli 2003.
- A. Fiori, *L'archivio dell'arciconfraternita della Dottrina Cristiana presso l'Archivio Storico del Vicariato. Inventario*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 2, 1978 pp. 363-423.
- P. Fontana, *Santi e iniziati. Peripezie della mistica moderna*, Carocci, Roma 2003.
- P. Fontana, *Santità e Inquisizione. La «passione» di suor Domitilla Galluzzi (1595-1671)*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007.
- M. Formica, «*Vox populi, vox dei*? Tentativi di formazione dell'opinione pubblica a Roma (1798-1799), in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1989, 2, pp. 47-82.
- M. Formica, *Forme di sociabilità politica nella Repubblica romana del 1798*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1992, 1, pp. 73-88.
- M. Formica, *La città e la rivoluzione. Roma 1798-1799*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1994.
- E. Formiggini Santamaria, *L'istruzione popolare nello Stato pontificio (1814-1870)*, A.F. Formiggini, Bologna-Modena 1909.
- M. Foucault, *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1996.
- I francesi a Roma. Residenti e viaggiatori nella città eterna dal Rinascimento agli inizi del Romanticismo. Catalogo della mostra di Roma e Parigi*, Roma, Istituto grafico tiberino, 1961.

- C. Franceschini, *Arti figurative: il controllo*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., vol. I, Edizioni della Normale, Pisa 2010, pp. 102-105.
- C. Francovich, *Girolamo Bocalosi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 10, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1968, pp. 816-818.
- G. Franza, *Il catechismo a Roma e l'arciconfraternita della Dottrina Cristiana*, Edizioni Paoline, Alba 1958.
- G. Galasso, C. Russo, a cura di, *L'Archivio storico diocesano di Napoli*, Guida, Napoli 1978.
- M. Garber, *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Cortina, Milano 1994.
- E. e J. Garms, *Mito e realtà di Roma nella cultura europea. Viaggio e idea, immagine e immaginazione*, in *Storia d'Italia. Annali 5. Il paesaggio*, a cura di C. De Seta, Einaudi, Torino 1982, pp. 561-662.
- M. Ghilardi, «*Coverns of death*». *Charles Dickens e le Catacombe romane*, in «*Studi romani*», I, 2002, 1-2, pp. 3-22.
- M. Ghilardi, *Brigida e Caterina di Svezia nei santuari martoriali del suburbio di Roma*, in «*Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*», 2002, 114/1, pp. 525-556.
- M. Ghilardi, *Subterranea Civitas. Quattro studi sulle catacombe romane dal medioevo all'età moderna*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2003.
- M. Ghilardi, «*Avertendo, che per l'osservanza si caminarà con ogni rigore*». *Editti seicenteschi contro l'estrazione delle reliquie dalle catacombe romane*, in «*Sanctorum*», 2005, 2, pp. 121-137.
- M. Ghilardi, *Gli arsenali della fede. Tre saggi su apologia e propaganda delle catacombe romane (da Gregorio XIII a Pio XI)*, Aracne, Roma 2006.
- M. Ghilardi, *Sanguine tumulus madet. Devozione al sangue dei martiri delle catacombe nella prima età moderna*, Aracne, Roma 2008.
- M. Ghilardi, *Oratoriani e gesuiti alla "conquista" della Roma sotterranea nella prima età moderna*, in «*Archivio per la storia della pietà*», XXII, 2009, pp. 183-131.
- M. Ghilardi, *Et intus altera sub Roma Roma sepolta iacet. Le catacombe romane metafora della città sotterranea in età moderna e contemporanea*, in M. Boiteux, M. Caffiero, B. Marin, a cura di, *I luoghi della città. Roma moderna e contemporanea*, École Française de Rome, Roma 2010, pp. 263-286.
- M. Ghilardi, *Quae signa erant illa, quibus putabant esse significativa Martjrii? Note sul riconoscimento ed autenticazione delle reliquie delle catacombe romane*, in «*Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*», 2010, 122/1, pp. 81-106.
- C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. I, *I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, pp. 603-676.
- C. Ginzburg, *Premessa giustificativa a Religioni delle classi popolari*, in «*Quaderni storici*», XIV, 1979, 2, pp. 393-397.
- C. Giorgini, *La congregazione passionista e la Rivoluzione 1789-1799*, in *La rivoluzione nello Stato della Chiesa. 1789-1799*, atti del convegno (Roma, Palazzo Sturzo 1990), a cura di L. Fiorani, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997, pp. 471-490.
- F. Giorgini, C.P., *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, 2 voll., Stauròs, Pescara 1981.
- V.E. Giuntella, *La giacobina repubblica romana (1798-1799). Aspetti e momenti*, in «*Archivio della Società romana di storia patria*», 1950, 1-4, pp. 1-213.
- V.E. Giuntella, *Documenti sull'istruzione popolare in Roma durante il Settecento*, in «*Studi romani*», IX, 1961, 5, pp. 553-560.

Bibliografia e fonti a stampa

- V.E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna 1971.
- V.E. Giuntella, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Studium, Roma 1990.
- Della Giurisdizione e prerogative del Vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Antonio Cuggiò segretario del tribunale di Sua Eminenza*, a cura di D. Rocciolo, Carocci, Roma 2006.
- J.W. Goethe, *Brief Wolfgang von Goethes über die mann männliche Liebe in Rom*, in «Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen», V, 1903, pp. 425-426.
- T. Goffi, P. Zovatto, *La spiritualità del Settecento. Crisi di identità e nuovi percorsi (1650-1800)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.
- G. Gorani, *Memorie di giovinezza e di guerra*, a cura di A. Casati, Mondadori, Milano 1936.
- S. Gori, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, Roma 1966, coll. 1208-1221.
- M. Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze 2002.
- M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- J.-P. Grosley, *Observations sur l'Italie et les Italiens données en 1764 sous le nom de deux gentilshommes suédois*, Londres, 1770.
- H. Gross, *Roma nel Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- G.A. Guazzelli, *Cesare Baronio e il 'Martyrologium Romanum': problemi interpretativi e linee evolutive di un rapporto diacronico*, in M. Firpo, a cura di, *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*, Atti del convegno internazionale, Torino (24-27 settembre 2003), Olschki, Firenze 2005, pp. 47-89.
- L. Guerci, «Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicane». *Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Tirrenia Stampatori, Torino 1992.
- L. Guerci, *Una letteratura per il popolo*, in V. Cremona, R. De Longis, L. Rossi, a cura di, *Una nazione da rigenerare. Catalogo delle edizioni italiane 1798-1799*, Vivarium, Napoli 1993, pp. XXVIII-XXIX.
- L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane. La Letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, il Mulino, Bologna 1999.
- G. Gullino, *Giuseppe Compagnoni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 27, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1982, pp. 654-661.
- J. Hebrard, *Les catéchismes de la première révolution et répertoire bibliographique des catéchismes révolutionnaires*, in L. Andriès, *Colporter la révolution*, Bibliothèque Robert Desnos, Ville de Montreuil 1989, pp. 52-81.
- G. Hekma, *Sodomites, Platonic Lovers, Contrary Lovers: The Backgrounds of the Modern Homosexual*, in *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. by K. Gerard, G. Hekma, Harrington Park Press, New York-London 1989, pp. 433-455.
- I. Herklotz, *Katakomben*, in Ch. Strunck, Hrsg., *Rom. Meisterwerke der Baukunst von der Antike bis heute*, Festgabe für Elisabeth Kieven, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2007, pp. 104-109.
- Y.M. Hilaire, éd. par, *Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte. 1783-1883*, Éditions du Cerf, Paris 1984.
- A. Ilari, *I cardinali vicari, cronologia bio-bibliografica*, in «Rivista diocesana di Roma», III, 1962, 4. *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, atti della Tavola rotonda di Roma (24-25 giugno 1999), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2000.

