

I DEMONI DI NAPOLI

NATURALE, PRETERNATURALE,
SOVRANNATURALE A NAPOLI E
NELL'EUROPA DI ETÀ MODERNA

a cura di
FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA
E PIERROBERTO SCARAMELLA



TEMI E TESTI

————— 205 —————

I DEMONI DI NAPOLI

NATURALE, PRETERNATURALE, SOVRANNATURALE
A NAPOLI E NELL'EUROPA DI ETÀ MODERNA

a cura di

FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA e PIERROBERTO SCARAMELLA



ROMA 2021

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: dicembre 2021

ISBN 978-88-9359-548-3
eISBN 978-88-9359-549-0

Volume pubblicato con il contributo
MUR-PRIN 2017 – Linea d'intervento Sud per il progetto:
The uncertain borders of nature. Wonders and miracles in early modern Kingdom of Naples

Licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
00165 Roma - via delle Fornaci, 38
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: redazione@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione</i> di FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA e PIERROBERTO SCARAMELLA	IX
--	----

MERAVIGLIE

ANDREA MARASCHI <i>Prima di Gennaro: Virgilio mago, protettore e medico di Napoli nelle pagine di Gervasio di Tilbury</i>	3
--	---

RICCARDO LATTUADA <i>Vedere, toccare, sentire la presenza di angeli e diavoli in alcune immagini del Barocco tra Napoli e l'Italia</i>	31
---	----

LEEN SPRUIT <i>Le verità di fede nella controversia tra Giovanni Battista De Benedictis e i suoi avversari</i>	43
---	----

SANTI

MARIA CONFORTI <i>Santi medici e taumaturghi ed eroi pagani della medicina nella tradizione napoletana di età moderna</i>	65
--	----

MIGUEL GOTOR <i>«Sia seppellito in terra mixta con gli altri cadaveri». Tensioni, autocensure e censure nella vita di san Camillo De Lellis di Sanzio Cicatelli tra carità e misticismo</i>	79
--	----

STEFANO DANIELE <i>Santi, diavoli e 'ficcanaso'. Giuseppe Desa da Copertino (1603-1663) tra odori paradisiaci e lezioni infernali</i>	103
--	-----

MASSIMO CATTANEO <i>Dalle icone alle apparizioni: il culto mariano tra età moderna ed età contemporanea</i>	115
--	-----

DEMONI

FEDERICO BARBIERATO <i>Cose perdute e spiriti greci. Pratiche esorcistiche e usi della possessione nella Venezia del Seicento</i>	131
--	-----

GIULIO SODANO <i>L'immagine del demonio nella Napoli dell'età moderna tra narrazioni miracolose e deposizioni processuali</i>	147
--	-----

PASQUALE PALMIERI <i>I demoni in terra. Il meraviglioso nei resoconti di giustizia (Napoli, secolo XVIII)</i>	157
--	-----

SPIRITI

DAVID ARMANDO <i>Fluidi, sonnambuli e spiriti fra Napoli, Roma e l'Europa</i>	181
--	-----

PIERROBERTO SCARAMELLA <i>Chiesa e antispiritismo a Napoli, in Italia, in Europa (1853-1932)</i>	207
---	-----

LORENZO LEPORIERE <i>Eusapia: medium, isterica, ossessa. Le innumerevoli narrazioni sui fenomeni spiritici</i>	239
---	-----

TRANSITI

GUIDO DALL'OLIO <i>La valle di Giosafat, i vivi e i morti</i>	261
--	-----

FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA <i>I vampiri di Partenope. Riflessioni sui limiti della natura, tra Napoli e l'Europa</i>	275
OTTAVIA NICCOLI <i>Demoni, santi e livelli di cultura in cinque quadri</i>	297
<i>Indice dei nomi</i>	303

INTRODUZIONE

Tutto ebbe inizio allorché un drappello di uomini e donne, confluiti da ogni dove per le vie di una città adagiata sulla costa orientale del Regno di Napoli, si insinuò in una stanza illuminata da un fuoco che ardeva senza consumare olio e, con l'ausilio di formule rituali, fece parlare i morti. Era il 17 ottobre 2019 e, all'Università di Bari Aldo Moro, si dava l'avvio ai lavori delle tre giornate dedicate ai *Demoni di Napoli. Naturale, preternaturale e soprannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*. Che cosa è in fondo un convegno storico se non una evoluta pratica necromantica o il tentativo di ripresentificare ombre lontane apparentemente inghiottite dal tempo? Si esagera, è vero. Ma, provocazioni a parte, di quel consesso, rocambolesco e intenso, ideato in un modo e riuscito in un altro, questo volume è l'esito editoriale.

Volevamo capire che tipo di negoziazioni avesse, nel tempo, ridisegnato i limiti della natura e i rapporti con eventuali altri ordini di causazione. E sapevamo che, per farlo, avremmo dovuto risalire il corso degli eventi storici. Nei primi secoli del cristianesimo, infatti, i confini tra naturale e miracoloso (più che soprannaturale in senso stretto) si presentavano come ancora assai sfumati e di carattere percettivo o addirittura emotivo, piuttosto che ontologico. Basti pensare ad Agostino di Ippona, per il quale il *miraculum* era ciò che semplicemente induceva il *mirari*: «Noi infatti chiamiamo natura il corso a noi noto e abituale della natura, e ciò che Dio compie di contrario a esso prende il nome di prodigio e miracolo»¹. Per di più, dopo aver creato il mondo, l'Onnipotente continuava ad agirvi attraverso i *semina* che vi aveva piantato: ecco perché «il governare il mondo intero è un miracolo più grande che saziare cinquemila uomini con cinquemila pani»². L'approccio tendeva a escludere qualunque studio *iuxta propria principia* del naturale.

¹ Agostino d'Ippona, *Contra Faustum Manichaeum*, 26, 3.

² Agostino d'Ippona, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 124, 24, 1.

E faceva sfumare il suo rapporto con il miracoloso in una mera questione di gradazioni: qualcosa poteva avere un carattere più o meno naturale, più o meno miracoloso³.

A partire grosso modo dal XIII secolo, e viepiù dopo il Concilio di Trento, la teologia maturò l'ambizione di stabilire con esattezza i confini della natura per far meglio stagliare su un campo vuoto l'iridescente concetto di miracolo. Rielaborando la lezione di Tommaso d'Aquino, il miracoloso diventava così 'sopranaturale' in senso topologico: ciò che, in altri termini, la natura non sarebbe stata ontologicamente in grado di compiere e che, per tal motivo, si riteneva al di sopra di essa. Nonostante i tentativi di rimodulazione operati da 'dissidenti' come Giovanni Duns Scoto, fenomeni naturali e soprannaturali ormai non corrispondevano più a insiemi sovente legati da una intersezione, bensì a ordini di realtà incommensurabili. La nascita del soprannaturale si traduceva, di conseguenza, nella «storia di una separazione tra Dio e natura», come ha intitolato un recente volume Alessandro Laverda⁴.

Una separazione invero chirurgica, questa, vigilata dalla Chiesa di Roma, che nel frattempo elaborava più attente procedure per accertare l'eventuale miracolosità di eventi che avrebbero potuto assicurare ai canonizzandi una sicura ascesa al paradiso⁵. Tutto ciò mentre in contesti europei lontani dal cattolicesimo, Dio avrebbe continuato ad agire pesantemente nel mondo⁶. Mai separandosi da esso. Lasciando invece assai permeabile la membrana tra naturale e miracoloso. Ed è là che si sarebbe continuato a parlare di *Wunder* o, più latinamente, di *miraculum*, in maniera ben più 'morbida'. Agostiniana, si direbbe⁷.

Una precisazione terminologica va comunque introdotta. 'Preternaturale' può significare molte cose al contempo. Lo stesso Tommaso impiegava l'e-

³ C. Gousmett, *Creation Order and Miracles according to Augustine*, «Evangelical Quarterly», 40 (1988), pp. 217-240; V. I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991; L. Bianchi, «Cotidiana miracula», *comune corso della natura e dispense al diritto matrimoniale. Il miracolo fra Agostino e Tommaso*, «Quaderni storici», 44 (2009), pp. 313-328.

⁴ A. Laverda, *La nascita del soprannaturale. Storia di una separazione tra Dio e natura*, Milano-Udine, Mimesis, 2021.

⁵ M. Gotor, *I beati del papa, Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002.

⁶ J. Henry, *Newton, the Sensorium of God, and the Cause of Gravity*, «Science in Context», 33 (2020), pp. 329-351.

⁷ C. F. Garmann, *Lectori candido et benevolo*, in Id., *De miraculis mortuorum (...)*, Dresden-Leipzig, Zimmermann, 1709, s.p. Cfr. C. A. Viano, *Le imposture degli antichi e i miracoli ci moderni*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 50-80.

spresione *praeter naturam* per indicare uno specifico tipo di miracoli⁸. Non è questa, tuttavia, l'accezione che qui interessa. Bensì quella – a essa evidentemente connessa – riferita, più in generale, a fenomeni apparentemente devianti rispetto all'ordinario corso della natura. Preternaturale era infatti, secondo l'esempio classico, la nascita di un bambino con una mano con sei dita⁹.

È infatti proprio raccogliendo questa accezione che, come ha dimostrato Lorraine Daston, tra Cinque e Seicento deflagrò la cosiddetta 'filosofia preternaturale'¹⁰. Un coacervo di approcci, a dirla tutta, che si prefiggeva in primo luogo di raccontare, indi di spiegare, fatti strani. Meravigliosi. Mostruosi. Talvolta inquietanti. Che lo stanco aristotelismo ancora ascriveva a eccessi o a difetti nella causa agente ovvero nella materia ricevente oppure all'interferenza di altre cause: alla concomitanza cioè di fattori naturali operanti in direzioni diverse. A occasionali imperfezioni di un intricato sistema di circostanze concomitanti¹¹. Mentre no, la nuova sensibilità filosofica li riteneva espressione di un peculiare ordine fenomenico che, pur inscritto nel naturale, ne rappresentava una sorta di autonoma estrusione. In cui a operare erano a-normative 'cause occulte'¹².

Ciò faceva sì che tutti quei fatti bizzarri, da essere errori o casi fortuiti, venissero ora percepiti come qualcosa di naturale sì, ma non troppo. Per intendersi, le forze magnetiche, i morti che perdevano sangue al cospetto dei propri assassini, i farmaci che agivano simpateticamente non erano banalmente naturali come il fuoco che riscalda o la neve che raffredda. Ma – in armonia con una cultura barocca, che amava l'eccezione più che la norma – epifanie

⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, 1, 105, 7. Cfr., ad esempio, *Summa contra gentiles*, 1, 3, 2. Sull'argomento si veda A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Paris, Wetteren, 1927, pp. 26-33; V. Boublik, *L'azione divina "praeter ordinem naturae" secondo S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1968; L. S. O'Breartuin, *The Theology of Miracles. The Finality of Miracles according to St. Thomas*, Roma, Teresianum, 1970; F. Pouliot, *La doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin. "Deus in omnibus intime operatur"*, Paris, Vrin, 2005.

⁹ Alberto Magno, *Physica*, 2, 2, 17; Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, 3, 99, 9.

¹⁰ L. Daston, *Preternatural Philosophy*, in *Biographies of Scientific Objects*, edited by L. Daston, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 15-41.

¹¹ A. Maier, *Necessità, contingenza e caso*, in *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 339-382; P. Porro, *Contingenza e impeditività delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, «Rivista di storia della filosofia», 67 (2013), pp. 113-147.

¹² N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte. L'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII^e-milieu du XV^e siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2013; K. Hutchinson, *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?*, «Isis», 73 (1982), pp. 233-253.

di una categoria a sé, quella appunto del preternaturale, che rispondeva a una logica propria, anche se spesso inattingibile. Anche perché le cause occulte erano in qualche modo 'vive': alcune, come simpatie o antipatie, implicitamente intelligenti; altre, come i demoni, esplicitamente¹³.

I demoni, appunto. Volevamo indagarne l'azione in una realtà complessa e contraddittoria. Come la Napoli delle atroci guerre, tra Quattro e Cinquecento, per il dominio della regione. La Napoli ereticale. E, specularmente, la città del trionfo della Controriforma. Bombardata, nel 1547, per le reazioni proprio alla paventata introduzione dell'Inquisizione spagnola nel Vicereame. La Napoli devastata dalle stragi dei calabrovaldesi del 1561. L'epicentro delle rivolte del 1585. E, più avanti, sino alle masanelliane del 1647. Ma al contempo la capitale di una terra dove si ragionava di scienza, di natura, di religione. E, per converso, di irreligione e dell'ateismo' a cui questa avrebbe potuto menare. Dove i dibattiti sulla presenza reale del demonio affiancavano i processi per magia e per stregoneria. E dove si assistette, dopo la parentesi riformata, all'esplosione del culto dei santi, sempre più raffigurati e venerati. E all'esaltazione del potere delle loro reliquie. Una Napoli in cui la discussione sulla possessione diabolica e sull'esorcistica rifletteva intorno a tecniche recuperate da saperi antichi e per molti versi pericolosi. La Napoli dell'addio al sabba. Quella degli inquisitori dubbiosi, alla fine del Cinquecento, sul potere effettivo delle streghe.

Ma il diavolo operava per davvero a Napoli? In una celebre pagina del *De situ Japigiae*, Antonio De Ferraris, detto il Galateo, all'inizio del Cinquecento descriveva con la consueta dovizia di particolari le credenze della sua terra e, più in generale, del Regno di Napoli. L'umanista salentino si rammaricava delle tenebre nelle quali erano avvolti gli animi umani, tanto che quasi ogni conoscenza paresse un miraggio. E di miraggi parlava appunto il 'popolino', che raccontava di streghe o lamie oppure di quelle che a Napoli chiamavano janare e che i Greci evocavano con il nome di nereidi. Per il grande umanista si trattava di errori di persone povere e sprovvedute; errori da combattere in nome della verità e contro le dicerie costruite sul nulla ossia solo prestando fede a puerili fantasticherie e senili vagheggiamenti:

Alcuni sono convinti dell'esistenza di certe donne malefiche o piuttosto diaboliche che, spalmatesi di unguenti, di notte assumono l'aspetto di animali diversi e vanno errando, o piuttosto volando per terre lontane, raccontando quanto lì avviene; ese-

¹³ F. A. Campagne, *Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Base on the Literature of Superstition (ca. 1500-1800)*, «The Harvard Theological Review», 26 (2003), pp. 25-62.

guono in circolo danze per luoghi paludosi e si incontrano con i demoni; entrano ed escono da porte chiuse e fessure; uccidono i bambini e compiono non so quali altre stranezze. E ciò che fa restare soprattutto stupefatti è che sono state emanate a riguardo delle gravissime condanne da parte dei pontefici.

Simile a questa è la credenza nei vampiri, che ha invaso l'intero Oriente. Dicono che le anime di coloro che vissero scelleratamente, sono solite volar via dai sepolcri in forma di globi di fuoco, apparire ai conoscenti e agli amici, cibarsi di animali, succhiare il sangue dei bambini e ucciderli, quindi ritornare nelle loro tombe. La gente, superstiziosa, dissotterra le sepolture e, lacerato il cadavere, ne estrae il cuore, lo brucia e getta lontano la cenere ai quattro venti, cioè alle quattro parti del mondo: crede che in tal modo si ponga fine a quel flagello. E sebbene si tratti di una superstizione, tuttavia ci dimostra quanto siano implacabilmente odiati tutti coloro che condussero un'esistenza malvagia, sia da vivi che da morti¹⁴.

Il Galateo non si limitava a riportare, con sguardo razionale e quasi antropologico, le antiche credenze. Egli invece si spingeva a teorizzare il legame tra spirito e sensi: l'errore che questi ultimi possono fatalmente produrre, le allucinazioni, l'inganno che separa la ragione dall'apparenza. Notando come la condanna di tali superstizioni da parte dei pontefici le avesse di fatto avallate¹⁵.

A dire il vero, pochissimo sappiamo dell'attività dei giudici di fede in Italia meridionale nella prima metà del XVI secolo. Uno scarso accenno è riportato dalla *Cronaca di Napoli* di Notar Giacomo, che riferisce come, il 16 maggio 1506, frate Barnaba Capograsso da Salerno mandasse a morte tre donne imputate di venefici, omicidi, «avendo confessato di aver diavoli per loro mariti»¹⁶. Ma la cultura meridionale non sembra aver apportato nel primo Cinquecento un sostanziale contributo a un dibattito – quello su superstizione, demonologia e stregoneria – che già da tempo aveva iniziato a montare a livello europeo. Poco dopo la metà del secolo, Giovan Battista Della Porta inserì nella *Magia naturalis* un passo con il quale spiegava il sabbatismo diabolico come fenomeno naturale dovuto a unguenti che inducevano allucinazioni e all'autosuggestione. Il passo, ripreso da Johann Wier, riaprì

¹⁴ A. De Ferraris Galateo, *De situ Japygiae liber*, in *Delectus Scriptorum Rerum Neapolitanarum*, Napoli, Ricciardi, 1735, pp. 620-623. Per una versione in volgare si veda *La Iapigia*, a cura di Domenico Defilippis, s.l., Edizioni digitali del CISVA, 2008, p. 136.

¹⁵ E. Gothein, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, Firenze, Sansoni, 1915, pp. 142-143; I. M. Malecore, *Note di superstizione in "De Situ Japygiae" di Antonio de Ferrariis detto "Il Galateo" umanista salentino della fine del '400*, «Lares», 36 (1970), pp. 291-299.

¹⁶ Il brano è riportato da L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, vol. 1, Città di Castello, Lapi, 1892, p. 97. Cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 20-21.

con veemenza la discussione europea sull'argomento, nella quale intervennero personalità del calibro di Jean Bodin. Mentre il nome di Della Porta veniva immesso da Tommaso Garzoni in quella categoria di «professori de' secreti», votati alla ricerca di *mirabilia* e di altre consimili cose perfettamente inutili...¹⁷.

L'importanza delle parole del Galateo risiede comunque nella differenziazione che con esse si opera tra cultura alta e bassa. Già nella Verona degli anni Trenta del Cinquecento il vescovo Giovan Matteo Giberti impartiva lezioni sull'educazione del clero, sulla regolamentazione delle devozioni e soprattutto sul controllo delle false opinioni della gente comune¹⁸. E prima ancora, nel 1513, i camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Querini indirizzavano il celebre memoriale *Libellus ad Leonem X* indicando i diversi aspetti della paventata riforma del clero e del disciplinamento del 'popolo'¹⁹. L'aspetto probabilmente più interessante in una Napoli che nel tardo Cinquecento si vedeva assoggettata alla potenza straniera e al contempo grande officina della Controriforma, fu, in sintonia con tutto questo, proprio l'insieme degli atteggiamenti inquisitoriali nei confronti di stregoneria, magia in generale ed esorcistica, le quali appunto lambivano i confini della superstizione popolare.