- A. Jacobson Schutte, *Aspiring Saints, Pretense of Holiness, Inquisition and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2001.
- A. Jacobson Schutte, *Pretense of Holiness in Italy: Investigations and Prosecutions (1581-1876)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVII, 2001, 2, pp. 299-321.
- A. Jacobson Schutte, *Finzione di santità*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, a cura di, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010.
- A.C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Laterza, Bari 1927.
- Ch.M.S. Johns, *Papal Art and Culture Politics. Rome in the Age of Clement XI*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- D. Julia, *1650-1800: l'infanzia tra assolutismo ed epoca dei Lumi*, in E. Becchi, D. Julia, a cura di, *Storia dell'infanzia. 2. Dal Settecento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1966, pp. 3-99.
- P.F. Kirby, *The Grand Tour in Italy (1700-1800)*, S.F. Vanni, New York 1952.
- R. Krautheimer, *Roma. Profilo di una città, 312-1308*, Edizioni dell'Elefante, Roma 1981.
- J.B. Labat, *Voyages en Espagne et en Italie*, 8 voll., Delespine, Paris 1730.
- G. Labrot, *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme 1534-1677*, Avant-propos de L. Marin, Champvallon, Seyssel 1987.
- C. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations française à supéricure générale au XIX^e siècle*, Éditions du Cerf, Paris 1984.
- Th.W. Laqueur, *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, Zone Books, Cambridge (Mass.) 2003.
- P. Laureti, *La vita sociale del clero nella Roma del Settecento. Indagine su quattro parrocchie*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1989, 1, pp. 312-326.
- V. Lavenia, *Un'eresia indicibile. Inquisizione e crimini contro natura in età moderna*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2015.
- F. Leroy-Forgeot, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Puf, Paris 1997.
- E. Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del Triennio rivoluzionario 1796-1799*, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, Venezia 1991.
- Lettera di monsignor Cesare Brancadoro arcivescovo di Nisibi e segretario della S.C. di Propag. fide ad un suo amico sui prodigi operati in Ancona ed in Roma dalle immagini di Maria vergine nel 1796*, presso Giovanni Tomassini, Foligno 1797.
- M. Lévesque, *Tableau politique religieux et maral de Rome et des états ecclesiastiques*, chez Desenne Libraire au Palais Royal, Paris 1791.
- P. Liverani, *Il «Museo Ecclesiastico» e dintorni*, in V. Kockel, B. Sölch, Hrsg., *Francesco Bianchini (1662-1729) und die europäische gelehrte Welt um 1700*, Akad.-Verlag, Berlin 2005, pp. 207-234.
- P. Lupo, *Lo specchio incrinato. Storia e immagine dell'omosessualità femminile*, Marsilio, Venezia 2002.
- L. Madelin, *La Rome de Napoléon. La domination française à Rome de 1809 à 1814*, Plon-Nourrit, Paris 1906.
- P.A. Maffei, *Vita di S. Pio V Sommo Pontefice, dell'Ordine de' Predicatori*, appresso Giacomo Tommasini, in Venezia 1712.
- M.C. Maietta, M. Sessa, *La costruzione del consenso nell'Italia giacobina*, D'Anna, Messina-Firenze 1981.
- É. Mâle, *L'Art religieux après le Concile de Trente. Études sur l'iconographie de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e, du XVIII^e siècle. Italie-France-Espagne-Flandres*, Armand Colin, Paris 1932.
- A. Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003.

Bibliografia e fonti a stampa

- A. Marabottini, *Il classicismo e il Batoni*, in *Mostra di Pompeo Batoni. Catalogo*, a cura di I. Belli Barsali, Pacini Fazzi, Lucca 1967, pp. 51-69.
- G. Marangoni, *Vita della serva di Dio suor Claudia De Angelis*, trascrizione, introduzione e note di G. Raspa, Istituto di storia e arte del Lazio meridionale, Anagni 1995.
- G. Marchetti, *De' prodigi avvenuti in molte sagre immagini specialmente di Maria Santissima secondo gli autentici processi compilati in Roma*, Zempel presso Vincenzo Poggioli, Roma 1797.
- V. Marchetti, *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del Cristianesimo*, Tipografia di C. Puccinelli, Roma 1844.
- G. Martina, *Pio IX. 1851-1866*, Edizioni della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985.
- G. Martini, *Il "Vitio nefando" nella Venezia del Seicento. Aspetti sociali e repressione di giustizia*, Jouvence, Roma 1988.
- G. M. da Masserano, *Gesta, virtù, e doti del beato Leonardo da Porto Maurizio missionario apostolico dei minori riformati del Ritiro di s. Bonaventura in Roma, Estratti dal processo formato per la di lui Beatificazione, e da altri documenti*, Presso il Salomoni, Roma 1796.
- S.F. Matthews-Grieco, *Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime*, in *Histoire du corps*, sous la direction de A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, vol. I, *De la Renaissance aux Lumières*, Editions de Seuil, Paris 2005, pp. 167-234.
- A. McLaren, *Gentiluomini e canaglie. L'identità maschile tra Ottocento e Novecento*, Carocci, Roma 1999.
- M. Melani, *Il testamento di Giovanni Gaetano Bottari*, presentazione a cura di A. Caleca, Foligno 2009.
- G.B. Memmi, *Notizie storiche dell'origine e progressi dell'Oratorio della SS. Comunione Generale e degli uomini illustri che in esso fiorirono...*, nella stamperia del Bernabò, Roma 1730.
- D. Menozzi, a cura di, *Cristianesimo e Rivoluzione francese*, Queriniana, Brescia 1977.
- D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001.
- M. Merluzzi, G. Sabatini, F. Tudini, a cura di, *La Vergine contesa. Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della Monarchia Cattolica (secc. XVII-XIX)*, Viella, Roma 2022.
- M.G. de Merville, *Voyage historique d'Italie contenant des recherches exactes sur les gouvernements, les mœurs, les fêtes, les spectacles et les singularités des villes*, M.G. De Merville, La Haye 1729.
- L. Mezzadri, *Le missioni popolari della Congregazione della Missione nello Stato della Chiesa, 1642-1700*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 12-44.
- L. Mezzadri, *Storiografia delle missioni*, in G. Martina, U. Dovere, a cura di, *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, Dehoniane, Roma 1996, pp. 457-489.
- R. Michetti, *Santi di facciata. Sculture e agiografia sulle chiese della Roma d'età moderna*, in M. Tosti, a cura di, *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna*, École Française de Rome, Roma 2003, pp. 71-92.
- M. Modica, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Viella, Roma 2009.
- M. Montesano, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, prefazione di A. Paravicini Bagliani, Laterza, Roma-Bari 1997.

- G. Morello, *Il Museo «Cristiano» di Benedetto XIV*, in «Monumenti, musei e gallerie pontificie, Bollettino», 1981, 2.
- L. Mott, A. Assunção, *Love's Labors Lost: Five Letters from a Seventeenth-Century Portuguese Sodomite*, in *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. by K. Gerard, G. Hekma, Harrington Park Press, New York-London 1989, pp. 91-101.
- L. Mott, *Le pouvoir inquisitorial et la répression à l'abominable péché de sodomie dans le monde luso-brésilien*, in *Inquisition et pouvoir*, sous la direction de G. Audisio, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2004, pp. 203-218.
- S. Nanni, *Introduzione. Contesti, segni, identità della missione tra XVII e XVIII secolo*, in Ead., a cura di, *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1994, 2, pp. 5-20.
- S. Nanni, *La centralità delle missioni popolari e il disciplinamento delle devozioni (Anno Santo 1750)*, in Ead., *Roma religiosa nel Settecento. Spazi e linguaggi dell'identità cristiana*, Carocci, Roma 2000, pp. 77-111.
- P. Napolitano, *Il «Sacro Cuore» nella denominazione degli istituti religiosi. Influsso di una spiritualità*, in «Claretianum», XXIII, 1983, pp. 5-117.
- P. Napolitano, *Sacri Cuori, Sacro Cuore di Gesù, Sacro Cuore di Maria*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. VIII, Edizioni Paoline, Roma 1988, coll. 258-300.
- C.A. Naselli, *Paolo della Croce*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. VI, Edizioni Paoline, Roma 1980, coll. 1236-1247.
- C.A. Naselli, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose: contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano 1808-1814*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986.
- A. Nestori, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane*, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1993.
- O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- G. Orlandi, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, 2. *Letà moderna*, a cura di G. de Rosa, T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1994 pp. 419-452.
- S.F. Ostrow, *L'arte dei papi. La politica delle immagini nella Roma della Controriforma*, Carocci, Roma 2002.
- S. Pagano, *Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 1980, pp. 317-464.
- V. Paglia, *Contributo allo studio delle confraternite romane*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1980, 17-18, pp. 233-286.
- V. Paglia, *La «Pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVII*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1980.
- V. Paglia, *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1982.
- P. Palmieri, *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Viella, Roma 2010.
- P. Palmieri, *Gli itinerari della devozione nell'Italia del Settecento*, in M. Meriggi, L. Di Fiore, a cura di, *Movimenti e confini. Spazi mobili nell'Italia preunitaria*, Viella, Roma 2013, pp. 25-44.
- R. Palozzi, *Mons. Giovanni Bottari e il circolo dei giansenisti romani*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia», X, 1941, 1-2, pp. 70-90.