Nella ricognizione e nell'interpretazione di ciò, il volume di Giovanni Romeo può essere considerato uno spartiacque e non certamente nei meri studi di storia napoletana. Riprendendo alcune riflessioni di Henry Charles Lea, lo storico procidano sottolineava e documentava «l'estrema cautela», «la moderazione» e le perplessità dell'Inquisizione romana di fronte a donne che si autodenunciavano di crimini stregonici, di partecipazione al sabba, di infanticidi rituali²⁰. Era infatti la scoperta di alcuni importanti processi

¹⁷ L. Balbani, *La ricezione della "Magia naturalis" di Giovan Battista della Porta. Cultura e scienza dall'Italia all'Europa*, «Bruniana & Campanelliana», 9 (1999), pp. 277-303, in particolare pp. 283-284. Sui libri dei segreti, W. Eamon, *La scienza e i segreti della natura. I «Libri di segreti» nella cultura medievale e moderna*, trad. it. di R. Repetti, Genova, ECIG, 1994.

¹⁸ Su Giberti un classico resta il volume di A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969. Si veda anche il recente lavoro di G. Alonge, *Ludovico da Canossa, l'evangelismo francese e la riforma gibertina*, «Rivista storica italiana», 126 (2014), pp. 5-54.

¹⁹ Paolo Giustiniani – Pietro Querini, *Libellus ad Leonem X*, «Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti tomus nonus», a cura di Giovanni Benedetto Mittarelli – Anselmo Costadoni (1773), coll. 612-719, in particolare 675 e ss. Si veda il recente intervento di Vincenzo Lavenia, *La Lotta alle superstizioni: obiettivi e discussioni dal "Libellus" al concilio di Trento*, «Franciscan Studies», 71 (2013), pp. 163-181.

²⁰ Romeo, *Inquisitori*, pp. 63 e sgg.

napoletani a offrirgli la base per una ricerca a tutto campo. Come gli incartamenti concernenti Ippolita Palomba e Graffia di Polidoro Campagna. Che testimoniavano di queste reazioni blande e quasi indifferenti degli inquisitori durante gli interrogatori. Le presunte streghe erano per costoro soltanto povere disgraziate: non complici, ma illuse dal demonio.

Non basta. In un altro importante processo napoletano, risalente al 1586, quello per la morte di Giovan Domenico Cangiano – in cui, tra l'altro, era in ballo una grossa eredità – la realtà delle testimonianze delle presunte streghe appariva agli inquisitori come invasamento, malattia, possessione diabolica. Il fenomeno della stregoneria virava verso quello, certamente più ampio, della magia, ammettendo la possibilità che il diavolo potesse 'infestare' o comunque agire sui corpi degli esseri umani²¹.

Perplessità e incertezze dei giudici di fede meridionali sono testimoniate anche dalla saggistica prodotta sull'argomento. Nel 1570 venne pubblicato a Venezia il trattato *De natura daemonum* del calabrese Giovanni Lorenzo d'Anania, residente a lungo a Napoli e stretto collaboratore dell'arcivescovo Mario Carafa²². Vi si descrivevano le operazioni del demonio sul corpo degli affatturati, stimolando i medici a riconoscere le caratteristiche delle malattie di origine magica ed enfatizzando l'efficacia contro di esse dei *munimenta* ecclesiastici, in particolare le reliquie. L'altra opera di rilievo del periodo è quella del benedettino cilentano Leonardo Vairo, che invece senza tentennamenti appoggiava la tesi della realtà del sabba, delle operazioni malefiche delle streghe, della giustezza dei roghi per estirpare il male²³.

Come che sia, ha fatto notare Romeo, l'atteggiamento generalmente cauto nei confronti della realtà dei fenomeni stregonici rifletteva un dibattito teologico che senza dubbio oltrepassava i confini del Regno. La presenza del diavolo nella vita quotidiana non era comunque mai messa in discussione. Tanto che sarebbero nel tempo aumentati gli interventi ecclesiastici a storno delle sue operazioni. Si sarebbe però sovente detto che queste fossero mere illusioni operate dal maligno: suggestioni, senza riscontri reali. Il crimine di stregoneria sarebbe così stato sostanzialmente e legalmente depotenziato.

Le streghe, allora, avrebbero potuto forse potuto trarre un sospiro di sollievo. Non il diavolo però, che sarebbe a lungo rimasto nell'immaginario dei

²¹ *Ibidem*, pp. 9 e sgg. Questo processo era già stato oggetto di interesse da parte di J.-M. Sallman, *Chercheurs de trésor et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1996.

²² G. L. d'Anania, *De natura daemonum*, Venetiis, s.e., 1570.

²³ L. Vairo, *De fascino* (...), Parisiis, apud Nicolaum Chesneau, 1583.

napoletani. Anche solo sfogliando i volumi pubblicati tra Cinque e Seicento e dedicati al tema, non può infatti non saltare agli occhi l'interesse specifico per la realtà quotidiana delle operazioni demoniache: dalla vera e propria possessione ai semplici e modesti atti di magia bassa. Ora, il senso della presenza del demonio, la sua percezione invasiva è stata a più riprese letta dagli storici, che, di volta in volta, hanno in essa individuato il risultato delle lotte confessionali e della propaganda religiosa²⁴. Non è questa la sede per ripercorrere, in sede storiografica, i collegamenti che hanno portato dai primitivi studi sulla stregoneria all'interesse specifico per la possessione²⁵. È evidente però che, mentre la caccia alle streghe ha avuto un percorso storicamente limitato (se non altro cronologicamente), il problema della presenza del maligno nel mondo tende a travalicare gli ambiti temporali classici, per superare ampiamente il XVIII secolo. Fino a riproporsi in pieno Ottocento, con tutta la sua forza e la sua ambiguità.

Il diavolo operava nel reale, e questo era sicuro. Bisognava ora capire quale fosse il ruolo della volontà del singolo individuo nell'aderire al suo malefico progetto. Nell'accettare questo mondo al contrario, quest'universo antitetico²⁶. E ancora, quali fossero gli strumenti per snidare tale presenza, a suo modo razionale. Come sottometerla per svelare misteri e guarire malattie, per ricomporre divisioni e superare disagi. Senza esserne ingannati. È, questo, un aspetto importante del dibattito napoletano sull'esorcistica, nel quale gli scontri con la Congregazione del Sant'Uffizio non furono affatto infrequenti.

I pareri sui rapporti di forza che si potevano istituire col demonio non erano unanimi. Carlo de Baucio, penitenziere della curia napoletana, nel *Tractatus de modo interrogandi daemonem ab exorcista* sostenne fosse lecito, durante il rituale, far ricorso ai farmaci, all'astrologia, imparando dal

²⁴ S. Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001; *Gli illuministi e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria dal Trentino all'Europa*, a cura di R. Suitner, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.

²⁵ Un'ottima panoramica storiografica al problema è stata offerta da M. Duni, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in "Non lasciar vivere la malefica". *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi – M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-18. Nella stessa miscellanea si vedano i lavori di G. Dall'Olio, *Il diavolo e la giustizia. Note sugli usi giudiziari della possessione e dell'esorcismo*, pp. 197-212, e di V. Lavenia, *La lunga possessione. Il caso del monastero di Santa Grata a Bergamo*, pp. 213-242.

²⁶ P. Porro, *Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino*, in *Il diavolo nel Medioevo. Atti nel XLIX convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, pp. 77-99.

demonio stesso la *scientia naturalis* attraverso veri e propri interrogatori²⁷. Ciò poteva implicare che l'arte esorcistica non avesse bisogno di essere disciplinata dall'intervento di vescovi e inquisitori: chi la praticava possedeva infatti la *gratia gratis datam* di sanare i morbi. Donde le frizioni con l'autorità ecclesiastica. Il legame con questi seguaci di Girolamo Menghi e il variegato mondo delle superstizioni e della medicina empirica si poneva infatti come un problema per i più alti dignitari di Santa Romana Chiesa. I quali intervenivano constatando quanto tali pratiche utilizzassero rituali apocrifi, orazioni contraffatte, spurie o false, nella spasmodica ricerca della soluzione di misteri, di guarigioni di malattie, ma anche dello scioglimento di fatture *ad amorem* o della scoperta di tesori nascosti. Per non parlare dell'uso incontrollato delle benedizioni degli ossessi, di carte o stampe non autorizzate, di scongiuri 'popolari' e rimedi non canonici: la Congregazione si trovava spesso di fronte a una materia incerta che, una volta estromesso con successo il laicato, restava nelle mani di sacerdoti impreparati teologicamente e fortemente condizionati da quell'universo superstizioso che si voleva contrastare.

Anche l'annosa questione della santità affettata o simulata – in cui gli inquisitori erano impegnati a scoprire le operazioni demoniache su presunti eroi cristiani, venerati come santi vivi – suscitò assai precocemente a Napoli l'interesse della Congregazione della Santa Romana Inquisizione. Il caso di Alfonsina Rispolo, risalente al 1592, dovette in un primo momento sembrar tale, agli occhi degli inquisitori, da essere vagliato con attenzione, verificando puntualmente se le visioni della giovanissima napoletana fossero autentiche «e se le cose da lei narrate procedessero da particolar dono di Dio, o da illusione, o inganni del demonio», sospettando, costoro, «che le sue cose non venissero da buona parte». Ma è proprio in questo precocissimo caso che la Congregazione scelse di accusarla e condannarla per mera simulazione poiché: «è stato approvato il parere et voto di vostra signoria et di cotesta Congregatione che la detta Alfonsina, per essere sospetta che proceda simulatamente et con bugie o inganni per mostrarsi santa»²⁸.

²⁷ V. Lavenia, "Tenere i malefici per cosa vera". *Esorcismi e censura nell'Italia moderna*, in *Dal torchio alle fiamme. Nuovi contributi dalla più antica Biblioteca Provinciale d'Italia. Atti del Convegno Nazionale di Studi, Salerno, 5-6 novembre 2004*, a cura di V. Bonani, Salerno, Biblioteca Provinciale di Salerno, 2005, pp. 129-172, in particolare alle pp. 145 e sgg.

²⁸ Per il caso di Alfonsina Rispolo, si veda il pionieristico lavoro di G. Romeo, *Una simulatrice di santità a Napoli nel '500: Alfonsina Rispolo*, «Campania Sacra», 8-9 (1977-78), pp. 159-218. Per un quadro generale della questione della possessione diabolica in età moderna si rimanda alla voce *Possessione* redatta da Vincenzo Lavenia per il *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di J. Tedeschi e V. Lavenia, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. 3, pp. 1242-1250.

La più recente storiografia ha posto l'enfasi, oltre che sull'evoluzione delle tecniche di discernimento degli spiriti e sull'imprescindibile rapporto tra esorcisti, confessori e donne, anche sui nessi – teorici, ma dagli importanti risvolti processuali – tra misticismo, santità affettata o simulata, magia, stregoneria e possessione diabolica²⁹. Una parentela, questa, che emerge già dalla corrispondenza inquisitoriale tra Roma e i tribunali di fede napoletani³⁰.

Al di là della repressione senza incertezze della magia colta e, nel suo insieme, del mondo culturale rinascimentale, è però la dimensione della magia popolare – fatta di formule scandite in filastrocche e di piccoli gesti quotidiani – a intasare, nel vero senso della parola, i tribunali di fede già prima della crisi quietista ed ateista di fine Seicento. E in questo, Napoli non si discostava molto dalle altre città italiane³¹.

Una richiesta incessante di operazioni magiche proveniva da larghi strati della popolazione e andava di pari passo con un devozionalismo in netta ascesa, in una sorta di competizione con i *remedia ecclesiae* accettati e riconosciuti. Il problema è che i confini tra le due sfere non erano mai netti, sia per la vastissima partecipazione del clero, regolare e secolare, alle operazioni magiche 'basse', sia perché la stessa Chiesa interveniva nella repressione di questi fenomeni con il *vulnus* di proporre essa stessa rimedi 'superstiziosi'. Se da un lato si ordinava all'eretico di turno di pregare sulla tomba di un qualche santo e di riflettere sul potere miracoloso delle reliquie; dall'altra si cercava di reprimere o almeno di contenere una massa di gente che spingeva

²⁹ A. J. Schutte, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001; N. Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2003; M. Sluhovsky, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2008; E. Brambilla, *Corpi invasati e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010; F. Alfieri, *Veronica e il diavolo. Storia di un esorcismo a Roma*, Torino, Einaudi, 2021.

³⁰ P. Scaramella, *Le lettere della congregazione del Sant'ufficio ai tribunali di fede di Napoli 1563-1625*, Trieste-Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici – Università degli studi di Trieste, 2002, *ad nomen*.

³¹ La bibliografia in questo caso è veramente imponente. Per il Regno di Napoli, oltre ai vecchi saggi di P. Lopez, *Clero, eresia, magia nel Vicereame di Napoli*, Napoli, Gallina, 1978, di G. Coniglio, *Aspetti della società meridionale nel sec. XVI*, Napoli, Fiorentino, 1978, e al lavoro già citato di Giovanni Romeo, si vedano anche il bel volume di D. Gentilcore, *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester, Manchester University Press, 1992, e la più recente raccolta *Sortilegi amorosi, materassi a nolo e pignattini. Processi inquisitoriali del XVII secolo fra Bologna e il Salento*, a cura di U. Mazzone – C. Pancino, Roma, Carocci, 2008.

per assistere, partecipare e talvolta creare eventi miracolosi, testimonianze incontestabili della potenza dei santi.

A Napoli si apriva così, già all'inizio del XVII secolo, la lunga stagione che avrebbe visto il declino dell'incidenza dei grandi processi per stregoneria. Assistendo, di contro, all'impennata degli interessi inquisitoriali per il controllo delle sante vive, dei miracoli 'pubblicati' senza autorizzazione e delle mirabolanti azioni di personaggi spesso sconosciuti, provenienti da ambienti sia laici sia ecclesiastici (in questo caso, segnatamente legati agli ordini religiosi), in cerca di nuova e più alta collocazione e legittimazione sociale. Una storia fatta di interventi sul culto di personalità carismatiche – si pensi alla 'setta' di Giulia de Marco – e tesa alla verifica di episodi straordinari presumibilmente svoltisi a ridosso della tomba di santi canonizzati.

È la grande stagione dei miracoli, che facevano di Napoli la *urbs sanguinum*, la città in cui, oltre a quello di san Gennaro, numerosi sanguigi – veri o presunti – martiri ribollivano al cospetto di altre reliquie o alla lettura di specifici passi del Vangelo ovvero in date liturgicamente rilevanti³². Miracoli che venivano teologicamente relazionati con la *cogitatio fidei*, quindi annoverati tra gli eventi *contra consuetudinem ordinem naturae*³³. Un modello interpretativo, questo, che avrebbe dovuto creare uno spartiacque tra i veri e i falsi miracoli, ma che talvolta ingenerò comportamenti contraddittori nella stessa compagine ecclesiastica: se da un lato quest'ultima rimpinguava la predicazione barocca di innumerevoli *exempla* di eventi sovranaturali, dall'altra cercava di contenere il fenomeno lasciando ampio spazio a forme differenti di legittimazione della santità. La *fides* innanzitutto. Ma anche i *mores* dei candidati agli onori degli altari.

Restava lo specialissimo miracolo dell'incorrusione dei corpi, di questa eternizzazione fisica degli eroi cristiani. La stabilità corporea postuma e il profumo emanante dal cadavere avrebbero conquistato nel Seicento una centralità inedita nell'immaginario santorale³⁴. Ne sarebbe derivata una vera e propria spinta all'accertamento dell'incorrusione, con conse-

³² F. Paolo de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Einaudi, Torino, 2016; H. Hills, *The Matter of Miracles: Neapolitan Baroque Architecture and Sanctity*, Manchester, Manchester University Press, 2016.

³³ *Miracolo! Emozione, spettacolo e potere nella storia dei secoli XIII-XVII*, a cura di L. Andreani – A. Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2019. Sui miracoli a Napoli in età moderna si veda il dotto saggio di G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna tra santi, madonne, guaritrici e medici*, Napoli, Guida, 2010.

³⁴ J. Duffin, *Medical Miracles. Doctors, Saints, and Healing in the Modern World*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009, pp. 101-111; B. A. Bouley, *Pious Postmortems. Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe*, Philadelphia, University

guenze non sempre felici: gli inquisitori alcune volte si sarebbero serviti dell'accusa di indebita manipolazione delle salme per bloccare le cause di canonizzazione sgradite, altre volte si sarebbero opposti ai culti nascenti ravvisando nell'indecomposizione un possibile intervento diabolico. In un caso come nell'altro, indirettamente delegittimando la stessa proposta agiografica³⁵.

Dato il taglio offerto da questi saggi, anche il periodo che inizia con la chiusura dei tribunali periferici dell'Inquisizione romana a Napoli e nella penisola italiana è proposto in modo da indagare la continuità di certe pratiche e credenze, piuttosto che la cesura introdotta dalla temperie culturale compresa tra la «crisi della coscienza europea» e il pieno Illuminismo. Napoli e, più in generale, l'Italia, a partire dalla metà del XVIII secolo, risentirono del passaggio dall'influenza religiosa spagnola a quella francese. Si assistette pertanto alla diffusione capillare di notizie concernenti una miriade di apparizioni mariane avvenute in Francia. La qual cosa rafforzò la conoscenza tra gli strati popolari di figure di visionarie e visionari, lontani geograficamente eppure in grado di esprimere una più chiara aderenza al mondo tradizionale cattolico. Una cultura religiosa visionaria e controrivoluzionaria, cioè. Tra l'altro, proprio a Napoli il risveglio della mai sopita devozione mariana fu catalizzato dallo straordinario successo del culto di Lourdes. E di quello cresciuto attorno a Santa Maria de la Salette (la Mamma della Saletta, espressione di meraviglia tutt'oggi utilizzata nella parlata corrente nel napoletano), dal momento che una dei due veggenti, Mélanie Calvat, visse per ben 16 anni a Castellammare di Stabia, vicino Napoli, per poi ritirarsi in incognito ad Altamura, in Puglia, dove vi morì nel 1904.

È evidente che per certi versi il secondo Settecento introdusse una contrapposizione tra cultura scientifico-medica e cultura ecclesiastica. Ma tal parametro interpretativo non è sufficiente a comporre l'immagine complessiva di un'epoca. Come ha recentemente mostrato Gabriele Piretti, intervennero ampie commistioni tra i due campi. Si assistette inoltre in Italia a una sorta di autocensura dei clinici di fronte agli *exempla* di eroi cristiani agiograficamente investiti di virtù sovranaturali: queste, che pur si sarebbe-

of Pennsylvania Press, 2017; *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, edited by S. Cavicchioli – L. Provero, New York-London, Routledge, 2020.

³⁵ M. Gotor, *Chiesa e santità nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004. Più specifico sui trattamenti del corpo dei santi o presunti tali, D. Gentilcore, *Episodi di malattia e guarigione miracolose nei processi di canonizzazione di santi napoletani nei secoli XVII-XVIII*, in *L'arte di guarire. Aspetti della professione medica tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di M. L. Betri – A. Pastore, Bologna, CLUEB, 1993, pp. 31-35.

ro dovute rigettare scientificamente, restavano infatti espressione di modelli insostituibili per l'identità del neonato stato nazionale³⁶.

C'è di più. Quando gli scienziati volsero il proprio sguardo a eventi apparentemente inspiegabili – dal magnetismo animale allo spiritismo – spesso approdarono a una patologizzazione, anche sbrigativa, di quelli che un tempo venivano chiamati poteri carismatici e visionari. Oppure, di contro, caddero, per così dire, nel pozzo dell'irrazionalismo, riconoscendo realtà a fenomeni improbabili o a vere e proprie truffe. Il caso clamoroso di Cesare Lombroso, il quale, proprio a Napoli, tramite Eusapia Palladino, iniziò la propria 'conversione' al mediumismo prima e allo spiritismo poi, è tra le più evidenti testimonianze in tal senso³⁷. Tutto ciò mentre la teologia postunitaria, che avrebbe bollato lo spiritismo come «moderna necromanzia», mostrava di essersi arenata nelle secche del dubbio, in cui vietare risultava più facile che comprendere. Riassume bene la temperie culturale, Delia Frigessi:

Dall'ipnotismo e dallo spiritismo, dal sonnambulismo e dalla suggestione sorgono interrogativi inquietanti sulla volontà e sulla responsabilità umana, sul libero arbitrio, sui poteri della psiche e sul ruolo dell'inconscio. E le discussioni intorno ai fenomeni psichici, che nelle loro varie espressioni suscitano l'attenzione e l'interesse degli scrittori e dei filosofi, oltre che degli scienziati e degli studiosi di scienze umane, contribuiscono ad innestare un confronto tra le scienze e la filosofia, il diritto, la teologia³⁸.

Le interpretazioni demoniache, non soltanto da parte di esponenti del clero, dei fenomeni magnetico-spiritici proiettano l'ombra dei dibattiti intorno a possessione, esorcistica, misticismo, occultismo e magia ben oltre i limiti temporali classici dell'età moderna. Tale è il motivo per cui alcuni dei saggi di questo volume si spingono sino alle prime decadi del XX secolo. Quando credenze che sembravano appartenere a un passato ormai lontano riemersero, dopo un lungo viaggio carsico, e si rinnovarono alla luce di istanze nuove o almeno rigenerate. Rientrando in dibattiti religiosi. E di una scienza che, paradossalmente, è sempre stata affascinata dal diavolo³⁹.

³⁶ G. Piretti, *Il santo al manicomio. Il dibattito sulla santità e sul misticismo religioso tra letteratura psichiatrica e polemistica cattolica nel XIX secolo*, tesi di dottorato in Storia e Scienze filosofico-sociali, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, XXX ciclo, a.a. 2017-2018, in corso di stampa presso la casa editrice Unicopli (Milano) col titolo *Il santo al manicomio. Psichiatria, santità e misticismo nell'Ottocento europeo (Italia e Francia)*.

³⁷ F. P. de Ceglia – L. Leporiere, *La pitonessa, il pirata e l'acuto osservatore. Spiritismo e scienza nell'Italia della belle époque*, Milano, Editrice Bibliografica, 2018, pp. 167-204.

³⁸ Delia Frigessi, *Cesare Lombroso*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 397-398.

³⁹ J. Canales, *L'ombra del diavolo. Una storia dei demoni della scienza*, trad. it. di G. Cernuschi – A. Migliori, Torino, Bollati Boringhieri, 2021.

Insomma, anche guardando al presente, bisognerebbe riconoscere di non aver del tutto archiviato discussioni che qualcuno potrebbe sbrigativamente ritenere circoscritte ai secoli passati. Il che dovrebbe far riflettere sulla complessità della costruzione storica della o delle razionalità. E sul significato stesso di modernità. Tanto da non rendere così peregrino il pensare, con Bruno Latour, che forse «non siamo mai stati moderni»⁴⁰.

⁴⁰ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, trad. it. di G. Lagomarsino, Milano, Elèuthera, 1995.

MERAVIGLIE

ANDREA MARASCHI

PRIMA DI GENNARO:
VIRGILIO MAGO, PROTETTORE E MEDICO DI NAPOLI
NELLE PAGINE DI GERVASIO DI TILBURY

1. *Gervasio, Virgilio e Napoli, tra folklore e tradizione dotta.*

Due nomi ricorreranno spesso nelle prossime pagine, quelli di Virgilio e di Gervasio di Tilbury (ca. 1150-1221), entrambi indissolubilmente legati al concetto di *mirabilia*. Dal latino *miror*, *mirari*, esso allude alla meraviglia che si prova in conseguenza dell'atto di guardare qualcosa che – evidentemente – è in grado di suscitare tale reazione: qualcosa che potrebbe individuarsi come «straordinario, miracoloso o strano»¹. Tre categorie, tre termini, che tutto sembrano tranne che conciliabili nell'Occidente medievale, e la cui definizione non fu mai monolitica né nitida durante quei lunghi mille anni. Fu forse proprio Gervasio uno dei primi, se non il primo, ad osare una distinzione: «Chiamiamo miracoli generalmente quelle cose che, essendo preternaturali [*preter naturam*], attribuiamo al potere divino (...); chiamiamo invece meraviglie [*mirabilia*] quelle cose che vanno al di là della nostra comprensione, pur essendo naturali; infatti ciò che rende tale una meraviglia è la nostra incapacità di spiegarla razionalmente»².

¹ A. Ricci, *Mirabilia. Appunti sul meraviglioso*, «Stemma dell'ADAF [Amici dell'arte – famiglia artistica, Cremona]», XLIX (2009), pp. 61-70: 63.

² Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia. Recreation for an Emperor*, edited and translated by S. E. Banks – J. W. Binns, Oxford, Oxford University Press, 2002, III, Prefazione, p. 558: «Porro miracula dicimus usitatus que preter naturam diuine uirtuti ascribimus (...). Mirabilia uero dicimus que nostre cognicioni non subiacent, etiam cum sunt naturalia; sed et mirabilia constituit ignorantia reddende rationis quare sic sit». Traduzione mia. Il concetto è perfettamente in accordo con quanto enunciato da Tommaso d'Aquino, secondo il quale le cause dietro eventi e fatti preternaturali erano naturali (il che comprendeva anche la manipolazione dell'ambiente da parte di angeli o demoni): Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 12: *Tertia pars Summae theologiae*, Roma, Typographia Polyglotta, Ia, 110, art. 4. Si vedano: S. Gordon, *Supernatural Encounters: Demons and the Restless Dead in Medieval England, c. 1050-1450*, Londra, Routledge, 2019, pp. 9-10; L. Daston, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», XVIII (1991), pp. 93-124; C. S. Watkins, *History and the Supernatural in*

Gervasio, intellettuale laico anglo-normanno che aveva studiato e insegnato diritto canonico all'Università di Bologna, dipinge un mondo in cui il quotidiano è permeato di meraviglioso, ne è parte integrante. E per quale destinatario lo dipinge così non è meno importante della formazione stessa dell'autore: nientemeno che un imperatore, quell'Ottone IV di Brunswick che verrà poi scavalcato da Federico II all'indomani del disastro militare di Bouvines del 1214³.

I famosi *Otia imperialia* intendevano innanzitutto – così suggerisce il titolo scelto da Gervasio – intrattenere il sovrano nei suoi momenti liberi, ma anche informare e catturare l'interesse dell'élite latinofona dell'Europa del tempo⁴. Essi ambivano dunque a essere un'enciclopedia, sebbene più di stampo letterario che prettamente scientifico come la si intenderebbe oggi. Ma è proprio questo che rende originale la sua opera: egli non si limita a raccogliere informazioni e dati di tipo tradizionale, ma propone anche un più critico e sperimentale approccio alla conoscenza in cui il meraviglioso ha lo scopo precipuo di «confirmare e illustrare il materiale attinto dalla tradizione enciclopedica»⁵. Gli *Otia*, di fatto, sono una fonte da cui attingere sia il sapere scientifico che quello folklorico dell'epoca, il che ne fa una risorsa di eccezionale valore: un'enciclopedia di storia, geografia e meraviglie, dunque, in cui sono rintracciabili le fonti, in cui ogni dato è inserito all'interno di una struttura sostanzialmente logica, dove l'autore colleziona ciò che a suo giudizio era importante conoscere del mondo e, non da ultimo, ciò che egli

Medieval England, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 18 e 32. Per sant'Agostino, invece, il confine tra meraviglia e miracolo era molto più sottile, perché entrambi erano in realtà testimonianze del potere di Dio che trascendevano la comprensione umana: la natura intera, in fondo, era opera di Dio, e ogni fatto o elemento 'meraviglioso' che ne era parte era necessariamente da ricollegare al divino (Daston, *Marvelous Facts*, pp. 95-96).

³ In realtà, l'opera era stata concepita già molto tempo prima al tempo di Enrico il Giovane (1170-1183), figlio di Enrico II Plantageneto ed Eleonora d'Aquitania, e fratello maggiore di Riccardo Cuor di Leone e Giovanni Senzaterra. Il progetto però venne portato a compimento solo circa trent'anni più tardi, nel 1215. La corte dei Plantageneti era una delle più favorevoli per gli intellettuali dell'epoca, e risulta essere stata particolarmente attiva nel recupero delle leggende popolari e di motivi attinenti al meraviglioso e all'arcaico, come chiaramente suggerito dall'interesse verso la materia arturiana. Si vedano Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, p. xxv; M. di Febo, *Mirabilia e merveille: le trasformazioni del meraviglioso nei secoli XII-XV*, Macerata, eum, 2015.

⁴ F. Latella, *Come lavorava un intellettuale laico del medioevo. Gli Otia imperialia di Gervasio di Tilbury tra inventio e compilatio*, «Revista de literatura medieval», XXV (2013), pp. 103-134: 108.

⁵ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, p. XLIV; Watkins, *History and the Supernatural*, pp. 219-220.

riteneva dei buoni consigli per Ottone su come essere un buon sovrano (nello stile di uno *speculum principis*)⁶.

Il meraviglioso, lo si è capito, è un elemento costitutivo di un testo che ebbe grande e rapida fortuna, e che ci è arrivato attraverso trenta manoscritti datati dal XIII al XVII secolo e provenienti da Italia, Francia e Inghilterra⁷. Più volte tradotto e citato nel corso dei secoli, esso venne presentato in edizioni parziali tanto nei *Monumenta Germaniae Historica* quanto – precedentemente – dal grande filosofo tedesco Leibniz all'inizio del '700, che però non ne amava particolarmente proprio la vocazione verso i racconti popolari e i *mirabilia*⁸. Ma il punto è proprio questo: Gervasio, al meraviglioso, dedica un intero libro della sua opera. Gli *Otia* presentano infatti una struttura tripartita in sezioni o *decisiones*: la prima incentrata su questioni di natura mitologica e fisica come, tra le altre, la genesi del mondo e degli esseri viventi, il peccato e il destino dei peccatori nell'aldilà, il tutto atto a rammentare immediatamente all'imperatore la sua condizione di mortale di fronte all'Onnipotente; la seconda di natura prettamente storica e geografica, intesa a trattare di temi, territori e regni dall'età antica a quella contemporanea; la terza, infine, è costituita proprio dalle meraviglie di cui Gervasio aveva sentito raccontare in giro per il mondo dai locali, o a cui egli stesso aveva

⁶ M. T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Le enciclopedie dell'Occidente medievale*, Torino, Loescher, 1981, pp. 46 sgg.; C. Meier, *Organisation of Knowledge and Encyclopaedic Ordo: Functions and Purposes of a Universal Literary Genre*, in *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, edited by P. Binkley, Leiden, Brill, 1997, pp. 101-180; B. Ribémont, *L'autre et la merveille dans les encyclopédies médiévales*, in *L'autre dans les encyclopédies*, textes rassemblés et édités par B. Baillaud – J. de Gramont – D. Hüe, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, pp. 105-119; R. Casapullo, *Segmentazione del testo e modalità d'uso delle enciclopedie tra latino e volgare*, in *Le Parole della Scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare (secc. XIII-XV). Atti del Convegno (Lecce, 16-18 aprile 1999)*, a cura di R. Gualdo, Galatina, Congedo, 2001, pp. 153-185; Watkins, *History and the Supernatural*, p. 5; F. Latella, *Storia della trasmissione e storia del testo: riflessioni in margine alla tradizione manoscritta degli Otia imperialia di Gervasio di Tilbury*, «Rivista di Studi testuali», VIII-IX (2006-07), pp. 127-161; G. Shepherd, *Poets and Prophets: Essays on Medieval Studies*, edited by T. Shippey – J. Pickles, Cambridge, D.S. Brewer, 1990, pp. 84-97; Latella, *Come lavorava un intellettuale*, pp. 103-104; M. Oldoni, *Gerberto e il suo fantasma: tecniche della fantasia e della letteratura nel Medioevo*, Napoli, Liguori, 2008; Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, a cura di E. Bartoli, Ospedaletto, Pacini, 2009, p. 1.

⁷ J. R. Caldwell, *The autograph manuscript of Gervase of Tilbury*, «Scriptorium», XI (1957), pp. 87-98; Id., *Manuscripts of Gervase of Tilbury's Otia imperialia*, «Scriptorium», XVI (1962), pp. 28-45; Id., *The interrelationship of the manuscripts of Gervase of Tilbury's Otia imperialia*, «Medieval Studies», XXIV (1962), pp. 246-274; Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, pp. 14-16.

⁸ Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, p. 16.

personalmente assistito, durante i suoi viaggi per buona parte dell'Europa occidentale.

Come e perché queste tre parti siano strettamente connesse lo spiega lo stesso autore nella prefazione alla terza:

dopo aver trattato della creazione del cielo e della terra, della loro disposizione e del loro ornamento nella prima sezione, e dopo aver diviso nella seconda sezione il mondo, distinto in tre parti, in singole regioni e province, (...) possiamo portare a compimento, così come ne siamo capaci, l'argomento originario e lo scopo di questo trattato. Poiché, come ricordiamo dall'introduzione, il nostro scopo principale è quello di presentare le meraviglie [*mirabilia*] di ogni provincia ad orecchie raffinate, affinché Sua Altezza Imperiale possa trovare ristoro per i suoi pensieri nei momenti di riposo...⁹

La terza *decisio* è proprio questo: una raccolta di cose prodigiose, ma non per questo meno credibili, anzi, per divertire e istruire Ottone nei suoi momenti liberi. Pur vivendo nell'epoca della riscoperta di Aristotele, della Scolastica, della grande Rinascenza culturale europea, Gervasio dà piena dignità al meraviglioso, al fantastico, all'ignoto, e a quei 'miracoli' che il popolo vede come tali solo perché – oltre che suscitare stupore – non sa spiegarli.

Non si scambi però Gervasio con un miscredente o un blasfemo: com'era scontato vista la sua professione e preparazione, egli era uno strenuo difensore dell'ortodossia, conosceva a fondo le Scritture, e credeva nell'efficacia dei miracoli e delle preghiere dei cristiani quanto e più di ogni altro contemporaneo. Tuttavia, diversa da quella di molti intellettuali e non del suo tempo era la sua curiosità verso le particolarità e le stranezze del mondo. «Ho deciso di aggiungere le varie meraviglie di ogni provincia», scrive nella prefazione al libro I, «la cui stessa esistenza è straordinaria [*mirabile*]»¹⁰. Nel libro 'delle meraviglie' vi sono, di fatto, anche attestazioni della potenza di elementi e riti cristiani, come esorcismi e simili; ma le meraviglie 'altre', quelle di origine folklorica, erano altrettanto importanti per Gervasio nell'ottica del suo *speculum principis*. Non era nemmeno la prima volta che si componeva un'opera con tali caratteristiche (si pensi alle favole di Esopo o

⁹ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, Pref., pp. 556-558: «(...) postquam de creatione celi et terre et eorum dispositione ac ornatu primam decisionem ordinauimus, et in secunda decisione mundum in tres partes distinctum per singulas regiones ac prouincias diuisimus (...), illam nostri tractatus primordiale materiam et causam ad aliquantam prout licuerit perfectionem ducere. Vt enim ab exordio meminimus, propositi nostri principium est mirabilia singularium prouinciarum deliciosis auribus inferre, ut habeat imperialis celsitudo, cum dilucidum fuerit ei uacationis interuallum, quo suas recreet meditationes...». Traduzione mia.

¹⁰ *Ibidem*, I, Pref. p. 14: «(...) et sic singularia cuiusque prouincie mirabilia subnectere que fuisse mirabile...». Traduzione mia.

ai *Dialogi* di papa Gregorio Magno)¹¹, ma a far la differenza ora era il clima intellettuale che attorniava chi come Gervasio si apprestava a inoltrarsi in questo periglioso territorio¹². Un intellettuale del suo tempo poteva infatti, a differenza di quanto avveniva in passato, interessarsi liberamente al folklore senza essere gravato dall'obbligo che le leggende avessero un fine edificante in termini squisitamente cristiani. Pertanto, pur scartando le chiacchiere e le storie più frivole, l'autore era convinto che Ottone avrebbe beneficiato non solo della conoscenza di quei fatti comprovati dagli autori antichi e di quelli supportati dalle Sacre Scritture (e fino a qui, nulla di troppo strano), ma anche di quelli confermati dai racconti dei testimoni oculari nella vita quotidiana¹³. È il tempo in cui il Medioevo si apre verso nuovi orizzonti¹⁴: il tempo di Goffredo di Monmouth e dei Merlino, di Walter Map e dei 'ritornanti', di Cesario di Heisterbach e dei fantasmi, di opere – insomma – in cui le storie hanno dignità d'essere raccontate non solo se edificanti in senso cristiano, ma anche se in loro si nasconde una natura didattica più celata, meno scontata¹⁵. La scelta peraltro non doveva essere fuori di ogni logica: evidentemente, anche i lettori e ascoltatori dell'élite del tempo apprezzavano ormai contenuti del genere.

Le testimonianze scritte e orali utilizzate da Gervasio vanno prese sul serio, ed egli conferma a più riprese che quei *mirabilia* erano reali, per quanto

¹¹ P. Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden, Brill, 1974, pp. 13-78; Shepherd, *Poets and Prophets*, pp. 84-97.

¹² Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, pp. LV-LVI.

¹³ *Ibidem*, III, Pref., p. 558: «(...) que uetustatis auctoritas comprobauit aut scripturarum firmavit auctoritas aut cotidiane conspectionis fides oculate testator ad ocium sacri auditus sunt ducenda».

¹⁴ B. Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1972; M.-D. Chenu, *Nature and Man – The Renaissance of the Twelfth Century*, in *Nature, Man and Society in the Twelfth century*, edited and translated by J. Taylor – L. K. Little, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 1-48.