Bibliografia e fonti a stampa

- G. Palumbo, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Prefazione di S. Boesch Gajano, Rai Eri, Roma 1999.
- C. Pancera, *L'utopia pedagogica rivoluzionaria (1789-1799)*, IANUA, Roma 1985.
- L. Pani Ermini, P. Siniscalco, a cura di, *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medio evo*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2000.
- Ph.A. Panon Desbassayns de Richemont, *Les nouvelles études sur les catacombes romaines. Histoire-Peintures-Symboles*, précédées d'une lettre par M. le chevalier De Rossi, Poussielgue, Paris 1870.
- G. Paolin, *Tra inganno e sogno. Di un caso udinese di falsa santità*, in G. Ancona, D. Visintin, a cura di, *Venezia e il Friuli. La Fede e la repressione del dissenso, omaggio ad Andrea Del Col*, Circolo culturale Menocchio, Montereale Valcellina 2013, pp. 261-280.
- F. Pascucci, *La disputa della dottrina cristiana in Roma*, Tipografia Cuggiani, Roma 1908.
- F. Pascucci, *L'insegnamento religioso in Roma dal concilio di Trento ad oggi*, Scuola tip. Pio X, Roma 1938.
- A. Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Einaudi, Torino 1986, pp. 431-465.
- "Le patriotisme et le courage". *La Repubblica napoletana del 1799 nei manoscritti del generale di brigata Antoine Girardon*, a cura di G. Segarini, M.P. Critelli, Presentazione di A.M. Rao, Vivarium, Napoli 2000.
- C. Pavone, *L'esperienza religiosa di suor Maria Leonarda tra Rivoluzione e prima Restaurazione. Appunti per una ricerca in corso*, in *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. 16.-19.)*, a cura di A. Cicerchia, G. Dall'Olio e M. Duni, Carocci, Roma 2015, pp. 209-232.
- P. Pedote, G. Lo Presti, a cura di, *Omofobia*, Stampa Alternativa, Roma 2003.
- M. Pelaja, *Matrimonio e sessualità a Roma nell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- M. Pelaja, *Scandali: sessualità e violenza nella Roma dell'Ottocento*, Binklink, Roma 2001.
- N. Pellegrin, voce *Travestissements* in *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, sous la direction de L. Bély, Puf, Paris 1996, pp. 1226-1227.
- G. Pelliccia, *Nuove note sulla educazione femminile popolare a Roma nei secoli XVI-XVII*, in «Quaderni dell'Istituto di scienze storico politiche, facoltà di Magistero, Università degli studi di Bari», I, 1980, pp. 293-346.
- G. Pelliccia, *Scuole di catechismo e scuole rionali per fanciulle nella Roma del Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 4, 1980, pp. 237-268.
- G. Pelliccia, *Educazione femminile a Roma nei secoli XVI e XVII*, Premessa a G.L. Masetti Zanini, *Motivi storici della educazione femminile (1500-1650)*, Editoriale Bari, Bari 1980, pp. XII-XV.
- G. Pelliccia, *La scuola primaria a Roma dal secolo XVI al XIX: l'istruzione popolare e la catechesi ai fanciulli, nell'ambito della parrocchia e dello «Studium Urbis», da Leone X a Leone XII*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.
- Ph. Pergola, *Le catacombe romane. Storia e topografia*, Carocci, Roma 1997.
- Ph. Pergola, voce *Catacombe*, in *Riscoperta di Roma antica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1999, pp. 190-196.
- M.E. Perry, *The "Nefarious Sin" in Early Modern Seville*, in *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. by K. Gerard, G. Hekma, Harrington Park Press, New York-London 1989, pp. 67-89.

- A. Pescarolo, E. Vezzosi, a cura di, *Mascolinità*, in «Genesis. Rivista della Società italiana delle storiche», II, 2003, 2.
- A. Petrucci, *Scrittura, alfabetismo ed educazione grafica nella Roma del primo Cinquecento da un libretto di conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere*, in «Scrittura e civiltà», II, 1978, 1, pp. 163-207.
- A. Petrucci, a cura di, *Scrittura e popolo nella Roma barocca, 1585-1721*, catalogo della mostra, Quasar, Roma 1982.
- S. Piccone Stella, C. Saraceno, a cura di, *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, il Mulino, Bologna 1996.
- G. Pignatelli, A. Petrucci, *Giovanni Gaetano Bottari*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 13, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 409-418.
- G. Pignatelli, *Francesco Maria Bottazzi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 13, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 421-422.
- G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Istituto per la storia del Risorgimento, Roma 1974.
- Politica, società, economia tra riforme e Restaurazione*, atti del convegno di Piacenza, 5-7 aprile 1990, in «Bollettino storico piacentino», LXXXV, 1990, pp. 7-455.
- L. Ployer, a cura di, *Campagna, Marittima e Terra di Lavoro. I giorni giacobini (1798-1799)*, atti del convegno di Terracina (15-16 gennaio 1999), Archivio di Stato di Latina, Latina 2001.
- D. Ponziani, *Misticismo, santità e devozione nel «secolo dei lumi». Percorsi di ricerca nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in H. Wolf, Hrsg., *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn-München-Wien-Zürich 2011, pp. 323-349.
- K. Pörnbacher, *Die Heilige Crescentia Höss von Kaufbeuren*, Kunstverlag Fink, Lindenberg 2002.
- S. Possanzini, *Serafina di Dio mistica carmelitana*, Edizioni carmelitane, Roma 2011.
- P. Prodi, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 123-212.
- P. Prodi, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, il Mulino, Bologna 1984.
- P. Prodi, *Arte e pietà nella Chiesa tridentina*, il Mulino, Bologna 2014.
- A. Prosperi, «*Otras Indias*»: *missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno di Firenze, 26-30 giugno 1980, Olschki, Firenze 1982, pp. 205-234.
- A. Prosperi, *Il missionario*, in R. Villari, a cura di, *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 179-218.
- A. Prosperi, *Teologi e pittura: la questione delle immagini nel Cinquecento italiano*, in *La pittura in Italia. Il Cinquecento*, a cura di G. Briganti, Electa, Milano 1988, vol. II, pp. 581-592.
- A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.
- A. Prosperi, D. Zardin, J. Le Brun, P. Stella, *Convertirsi e convertire. Itinerari del messaggio religioso in età moderna*, in *Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa. Conversioni e strategie della conversione a Roma nell'età moderna*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, pp. 17-74.
- Raffaello da Roma, *Vita del servo di Dio padre Leonardo*, Roma 1754.
- A.M. Rao, a cura di, *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma 1999 (seconda ed. 2001).

Bibliografia e fonti a stampa

- L. Reekmans, *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850, Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986), École Française de Rome, Roma 1989, pp. 199-319.
- Regesti di bandi, editti, notificazioni e provvedimenti diversi relativi alla città di Roma ed allo Stato pontificio*, vol. I, Tip. Cuggiani, Roma 1920.
- Religione e religiosità popolare*, atti del convegno di Montecchio Maggiore, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1977, 11, pp. 5-205.
- M. Rey, *Police and Sodomy in Eighteenth-Century Paris. From Sin to Disorder*, in *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. by K. Gerard, G. Hekma, Harrington Park Press, New York-London 1989, pp. 129-146.
- R.T. Ridley, *The Pope's Archaeologist. The Life and Times of Carlo Fea*, Quasar, Roma 2000.
- S. Rivabene, *L'insegnamento catechistico dell'arciconfraternita della Dottrina Cristiana a Roma nei secc. XVI-XVII*, in «Archivio della società romana di storia patria», 1982, 105, pp. 295-313.
- G. Rocca, *Claudia De Angelis*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. III, Edizioni Paoline, Roma 1976, coll. 396-397.
- G. Rocca, *Maria De Mattias*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. III, Edizioni Paoline, Roma 1976, coll. 435-438.
- G. Rocca, *Tra rilevamento statistico, valenza politica e devozione popolare. Osservazioni su alcuni studi riguardanti «Sacro Cuore» e istituti religiosi*, in S. Nanni, a cura di, *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1994, 2, pp. 262-269.
- D. Rocciolo, *Al servizio della diocesi. Congregazioni religiose maschili a Roma nel Settecento*, in S. Nanni, a cura di, *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1994, 2, pp. 188-201.
- D. Rocciolo, *Della giurisdizione e prerogative del vicario di Roma. Opera del canonico Nicolò Antonio Cuggià segretario del Tribunale di sua Eminenza*, Carocci, Roma 2004.
- A. Rocco, *L'Alcibiade fanciullo a scola*, a cura di L. Coci, Salerno Editrice, Roma 1988 (nuova ed. 2003).
- M.J. Roche, *Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli Ufficiali di notte*, in «Quaderni storici», XXII, 1987, 66, pp. 701-723.
- M.J. Roche, *Il fanciullo e il sodomita: pederastia, cultura maschile e vita civile nella Firenze del Quattrocento*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, a cura di O. Niccoli, Ponte alle Grazie, Firenze 1993, pp. 210-230.
- S. Rolfi Ožvald, *Mappe per viaggi d'erudizione e d'avventura. Gli artisti e l'esplorazione delle "regions of Darkness" nel Settecento*, in «Ricerche di storia dell'arte», 110-111, 2013, pp. 13-28.
- G. Romeo, *Una "simulatrice di santità" a Napoli nel '500: Alfonsina Rispoli*, in «Campania sacra», VIII-IX, 1977-1978.
- G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- G. Romeo, a cura di, *Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, in «Campania Sacra», XXXIV, 2003, 1-2.
- G. Romeo, *L'Inquisizione romana e l'Italia nei più recenti sviluppi storiografici*, in «Rivista storica italiana», CXXVI, 2014, pp. 186-204.