¹⁵ Trattandosi di autori e opere molto frequentati dagli studiosi, mi limito a segnalare solo qualche riferimento di base: J.-T. Welter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Ginevra, Slatkine, 1973; C. Bremond – J. Le Goff – J.-C. Schmitt, *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982; J. Le Goff, *L'imaginaire médiévale*, Paris, Gallimard, 1985; M. Otter, *Inventiones: Fiction and Referentiality in Twelfth-Century English Historical Writing*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press, 1996; N. Caciola, *Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture*, «Past&Present», CLII (1996), pp. 3-45; J. Simpson, *Repentant Soul or Walking Corpse? Debatable Apparitions in Medieval England*, «Folklore», CXIV (2003), 3, pp. 389-402; Gordon, *Supernatural Encounters*; A. Maraschi, *Þórgunna's Dinner and Other Medieval Liminal Meals: Food as Mediator Between This World and the Hereafter*, in *Paranormal Encounters in Iceland 1150-1400*, edited by Á. Jakobsson – M. Mayburd, Berlin, de Gruyter, 2020, pp. 49-70.

incredibili potessero apparire, e per quanto scettico egli stesso fosse. Tra le fonti scritte ve ne sono di autorevolissime (da Plinio ad Agostino, da Gregorio Magno a Sulpicio Severo, da Isidoro a Pietro Comestore, da Adamo di Brema a Goffredo di Monmouth e altri)¹⁶, sebbene – come detto – egli renda piena giustizia alla fonte per eccellenza della sua società: l'oralità. E dunque le dà voce e permette a noi di attingervi, nonostante essa fosse tutt'altro che approvata dall'*intelligentsia* del suo tempo. Quando questi due poli della sua realtà – oggi diremmo la cultura *mainstream* e quella popolare – entravano in aperto contrasto, Gervasio non disdegnava talvolta di presentare entrambe le facce della medaglia, e spesso con grande onestà intellettuale e trasparenza¹⁷. Ciò che stupirà, lo vedremo, è che non necessariamente lo strato più alto e quello più basso della società avevano idee così diverse sul 'meraviglioso' che le circondava.

Gervasio, qui in linea con Erodoto, attinge quindi direttamente alla fonte, riportando ciò che ascolta a prescindere dal fatto che ci creda o meno. È un folklorista, e lo è anche nei confronti del sopracitato Virgilio e del suo peculiare legame con la città di Napoli. Qui l'influenza della Chiesa in termini di protezione e intercessione 'soprannaturale' ha infatti seguito un'evoluzione piuttosto particolare, a tratti persino atipica. Il culto di san Gennaro, come mostra anche un recente studio di Francesco Paolo de Ceglia¹⁸, era ancora solo parzialmente affermato alla fine del XIV secolo, poiché il martire cristiano faticò più di altri santi a vedersi riconosciute quelle capacità taumaturgiche tipiche di quelli; di fatto, le sue ossa si trovavano a Montevergine da circa due secoli, ormai, senza che i napoletani (né i regnanti angioini e aragonesi) ne volessero fare alcunché¹⁹. Il motivo è da ricondurre proprio alla figura di Virgilio, che per la città aveva svolto fino ad allora quasi la funzione di *vir Dei* – e non solo²⁰.

¹⁶ Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, p. 17; Latella, *Come lavorava un intellettuale laico*, p. 109; C. S. Watkins, *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 213.

¹⁷ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, p. LXI.

¹⁸ F. P. de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Torino, Einaudi, 2016, p. 21.

¹⁹ *Ibidem*, nota 85. Si veda anche T. Granier, *Napolitains et Lombards aux VIII-XI^e siècles. De la guerre des peuples a la « guerre des saints » en Italie du Sud*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge-Temps modernes», CVIII (1996), pp. 403-450; G. Vitale, *Il culto ianuario in età aragonese*, «Campania Sacra», XXXVIII (2007), 2, pp. 327-355.

²⁰ G. Vitolo, *Tra Napoli e Salerno. La costruzione dell'identità cittadina nel Mezzogiorno medievale*, Salerno, Carlone, 2001, pp. 35-43; T. Granier, *San Gennaro e compagni nelle fonti dei secoli X-XIII*, «Campania Sacra», XXXVIII (2007), 1, pp. 249-274.

A questa affascinante realtà aveva dedicato un amplissimo e dettagliatissimo studio Domenico Comparetti²¹, datato ma ancora fondamentale. Ciò che si può aggiungere a una disamina tanto rigorosa è una prospettiva nuova, in linea con la più recente storiografia sul tema del preternaturale, della triade magia-religione-scienza, e di un approccio quanto più emico possibile alla ‘magia’ e ai *mirabilia* del tempo. Un nuovo impulso allo studio di simili tematiche era già venuto dagli storici francesi della ‘mentalità’: Jacques Le Goff, per esempio, mostrò le potenzialità del cercare il meraviglioso nel quotidiano del Medioevo (e viceversa)²², e di Gervasio come primo e vero folklorista della sua epoca (e di antropologo, aggiunge Elisabetta Bartoli)²³. Anche il ‘meraviglioso’, sembra suggerire Gervasio, può avere spiegazioni di ambito strettamente fisico: il difficile sta nell’indagare quali esse possano essere. Operazione non proprio semplice, vista la variegata natura dei prodigi raccolti dall’autore²⁴: si va dai demoni a Melusina, da draghi a sortilegi, da sirene a licanthropi, da sibille a strane caverne, fiumi e pietre. Nel caso di Napoli e del sommo poeta di Mantova, tuttavia, il meraviglioso assume tanto più carattere di folklore, perché a Napoli Gervasio andò davvero, con la gente di Napoli parlò di persona, e dunque del ‘meraviglioso’ che permeava la città egli apprezzò la dimensione sostanzialmente quotidiana. Perché nulla vi era di più quotidiano, allora, dei miracoli e del preternaturale²⁵.

In queste pagine si andrà proprio a indagare la quotidianità o meno delle invenzioni attribuite dai napoletani a Virgilio, e il problema del loro essere situate in un territorio liminale tra miracoloso e magico: non propriamente un confine privo di implicazioni nel Medioevo, *in primis* per Gervasio stesso, che deve all’occorrenza cercare supporto da *auctoritates* di provata dignità cristiana²⁶. Partiamo innanzitutto contestualizzando a livello storico e leggendario la natura del legame tra Virgilio e Napoli. La genesi di tutto va forse ricondotta al soggiorno del poeta a Posillipo a casa dell’amico e filosofo epicureo Sirone²⁷, e alla collocazione della sua tomba lungo la

²¹ D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, 2 voll., Livorno, F. Vigo, 1872.

²² J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell’Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983.

²³ Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, p. 20.

²⁴ M. Rothmann, “*ex oculata fide*” et “*probatione cotidiana*”: die Aktualisierung und Regionalisierung natürlicher Zeichen und ihrer Ursachen im “*Liber de mirabilibus mundi*” des Gervasio von Tilbury, in *Kloster und Bildung im Mittelalter*, hrsg. von N. Kuppka – J. Wilke, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2006, pp. 355-383.

²⁵ Maraschi, *Dórgunna’s Dinner, passim*; Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, p. 23.

²⁶ Le Goff, *Il meraviglioso*, p. 10.

²⁷ M. Gigante, *Virgilio e la Campania*, Napoli, Giannini, 1984.

strada per Pozzuoli, a Piedigrotta²⁸. Proprio a Napoli e nella zona flegrea si andò, nel corso del tempo, instaurando e diffondendo la leggenda che Virgilio fosse un ‘mago’²⁹. I modi e i motivi in cui questo avvenne sono stati molto dibattuti negli ultimi centocinquanta e più anni. Il già citato Comparetti ne enfatizzava la natura prettamente popolare, Du Méril e Zappert quella internazionale³⁰, altri quella diacronica e antichissima³¹, altri ancora quella letteraria-profetica³², fino a più recenti analisi – come quelle di Massimo Oldoni – che hanno scavato al di sotto di queste trame³³. Ma perché proprio Virgilio, tra tutti gli altri?

Nel Medioevo, in aggiunta al suo intoccabile prestigio di letterato³⁴, al suo nome vennero associate numerose qualità e capacità: oltre a quella popolare di geniale inventore e negromante, la Chiesa lo identificò come profeta di Cristo³⁵. In altri termini, in lui si manifestò quella naturale tendenza dell’epoca medievale al sincretismo religioso, cioè alla continuità tra temi pagani e cristiani in nome – lo vedremo – di esigenze universali, trascenden-

²⁸ Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, p. 48.

²⁹ F. S. Minervini, *All’ombra di Virgilio. Magia e letteratura nel Rinascimento meridionale*, in *La magia e le arti nel Mezzogiorno*, a cura di R. Cavalluzzi, Bari, Graphis, 2009, pp. 82-99; 84-85; M. P. Sorrentino, *Virgilio: poeta e mago*, Brescia, La Scuola, 1972; G. Rocci Lassandro, *Una straordinaria avventura. Napoli e la leggenda virgiliana del Medioevo*, «Esperienze letterarie», XXIX (2004), 3, pp. 99-104.

³⁰ E. P. Du Méril, *De Virgile l’Enchanteur*, in Id., *Mélanges archéologiques et littéraires*, Paris, Franck, 1850, pp. 425-478; P. Zappert, *Virgils Forteleben im Mittelalter: Ein Beitrag zur Geschichte der classischen Literatur*, Wien 1851.

³¹ Per es. J. W. Spargo, *Virgil the Necromancer*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1938. Si veda anche T. Wright, *The earlier medieval type of the sorcerer: Virgil the enchanter*, in Id., *Narratives of sorcery and magic from the most authentic sources*, 2 voll., London, Bentley, 1851, I, pp. 99-121.

³² Come A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, 2 voll., Torino, Loescher, 1893; F. Piper, *Virgil als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche*, in Id., *Evangelische Kalender*, Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben, 1862, pp. 17-82; E. Faral, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1913.

³³ M. Oldoni, *L’ignoto Liber Maronis medievale tradotto dall’antico*, in *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque de Rome (25-28 octobre 1982)*, Roma, École française de Rome, 1985, pp. 357-374; Id., *Gerberto e il suo fantasma*. Si veda anche *Lectures Médiévales de Virgile, Actes du Colloque organisé par l’École Française de Rome (Octobre 1982)*, Roma, École française de Rome, 1985.

³⁴ I suoi scritti vennero spesso interpretati in senso allegorico. J. Wood, *Virgil and Taliesin: The Concept of the Magician in Medieval Folklore*, «Folklore», XCIV (1983), 1, pp. 91-104: 91-92.

³⁵ J. Westfall Thompson, *Virgil in Mediaeval Culture*, «The American Journal of Theology», X (1906), 4, pp. 648-662: 648.

ti. La vicenda risale a Eusebio di Cesarea, biografo di Costantino, che racconta che il grande imperatore cristiano volle dimostrare la veridicità delle Scritture mostrando che già nella quarta ecloga si annunciava la nascita di Gesù (che nel testo viene più genericamente identificato come un *puer* che avrebbe dato inizio a una nuova età dell'oro, pacifica)³⁶. La nascita del *puer* virgiliano avrebbe infatti inaugurato una nuova stirpe di uomini, e il Cristianesimo avrebbe cominciato a prevalere su tutte le altre religioni. Interpretazione che, venendo associata all'imperatore che per primo rese lecito il culto di Cristo nell'Impero, permise alla figura di Virgilio di godere di un prestigio assoluto presso la nuova *societas christiana*. Dimostrazione ne sono gli illustri rimandi successivi di Agostino, che spesso lo vide come saggio in grado di predire eventi futuri riguardanti l'Impero e la Cristianità³⁷, così come quelli di Girolamo e Ambrogio³⁸. Spostandoci al secondo millennio, il prestigio del sommo poeta sembra ancora intatto, come dimostrano Gerardo di Cambrai e Dante: il primo, praticamente contemporaneo di Gervasio e anche lui vissuto alla corte plantageneta, riconosceva a Virgilio il merito di aver previsto il ruolo di Costantino nell'affermazione del cristianesimo e le sofferenze della Chiesa ai tempi delle invasioni barbariche³⁹; il secondo ne esaltò la saggezza e le capacità profetiche nel canto VII dell'Inferno, nell'immortale verso «(...) quel savio gentil, che tutto seppe».

Ma se nella tradizione dotta Virgilio sarà innanzitutto un profeta per i cristiani, a Napoli il culto di Virgilio prenderà ben altra piega. Come mostrato da Massimo Oldoni⁴⁰, è assai complicato farsi una ragione del perché, solo dopo l'XI secolo, emerga la leggenda del 'Virgilio mago'. A quel punto, il suo prestigio non ha praticamente nulla a che vedere con il suo talento letterario, ma è di stampo prettamente 'medievale' e rappresenta il tentativo di

³⁶ Eusebius of Caesarea, *Oration in Praise of Constantine*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, I, edited by P. Schaff – H. Wallace, New York, Cosimo, 2007, p. 575. Il riferimento è a Publius Vergilius Maro, *Bucolica, Georgica*, edited by S. Ottaviano – G. B. Conte, Berlin, de Gruyter, 2013, IV, vv. 4-7, 53: «Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas, | magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. | iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, | iam noua progenies caelo demittitur alto. | tu modo nascenti puero, quo ferrea primum | desinet ac toto surget gens aurea mundo, | casta faue Lucina: tuus iam regnat Apollo».

³⁷ G. Clark, *Augustine's Virgil*, in *The Cambridge Companion to Virgil*, edited by C. Martindale – F. Mac Góráin, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 77-87: 85-86.

³⁸ Westfall Thompson, *Vergil in Mediaeval Culture*, p. 652.

³⁹ Giraldus Cambrensis, *Speculum ecclesiae*, in Id., *Opera*, IV, edited by J. S. Brewer, London, Longman&Co., 1873, vol. IV, p. 286: «(...) destructores rerum ecclesiasticarum effecti sunt et directores, quoniam, ut ait poeta: 'Sic omnia fato | in pejus ruere et retro sublapsa referri'».

⁴⁰ Oldoni, *Gerberto e il suo fantasma, passim*.

trovare una soluzione di continuità fra l'antichità romana e le taumaturgie dei secoli successivi⁴¹. La leggenda medievale di Virgilio, si sa, sfocia forse da quella di Gerberto d'Aurillac, papa-sciamano col nome di Silvestro II (999-1003)⁴²: Gerberto, come Virgilio, è un *Fortleben*, ma il secondo ha più successo, e a Napoli diventa un vero e proprio baluardo della città. Entrambi godettero tuttavia dell'appropriazione di *topoi* medievali, che emergeranno vividi nella prossima sezione di questo articolo. Il passaggio da poeta pagano a mago e inventore per Napoli avviene nel suddetto clima di rinascita culturale del XII secolo, eppure proviene dal basso, non dalle grandi scuole di Chartres o Reims, e semmai gli viene data enorme eco da chi da quelle scuole e dalle corti dei mecenati dell'epoca proveniva. Di fatto, il legame tra Virgilio e Napoli viene suggellato dalla morte (sul piano storico) del poeta in quel luogo, ma viene elevato a immortale sul piano leggendario attribuendogli invenzioni e oggetti tipicamente medievali. Gerberto e Virgilio, insomma, si appropriarono di un compendio delle conoscenze del XII-XIII secolo.

A Napoli lo status di patrono della città di Virgilio si comincia già ad affermare a livello d'élite – sommandosi e mescolandosi a quanto stava accadendo a livello popolare – nel XII secolo⁴³, se crediamo al cronista Alessandro di Telese⁴⁴, secondo il quale il poeta aveva anticamente ricevuto da Augusto la città di Napoli e la provincia di Calabria come ricompensa per alcuni suoi versi in lode dell'imperatore⁴⁵. Il prolungato soggiorno in città di Virgilio portò, nel Medioevo, ad associare a esso la fabbricazione di monumenti dotati di «potere telematico», ossia delle opere-talismano⁴⁶. L'affetto di Napoli verso Virgilio, unito alla fama di grande genio di questi (genio po-

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² La cosa è nota già da tempo: G. Naudé, *Apologie pour les grands hommes soupçonnez de magie*, Amsterdam, Bernard, 1712, pp. 389-418, 439-469; H. F. Genthe, *Leben und Fortleben des P. Vergilius Maro als Dichter und Zauberer*, Leipzig 1857, pp. 80-87. Si veda anche David Rollo, *Glamorous Sorcery. Magic and Literacy in the High Middle Ages*, Minneapolis-Londra, University of Minnesota Press, 2000, p. 3.

⁴³ Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, I, pp. 197-198.

⁴⁴ Alessandro di Telese, *Ἀδόρποι, ad regem Rogerium*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, V, a cura di L. A. Muratori, Milano, Società Palatina, 1724, p. 644: «Nam si Virgilius maximus poetarum, apud Octavianum Imperatorem tantum promeruit, ut pro duobus, quos ad laudem sui ediderat, versibus, Neapolis civitatis simulque provinciae Calabriae dominatus caducam ab eo receperit retributionem...».

⁴⁵ «Nocte pluit tota, redeunt spectacular mane...». Si vedano F. Stok, *Vergil between the Middle Ages and the Renaissance*, «IJCT», I/II (1994-1995), pp. 15-22; P. de Paolis, Sic vos non vobis. *A proposito di un episodio sospetto della biografia virgiliana del Donatus Auctus*, «Sileno», XXXIX (2013), pp. 97-114.

⁴⁶ Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 18-19.

etico, ma evidentemente di tale prestigio da estendersi ben oltre il territorio letterario), fecero sì che alcuni monumenti venissero legati al suo nome e creduti ‘magici’. Vedremo ora di che tipo di ‘magia’ si trattasse, di quali opere, e quindi di che tipo di *mirabilia* si stia parlando in questo caso.

2. *Mago, protettore e medico: ma quanto ‘medievale’?*

Le invenzioni e le opere di Napoli attribuite a Virgilio, lo si è visto, vengono descritte dagli storici come ‘tipicamente medievali’. Senz’altro tale affermazione (soprattutto se si pensa all’importante precedente del Gerberto-sciamano) risulta accurata in buona parte, ma non da tutti i punti di vista. Questo perché tali invenzioni, se è vero che rispecchiano un certo tipo di mentalità ‘medievale’ (dell’XI-XII secolo) in merito alla loro attribuzione, non è altrettanto vero per quanto riguarda i principi che ne stanno alla base. Questi si trovano in realtà all’incrocio tra magia, religione, e scienza, la famosa triade che l’antropologo Frazer lesse in termini evolutuzionistici⁴⁷. Evolutzionismo a parte, però, è opinione comune degli storici del Medioevo ormai che un approccio genuinamente emico a pratiche che ricadrebbero in (almeno) una delle suddette categorie richiede di liberarsi delle categorie stesse e della relativa obsoleta terminologia, perché sono tante le dimostrazioni che nel Medioevo fossero decisamente più le continuità che le differenze tra i tre elementi in questione, e che esse risalissero ad epoca ben più antica (più ancora, si intende, del tempo in cui visse Virgilio)⁴⁸. Ma partiamo innanzitutto dalla descrizione di Gervasio delle opere virgiliane a Napoli e dintorni, per poi inquadrarle all’interno di tale dibattito. Esse sono sostanzialmente otto:

- una statua di bronzo di una mosca che teneva lontane le mosche dalla città⁴⁹;
- un macello dove la carne non marcisce⁵⁰;
- una strada sotto la quale erano stati rinchiusi tutti i serpenti⁵¹;
- due teste di marmo capaci di influenzare il destino⁵²;

⁴⁷ J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, New York, MacMillan, 1922, abridged version [1890].