- G.M. Rondena, *Costanza Trojani*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. IX, Edizioni Paoline, Roma 1997, coll. 1387-1389.
- M. Rosa, *Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria*, in G. Zarri, a cura di, *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 521-550.
- M. Rosa, *Il giansenismo*, in G. De Rosa, T. Gregory, a cura di, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 231-269.
- M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999.
- G. Rossi, *Missioni vincenziane, religiosità e vita sociale nella diocesi di Tivoli nel sec. XVII-XIX*, in «Atti e memorie della società tiburtina di storia e arte», 1980, 53, pp. 143-210.
- G. Rossi, *L'agro di Roma tra '500 e '800. Condizioni di vita e di lavoro*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1985.
- W.H. Rudt De Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII^e et XVIII^e siècles*, II. *Le XVIII^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée», CI, 1989, 2, pp. 519-670.
- A. Rufini, *Indicazione delle immagini di Maria Santissima collocate sulle mura esterne di taluni edifici dell'Alma Città di Roma*, 2 voll., Ferretti, Roma 1853.
- R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. Rosa, a cura di, *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 207-274.
- C. Russo, *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVIII-XIX*, atti del convegno dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa (Bologna, 3-5 settembre 1979), Edizioni Dehoniane, Napoli 1982, pp. 137-190.
- J.-M. Sallmann, *Esiste una falsa santità al maschile?*, in G. Zarri, a cura di, *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 119-128.
- J.-M. Sallmann, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce 1996.
- R. Sani, *La leggenda del «santo educatore». Filippo Neri tra agiografia e rivalutazione della tradizione pedagogica cristiana nel passaggio dalla società di antico regime all'età borghese (secoli XVII-XX)*, EUM, Macerata 2021.
- T. Sardelli, *I processi sul buon costume istruiti dal tribunale del Vicariato di Roma nell'Ottocento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1, 1977, pp. 113-174.
- R. Sbardella, *Leonardo da Porto Maurizio*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. v, Edizioni Paoline, Roma 1978, coll. 589-593.
- L. Scaraffia, *Tra fede e simulazione. Questioni aperte sulla religiosità femminile*, in «Memoria», 1990, 28, pp. 177-182.
- P. Scaramella, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1997.
- T. Scaramella, *Un doge infame. Sodomia e nonconformismo sessuale a Venezia nel Settecento*, Marsilio, Venezia 2021.
- G. Scavizzi, *La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo*, in «Storia dell'arte», 1974, 21, pp. 171-212.
- F. Scorza Barcellona, R. Michetti, G.A. Guazzelli, a cura di, *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Atti del colloquio internazionale, Roma (25-27 giugno 2007), Viella, Roma 2011.

Bibliografia e fonti a stampa

- A. Serafini, *Benedetto Luti*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 689-693.
- F. Sgorbati Bosi, *Non mi attirano i piaceri innocenti. Costumi scandalosi nella Parigi del Settecento*, Sellerio, Palermo 2019.
- G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna. Tra santi, madonne, guaritrici e medici*, Guida, Napoli 2010.
- G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli 2002.
- B. Sölch, *Francesco Bianchini (1662-1729) und die Anfänge öffentlicher Museen in Rom*, Deutscher Kunstverlag, München-Berlin 2007.
- J. Solé, *Storia dell'amore e del sesso in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1979.
- D. Solera, *La società dell'Inquisizione. Uomini, tribunali e pratiche del Sant'Uffizio romano*, Carocci, Roma 2021.
- P. Stella, *Il giansenismo*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.
- P. Stoll, *Crescentia Höss of Kaufbeuren and Her Vision of the Spirit as a Young Man*, Universität Augsburg, Augsburg 2014.
- L. Stone, *La sessualità nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- T. Storey, «Questo Negozio è Aromaticissimo». A *Sociological Study of Prostitution in Early Modern Rome*, 2 voll., tesi di dottorato di ricerca, Istituto Universitario Europeo, Fiesole 1998.
- T. Storey, *Storie di prostituzione nella Roma della Controriforma*, in «Quaderni storici», XXXVI, 2001, 106, pp. 261-293.
- U. Strasser, *Una profetessa in tempo di guerra: il caso di Maria Anna Lindmayr (1657-1729)*, in G. Pomata, G. Zarri, a cura di, *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, pp. 365-387.
- D.M. Sweet, *The Personal, the Political, and the Aesthetic: Johann Joachim Winckelmann's German Enlightenment Life*, in *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. by K. Gerard, G. Hekma, Harrington Park Press, New York-London 1989, pp. 147-162.
- P. Tacchi Venturi, *Il beato Roberto Bellarmino*, Grafia, Roma 1923.
- A. Tamborini, *La compagnia e le scuole della dottrina cristiana*, Daverio, Milano 1939.
- R. Tobin, *Warm Brothers: Queer Theory and the Age of Goethe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000.
- L. Tombolesi, *L'insurrezione del luglio 1798 nel Dipartimento del Circeo*, in «Latium» XV, 1998, pp. 67-170.
- L. Topi, «C'est absolument la Vandée». L'insorgenza del Dipartimento del Circeo (1798-1799), Franco Angeli, Milano 2003.
- B. Toscano, *Storia dell'arte e forme della vita religiosa*, in *Storia dell'arte italiana*, vol. III, Einaudi, Torino 1979, pp. 273-318.
- X. Toscani, *Le «scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione*, in «Società e storia», 1984, 26, pp. 757-781.
- J. Tosh, *A Man's place: Masculinity and the Middle-class Home in Victorian England*, Yale University Press, London-New Haven 1999.
- R. Trumbach, *Sex and the Gender Revolution. Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London*, Chicago University Press, Chicago-London 1998.

- J. Vaes, «*Nova construere sed amplius vetusta servare*»: la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie), in *Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986), École Française de Rome, Roma 1989, pp. 861-915.
- M. Valente, *Nuove ricerche e nuove interpretazioni sul Sant'Uffizio a più di dieci anni dall'apertura dell'Archivio*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXVI, 2012, pp. 569-592.
- B. Valeri, *La Rivoluzione francese a Ferentino*, in *La rivoluzione nello Stato della Chiesa. 1789-1799*, atti del convegno (Roma, Palazzo Sturzo 1990), a cura di L. Fiorani, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997, pp. 671-710.
- G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori et architetti*, Edizioni per il Club del Libro, Milano 1962.
- F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, vol. III, *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 987-1481.
- G. Vigarello, *Storia della violenza sessuale. XVI-XX secolo*, Marsilio, Venezia 2001.
- Voltaire, *Dizionario filosofico*, Introduzione di M. Moneti, Garzanti, Milano 1981 (traduzione condotta sull'edizione del 1769).
- W. Waetzoldt, *Das klassische Land. Wandlungen der Italiensehnsucht*, Seemann, Leipzig 1927.
- A. Wallenstein, *St. Leonard of Port Maurice and the Propagation of Devotion to the Way of the Cross*, in «Franciscan Studies», XII, 1952, pp. 47-70.
- E.M.I. Wetter, *Dame inglesi*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. V, Edizioni Paoline, Roma 1978, coll. 129-132.
- D. Wickberg, *Homophobia: On the Cultural History of an Idea*, in «Critical Inquiry», XXVII, 2000, pp. 42-57.
- H. Wolf, *Die Nonnen von Sant Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, H. Beck, München 2014.
- G. Zarri, a cura di, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, atti del convegno di Udine-Cividale del Friuli (25-28 ottobre 1989), Rosenberg&Sellier, Torino 1991.
- S. Zen, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Vivarium, Napoli 1994.
- E. Zoffoli, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, 3 voll., Curia generalizia padri passionisti, Commissione storica, Roma 1963-1968.
- P. Zovatto, *Nuove forme di religiosità popolare tra Sette e Ottocento*, in G. De Rosa, T. Gregory, a cura di, *Storia dell'Italia religiosa*, vol. II, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 393-418.
- U. Zuccarello, *La sodomia al tribunale bolognese del Torrione tra XVI e XVII secolo*, in «Società e Storia», 2000, 87, pp. 37-51.