⁴⁸ A. Maraschi, «*Similia similibus curantur*». *Cannibalismo, grafofagia, e “magia” simpatica nel medioevo (500-1500)*, Spoleto, CISAM, 2020, *passim*; M. D. Bailey, *The Age of Magicians: Periodizations in the History of European Magic*, «*Magic, Ritual, and Witchcraft*», III (2008), pp. 1-28: 2-3.

⁴⁹ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 10, p. 576.

⁵⁰ *Ibidem*, III, 12, pp. 576-578.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, pp. 578-582.

- un giardino di erbe medicinali⁵³;
- una statua di bronzo che inverte la direzione del vento⁵⁴;
- dei bagni curativi (a Pozzuoli)⁵⁵;
- un tunnel all'interno di una montagna con poteri in grado di sventare ogni piano malvagio (a Posillipo)⁵⁶.

Già da una rapida occhiata a questo elenco – che poi vedremo di contestualizzare all'interno della sua tradizione scritta e orale – esso presenta rimedi tanto di natura 'magica' che 'medicinale'. Premesso che ci libereremo a breve di tale terminologia anacronistica per analizzare più da vicino la fonte, è chiaro che si tratti di *mirabilia* non di carattere prettamente religioso-cristiano, ma che eppure erano parte integrante del folklore della Napoli cristiana del XII-XIII secolo e accettati in quanto tali dall'élite laica ed ecclesiastica del tempo. Questo grazie all'autorità e al prestigio di Virgilio, ma non solo: non sarebbe bastato. Andiamo a vedere più da vicino ognuna delle suddette 'meraviglie'.

Gervasio le approccia in pieno spirito di *laicus religiosus*, un cristiano non restio di fronte al sovrasensibile e non vincolato a dicotomie moderne come quelle tra possibile e impossibile, reale e irreale⁵⁷. Il mondo di Napoli in cui egli si cala dà evidentemente per scontato che il naturale e il soprannaturale convivessero come due facce di una stessa moneta. «Scimus Virgilium arte mathematica muscam erexisse eneam»⁵⁸: comincia così la lista di meraviglie napoletane attribuite da Gervasio a Virgilio. La mosca bronzea, egli racconta, era dotata di una tale potente *vis* che, fintanto che la statua fosse rimasta integra e nella sua collocazione originale, *nulla musca* sarebbe mai entrata in città. Non è la 'magia', dunque, a far operare la statua, bensì quell'*ars mathematica* che già Bernardo di Chiaravalle aveva individuato – assieme a *theologia* e *phisica* – come pilastri della *philosophia theorica*⁵⁹. Traduzione più corretta dovrebbe quindi essere 'astrologia', ma un'astrologia 'bianca' che sfrutta gli influssi degli astri a fin di bene per la comunità intera (e probabilmente diversa, quindi, da quella che avevano per esempio in

⁵³ *Ibidem*, III, 13, pp. 582-584.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, III, 15, p. 586.

⁵⁶ *Ibidem*, III, 16, p. 586.

⁵⁷ Ricci, *Mirabilia. Appunti sul meraviglioso*, p. 63.

⁵⁸ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 10, p. 576.

⁵⁹ F. Mora, *Virgile le magicien et l'Énéide des Chartrains*, «Médiévales», XXVI (1994), pp. 39-57: 49.

mente gli imperatori Teodosio e Onorio nel 409 quando la bandirono da ogni città, ordinando che i libri dei praticanti fossero bruciati)⁶⁰. L'*ars mathematica* deve quindi intendersi come un'astrologia positiva che si avvaleva del calcolo matematico (in maniera meno semplicistica, dunque, di quanto volevano il Comparetti o perfino Banks e Binns, definendola 'magia')⁶¹, e l'ammirazione di Gervasio si deve evidentemente a un approccio che non vede nella statua bronzea un qualcosa di soprannaturale, ma una realtà rara e inspiegata (appunto, meravigliosa) da apprezzare in termini scientifici⁶². In senso più specifico, tuttavia, si può chiaramente intravedere un tipico esempio del principio *similia similibus curantur*: una statua di bronzo dotata di un potere che esprime un rapporto di antipatia (Plinio avrebbe detto *discordia*) con l'animale da essa rappresentato, e che dunque – in virtù di tale rapporto – era sufficiente a tenere lontani tutti gli animali di quella specie⁶³. Su questo, tuttavia, si tornerà più tardi.

Il beneficio collettivo della statua in questione è probabilmente legato alla forte presenza di mosche in aree caratterizzate da una temperatura media piuttosto generosa, e dalla costante minaccia di contaminare il cibo con organismi nocivi⁶⁴. Si tratta della più antica e popolare delle storie riguardanti le invenzioni virgiliane a Napoli, registrata prima di Gervasio già da Giovanni di Salisbury (ca. 1159), in un componimento satirico anticlericale del 1180 ca. (*l'Apocalypsis Goliae*)⁶⁵, e in una lettera di Corrado di Querfurt⁶⁶ all'amico Arnolfo di Lubeca datata 1196⁶⁷. Questo fa supporre che la statua stessa potesse essere la più datata tra i *mirabilia* partenopei, materialmente parlando. Giovanni di Salisbury, come Gervasio, in Italia era stato numerose volte (e in almeno un paio di occasioni era stato al sud), e diceva

⁶⁰ *Codex Theodosianus*, edited by Th. Mommsen – P. Meyer, Berlin, Weidmann, 1905, 463, 9.16.12.

⁶¹ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, pp. 576-577 nota 4.

⁶² Le Goff, *Il meraviglioso*, p. 21.

⁶³ Maraschi, «*Similia similibus curantur*», *passim*.

⁶⁴ S. Connor, *Fly*, London, Reaktion Books, 2006, p. 17.

⁶⁵ *Apocalypsis Goliae episcopi*, in *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, collected and edited by T. Wright, London, The Camden Society, 1841, pp. 1-20: 4.

⁶⁶ *Scriptores rerum brunsvicensium*, ed. G. W. Leibnitz, vol. 2, Hannover, Helwing, 1710, pp. 695-698: 696.

⁶⁷ Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 33-35; Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, 576-577 nota 4. Nel *De naturis rerum* di Alessandro di Neckam si parla di una sanguisuga dorata con cui Virgilio scacciò un'invasione di sanguisughe. La leggenda della mosca di bronzo, invece, continuò tanto in Vincenzo di Beauvais (*Speculum historiale*) quanto nella *Cronaca di Partenope*.

di conoscere anche la genesi della vicenda: Virgilio avrebbe proposto a Marcello due progetti (la statua della mosca, o una di un uccello che avrebbe aiutato a catturare tutti gli uccelli), ma Augusto optò per la prima, perché «liberasse la città da questa piaga incurabile»⁶⁸. Questo, secondo Giovanni, avrebbe fatto l'*utilitatem multorum*, il bene dei più.

Comparetti basava proprio sul ruolo di tali protagonisti storici la sua convinzione circa l'origine popolare della leggenda, poiché ricordava che era proprio a livello popolare che a Marcello venne associato nel tempo il ruolo di governatore di Napoli, e a Virgilio quello di suo ministro⁶⁹. Ma come mai tanta fortuna dietro una leggenda apparentemente popolare? Si potrebbe osservare che il grado di successo di una storia simile possa dipendere, assieme ad altri fattori, dalla fortuna congiunta dei singoli elementi di cui è composta. E allora, da un lato, è bene ricordare che il bronzo (assieme ad altri metalli come ferro e acciaio) era già anticamente utilizzato in funzione protettiva contro il male⁷⁰. Al contempo, non può passare sotto traccia una possibile influenza proveniente dall'Impero Bizantino per quanto riguarda la creazione di simili statue⁷¹. Anziché Virgilio, in quel caso esse vennero tradizionalmente attribuite al genio del filosofo Apollonio di Tiana⁷²: per esempio, i tripodi che si muovevano autonomamente e servivano cibo ai commensali di un banchetto, già visti nell'*Iliade* in possesso di Efesto⁷³, o i coppieri di ottone nero⁷⁴. Aristotele, discutendo della condizione degli

⁶⁸ *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive De Nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum Libri VIII*, edited by C. C. J. Webb, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1909, I, I, 4, p. 393.

⁶⁹ Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 33-35.

⁷⁰ F. Liebrecht, *Des Gervasius von Tilbury Otia Imperialia in einer Auswahl neu herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet*, Hannover, C. Rümpler, 1856, pp. 98-105.

⁷¹ J. Douglas Bruce, *Human Automata in Classical Tradition and Mediaeval Romance*, «Modern Philology», X (1913), 4, pp. 511-526: 512. L'autore ritiene che, in alcune circostanze, sia stata probabilmente la letteratura a influenzare il folklore, più che viceversa (pp. 521-522).

⁷² Su Apollonio, si vedano: W. L. Dulière, *Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe*, «Byzantinische Zeitschrift», LXIII (1970), pp. 247-277; W. Speyer, *Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», XVII (1974), pp. 47-63; C. P. Jones, *Apollonius of Tyana in Late Antiquity*, in *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, edited by S. Fitzgerald Johnson, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 49-64.

⁷³ Omero, *Iliade*, XVIII, 376.

⁷⁴ Philostratus, *Life of Apollonius of Tyana*, translated by C. F. Conybeare, New York, Macmillan, 1912, III, cap. xxvii, pp. 289-291. Si vedano: L. Filson, *Magical and Mechanical Evidence: The Late-Renaissance Automata of Francesco I de' Medici*, in *Evidence in the Age of the*

schiavi e del loro essere proprietà dei loro padroni, faceva riferimento proprio a invenzioni del genere, quando scriveva che «se infatti ogni strumento, per un qualche comando o per una capacità di presentire, potesse compiere la sua propria opera, come dicono che facessero le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto, dei quali il poeta dice che da soli entrano nel divino consesso, se a questo modo le spole da sole tessessero e i plettri suonassero da sé, allora né gli architetti avrebbero bisogno di operai né i padroni di schiavi»⁷⁵.

Bisanzio aveva ereditato la credenza nei poteri soprannaturali (a scopo protettivo) di statue, monumenti e simulacri di vario tipo da Roma, che – come spesso capitava – l’aveva ricevuta a sua volta dal mondo greco⁷⁶. Tali statue, che si credeva essere abitate da spiriti che si sarebbero vendicati con chi eventualmente le avrebbe distrutte, giocarono un ruolo identitario fondamentale per gli imperatori che adornarono con esse la propria corte⁷⁷. E proprio nelle due corti più grandiose dell’alto e pieno Medioevo potevano trovarsi tali *automata*: Costantinopoli, appunto, e Baghdad⁷⁸, specchio del grado di avanzamento tecnologico presso questi popoli. Il fatto che del primo di essi parli persino Liutprando da Cremona, che certo non dimostrò mai ammirazione per la corte bizantina, è sintomatico: quando nel 949 egli visitò la corte del *basileus* Costantino VII Porfirogenito, vide il famoso e immenso trono della sala Magnaura che poteva muoversi in su e in giù; davanti a esso vi era un albero di bronzo smaltato d’oro, su cui erano posati uccelli meccanici di varie specie che emettevano i loro canti, ognuno in accordo al-

New Sciences, edited by J. A. T. Lancaster – R. Raiswell, International Archives of the History of Ideas Archives, vol. 225, Cham, Springer, 2018, pp. 177-206; K. LaGrandeur, *The Talking Brass Head as a Symbol of Dangerous Knowledge in Friar Bacon and in Alphonsus King of Aragon*, «English Studies», V (1999), pp. 408-442; C. A. Faraone, *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

⁷⁵ Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Milano, Rizzoli, 2008, 1253b.

⁷⁶ Si vedano, per es.: E. Poulsen, *Talking, Weeping and Bleeding Sculptures. A Chapter of the History of Religious Fraud*, «Acta Archaeologica», XVI (1945), pp. 178-195; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1951, pp. 55-69; G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

⁷⁷ H. Saradi, *The Antiquities in Constructing Byzantine Identity: Literary Tradition Versus Aesthetic Appreciation*, «Hortus Artium Medievalium», XVII (2011), pp. 95-113.

⁷⁸ Filson, *Magical and Mechanical Evidence*, pp. 195-196; G. Brett, *The Automata in the Byzantine “Throne of Solomon”*, «Speculum», XXIX (1954), pp. 477-487; J. Cohen, *Human Robots in Myth and Science*, New York, A. S. Barnes and Company, 1966; A. Iafate, *The Solomonic Throne in Constantinople*, in *The Wandering Throne of Solomon*, Leiden, Brill, 2016, pp. 55-105.

la propria; ai lati del trono, dei leoni di legno o bronzo anch'essi dorati, che aprivano le fauci e ruggivano mentre le loro code battevano sul pavimento⁷⁹.

Tali *automata* raggiunsero l'Occidente, anche se probabilmente il racconto della loro esistenza non sempre implicò la loro effettiva fabbricazione. Ma se Liutprando e altri vi vedevano degli splendidi meccanismi frutto dell'ingegno umano, in alcuni casi a essi vennero associati poteri altri. Gregorio di Tours diceva che Parigi «fosse stata consacrata in tempi passati (...) in modo che non vi apparissero mai né serpenti né ghiri. Adesso, invece, quando è stato pulito lo scarico del ponte ed è stato liberato dal fango, di cui era intasato, hanno trovato un serpente e un ghiro di bronzo. Dopo che li hanno tolti, in quel luogo sono apparsi ancora in gran numero ghiri e serpenti...»⁸⁰. Chiaro che Gregorio associasse tali manufatti alle superstizioni dei pagani, e non è casuale che decida di menzionarli in connessione con una classica scena in cui le *virtutes* cristiane vengono mostrate come le uniche in grado di garantire protezione e salvezza da difficoltà ordinarie e non⁸¹. Lo storico bizantino Niceta Coniate (m. ca. 1214) scrive invece che nell'Ippodromo della capitale si trovava un'aquila di bronzo – anch'essa costruita da Apollonio di Tiana – «con un serpente attorcigliato stretto nei suoi artigli» che teneva lontani «gli altri serpenti di Bisanzio, convincendoli a raggomitarsi e riempire le proprie buche»⁸². Una statua che, al pari della mosca virgiliana, funziona sfruttando la 'magia' simpatetica: ma esisteva davvero? Stando a Niceta, assolutamente sì, ma essa venne distrutta nel corso della quarta crociata. Eppure fu la leggenda, osservava Comparetti, a sopravvivere alla devastazione degli eserciti occidentali, trasferendosi al tripode dell'Ippodromo (che non a caso presentava tre teste di serpenti avvinghiati l'uno all'altro)⁸³. Il dato interessante è che, tanto in Gregorio quanto in Niceta, le statue di bronzo sono connesse a poteri soprannaturali non cristiani: il secondo li associa a rituali osceni e demoniaci praticati da coloro che erano

⁷⁹ Liutprando da Cremona, *Antapodosis*, MGH SSRG 41, hrsg. von J. Becker, Hannover-Leipzig, Hahn, 1915, pp. 1-158: VI, cap. 5, p. 154.

⁸⁰ Gregorio di Tours, *Libri historiarum X*, MGR SSRM 1, 1, edizione a cura di B. Krusch – W. Levison, Hannover, Hahn, 1951, VIII, 333, pp. 402-403. Tradotto in Gregorio di Tours, *Storia dei Franchi. I Dieci Libri delle Storie*, a cura di M. Oldoni, 2 voll., Napoli, Liguori, 2001, II, p. 227.

⁸¹ Oldoni, *L'ignoto Liber Maronis medievale*, p. 362.

⁸² *Nicetae Choniatae historia*, edited by J. A. Van Dieten, Berlin, de Gruyter, 1975, VIII, p. 651. Su questa e altre simili invenzioni in area mediorientale, si veda: P. Berlekamp, *Symmetry, Sympathy, and Sensation: Talismanic Efficacy and Slippery Iconographies in Early Thirteenth-Century Iraq, Syria, and Anatolia*, «Representations», CXXXIII (2016), 1, pp. 59-109.

⁸³ Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, p. 32.

esperti della malvagia arte della magia (γοητεία), pur ammettendo di esserne affascinato. Questione di identità, probabilmente: per quanto paradossale potesse sembrare l'*endorsement* di una simile statua da parte di un cristiano ortodosso, il suo fine ultimo era di glorificare la sua terra di fronte all'invasione crociata. «A sculpture born of abhorrent rites may beguile a Christian to good ends», osserva brillantemente Paroma Chatterjee⁸⁴.

Virgilio, in tutto questo mescolarsi e trasmettersi di leggende, ebbe una doppia parte: non solo avrebbe fabbricato la mosca bronzea, simile in tutto e per tutto a quelle appena ricordate, ma si sarebbe anche occupato dei serpenti di Napoli. Non con una statua talvolta, poiché il folklore mantiene molti colori delle storie ma spesso ne modifica i contorni: ma con una strada. Questa, secondo Gervasio, si trovava a passare proprio sotto Porta Dominica, che dava verso Nola⁸⁵: Virgilio l'aveva fatta costruire *artificiose* ('ingegnosamente') e vi aveva fatto porre un *sigillum* sotto al quale aveva fatto gettare ogni sorta di rettile nocivo o pericoloso senza che potesse scappare⁸⁶. Banks e Binns notano che questa storia è presente solo nelle opere di coloro che attinsero direttamente al folklore napoletano⁸⁷, ma voglio anche sottolineare che il *motif* della cacciata dei serpenti aveva avuto moltissima fortuna nella tradizione agiografica⁸⁸, e non è da escludere che un certo tipo di simbologia cristiana si sia qui sovrapposta a *topoi* sicuramente più antichi.

Il folklore di Napoli, con le sue invenzioni virgiliane, ha quindi radici molto lontane nel tempo, e affonda nella *θεουργία* neoplatonica evocata per esempio da Plotino, Porfirio e Proclo⁸⁹, che peraltro si erano mostrati piuttosto inclini a vedere il cosmo in senso simpatetico, come si dirà poi⁹⁰. Proclo, nello specifico, diceva che i praticanti della teurgia (i *telestai*) erano appunto in grado di fabbricare statue 'magiche' in cui venivano inseriti simboli e segni (*συμβόλα* e *συνθημάτα*) che avevano rapporto simpatetico con la relativa divinità, il che permetteva loro di animarsi per mezzo di *τελεστικὴ τέχνη*⁹¹. Il mondo cristiano, a un certo punto, deve aver accolto questi principi in modi più o meno manifesti, e trovò dei propri paralleli nelle icone

⁸⁴ P. Chatterjee, *Sculpted Eloquence and Nicetas Choniates's De Signis*, «Word&Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry», XXVII (2011), 4, pp. 396-406: 399-400.