Indice dei nomi

- Abramovich, J.Ch. 100n
Adler, Jacob Georg Christian 35n
Agretti, Giovan Battista 72
Alacoque, Marguerite-Marie 40, 152
Alatri, Paolo 37n
Albertoni, Giulio Cesare 65n
Alessandrelli, Costante 108
Alessandro VII, papa (Chigi, Fabio) 49
Alfonso de' Liguori, santo 63
Amort, Eusebius 152, 152n, 153
Amstel, Jacob Ploos van 24
Andriès, Lise 71n
Angela da Foligno, santa 48
Angeletti, Stanislao 125
Angelucci, Liborio 67
Anselmi, Alessandra 153n
Antonelli, Leonardo 122
Ariès, Philippe 59n
Aringhi, Paolo 82
Armando, David 16n, 120n, 147n
Arru, Angiolina 103n
Ascevolini, Giuseppe 49n
Assunção, Aroldo 112n, 113n
- Bailey, Gauvin Alexander 82n
Baj, Maria Cecilia 43
Baldassari, Marina 101, 102, 102n, 103n
Barbagli, Marzio 96n, 99n
Barberi, Coriolano 63
Baronio, Cesare 13, 54, 79, 87
Bartalini, Roberto 97n
Bartoli Langelì, Attilio 50n
Bassi, Domenico 110, 111
Bassi, Giovanni Battista 152, 153
Batoni, Pompeo 41
- Battaglia, Salvatore 109
Battaglini, Mario 66n
Battani, Girolamo 108
Beccaria, Cesare 100, 100n, 114, 114n
Becchi, Egle 50n, 59n
Beckford, William 35n
Bellarmino, Roberto 54, 55, 56, 56n, 60
Bellassai, Sandro 103n
Benedetto XIII, papa (Orsini, Vincenzo Maria) 56, 65, 148
Benedetto XIV, papa (Lambertini, Prospero) 10, 17, 19, 21, 40, 41n, 55, 60, 85, 86, 87, 87n, 88, 121, 150, 153n, 154, 157
Bernos, M. 100n
Berti, Francesco 134n
Beruzzi, Felice 108
Biagini, Maria Luisa 43
Bianchini, Francesco 88
Bianchini, Giuseppe 87, 88
Biondi, Giovanna 146, 146n
Biondi, Grazia 144n
Biondi, Vittoria 17, 27, 145, 145n
Bisconti, Fabrizio 78n
Blackmore, Josiah 98n
Bocalosi, Girolamo 71, 71n
Boesch Gajano, Sofia 76n
Boespflug, François 18, 18n, 36n, 149, 150n, 152n
Boiteux, Martine 78n
Boldetti, Marc'Antonio 83, 83n, 85, 85n
Bombelli, Pietro Leone 45n
Bonacchi, Gabriella 105n
Bonadonna Russo, Maria Teresa 79n
Bonaparte, Napoleone 134n
Bongi, Salvatore 91

- Bonnet, Marie-Jo 99n
 Bonora, Elena 142n
 Bordoni, Giovanni (vedi Vizzani, Caterina)
 Borromeo, Carlo, santo 50n, 63, 81
 Borromeo, Federico 80
 Bosio Antonio 13, 23, 77, 79, 80, 80n, 81, 82, 90, 141
 Boswell, James 35n
 Boswell, John 94, 95n
 Bothelo, Luis 112
 Bottari, Giovanni Gaetano 46, 46n, 54, 89, 89n, 90
 Bottazzi, Maria Francesco 72, 73n
 Bovieri, Giuseppe 132
 Bowron, Edgar Peters 12n, 76n
 Brambilla, Elena 105n, 144n, 152, 152n
 Brancaccio, Giovanni 17n
 Brancadoro, Cesare 67, 68
 Brandani, Giuseppe 18, 28, 145n, 147, 148n, 149
 Brizzi, Gian Paolo 50n
 Brogli, Nicola 106, 107
 Brown, Judith-C. 99n
 Buschi, Nicola 122, 123n, 132
 Busolini, Dario 156n
 Busseo, Pio 132
- Cabibbo, Sara 153n
 Caffiero, Marina 12n, 42n, 43, 43n, 70n, 78n, 86n, 92n, 102n, 119n, 120n, 128n, 145, 147, 149n
 Cagliostro, conte di (Balsamo, Giuseppe) 91
 Calasanzio, Giuseppe, santo 48, 54, 154
 Canosa, Romano 96n, 104n, 114n
 Cantimori, Delio 65n
 Cappelli, Ottavio 149
 Capra, Carlo 114n
 Caprara, Dionisio 122, 130, 131, 131n, 133, 134, 135, 137, 138, 139
 Cardelli, Maria Laura (suor Maria Leonarda) 157, 157n, 158, 159
 Cardilli, Luisa 45n
 Carlini, Bartolomeo 123, 124, 126, 129, 130
 Carocci, Concezio 45, 46, 46n
 Carrasco, Raphaël 112, 112n
 Casciato, Maristella 84n
- Castelli, F. 160n
 Caterina von Hohenzollern 160
 Caterini, Nicola 65n
 Cattaneo, Massimo 11n, 46n, 67n, 92n, 120n, 124n, 128n, 134n, 141n
 Catto, Michela, 9n 164
 Caylus, conte di (Anne-Claude-Philippe de Thubières) 85, 85n
 Cecalupo, Chiara 13n
 Cesari, Francesco 148n
 Chacón, Alfonso 82
 Châtellier, Louis 53n
 Chinard, Joseph 91, 92, 92n, 120n
 Chittolini, Giorgio 50n
 Cirese, Alberto Mario 41n
 Clark, Anna 99n
 Claudia della Croce, santa (De Angelis, Claudia) 119, 119n
 Claudia della Croce, santa 43
 Clément, Augustin Jean Charles 35n, 37n
 Clemente VIII, papa (Aldobrandini, Ippolito) 56, 155
 Clemente X, papa (Altieri, Emilio Bonaventura) 12, 86
 Clemente XI, papa (Albani, Gianfrancesco) 12, 75, 86
 Clemente XII, papa (Corsini, Lorenzo) 40n, 89, 90, 156
 Clemente XIV, papa (Ganganelli, Giovanni Vincenzo Antonio) 157
 Cloche, Antonin 12, 75
 Codignola, Ernesto 37n
 Colagiovanni, Michele 135n
 Colantoni, Stanislao 122, 124, 125, 126n, 130, 131, 131n, 138, 138n, 139
 Collalti, Giuseppe 126
 Collareta, Marco 36n
 Collet, John 16, 16n, 25
 Colli, Maria Antonia 145n
 Colombo, Asher 96n, 99n
 Colombo, Roberto 40n, 43n, 87n
 Compagnoni, Giuseppe 70
 Corbin, Alain 102n, 106n
 Cori, S. 40n
 Corni, Paolo 107
 Corsini, Andrea 55n