⁸⁵ Oggi infatti detta Porta Nolana.

⁸⁶ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 12, p. 578.

⁸⁷ *Ibidem*, nota 2.

⁸⁸ Maraschi, «*Similia similibus curantur*», pp. 89-105.

⁸⁹ Saradi, *The Antiquities*, p. 100.

⁹⁰ Su questo, si veda Maraschi, «*Similia similibus curantur*», pp. 45-63.

⁹¹ Proclo, *Commento al Cratilo di Platone*, a cura di M. Abbate, Milano, Bompiani, 2017.

sacre e le reliquie, secondo una linea di continuità che non sempre è stata rimarcata a dovere. A ciò si aggiunsero plausibilmente questioni identitarie, come già osservato nel caso di Bisanzio.

La medesima ‘arte’ (che Gervasio chiama anche *uis mathesis*) che governava la natura simpatetica della mosca napoletana risulta essere alla base del funzionamento della statua di bronzo sul Monte Vergine, e del tunnel di Posillipo. La prima si trovava, a detta di Gervasio, su un fianco di quello che nelle fonti veniva definito anche *mons Vergilianus*⁹². La statua rappresentava un trombettiere, e sebbene appunto non si trovasse esattamente vicina alla città di Napoli, serviva una causa estremamente importante per essa: «Audite»⁹³, scrive Gervasio, poiché gli preme spiegare che tale meraviglia non era certo fine a se stessa. Il fine era di invertire il temuto vento dal sud, il Noto, che ogni anno (verso maggio) spingeva il fumo e la cenere incandescente del Vesuvio verso nord, su quella *Terra Laboris* che svolgeva un ruolo così importante per il sistema produttivo della città, rendendo sterile la terra e bruciando *segetes omnesque fructus*. Virgilio avrebbe posto strategicamente la statua sul Monte Vergine proprio per intercettare il Noto e, al suono della tromba, invertirne la direzione grazie ai poteri dell’astrologia ‘bianca’.

In questo caso, l’*ars mathematica* mostra di prescindere da logiche simpatetiche, di rappresentare una sovrastruttura all’interno della quale anche i rapporti di simpatia/antipatia possono giocare una parte. E lo stesso si osserva a proposito della *cripta* nel monte Posillipo, di cui Gervasio è l’unico a parlare tra quelli che per primi avevano registrato le meraviglie virgiliane. Montagna che possedeva *mira virtus*, un potere straordinario: qui, Virgilio, mise all’opera le sue conoscenze astrologiche allo scopo di evitare che si potesse tendere alcuna imboscata in quel lungo e oscuro tunnel⁹⁴. La *cripta Neapolitana* esisteva davvero, ed era stata scavata prima di Virgilio, ma essa venne associata al poeta per via del fatto che la tomba di questi si trovava proprio all’entrata della galleria – e, con essa, il suo presunto potere⁹⁵.

In entrambe le circostanze, dunque, le conoscenze alla base del funzionamento dei *mirabilia* hanno finalità positive: lo si è detto, è un’astrologia bianca, che nulla ha a che vedere con demoni o simili. Questo vale per tutte le opere a lui attribuite, anche se non sempre viene specificata la fonte del potere benefico. In merito ai bagni curativi di Pozzuoli, costruiti *ad utilitatem popularem*, Gervasio nota fossero stati costruiti con incredibile ingegno

⁹² Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, p. 49.

⁹³ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 13, p. 582.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 586.

⁹⁵ M. Capasso, *Il sepolcro di Virgilio*, Napoli, Giannini, 1983, pp. 23-26.

(*miro artificio edificata*), che potevano guarire da ogni malattia (interna o esterna), e che i medici della Scuola di Salerno ne erano diventati gelosi perché rappresentavano una minaccia al proprio prestigio (anche perché i bagni erano rimedio popolare, a differenza dei costosi medici): eppure, l'autore parla di *potentia*, di *virtus*, non di *mathematica*. Si trattava ovviamente di fonti termali che, in modo non dissimile concettualmente da come andarono le cose per il tunnel del monte Posillipo, vennero connesse alla leggenda di Virgilio e circondate da un'aura 'magica'. Di 'magico' o preternaturale, tuttavia, sembrerebbe non esservi nulla, tranne alcune sfumature di tale racconto e della sua tradizione. Innanzitutto, il fatto che – spiega Gervasio – quando si perse memoria dei poteri curativi dei singoli bagni (ognuno dedicato alla cura di diversi mali), si finì spesso per contrarre malattie anziché guarirle: questo capitava «tra due bagni con effetto opposto»⁹⁶, il che suggerisce l'idea che vi fossero in realtà logiche di simpatia e antipatia dietro l'efficacia delle acque termali. Inoltre, come riportato dalla più tarda *Cronaca di Partenope*, quando i medici salernitani decisero di distruggere i bagni per gelosia, «virtute de Dio li ponidò», ed essi affogarono durante il viaggio di ritorno per mare a Salerno, il che lascia intendere che a livello popolare i bagni di Pozzuoli fossero legati a una dimensione superiore⁹⁷.

Quella tra pura scienza/medicina e poteri altri/*mirabilia* è una linea molto sottile. La suddetta statua di bronzo che invertiva il Noto si trovava infatti in un giardino di erbe mediche posto lì da Virgilio, come tanti ve ne erano (senza che a essi venissero associati poteri soprannaturali). Eppure, l'*ortum* in questione non era come gli altri: Gervasio racconta che vi si trovava un'erba speciale, l'*herba lucii*, in grado di restituire la vista alle pecore cieche⁹⁸. E, cosa non secondaria, l'effetto di tale erba avveniva per semplice tocco (*oues... quandoque tangentes*; non si specifica alcuna applicazione sugli occhi dell'animale), ed era immediato: insomma, un'erba che ha poco di 'medicinale', e molto di 'magico'. Non stupisce quindi che Alessandro di Neckam, in un'altra versione della leggenda pressoché contemporanea, scriveva che Vir-

⁹⁶ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 15, p. 586. Ossia, plausibilmente, quando ci si immergeva in esse.

⁹⁷ *The Cronaca di Partenope. An Introduction to and Critical Edition of the First Vernacular History of Naples (c. 1350)*, edited by S. Kelly, Leiden, Brill, 2011, p. 195. C'è da aggiungere che in questa fonte l'ingegno di Virgilio viene associato semplicemente all'intuizione di costruire dei bagni termali in quel sito, senza alcun riferimento a poteri altri. Va inoltre notato che nella *Cronaca* la «storia vera» di Gervasio si trasforma in «leggenda del tutto inespressiva» (Oldoni, *L'ignoto Liber Maronis medievale*, p. 360).

⁹⁸ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 13, p. 582.

gilio non aveva circondato il giardino da mura ma da un muro d'aria fisso, immobile, mentre Vincenzo di Beauvais raccontava che il poeta aveva dotato il giardino del potere di non essere mai bagnato dalla pioggia (alcuni di questi erano per altro motivi tipici del folklore e della letteratura medievale)⁹⁹. Tantomeno ci si deve sorprendere che, a metà del quattordicesimo secolo, la suddetta *Cronaca di Partenope* assegnasse allo stesso giardino anche il potere di rivelarsi solo a coloro che effettivamente cercavano aiuto, ma di nascondersi agli occhi di chi voleva distruggerne le erbe o trapiantarle altrove¹⁰⁰; d'altronde, specifica questa leggenda più tarda, in quel giardino «vi se coglyeno herbe de grande virtute et medecinale le quale non se trovano alcune in altro luoco se non in quillo iardino»¹⁰¹.

Vi è invece un chiaro meccanismo di *concordia* e *discordia* nei due rimanenti *mirabilia* di Virgilio. Il primo è un *frustum carnis* murato all'interno di un macello dotato di un potere che Gervasio descrive solo per la sua efficacia, senza identificarlo in altro modo¹⁰². Egli aggiunge solamente che, fintanto che il pezzo di carne fosse rimasto lì dov'era stato posto, la carne conservata e venduta nel macello (e solo al suo interno) non sarebbe mai stata intaccata dal tempo e quindi marcita. Ma Gervasio specifica non si trattasse solo di un effetto 'estetico': la carne sarebbe rimasta fresca sia all'olfatto, che alla vista, che anche al palato. Anche qui, Gervasio non è l'unico a riportare il fatto, ma ha la peculiarità di specificare che l'effetto fosse dovuto all'aver murato un pezzo di carne, mentre le altre fonti restano vaghe in merito a tale dettaglio. Solo la *Cronaca di Partenope* riprende la versione di Gervasio e, onde fugare ogni dubbio, chiarisce che Virgilio aveva scomodato la sua «arte magica»¹⁰³.

Ultime, ma non per importanza, le teste di marmo, che ci aiutano a chiudere il discorso con le meraviglie virgiliane e a evidenziare la morale di queste storie, perché Gervasio ne provò l'efficacia sulla sua pelle: «ne ho fatto esperienza personale», dice, «pure se al tempo non ne sapevo nulla; per un caso fortuito ne ho avuto conoscenza e prova, e fui costretto a prenderne coscienza, e se non fossi stato avvisato del pericolo, difficilmente avrei potuto credere al racconto di un'altra persona»¹⁰⁴. Un uomo d'élite che si sbilancia in una tale confessione fa effetto, e ancor più

⁹⁹ *Ibidem*, p. 583 nota 2; Wood, *Virgil and Taliesin*, pp. 93-94.

¹⁰⁰ *The Cronaca di Partenope*, p. 189.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 12, pp. 576-578.

¹⁰³ *The Cronaca di Partenope*, p. 188.

¹⁰⁴ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 12, p. 578.

quando si analizza il tutto più da vicino. Il fatto risaliva probabilmente al 1190¹⁰⁵, quando fu ospite dell'arcidiacono di Napoli Giovanni Pignatelli, già suo allievo di diritto canonico all'Università di Bologna. Da egli, osservano Banks e Binns, apprese «the continuing efficacy of Virgil's magic»¹⁰⁶. Non era la prima visita che Gervasio faceva a Giovanni, come vedremo in seguito, né la prima volta che i due parlavano di Virgilio e della sua 'magia'. Stavolta, Gervasio ricevette la graditissima visita di suo cugino Filippo di Salisbury, e dunque approfittò per una gita da Salerno, dove si trovava, a Napoli. Gervasio aveva intenzione di aiutarlo a noleggiare una nave comoda e non troppo costosa per imbarcarsi, e riuscì in pochissimo tempo a ottenere un affare molto più conveniente di quanto avesse sperato. Se, però, Gervasio e Filippo pensarono probabilmente a un colpo di fortuna, Giovanni ebbe un sospetto: «Da quale porta siete entrati in città?», gli chiese¹⁰⁷. Alla loro risposta, l'arcidiacono gli domandò da quale lato della porta fossero passati, ed essi risposero il destro. Annuendo, egli li condusse sul posto per illustrargli uno dei tanti *mirabilia* lasciati da Virgilio in eredità a quella terra. Nella fattispecie, l'invenzione del poeta consisteva in due teste di marmo di Paro scolpite sulla porta: una, con espressione piangente, rivolta verso sinistra; l'altra, sorridente, verso destra. Dunque, spiegò loro l'arcidiacono, il lato da cui si passava attirava sui passanti *duo contraria fortune fata*, a patto che la scelta non derivasse da una decisione personale ma – anche qui – dal fato. Questo era stato proprio il caso di Gervasio e Filippo, che sarebbero passati a sinistra se solo un asino carico di legna non gliel'avesse impedito. Giovanni spiegò allora che chiunque entrava per quella porta *ad dexteram* incontrava fortuna nei propri affari, mentre chi entrava *ad sinistram* solo sfortuna¹⁰⁸.

È chiaro al lettore moderno, così come lo era a Gervasio, che mettere in bocca all'élite del suo tempo (a se stesso, docente di diritto canonico, e a un arcidiacono) che il fato aveva un ruolo e poteva dipendere da una scultura di marmo fosse una blasfemia. Ed è qui che arriva la precisazione: con questo racconto non si vuole dar credito all'antica setta ebraica conservatrice dei Sadducei, scrive l'autore, secondo cui non era la Provvidenza divina a

¹⁰⁵ Elisabetta Bartoli scrive invece che l'incontro avvenne nel 1189. Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, p. 4.

¹⁰⁶ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, p. xxvi.

¹⁰⁷ *Ibidem*, III, 12, p. 580.

¹⁰⁸ La *Cronaca di Partenope* attinge da Gervasio ma specifica il genere delle teste: «(...) l'una de homo allegro che rideva et l'altra de dompna trista che piangea...». *The Cronaca di Partenope*, p. 191.

governare le vicende umane¹⁰⁹. Non si scambii la nostra fascinazione per le teste virgiliane, sembra dire Gervasio, per un atteggiamento da miscredenti: «semmai questo lo ricordiamo per ammirazione verso l'arte astrologica [*ars mathematica*] di Virgilio»¹¹⁰. Torna quindi la scienza astrale che, così come la filosofia naturale e la matematica vera e propria, era giunta dai tempi antichi spesso tramite la mediazione di traduzioni e opere arabe, e in questa circostanza – come si è detto sopra – Virgilio entra a pieno titolo nella schiera dei Gerberto d'Aurillac o degli Alberto Magno: peraltro, la storia della creazione di una testa oracolare risaliva probabilmente proprio alla figura di Gerberto¹¹¹. Il problema, tuttavia, come palesato candidamente da Gervasio, era che si rischiava spesso di sfociare dall'astrologia alla magia demoniaca¹¹², andando quindi ben oltre le discipline del *quadrivium*. Vi si riscontra dunque una certa «ansia riguardo agli usi di nuove conoscenze per scopi che erano, nel migliore dei casi, arroganti, e nel peggiore diabolici»¹¹³.

Ecco, ripartiremo proprio da qui per trarre delle riflessioni conclusive su una storia dalle così numerose sfaccettature.

3. *L'ars notoria e l'universo simpatetico: sapere per pochi, meraviglia di molti.*

Volendo rimanere, per ragioni di coerenza, vicini alla versione gervasiana delle meraviglie di Napoli, si è scelto di mettere da parte altre varianti di cui però si sono tenute in considerazione continuità (molte) e discontinuità (rare) importanti¹¹⁴. Nel vasto mare della bibliografia su tali leggende, qui si vuole però definire con più precisione la natura dell'*ars* virgiliana secondo il popolo di Napoli e l'élite che ne trasmise e conservò la memoria per noi. Per farlo, ricominceremo da un libro segreto, uno in cui si diceva fosse contenuto il sapere di cui il poeta mantovano era maestro.

¹⁰⁹ Si vedano, su questa sfumatura, Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, pp. 220-221 nota 43; Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, p. 582 nota 9.

¹¹⁰ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 12, p. 582.

¹¹¹ E. R. Truitt, *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature, and Art*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 2015, p. 71.

¹¹² Di fatto non mancano attestazioni di Virgilio come 'diavolo', come per esempio nella *Vita sancti Odonis* o nella *Vita Popponis abbatis*, poiché la sapienza pagana rimaneva per certi versi sospetta. Si veda Oldoni, *L'ignoto Liber Maronis medievale*, p. 364.

¹¹³ *Ibidem*, p. 10. Traduzione mia.

¹¹⁴ Per esempio le altre invenzioni attribuite a Virgilio da Corrado di Querfurt, che tuttavia sono tipologicamente in linea con quelle ricordate da Gervasio. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 23-24.

Gli studiosi si sono infatti spesso imbattuti su un dilemma fondamentale: in cosa consiste questa *ars*? Juliette Wood, per esempio (e non è certo sola in questo) chiama le invenzioni di Virgilio dei «talismani di qualche tipo»¹¹⁵, che fanno di lui una sorta di protettore benefico della città di Napoli. Ciò che non si aggiunge a tale considerazione non lo si fa ora – come allora – per timore di fare un passo falso: Virgilio è lontano nel tempo, i suoi *mirabilia* – qualsiasi cosa siano – non nuocciono a nessuno, anzi, fanno il bene di tutta la comunità, e dunque hanno un che di ‘magico’, ma non sono ‘magia’ (almeno, non quella nera, demoniaca). E se Corrado di Querfurt parla precisamente di *ars magica*, Gervasio si inoltra ancora più nelle nebbie del tempo ed evoca l’*ars notoria* (o *notaria*). C’era proprio un libro, racconta infatti, che venne ritrovato nella tomba di Virgilio, accanto al capo della salma¹¹⁶. Lo scoprì un *magister* inglese al tempo di Ruggero II su concessione di questi: il sapiente era infatti esperto nel trivio e nel quadrivio, nella letteratura, nella fisica e nell’astronomia, e desiderava più di ogni altra cosa ritrovare le ossa di Virgilio. Esse vennero rinvenute in una tomba in mezzo a una montagna, e insieme a loro il famoso libro dei segreti virgiliani: l’uomo si appropriò di entrambi, ma i napoletani si opposero e vollero tenere in città le spoglie, poiché credevano che i poteri delle invenzioni di Virgilio avrebbero continuato ad avere effetto solo se le sue ossa fossero rimaste a Napoli. Su richiesta della folla, allora, le spoglie vennero messe in un sacco e portate al Castello del Mare, esposte ai curiosi visitatori¹¹⁷, e al *magister* venne chiesto cosa se ne sarebbe fatto di esse: gli avrebbero permesso di conoscere l’arte di Virgilio in tutta la sua interezza, rispose egli; eppure, dovette accontentarsi del libro.

Delle ossa non sappiamo nient’altro, né è semplice intuire come queste avrebbero dischiuso i segreti dei *mirabilia* virgiliani. Fortunatamente, però,

¹¹⁵ Wood, *Virgil and Taliesin*, pp. 93-94. Traduzione mia.

¹¹⁶ Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 112, p. 802.

¹¹⁷ Questo ramo della leggenda si unisce, probabilmente, ad altre due: quella secondo cui Virgilio avrebbe fondato Napoli sopra un uovo (sepolto lì dove sarebbe poi stato edificato Castel dell’Ovo) che, fintanto che fosse rimasto intatto, avrebbe garantito che la città non sarebbe caduta in mani nemiche; e quella, ancora più antica (citata per esempio da Corrado di Querfurt) secondo cui la protezione di Napoli dipendeva dall’integrità di un piccolo modellino della città posto all’interno di una bottiglia di vetro dal collo strettissimo. Peraltro, Corrado mostra di credere sinceramente nell’efficacia del palladio virgiliano. Si vedano Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 22-23, 36-37, 173; Spargo, *Virgil the Necromancer*, pp. 103-105; Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, pp. 804-805 nota 13. Con il sorgere e l’affermarsi del culto di san Gennaro, un’ampolla col sangue del santo si sarebbe sostituita proprio a questi oggetti in quanto al legame simpatetico tra la propria integrità e la salvezza di Napoli. De Ceglia, *Il segreto di san Gennaro*, p. 21.

sappiamo qualcosa del libro, perché Gervasio poté consultarlo grazie allo stesso Giovanni Pignatelli¹¹⁸ in occasione di una sua precedente visita a Napoli, probabilmente da Bologna. «Vidi qualche estratto»¹¹⁹, scrive, ma abbastanza per verificarne di persona l'efficacia «con un'infalibile prova sperimentale» – empiricamente, diremmo noi¹²⁰. Ma non aggiunge altro: forse non può. Insomma, già è molto confermare l'efficacia di un sapere di cui si conoscono i risultati: alcuni di quelli erano sotto gli occhi di tutti ancora al suo tempo, altri erano così noti da essere stati tramandati da numerose testimonianze orali e scritte. Non serve qui, allora, cercare di scervellarsi sul contenuto del volume e su cosa fosse l'*ars notoria*¹²¹: non vogliamo però nemmeno definirla, semplicemente, 'magia', anche perché leggenda vuole che originariamente essa fosse stata concessa da Dio a Salomone¹²² nella tipica forma invocativa (e non coercitiva, come tipico della 'magia'). Legandoci a questo famoso precedente, si può affermare che essa consistesse nella conoscenza immediata di una o di tutte le arti e scienze¹²³ per mezzo della manipolazione di figure o diagrammi, di astrologia e angiologia¹²⁴, una conoscenza posta a cavallo di territori del sapere che destavano più di qualche sospetto in epoca medievale (tra gli altri, in Tommaso d'Aquino). L'arte di tutte le arti, la scienza di tutte le scienze, quindi, che per di più non necessitava la frequentazione di università o di scuole. Di fatto, *Ars notoria* era il

¹¹⁸ Allora cardinale a santa Anastasia (1158-1183).

¹¹⁹ Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, III, 112, p. 804.

¹²⁰ D'altronde, quello di Gervasio era ormai un mondo in cui si voleva verificare la realtà anche con gli occhi, talvolta. Watkins, *History and the Supernatural*, pp. 219-220.

¹²¹ Per questo rimando a: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science During the First Thirteen Centuries of Our Era*, II, New York, Columbia University Press, 1923, pp. 279-289; Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 43, 92-93, 96; J. DuPèbe, *L'ars notoria' et la polémique sur la divination et la magie*, in *Divination et controverses religieuses en France au XVII^e siècle*, édité par V. Cahiers – L. Saulnier, Paris, L'É.N.S. de Jeunes Filles, 1987, pp. 123-134; J.-P. Boudet, *L'Ars Notoria au Moyen Âge: Une resurgence de la théurgie antique?*, in *La magie: Actes du Colloque international de Montpellier 25-27 Mars 1999 (Tome III: Du monde latin au monde contemporain)*, Séminaire d'étude des mentalités antique, Montpellier, Université Paul Valéry, 2000, pp. 173-191; J. Véronèse, *L'Ars notoria au Moyen Âge. Introduction et édition critique*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2007; S. Page, *Magic in the Cloister. Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 112 sgg.

¹²² 2Re 3:6-13.

¹²³ Véronèse, *L'Ars notoria* (version A, 1), p. 34: «eruditio et cognitio omnium scientiarum et naturalium artium».

¹²⁴ S. P. Marrone, *A History of Science, Magic and Belief: From Medieval to Early Modern Europe*, New York, Macmillan, 2015, p. 84.

nome di una tradizione di grimori appartenente al ciclo salomonico probabilmente databile alla seconda metà del XII secolo e collocabile in Italia del nord, di enorme fortuna, e plausibilmente di carattere teurgico (che implicava, quindi, purificazione dell'anima e interazione con la divinità e spiriti benigni)¹²⁵. Nei testi che contenevano l'*Ars*, si affermava che essa derivasse da ambienti giudaici, e che quindi fosse perfettamente compatibile con l'ortodossia cristiana¹²⁶, e in essa comparivano preghiere e riferimenti a nomi ebraici, greci, caldei. Un'arte problematica a dir poco, dunque, che però deve dirci qualcosa a proposito di Virgilio. Cerchiamo di ricomporre le varie trame della vicenda.

Virgilio interpreta per Napoli un ruolo già cucito su misura per altri prima di lui, da Apollonio di Tiana a Gerberto d'Aurillac. La prima domanda che dunque sorge spontanea è: perché questo ruolo ebbe così successo?

Prima di tutto, il bisogno. Non si insiste forse mai abbastanza sulla durezza e l'iniquità della vita dei nostri antenati, e sul senso di vulnerabilità che doveva respirarsi nelle società del passato¹²⁷. Di fronte a un mondo potenzialmente ostile, allegorizzato nell'immortale immagine della Caduta¹²⁸, c'era bisogno dell'aiuto di poteri altri, e di agenti che potessero occuparsi della comunità, della salute dei suoi membri, della loro fortuna, delle loro dispense. Un mago, dunque? Forse. Ma anche un medico, e un santo. Questo è Virgilio: esattamente nessuno dei tre, ma trasversalmente ognuno di essi, prima che san Gennaro lo sostituisse¹²⁹. Ma questo non sarebbe bastato: condizione importante, ma non sufficiente. C'era bisogno di valori ancora più universali che ne circondassero e giustificassero i poteri, soprattutto agli occhi della Chiesa e dell'élite cristiana: la conoscenza dell'*ars notoria*, lo si è visto, non era garanzia di ortodossia. Come conciliare il tutto, allora?

Qui voglio enfatizzare soprattutto due aspetti. Il primo, l'identità. Come a Bisanzio, i *mirabilia* sono vanto della città di Napoli, e vengono associati a una personalità di grande prestigio che possa incarnarne e perpetuarne lo splendore, e possa anche fungere da collante identitario per la comunità.

¹²⁵ DuPèbe, *L'ars notoria' et la polémique sur la divination et la magie*.

¹²⁶ Marrone, *A History of Science*, p. 99.

¹²⁷ J. Dieleman, *Coping with a Difficult Life: Magic, Healing, and Sacred Knowledge*, in *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, edited by C. Riggs, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 337-361: 337; Maraschi, «*Similia similibus curantur*», *passim*.

¹²⁸ A. J. Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 80 sgg. Si veda anche E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 2017 (I ed. 1948), p. 166.

¹²⁹ Minervini, *All'ombra di Virgilio*, p. 85.

A Bisanzio, Niceta Coniate preserva la memoria e decanta le meraviglie di Apollonio nonostante siano associate a un ramo demoniaco della ‘magia’ (dunque, non ad un’arte astrologica ‘bianca’), e lo fa per servire uno scopo superiore: rinforzare e difendere l’identità della città davanti agli invasori crociati. Negli stessi anni, le meraviglie virgiliane di Napoli vengono registrate da Gervasio (tra i primi a farlo) e da altri che, come lui, hanno tutt’altro fine retorico e con Napoli hanno un rapporto di osservatori e visitatori, e le apprendono, invece, dal popolo¹³⁰. La questione identitaria non è quindi deliberatamente proposta, ma osservata e registrata: così viene a loro presentata dalla gente di Napoli.

Secondo aspetto: l’*ars mathematica* e la ‘simpatia’. L’astrologia ‘bianca’ di Virgilio sembra essere alla base di molte delle invenzioni a lui attribuite, se non a tutte, e pare di poter intendere che egli l’avesse imparata a dominare per mezzo dell’*Ars notoria*. L’identificazione delle conoscenze astrologiche del poeta con un sapere positivo e benefico è certamente un’operazione imprescindibile per elevare la sua figura a livello di protettore della città¹³¹: questo ne favorisce la transizione nel tempo e l’accettazione anche da parte dell’élite (Gervasio *in primis*), che ne sembra ammaliata. Così stregata, nei fatti, che Gervasio e Giovanni la vogliono conoscere e la sperimentano¹³²: ammissione pesante e di grande interesse per noi. Qualsiasi cosa siano i *mirabilia* virgiliani, essi funzionano, e i principi che ne stanno alla base forse possono replicarsi. Inoltre, una parte sostanziale di questi principi sono quelli basati sulle logiche di *concordia atque discordia* tra elementi del cosmo: l’universo è il primo mago, spiegava Plotino sulla scorta di una consolidata tradizione filosofica¹³³, e la ‘magia’ non è altro che la conoscenza del «principio dell’amicizia e della contesa» fra tutte le cose¹³⁴. Conosciuti tali rapporti, ogni cosa è possibile, perché l’universo è come un enorme strumento musicale e basta saper pizzicare le giuste corde per ottenere le

¹³⁰ Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, p. LXII. «Il serbatoio di nozioni dunque non è solo il sapere tradizionale o la letteratura già prodotta ma la vita stessa...» (Latella, *Come lavorava un intellettuale*, p. 107). Peraltro, il Comparetti nota che alcune delle invenzioni virgiliane esistevano davvero: le due facce di pietra di Porta Nolana, il cavallo di bronzo (di cui non parla Gervasio, ma Corrado), la statua del trombettaie, il palladio, i bagni di Pozzuoli (Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 35-40). La leggenda popolare ha semplicemente associato a Virgilio tali opere.

¹³¹ Oldoni, *L’ignoto Liber Maronis medievale*, p. 360.

¹³² Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, p. 12.

¹³³ Maraschi, «*Similia similibus curantur*», pp. 37-65.

¹³⁴ Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Reale – R. Radice, Milano, Mondadori, 2008, IV.4.40.

frequenze (le note) desiderate¹³⁵. Plotino pensava anche che la magia fosse anticamente legata all'arte medica e, in un certo senso, alla preghiera, e anche qui non era certo un innovatore¹³⁶.

Virgilio questa musica la conosceva molto bene e sapeva applicarla (la mosca che scaccia le mosche, la carne che conserva la carne, le teste di marmo che influenzano il destino, per non citare le numerose simili invenzioni a lui attribuite da altri intellettuali come l'uovo-palladio). Perché è importante questo? Perché si trattava di principi antichissimi¹³⁷, condivisi e tramandati da molte società, e inglobati (quando più e quando meno palesemente) dal Cristianesimo¹³⁸. Principi presenti anche nella Bibbia (il simulacro a forma di serpente per curare il veleno dei serpenti in Num 21:6-9, fatto costruire da Dio a Mosè), e che dunque trascendevano le categorie di 'magia', 'religione', e 'scienza': anzi, essi erano applicati in ognuno di questi campi, certamente fino alla fine del Medioevo¹³⁹. Si potrebbe dire che si tratta di un meccanismo scontato: l'uomo tende da tempo immemore ad analizzare il funzionamento della natura per analogia. Ma non è così semplice: il popolo di Napoli, è vero, mostra di capire perfettamente il meccanismo alla base della mosca di bronzo, ma non sa costruirne una da sé. La ascrive a Virgilio, sommo nume tutelare della città. Ne intuisce il funzionamento come noi

¹³⁵ *Ibidem*, IV, 4.41.

¹³⁶ W. E. Helleman, *Plotinus and Magic*, «The International Journal of the Platonic Tradition», IV (2010), pp. 114-146: 122-123.

¹³⁷ In questo senso, l'idea di Massimo Oldoni (*L'ignoto Liber Maronis medievale*, p. 359: «L'intenzione sembra buona: raccogliere un parco ricchissimo di fatti e tradizioni medievali, entro cui operare poi un discernimento che possa motivare l'argomento») secondo cui le invenzioni attribuite a Virgilio siano più 'medievali' che tipiche dell'epoca in cui il poeta visse, risulta senz'altro corretta, ma forse può essere integrata: è 'medievale' per molti aspetti, ma è molto più antica (sia del Medioevo, che del tempo stesso di Virgilio) per altri.

¹³⁸ Maraschi, «*Similia similibus curantur*», *passim* (ma spec. pp. 89-108).

¹³⁹ *Ibidem*; Id., *Eaten Hearts and Supernatural Knowledge in Eiríks saga rauða*, «Scandia: Journal of Medieval Norse Studies», I (2018), pp. 25-47; Id., *Sympathetic Graphophagy in Late Medieval Scandinavian Leechbooks and Collections of Charms*, in *Civilizations of the Supernatural: Witchcraft, Ritual, and Religious Experience in Late Antique, Medieval, and Renaissance Traditions*, edited by F. Conti, Budapest, Trivent Publishing, 2020 (Advances in the History of Magic, Witchcraft and Religion, 1), pp. 247-264; Id., *Taboo or Magic Practice? Cannibalism as Identity Marker for Giants and Human Heroes in Medieval Iceland*, «Parergon», XXXVII (2020), 1, pp. 1-26; Id., *Bera's meal. Cannibalism and Magic in Hrólfs saga kraka and in the Medieval Icelandic 'fantastic' worldview*, in *Of Man Eating Man: Medieval and Early Modern Cannibalism*, edited by T. Ballhausen – C. Doyle – C. Tuczay, Leiden, Brill, 2021 (Explorations in Medieval Culture Series), in corso di pubblicazione; A. Maraschi – F. Tasca, *Aux limites de l'hérésie et de la magie. L'ordalie du pain et du fromage*, «Food&History», XVI (2018), 1, pp. 49-67.

intuiamo quello di un laptop, ma non sa costruire una statua con poteri simpatetici che proteggano tutta la città come noi non sapremmo costruire un pc portatile. E se anche la ‘simpatia’ fosse stata associata a pratiche magiche demoniache¹⁴⁰, Virgilio la utilizza per proteggere il popolo¹⁴¹: questo Napoli lo sa, e pure Gervasio e l’arcidiacono Giovanni, e allora a noi la leggenda può arrivare candida e immacolata.

O quasi: si tratta di *mirabilia*, cioè di fenomeni *que nostre cognicioni non subiacent*: eppure sono naturali, non *preter naturam*. Infatti i legami di simpatia e antipatia tra microcosmo e macrocosmo erano ritenuti parte integrante dell’universo così com’era stato creato. Solo, aggiunge Gervasio, che anche se tutti potevano intuirli, pochissimi li conoscevano a fondo: la sottile differenza che intercorre tra il saper usare un computer, appunto, e saperlo costruire.

¹⁴⁰ Virgilio diventerà ‘mago’ in senso negativo solo nella seconda fase della leggenda, quando da Napoli essa venne estrapolata ed internazionalizzata, e il poeta di Mantova finì per fare la stessa fine di Gerberto (Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, II, pp. 58-59). Spogliata del suo legame identitario positivo con la città, ne vennero infatti sottolineati solo gli aspetti magico-demoniaci.

¹⁴¹ Oldoni, *L’ignoto Liber Maronis medievale*, p. 368. Il primo tentativo di spiegare concretamente la natura delle capacità di Virgilio è forse da ascrivere a Jans Enikel, che ne collegava i poteri a un’orda di demoni che glieli avrebbe insegnati (Wood, *Virgil and Taliesin*, p. 94).

RICCARDO LATTUADA

VEDERE, TOCCARE, SENTIRE LA PRESENZA DI ANGELI
E DIAVOLI IN ALCUNE IMMAGINI DEL BAROCCO
TRA NAPOLI E L'ITALIA

Il problema di raffigurare una visione che l'esperienza di un essere umano colloca in dimensioni di volta in volta definite 'anima', 'spirito', 'cuore', 'mente', attraversa una parte cospicua dell'arte dell'Occidente. Forse a queste dimensioni bisognerebbe aggiungere 'sensi', e più ancora 'sensazioni'. Ma come questo magma di esperienze (intese nel senso più vasto del termine) possa essere descritto in un'immagine prodotta a mano in quel lungo lasso di tempo che chiamiamo età moderna, non è questione che abbia molto appassionato gli storici dell'arte.

Eppure, sin da opere come il *San Giovanni a Patmos* di Hieronymus Bosch a Berlino, Gemäldegalerie (1489 circa) (fig. 1), osserviamo il formarsi di un codice comunicativo secondo cui, per far giungere il fedele a quella dimensione che in un insuperato studio di Ottavia Niccoli è chiamata *Vedere con gli occhi del cuore*¹, la produzione di immagini deve predisporre meccanismi condivisi di interpretazione. Nel dipinto di Bosch San Giovan-

Il presente contributo taglia necessariamente fuori immensi segmenti della produzione artistica italiana, anche di quella meridionale, allo scopo di concentrare il fuoco dell'attenzione sui meccanismi della visione messi in atto nella rappresentazione di angeli e demoni nella tarda età moderna. In quest'ottica è stata deliberatamente omessa la sterminata mole di riferimenti bibliografici di natura squisitamente storico-artistica per le opere di maggior fama, mentre vi sono indicazioni essenziali solo nei casi in cui ho discusso casi poco noti alla stessa critica. Tale scelta è stata anche generata dai vincoli imposti da una relazione per gli atti di un convegno. Questo contributo è da intendersi come l'introduzione a un progetto più ampio di studio dei meccanismi del racconto visivo attraverso le arti – e in tale ambito va incluso lo studio degli eventi effimeri, perlopiù trascurati anche dagli storici tout court e dagli antropologi culturali – e pertanto andrà integrato in futuro con una analisi dei metodi impiegati dalla Storia dell'arte per così dire professionale nell'analisi dei meccanismi narrativi palesati dalle opere plastiche, figurative ed effimere. Desidero esprimere qui la mia gratitudine a Pierroberto Scaramella per l'occasione di confrontarmi sui temi qui in discussione non solo con lui – il che avviene ormai da decenni – ma anche con i colleghi attivi in vari campi della ricerca storica che è stato un privilegio ascoltare nel Convegno di Bari.

¹ Cfr. O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Bari, Laterza, 2011.

ni è a Patmos e coglie dal Divino l'ispirazione per la redazione dell'*Apocalisse*. Il contesto insulare è alluso dal paesaggio di sfondo, che secondo alcuni rappresenterebbe Nimega, ma la bellezza del sito è turbata da un vascello in fiamme. Su un piccolo colle un angelo, trasparente come ghiaccio, veglia sull'Evangelista, gli indica la sfera in cui è la Vergine e gli detta le parole da scrivere; l'aquila, a terra in primo piano, sembra intimidire il mostro che sulla destra sembra provare a impossessarsi del calamaio. Ma l'elemento chiave della narrazione è l'apparizione della Vergine in una sfera del colore del sole e circondata da nuvole, seduta sulla mezza luna, in preghiera.

San Giovanni non guarda verso la sfera; non intrattiene alcun rapporto visivo con l'angelo e non sembra neanche cosciente della presenza dell'aquila e del mostro. Il suo sguardo è perso nel vuoto, perché la sua attenzione – il suo ascolto – è interamente rivolta al dettato divino. Non so se questo modo di narrare una visione abbia realmente a che fare con ciò che Victor Stoichita ha definito «verticalizzazione dell'esperienza teofanica»². Io vedo più il fatto che la visione mistica o miracolistica è sempre aldilà della visione retinica del santo; è sempre da un'altra parte rispetto alla possibilità di essere raggiunta dal santo attraverso i sensi.