Indice dei nomi

- Corsini, Bartolomeo 89
 Costanzo, Angelo padre 157, 157n
 Coste, Jean, 53n
 Courtine, Jean-Jacques 106n
 Cox, Harvey 38n
 Cremona, Valeria 72n
 Criscuolo, Vittorio 71n
 Cristofanilli, Carlo 135n, 136, 136n
 Critelli, Maria Pia 129, 129n
 Cuoco, Vincenzo 69
 Cusano, Marco 53, 54
- D'Amici, Giovanna 108
 d'Avack, A. 95n
 de Brosse, Charles 35n
 de Bus, Cesare 63
 De Ceglia, Francesco Paolo 11n
 De Cesaris, Paolo 130
 De Felice, Renzo 71, 71n, 72n, 149, 149n
 De Leo, Maya 14n, 96n, 99n
 De Longis, Rosanna 72n
 De Luca, Giovan Battista 115, 115n
 De Maio, Romeo 81n, 144n
 De Mattias, Maria 119, 119n
 De Mauro, Tullio 93n
 de Molinos, Miguel 122, 148, 148n
 de Mora, Pietro 52
 De Nardis, Michelangelo 135
 De Rosa, Gabriele 36n, 37n, 38n, 39n
 De Rossi, Giovan Battista 13, 80, 80n
 de Sade, Donatien-Alphonse-François, marchese 100
 de Saint Martin, Michel 38n
 De Seta, Cesare 35n
 Dekker, Rudolf M. 98n
 Del Col, Andrea 144, 144n
 Del Re, Niccolò 73n, 79n
 Della Somaglia, Giulio M., Cardinale Vicario di Roma 124, 124n, 157, 158, 159
 Delon, Michel 99n
 Delumeau, Jean 38n, 63n
 di Carpegna, Gaspare, Cardinale vicario di Roma 48, 48nc, 52
 Di Fiore, Laura 156n
 di Macco, Michela 86n
 Di Pietro, Michele 123
- Diana, Domenica Maria 132
 Dickens, Charles 83, 83n
 Diego da Firenze 156, 156n
 Ditchfield, Simon 78, 78n, 82n
 Dolci, Giovanni Battista 148n
 Donato, Clorinda 15n
 Donato, Maria Pia 87n, 120n
 Dori, Sebastiano 124
 Dorotea, Cecilia 107
 Dovere, Ugo 44n, 53n
 Du Boccage, Marie-Anne 35n
 Duclos, Charles Pinot 35n
 Dufourcq, Albert 68n
 Dupaty, Charles 35n, 37, 37n, 47, 47n
 Durruty, Bruno 71n
- Fanelli, Caterina 145n
 Fasola, Umberto Maria 84n
 Fea, Carlo 86
 Felici, Luigi 158
 Fenaja, Benedetto 73, 73n
 Ferrary, Jean-Louis 81n
 Ferrua, Antonio 84n
 Filippini, Lucia, santa 49
 Filippo II, re di Spagna 12
 Fiocchi Nicolai, V. 78n, 79n
 Fiorani, Chiara 8n
 Fiorani, Luigi 8, 8n, 9, 9n, 36n, 39n, 41n, 43n, 45n, 53n, 57n, 58n, 59n, 65n, 66n, 73n, 78n, 121n, 128n, 163, 166, 167, 168, 178
 Fiorelli, Vittoria 149n
 Fiorentini, Almerico 111
 Fiori, Antonio 53n
 Firpo, Massimo 79n
 Firrao, Maria Agnese 145n, 159
 Foggini, Pier Francesco 46
 Fontana, Paolo 142, 142n
 Formica, Marina 7n, 68n, 69n, 74n, 120n
 Formiggini Santamaria, Emilia 51n
 Fornari, Isabella 43
 Forni, Gesualda 145n
 Foucault, Michel 101, 101n
 Franceschini, Chiara 151n
 Francovich, Carlo 71n
 Franza, Gerardo 53n, 54n, 57n, 63n, 64n
 Frosini, Gaetano 132

Convertire e disciplinare

- Gagliotta, Marco 104n
 Galasso, Giuseppe 96n
 Galdi, Matteo 71
 Gallonio, Antonio 13, 79
 Gambarà, Lucrezia 144
 Garber, Marjorie 98n
 Garms, Elisabeth 35n
 Garms, Jörg 35n
 Gaspare del Bufalo, santo 41
 Ghilardi, Massimiliano 76n, 78n, 80n, 83, 83n, 84n, 141n
 Giannone, Pietro 148n
 Gibbon, Edward 35n
 Ginzburg, Carlo 38n
 Gioannetti, Giuseppe 70
 Gioia, Melchiorre 70, 70n
 Giorgini, Fabiano 121n, 125n
 Giovanni da Capistrano 160n
 Giovanni Paolo II, papa (Wojtyła, Karol Józef) 20, 154
 Girardon, Antoine 129, 133
 Giuntella, Vittorio Emanuele 39n, 51, 51n, 66n, 68n, 73n
 Giuseppe da Copertino, santo 150, 150n, 154
 Giuseppe Maria da Masserano 9n, 10n, 21, 156n
 Gizzi, Domenico Nicola 126
 Goethe, Johann Wolfgang von 13, 35n, 115, 115n
 Goffi, Tullo 39n
 Gorani, Giuseppe 114n
 Gori, S. 87n, 156n
 Gorirossi, Giuseppe Maria 124
 Gotor, Miguel 118n, 119n, 143, 143n, 150n, 155, 155n
 Gregorio IX, papa (Ugolino di Anagni) 95
 Gregorio XIII, papa (Boncompagni, Ugo) 55, 56, 79, 95
 Gregorio XVI, papa (Cappellari, Bartolomeo Alberto) 158
 Gregory, Tullio 36n, 37n, 39n
 Grelot, Guglielmo Giuseppe 52
 Grosley, Pierre Jean 35n, 37n
 Gross, Hans 37n, 51, 51n
 Guadagni, Giovanni Antonio 113
 Guazzelli, Giuseppe Antonio 79n
 Guerci, Luciano 9n, 69n, 72n, 169
 Guglielmi, Pietro Girolamo 153n
 Gullino, Giuseppe 70n
 Guyot de Merville, Michel 38n
 Hebrard, Jean 71n
 Hekma, Gert 99n
 Henryot, Fabienne 11n
 Herklotz, Ingo 80, 80n, 82
 Heyne, Christian Gottlob 85
 Hilaire, Yves Marie 42n
 Hogarth, William 24
 Hutcheson, Gregory S. 98n
 Ianniello, Maria Grazia 84n
 Ilari, Annibale 48n
 Jacobson Schutte, Anne 118n, 143, 143n, 144, 145n
 Jemolo, Arturo Carlo 37n
 Johns, Christopher M.S. 86n
 Joseph Ignaz Philipp von Hessen-Darmstadt 19, 152
 Julia, Dominique 59n
 Kertbeny, Karl-Maria 14
 Kirby, Paul Franklin 35n
 Kircher, Anastasius 84
 Kleutgen, gesuita 160
 Krautheimer, Richard 77n
 L'Heureux, Jean 82
 Labat, Jean-Baptiste 35n, 37n
 Labre, Benoît-Joseph 41, 42, 42n, 147, 157
 Labrot, Gérard 82n
 Labrousse, Suzette 149
 Lalande, Joseph Jérôme Le Français de 35n
 Lamberti, Marc'Antonio 109
 Lamberti, Scolastica 109
 Langlois, Claude 43n
 Laqueur, Thomas W. 95n
 Laureti, Francesca 39n
 Lavenia, Vincenzo 15n, 143n, 147n, 151n, 153n
 Le Brun, Jacques 8n
 Leonardo da Porto Maurizio, santo (Casano-

Indice dei nomi

- va, Paolo Girolamo) 9, 9n,10, 10n, 21, 39, 40n, 41, 43, 63, 86, 87n, 156, 156n, 157n, 159
 Leone XII, papa (della Genga Sermattei, Annibale) 160
 Leone XIII, papa (Pecci, Vincenzo Gioacchino) 20, 154
 Leroy-Forgeot, Flora 100n
 Leso, Erasmo 70, 70n, 71n
 Lévesque, Maurice 35n, 45, 45n
 Leziroli, gesuita 160
 Liburdi, Carlo 132
 Lindmayr, Maria Anna 19, 33, 152
 Liverani, Paolo 88n
 Lo Presti, Giuseppe 96n
 Lolli, Domenico Carmine 123, 124, 124n
 Lorenzo da Brandelio 127, 132
 Luigini, Angela (Olivieri, Angela) 91, 92n, 93
 Lupo, Paola 99n
 Luti, Benedetto 12, 13n, 22, 75, 76n
- Mabillion, Jean 85
 Maccari, Giulio 107
 Maccarinelli, Serafino Maria 145n
 Madelin, Louis 51, 51n
 Maffei, Paolo Alessandro 12n, 75, 76n
 Maffei, Scipione 88
 Maietta Maria Cristina 69n
 Malatesta, Maria 103n
 Mâle, Émile 81n
 Malena, Adelisa 118n, 148n, 149n
 Malizia, Vincenzo 135
 Mancini, Giuseppe 65n
 Mancini, Marco 93n
 Manfredi, Anna Apollonia 145n
 Mangiattordi, Giuseppe 72, 73
 Mantovano, Giuseppe 39n
 Marabottini, Alessandro 41n, 81n
 Marangoni Giovanni 83, 85, 119n
 Marchetti, Giovanni 67, 67n
 Marchetti, Valerio 98n
 Marchi, Giuseppe 80n
 Marefoschi, Prospero 40
 Marella, Baldassarre 135n
 Marella, Giovanna 16, 26, 117, 118,120-139, 145n, 146, 147, 156
 Marella, Mario 117, 123
 Marella, Muzio 135
 Maria Crescentia Höss, santa, 18, 19, 20,30, 31, 149-151, 153, 154
 Maria di Àgreda, santa 150, 152
 Maria Francesca delle Cinque Piaghe, santa 43
 Marin, Brigitte 78n
 Martin, Philippe 11n
 Martina, Giacomo 44n, 53n, 160n
 Martini, Antonio 39n
 Martini, Gabriele 96n
 Massafra, Angelo 128n
 Matteo da Siena 82
 Matteucci, Pietro 92
 Mazzei, Giuseppe 65
 Mazzoleni, Danilo 78n
 McLaren, Angus 103n
 Melani, Margherita 89n
 Memmi, Giovanni Battista 40n
 Menozzi, Daniele 18n, 36n, 66n, 81n, 150n, 151n
 Merenda Angelo, Maria 117, 122
 Merici, Angela 48
 Meriggi, Marco 156n
 Merluzzi, Manfredi 11n
 Mezzadri, Luigi 53n
 Miccoli, Giovanni 50n
 Michetti, Raimondo 79n, 82n
 Mignanti, Ambrogio 160n
 Modica, Marilena 148n
 Montesano, Marina 77
 Montesquieu, Charles Louis de Secondat de 35n, 45
 Monti, Federico 65, 65n
 Monti, Sebastiano 65n
 Morandi (o Moraldi), Antonio 65
 Morello, Giovanni 88n
 Moroni, Anna 48
 Mott, Luiz 112n, 113n
 Muratori, Ludovico Antonio 43, 45, 85, 150
- Nanni, Stefania 39n, 40n, 42n, 53n, 87n
 Napoletano, Patrizia 40n
 Nardi Giovan, Tommaso 65n
 Naselli, Carmelo Amedeo 121n

Convertire e disciplinare

- Natale, Michele 72
 Neri, Filippo, santo 8n, 79
 Nestori, Aldo 81n
 Niccoli, Ottavia 59n, 106n
 Nolli, Agata 145
- Olivieri, Antonio 91
 Orioli, Giovanni 39n
 Orlandi, Giuseppe 53n
 Orlandini, Maria Anna 145, 145n
 Orsini, Filippo 65
 Ostrow, Steven F. 82n
- Padroni, Mariano 160n
 Pagano, Sergio 36n
 Paglia, Vincenzo 57
 Paleotti, Gabriele 81
 Pallantieri, A. 95n
 Pallotta, Arcangela (Maria Agnese del Santo Bambino) 160, 160n
 Palloy, Pierre-François 72
 Pallucci, Cesaria 132
 Palmieri, Pasquale 144n, 156n
 Palozzi, Romana 46n, 89n
 Palumbo, Genoveffa 76n
 Pancera, Carlo 69n
 Pani Ermini, Letizia, 77n
 Panon Desbassayns de Richemont, P.Ph.A. 80n
 Panvinio, Onofrio 81, 82
 Paolin, Giovanna 145n
 Paolo della Croce, santo 39, 121, 155, 156n
 Paolo IV, papa (Carafa, Gian Pietro) 11, 95
 Paolo V, papa (Borghese, Camillo) 54
 Paolo Veronese (Caliari, Paolo detto il)
 Paolucci, Marianna 145, 145n, 146
 Pascucci, Francesco 53n, 63n, 64n 65n
 Pasquini, Giovanni Nicola 110
 Pastore, Alessandro 50n
 Patch, Thomas 116
 Paulucci, Fabrizio 55, 55n
 Pavon, Pietro Antonio 71
 Pavone, Chiara 157n
 Pecchiai, Pio 39n
 Pedote, Paolo 96n
 Pelaja, Margherita 102n, 105n
- Pellegrin, N. 98n
 Pellegrini, Antonio 110, 111
 Pelliccia, Guerrino 48n, 50n, 51, 51n
 Pergola, Philippe 78n
 Perry, Mary Elizabeth 112n
 Pescarolo, A. 103n
 Petrucci (o Pietrucci), Ilario 132, 139, 139n
 Petrucci, Armando 46n, 50n 89n
 Piccone Stella, Simonetta 103n
 Pietra, Enrico 53
 Pietro Giovanni del Paradiso 132
 Pignatelli, Giuseppe 46n, 66n, 73n, 89n
 Pinelli, Bartolomeo 41, 41n
 Pio da Pietrelcina, santo 150n
 Pio IX, papa (Mastai Ferretti, Giovanni Maria) 11, 148n, 156, 157
 Pio V, papa (Ghislieri, Michele Antonio) 11, 12, 12n, 13, 22, 54, 75, 76, 95, 163, 170
 Pio VI, papa (Braschi, Giovanni Angelo) 20, 42, 66, 123, 137, 154, 157, 159
 Pio VII, papa (Chiaramonti, Luigi Barnaba) 20, 120, 146, 154, 160
 Pisani, Paolo 130
 Pitocco, Francesco, 38n, 46n, 124n
 Pizzarda, Vittoria 125
 Ployer, Lucia 121n
 Poisson de la Chabeaussière, A.E.X. 71
 Pomarancio (Circignani, Niccolò detto il) 82
 Pomata, Gianna 152n
 Ponziani, Daniel 142n, 148n
 Pörnbacher, Karl 150n
 Possanzini, Stefano 149n
 Prodi, Paolo 36n, 81n, 151n
 Properzi, Giuseppe 106
 Prospero, Adriano 8n, 52n, 53n, 78n, 81n, 95n, 104n, 118n, 131n, 143n, 147n, 151n, 153n
 Pugliese, Grazia 107
- Raffaele da Roma 156n
 Randini, Agostino 145
 Ranza, Giovanni Antonio 71
 Rao, Anna Maria 129n
 Rater, Ildephonse 91, 92, 92n, 101, 115, 120n
 Reekmans, Louis 77n
 Rétif de la Bretonne (Rétif, Nicolas-Edme detto) 100

Indice dei nomi

- Rey, Michel 94, 94n, 97n
 Ricci, Alessandro 17
 Ridley, Ronald T. 86n
 Rishel, Joseph J. 12n, 76n
 Rispoli, Alfonsina 118
 Rivabene, Sergio 53n, 54n
 Rizzi Zannoni, Giovanni Antonio 17
 Rocca, Giancarlo 40n, 119n
 Rocciolo, Domenico 8n, 39n, 83n, 105n
 Rocco, Antonio 97, 97n, 98, 98n
 Rocke, Michael J. 96, 96n, 97, 97n
 Roesler Franz, Ettore 41
 Rolfi Ožvald, Serenella 11, 11n, 175
 Romeo, Giovanni 96n, 104n, 105n, 117n, 118n, 142n
 Rondena, G.M. 119n
 Rosa, Mario 53n, 141, 141n, 150n
 Rosari, Antonio 108
 Rossa, Giovanni 130
 Rossi, Giorgio 53n
 Rossi, Lauro 72n
 Roverella, Aurelio 158
 Roveretti, Maria Giuseppa 108
 Rudt De Collenberg, Wipertus H. 68n
 Ruffini, Joseph 18, 151
 Rufini, Alessandro 45n
 Ruggeri, Adriano 120n
 Ruggiero, Guido 96
 Rusconi, Roberto 53n
 Russo, Carla 38n, 96n
 Ruzza, Francesco 130
- Sabatini, Gaetano 11n
 Salandri Betti, Anna 145n, 146
 Sallmann, Jean-Michel 118n, 143n, 144n
 Sangiorgi, Angelo Maria 111
 Sani, Roberto 8n
 Santoro, Antonia 108
 Saraceno, Chiara 103n
 Sardelli, Teresa 105, 105n
 Sbardella, R. 40n, 87n
 Scaraffia, Lucetta 43n, 45n, 118n, 119n
 Scaramella, Pierroberto 11n, 142, 142n
 Scaramella, Tommaso 15n
 Scarcelli, Anna Maria 146
 Scavizzi, Giuseppe 81n
- Scorza Barcellona, Francesco 79n
 Scotti, Marcello Eusebio 69
 Segarini, Georges 129, 129n
 Serafina di Dio 148n
 Serafini Alessandro, 13n
 Sessa, Michela 69n
 Severano, Giovanni 80
 Sgorbati Bosi, Francesca 15n
 Sharp, Samuel 35n
 Sindici, Lorenzo 127, 128, 129
 Siniscalco, Paolo 77n
 Sisto V, papa (Peretti, Felice) 155
 Sodano, Giulio 144n
 Sodoma (Giovanni Antonio Bazzi, detto il) 97
 Sölch, Brigitte 88, 88n, 90n
 Solé, Jacques 96n
 Solera, Dennj 14n
 Spedalieri, Nicola 73
 Stella, Pietro 8n, 89n
 Storey, Tessa 103
 Strambi, Vincenzo Maria, santo 121
 Strasser, Ulrike 152n
 Strunck, Christina 80n
 Sweet, Denis M. 116, 116n
- Tacchi Venturi, Pietro 56n
 Taigi, Anna Maria 43
 Tamborini, Alessandro 54n
 Tassotti, Giovanni 102
 Tedeschi, John 143n, 147n, 151n, 153n
 Tempesta, Antonio 82
 Teresa d'Avila, santa 19, 152, 153
 Thomas, Antoine-Jean-Baptiste 41, 41n
 Ticetola, Leopoldo 65n
 Tobin, Roberth 98n
 Tombolesi, Luca 129n
 Topi, Luca 129n
 Torres, Antonio 148n
 Toscani, Xenio 50n
 Toscano, Bruno 36n
 Tosh, John 103n
 Tosi, Pietro Paolo 123, 123n
 Tournon, Philippe-Camille de 51
 Troiani, Costanza 119, 119n
 Troiani, Elisabetta 107
 Troost, Cornelis 24

Convertire e disciplinare

- Troost, Sara 24
Tudini, Flavia 11n
- Ugolini, Matteo 126
Ugonio, Pompeo 80
Urbano VIII, papa (Maffeo Vincenzo Barberini) 48, 82
- Vaes, J. 77n
Valente Michaela 142n
Valeri, Biancamaria 123n
Van de Pol, L. 98n
Vasari, Giorgio 89, 97n
Vattioni, F. 84n
Vellucci, Luigi 125, 132
Venerini, Rosa, santa 49
Venturi, Franco 35n
Verri, Pietro 114
Vezzosi, E. 103n
Vigarello, Georges 102n, 106n
Vincenti, Serafina 146
Visceglia, Maria Antonietta 120n
Visconti, Ennio Quirino 86
Vitale, Maria 84n
- Vizzani (o Vezzani), Caterina 15, 99
Voltaire (François-Marie Arouet, detto) 100, 100n
- Waetzoldt, Wilhelm 35n
Wallenstein, Anthony 40n, 87n
Ward, Mary 48
Wetter E.M.I. 49n
Wickberg, D. 96n
Winckelmann, Johann Joachim 11,13, 35n, 85, 115, 116, 116n, 141
Wolf, Hubert 160n
Wolff, Johann Andreas 33
- Zaccaleoni, Federico 134, 134n, 135
Zannetti, Alberto 110, 111
Zappata, Angela Francesca 145n
Zardin, Danilo 8n
Zarri, Gabriella 43n, 118n, 119n, 143n, 150n, 152n
Zen, S. 79n
Zoffoli, Enrico 40n
Zovatto, Pietro 39n
Zuccarello, Ugo 96, 97n

Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

- 1 *La costruzione della verità giudiziaria*, a cura di Marcella Marmo, Luigi Musella
- 2 *Scritture femminili e Storia*, a cura di Laura Guidi
- 3 Roberto P. Violi, *La formazione della Democrazia Cristiana a Napoli (agosto 1943 – gennaio 1944)*
- 4 Andrea D’Onofrio, *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*
- 5 *Vivere la guerra. Percorsi biografici e ruoli di genere tra Risorgimento e primo conflitto mondiale*, a cura di Laura Guidi
- 6 Maria Rosaria Rescigno, *All’origine di una burocrazia moderna. Il personale del Ministero delle Finanze nel Mezzogiorno di primo Ottocento*
- 7 *Gli uomini e le cose*, I, *Figure di restauratori e casi di restauro in Italia tra XVIII e XX secolo*, atti del Convegno nazionale di studi (Napoli, 18-20 aprile 2007), a cura di Paola D’Alconzo
- 8 *Poteri, relazioni, guerra nel regno di Ferrante d’Aragona*, a cura di Francesco Senatore, Francesco Storti
- 9 Flavia Luise, *L’Archivio privato D’Avalos*
- 10 *Nuovi studi su Kyme eolica: produzioni e rotte trasmarine*, a cura di Lucia A. Scatozza Hörich
- 11 Pierluigi Totaro, *Modernizzazione e potere locale: l’azione politica di Fiorentino Sullo in Irpinia. 1943-1958*
- 12 Alessandro Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiavismo e diritti dell’uomo nel Settecento italiano*
- 13 *Alethia: Precatio e primo libro*, introduzione, testo latino, traduzione e commento, a cura di Claudio Mario Vittorio, Alessia D’Auria
- 14 *Prima e dopo Cavour. La musica tra Stato Sabaudo e Italia Unita (1848-1870)*, atti del Convegno internazionale (Napoli, 11-12 novembre 2011), a cura di Enrico Careri, Enrica Donisi
- 15 *Tra insegnamento e ricerca. Entre enseignement et recherche: La storia della Rivoluzione francese. L’histoire de la Révolution française*, a cura di Anna Maria Rao

Tutti i testi sono sottoposti a peer review secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)

- 16 Marco Maria Aterrano, *Mediterranean-First? La pianificazione strategica anglo-americana e le origini dell'occupazione alleata in Italia (1939-1943)*
- 17 *Parlamenti di guerra (1914-1945). Caso italiano e contesto europeo*, a cura di Marco Meriggi
- 18 Italo Iasiello, *Napoli da capitale a periferia. Archeologia e mercato antiquario in Campania nella seconda metà dell'Ottocento*
- 19 Piero Ventura, *La capitale dei privilegi. Governo spagnolo, burocrazia e cittadinanza a Napoli nel Cinquecento*
- 20 Dario Nappo, *I porti romani nel Mar Rosso da Augusto al Tardoantico*
- 21 Laura Di Fiore, *Gli Invisibili. Polizia politica e agenti segreti nell'Ottocento borbonico*
- 22 Giovanna Cigliano, *Guerra, impero, rivoluzione: Russia, 1914-1917*
- 23 Giorgio Volpe, *We, the Elite. Storia dell'elitismo negli Stati Uniti dal 1920 al 1956*
- 24 *From the History of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, edited by M. Griffo and T. Tagliaferri
- 25 Antonio Fiore, *Camorra e polizia nella Napoli borbonica (1840-1860)*
- 26 Antonio Borrelli, *Tra comunità e società. La Casa del popolo e l'associazionismo nella Ponticelli del Novecento*
- 27 *Corte e cerimoniale di Carlo di Borbone a Napoli*, a cura di Anna Maria Rao
- 28 Ida Mauro, *Spazio urbano e rappresentazione del potere. Le cerimonie della città di Napoli dopo la rivolta di Masaniello (1648-1672)*
- 29 *Stranieri. Controllo, accoglienza e integrazione negli Stati italiani (XVI-XIX secolo)*, a cura di Marco Meriggi e Anna Maria Rao
- 30 *Ancora su poteri, relazioni, guerra nel regno di Ferrante d'Aragona. Studi sulle corrispondenze diplomatiche II*, a cura di Alessio Russo, Francesco Senatore, Francesco Storti
- 31 *Territorio, popolazione e risorse: strutture produttive nell'economia del mondo romano*, a cura di Giovanna Daniela Merola e Alfredina Storchi Marino
- 32 Giovanni Savino, *Il nazionalismo russo, 1900-1914. Identità, politica, società*
- 33 *Classi dirigenti nell'Italia unita: tra gruppi e territori*, a cura di Mario De Prospro
- 34 Massimo Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*

Convertire e disciplinare, queste le due parole chiave del volume. A partire dalla Riforma luterana la Chiesa di Roma si rese conto della necessità sia di difendersi dai suoi nemici, vecchi e nuovi, esterni e interni, sia di dover “cristianizzare” i suoi stessi fedeli, di mettere ordine alle numerose contraddizioni esistenti tra prescritto dottrinale e vissuto religioso concreto dei fedeli. Gli strumenti usati furono molteplici, dalle confraternite ai missionari, agli inquisitori, alla riscoperta dei primi martiri e delle catacombe. Emerge, dalle molte fonti utilizzate nel testo, una cristianità sregolata e spesso inconsapevole perfino dei dogmi basilari.

Attraverso vari casi di studio viene presentata al lettore una storia religiosa dell'età moderna, e in particolare del Settecento, utilizzata come *passpartout* per comprendere i cambiamenti della mentalità popolare in un'epoca in cui la Chiesa fu via via costretta a ridisegnare il proprio ruolo nella società.

Massimo Cattaneo è professore associato di Storia moderna all'Università di Napoli Federico II. Ha condotto ricerche di storia politica, sociale e religiosa in una prospettiva di storia delle mentalità. È membro delle direzioni di “Passato e Presente” e del “Giornale di Storia”. Tra le sue pubblicazioni: *La sponda sbagliata del Tevere. Mito e realtà di un'identità popolare tra antico regime e rivoluzione* (Napoli 2004); *Atlante storico dell'Italia rivoluzionaria e napoleonica* (École Française de Rome 2015², con M.P. Donato, D. Armando, J.F. Chauvard).

ISBN 978-88-6887-126-0
DOI 10.6093/978-88-6887-126-0