Nell'*Apocalisse* il verbo 'vidi' ricorre, secondo un calcolo personale che spero sia esatto, 43 volte. È a partire dalla più messianica delle sacre scritture che il magico, l'invisibile, il sublime nel senso soprattutto terrorizzante del termine, passano dai racconti popolati di mostri della mitologia classica in quelli della cristianità. Questo richiamo alla visualizzazione viene costantemente attivato dalla parola: scritta, recitata, evocata mentalmente o ad alta voce, è la sostanza immateriale ma fondamentale per l'attivazione delle pratiche individuali della visione mistica. In definitiva, l'*Apocalisse* è tra i primi testi a far leva sulla visione dell'invisibile³; è uno dei primi racconti di una visione mistica, di una vera e propria guerra titanica tra il bene e il male in cui l'Immacolata Concezione assume un ruolo cruciale.

E nell'interpretazione barocca che di questo racconto ha dato Luca Giordano (collezione privata, fig. 2)⁴ non sfuggono la valenza visionaria, la forza evocativa, la creazione virtuale di un vero e proprio campo cosmico di batta-

² Espressione citata *ibidem*, p. 104.

³ Certo esistono nel Vecchio Testamento anche visioni come quella di Elia che sale in cielo su un carro di fuoco (2Re 2, 11), ma nel Nuovo Testamento l'*Apocalisse*, non sono io a scoprirlo, è il primo testo visionario.

⁴ Cfr. R. Lattuada in *Capolavori in festa. Effimero barocco a Largo di Palazzo (1683-1759)*, catalogo della mostra, Napoli, Electa Napoli, 1996, p. 179, nr. 1.22. Il dipinto è poi transitato in un'asta Pandolfini a Firenze il 28 settembre 2017, lotto 10, con bibliografia successiva che di fatto non aggiunge novità a quanto già sostenuto da chi scrive nel 1997.

glia tra il bene e il male. San Giovanni è lo strumento della rivelazione divina, e Giordano sceglie di mostrarlo addirittura di spalle, in una posa enfatica – semidisteso su una roccia, il braccio levato in aria a reggere la piuma d’oca con cui sta scrivendo l’*Apocalisse* (si potrebbe dire che la sta dipingendo!) – mentre davanti a lui il cielo si popola con i protagonisti della sua visione.

Se è vero che non sono gli *Esercizi spirituali* di Sant’Ignazio di Loyola (1548) il primo trattato (o manuale) che si appelli all’evocazione mentale delle immagini per attivare le pratiche del misticismo, quest’opera di potente impatto è ancora figlia delle Scritture per la visionarietà fatta di simboli, immagini, scene o contesti situazionali semplici, e all’occorrenza anche terrificanti.

Questa dimensione, coltivata con una meticolosità terminologica che è al tempo stesso semplice e diretta, attraversa tutta l’opera, e dunque basteranno qui pochi esempi per darne conto:

[136] 1 IL QUARTO GIORNO, meditazione delle due bandiere, l’una di Cristo sommo capitano e Signore nostro, l’altra di Lucifero mortale nemico della nostra umana natura

[MEDITAZIONE SULLE DUE BANDIERE]

2 La solita preghiera preparatoria. [Spazio prima di 1,5 mm]

[137] Il primo preludio è la storia. Sarà qui come Cristo chiama e vuole tutti sotto la sua bandiera e Lucifero al contrario sotto la sua.

[138] 1 Il secondo: composizione vedendo il luogo. Sarà qui vedere di tutta quella regione di Gerusalemme come un grande campo, dove il sommo capitano generale dei buoni è Cristo nostro Signore; e nella regione di Babilonia com’è l’altro campo, dove il capo dei nemici è Lucifero.

[139] 1. Il terzo: chiedere quello che voglio. Sarà qui chiedere conoscenza degli inganni del cattivo capo e aiuto per guardarmene;

2 e conoscenza della vita vera che il sommo e vero capitano indica e grazia per imitarlo.

[140] Il primo punto è immaginare il capo di tutti i nemici come se sedesse in una grande cattedra di fuoco e di fumo, in quel grande campo di Babilonia, con aspetto orribile e spavento.

[141] 1 Il secondo, considerare come fa appello a innumerevoli demoni, e come li sparge gli uni in questa città, gli altri in un’altra città

2 e così per tutto il mondo, non tralasciando province, luoghi, stati, né persona alcuna in particolare.

[142] 1 Il terzo, considerare il discorso che fa loro, e come li ammonisce perché gettino reti e catene.

2 Innanzitutto devono tentare con la cupidigia delle ricchezze, come avviene nella maggior parte dei casi, perché più facilmente giungano a vano onore del mondo, e poi a grande superbia;

3 di modo che il primo gradino sia quello delle ricchezze, il secondo quello dell’onore e il terzo quello della superbia, e da questi tre gradini induce a tutti gli altri vizi.

[143] Così al contrario si deve immaginare del sommo e vero capitano, che è Cristo nostro Signore.

La «Meditazione sulle due bandiere» è solo uno dei possibili casi degli *Esercizi spirituali* in cui non solo viene attivata l'immagine più o meno statica di un'apparizione, ma si spinge il fedele a immaginare un vero e proprio scenario: in questo caso una guerra, in cui sono contrapposti i territori di Gerusalemme (luogo del bene, capitanato da Cristo) e Babilonia (luogo del male, capitanato da Lucifero) con le rispettive armate. I teatri dei Misteri medioevali e le esperienze performative legate al calendario delle festività sacre trovano in questa narrazione un punto di coagulo, ma anche una spinta alla diffusione dei codici del teatro sacro barocco. Ora, se è vero che gli *Esercizi spirituali* discendono da una lunga sequenza di testi medioevali e rinascimentali, forse non si è valutata a dovere la valenza sociale della loro pubblicazione, e quindi della loro diffusione. Lo strumento messo da Sant'Ignazio nelle mani dei predicatori, dei confessori e dei maestri del suo Ordine religioso deve aver inciso molto più a fondo di tanta letteratura più o meno consimile dei due secoli precedenti. La diffusione, la codificazione e la comunicazione su vasta scala di esperienze stratificate in un arco di tempo plurisecolare cambia l'immaginario collettivo di una immensa platea di credenti e non. Certo, Loyola fa leva su un sedimento ai suoi tempi già millenario di immagini – visive, scritte, mille volte ricreate mediante mille catalizzatori – ma le rimette in gioco, le adatta a nuove pratiche devote e a una catechizzazione interclassista; diremmo noi oggi globalizzata, fatte le debite proporzioni con i *media* cinque e seicenteschi.

Al tempo stesso nel corso del Cinquecento si fa strada in molte esperienze artistiche una soggettività interpretativa – meglio, una varietà di interpretazioni – che corrisponde al diffondersi di un processo di individualizzazione non solo legato alla percezione della religiosità e della fede. La varietà di interpretazioni di un soggetto comunissimo come l'Annunciazione trova un notevole confronto tra la famosissima opera di Lorenzo Lotto a Recanati, Pinacoteca Comunale (1534 circa) e quella di Federico Barocci nota nelle versioni a Roma, Pinacoteca Vaticana, e Assisi, Santa Maria degli Angeli, entrambe situabili nell'ultimo decennio del Cinquecento (figg. 3-4). A prescindere dal fatto che nella versione a Perugia, che è pressoché documentata al 1596, appare il Padre Eterno con lo Spirito Santo, il nucleo fondamentale della composizione di Barocci è lo stesso.

Nel dipinto di Lotto l'incontro dell'angelo con Maria è narrato come uno shock dei sensi: il giovane alato si inginocchia presso la ragazza, che gli rivolge le spalle come in un gesto estremo di disperazione dopo una fuga dettata dal terrore. Le mani sono accostate al busto, i palmi aperti come a respingere l'essere che si è introdotto nella sua casa. La sensazione di spavento e sorpresa è acuita dal dettaglio del gatto che fugge via, terrorizzato dall'ap-

parizione dell'angelo. Dunque Lotto sceglie di affidare l'incontro di Maria con l'angelo alla sfera sensoriale. L'incontro è così traumatico da provocare il rannicchiarsi della ragazza e la fuga del gatto, animale noto per i sensi finissimi. Siamo nel pieno del momento in cui la tormentata sensibilità di Lotto è spinta ai confini dell'eresia dalle vicende della sua fase veneziana⁵.

Invece, in entrambe le versioni della sua *Annunciazione* Federico Barocci sembra aver voluto creare un racconto di segno opposto rispetto a quello di Lotto: l'angelo si inginocchia con galanteria di fronte a Maria e la sua gestualità – la mano destra tesa in segno di saluto, la sinistra che regge il ramo di giglio – esprime una prossemica rassicurante, serena. In risposta, la donna socchiude gli occhi e si schernisce con salottiera ritrosia, ma i due si guardano senza timore, e dunque *si vedono*. Ma su quale piano percettivo? Il gatto, sensibile a qualunque fruscio o moto dell'aria, in questo caso dorme profondamente e non avverte nulla di quel che sta avvenendo. A ben vedere, dunque, la dimensione dell'incontro con l'angelo si è spostata in una sfera totalmente extra-sensoriale: un elemento compendiario come la presenza per nulla sacrale di un animale domestico, il gatto, precisa con sottile vena narrativa questo dato. Barocci inscena l'incontro tra l'Angelo e Maria come una visione mentale che solo la sua capacità inventiva riesce ad evocare. La sua *Annunciazione* è di circa sessant'anni più tarda di quella di Lotto, e le idee su un progetto di arte che non traumatizzi ma educi dolcemente e senza tormenti il fedele hanno permeato la sua poetica⁶; è inoltre più avvertito il peso della volontà di controllo della Chiesa di Roma sulle esperienze visionarie di mistici più o meno attendibili⁷, e questa istanza deve aver avuto riflessi sensibili anche sulla produzione figurativa.

Apparentemente è più facile tracciare una idea del modo di immaginare il demonio, una figura la cui codificazione attraversa il Medioevo e la prima età moderna senza incontrare particolari trasformazioni. Sin dal diavolo tentatore del *Cristo nel deserto* di Duccio di Buoninsegna a New York, Frick Collection, proveniente dalla predella della Maestà di Siena, o dalla *Tirannide* dipinta nell'*Allegoria del Cattivo Governo* di Ambrogio Lorenzetti (1338-39) – sin da Dante – il re del male è raffigurato e/o descritto in modi simili, e non ci sono particolari scarti fino all'età moderna: è un umanoide peloso, cornuto, con la coda, in cui si condensa una difficile sintesi di ani-

⁵ Cfr. M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici: il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

⁶ Cfr. F. Zeri, *Pittura e Controriforma. L'arte senza tempo di Scipione da Gaeta*, Torino, Einaudi, 1997 (I. ed. 1957).

⁷ Cfr. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore*, pp. 147-150 e *passim*.

malità e di umanità distorta. Poi, nel caso di un curioso *Sant'Agostino* di Michael Pacher a Monaco, Alte Pinakothek (1483), un longilineo alieno verde caudato e alato, al confine tra il rettile, la capra e molto altro discute con un imperturbabile Padre della Chiesa.

Ma nel primo Cinquecento il mondo nordico fornirà a Luca Signorelli (Orvieto, Cappella di San Brizio, 1499-1502) e allo stesso Michelangelo del *Giudizio* Universale (1536-41) spunti di iperrealismo che lasceranno un segno in tutta l'esperienza della seconda metà del secolo. Al tempo stesso è il Diavolo all'Inferno, seduto sul suo trono in un antro pieno di fiamme, a rendere più palpabile ed efficace la sua identità in un'eccezionale *Allegoria del dilemma umano tra la scelta della virtù e quella del vizio* già a Vienna presso Dorotheum ed ora al Museum of Fine Arts di Boston (1633 circa) (figg. 5-6)⁸. Questa complessa allegoria, che non discuterò qui in dettaglio, eredita nella raffigurazione di Satana seduto sul trono costituito un animale mostruoso all'ingresso dell'antro infernale, un mondo di riferimenti provenienti dal Settentrione d'Europa.

L'idea di Satana in trono è strettamente complementare a quella del Regno di Dio; non saprei indicare l'epoca in cui la Tomba di Elio Callistio a Roma, nel Quartiere Trieste, è stata denominata Sedia del Diavolo a causa del fatto che il rudere della tomba, nel suo disfarsi per le offese del tempo, ricorda un immenso trono diroccato (fig. 7); è evidentemente di assai lunga durata nella cultura popolare il tema del trono del demonio, se si considera che fino al 1958 la piazza circostante si chiamava Piazza Sedia del Diavolo, e che furono gli abitanti della zona a chiedere di ribattezzarla Piazza Elio Callistio, come se ancora in quegli anni l'antico nome della piazza potesse essere foriero di maledizione.

Il tema di Lucifero detronizzato ricorre nella pittura barocca; Luca Giordano lo raffigura con spettacolare dinamismo nel *San Michele scaccia i demoni all'inferno* a Napoli, Chiesa dell'Ascensione a Chiaia (siglato e datato 1657) (fig. 8), in cui sul trono del demonio lanciato verso gli inferi è scritto «SIMILIS ERO ALTISSIMO». È interessante notare che il Padre Eterno siede su un trono che, per il poco che ne vediamo, sembra identico a quello di Lucifero. Il trono: un simbolo di potere che nella sua valenza simbolica accomuna e insieme contrappone il regno del Bene alla cui sommità è il Padre Eterno, e quello del Male, precipitato gli inferi insieme al suo re.

Questi elementi ricorrono in esperienze artistiche disparate ma in fondo affini: in un raro dipinto su alabastro di Orazio Gentileschi i sette Arcangeli

⁸ Cfr. Dorotheum, 21 aprile 2010, lotto 5. Poi passato al Museum of Fine Arts di Boston.

scacciano i sette demoni all'Inferno, in cui i dannati sono aggrovigliati ai diavoli in una bolgia in fiamme, chiusa in un antro roccioso sotterraneo (fig. 9).

Si possono stabilire classi e sottoclassi di tali raffigurazioni, ma in fatto di angeli e demoni le varianti non sono infinite: l'alabastro di Gentileschi riprende elementi da una drammatica invenzione di Giovanni Stradano ripresa da Hendrick Goltzius (1577 circa) (fig. 10), e si può risalire a queste iconografie passando da Perin del Vaga al Cavalier d'Arpino, ma le cose non cambiano molto (fig. 11)⁹.

Il demonio fa cose più interessanti, e soprattutto più ingegnose perché più umane, nel momento in cui prova a conseguire la perdizione di uomini e santi. Uno dei cicli tradizionalmente più ricchi di episodi coloriti, narrati con varianti anche molto articolate, resta quello delle tentazioni di Sant'Antonio Abate. Ho sperimentato personalmente questa ricchezza di narrazione in un ciclo di piccoli dipinti con storie del Santo a Campobasso, Chiesa di Sant'Antonio Abate (1642) (fig. 12)¹⁰.

Qui Satana, seguendo la narrazione dell'*Antoniana Historiae Compendium* di Aymar Falco (1554), si industria a tentare il vegliardo cenobita in cinque diversi modi, tra cui: come orda di serpenti che tentano di impedirgli di raggiungere un eremo; come piatto d'argento pieno di monete che cerca di tentarlo con le ricchezze materiali; come finto pellegrino che si introduce nel suo eremo cercando di corromperlo e ne viene respinto dalla preghiera che il santo rivolge all'altare domestico; come regina che gli invano offre il dominio sul mondo; e in forma di animali mostruosi, il cui attacco è respinto dal vegliardo con un gesto di repulsione del braccio alzato.

Nel retablo di Campobasso l'èpos di Antonio il Grande è completato dalla sua impresa di esorcista che libera dal demonio la figlia del Generale Martiniano; dall'incontro con il centauro, che gli indica la strada per incontrare San Paolo eremita; e infine dalla morte, assistito da un confratello, con il fedele maialino sotto al letto. Il ciclo di storie Campobasso non è il solo in Italia, ma relativamente rara è la casistica seicentesca. In questo caso, però, è interessante notare la funzione di reliquia (nel senso dell'immagine che

⁹ Per l'analisi dell'alabastro di Gentileschi e delle sue fonti visive mi permetto di rinviare a R. Lattuada, *A new Annunciation and a Fall of the Rebel Angels by Orazio Gentileschi, and some observations on the visual sources of the two versions of the Annunciation in Turin and Genoa*, «Valori Tattili», 7 (gennaio-giugno 2016), pp. 15-29.

¹⁰ Per una discussione di questo ciclo mi permetto di rinviare a R. Lattuada, *Francesco Guarino da Solofra (1611-1651) nella pittura napoletana del Seicento*, Napoli, Paparo, 2012 (I ed. 2000), pp. 161-170, anche in riferimento alla pala con *San Benedetto che esorcizza un frate ossesso* sull'altro altare della stessa chiesa.

sopravvive alla vita fisica) della statua tardo-quattrocentesca del santo, che è insieme oggetto di transfert culturale e chiave per la comprensione della sequenza delle scene. Probabilmente già da oltre un secolo la congregazione di Campobasso educava i suoi confratelli e i fedeli che più abitualmente frequentavano la chiesa alla lettura delle storie della vita di Antonio, ma il riferimento visivo su cui si incardinava la devozione restava la statua, già antica all'epoca dei dipinti di Guarino, e perciò considerata talmente veneranda da costituire il fulcro concettuale del retablo.

Il sedimentarsi di un'identità taumaturgica nella figura di Antonio il Grande lo ha reso un riferimento per la devozione popolare, soprattutto al confine tra città e campagna, ma una specifica sensibilità deve aver caratterizzato questo tipo di ambiente alla periferia di Campobasso se la pala sull'altro altare di Guarino a Campobasso, che raffigura *San Benedetto che esorcizza un frate ossesso* (1643) (figg. 13-14)¹¹, raffigura un tema piuttosto raro: due piccoli diavoli vengono espulsi dal corpo – dalla bocca spalancata? – del novizio posseduto. Sono come due calabroni perfettamente distinguibili nelle loro sembianze diavolesche; perché nel Seicento, in definitiva, secoli di descrizioni scritte, parlate e soprattutto visive avevano sedimentato queste sembianze nella coscienza visiva di chiunque.

La stessa consuetudine sembra essersi stratificata nel caso del classico duello – dall'esito peraltro sempre scontato – tra l'Arcangelo Michele e il Demonio. Qui il contrasto tra la contorsione, la rabbia, la sconfitta del Demonio e l'ineffabile (ma implacabile) gestualità dell'arcangelo annovera una casistica sterminata, sin dalle icone bizantine. La grazia androgina di San Michele, la danza priva di sforzi con cui schiaccia il Demonio avvalendosi di una sola gamba mentre si bilancia con l'altra, conseguono un canone moderno nel capolavoro di Raffaello al Louvre (1517) (fig. 15), e si stabilizzano in una infinita serie di interpretazioni che dalla Maniera – Marco Pino da Siena, Cavalier d'Arpino, etc. – transitano nel Barocco per giungere sino alle immaginette ancora in uso nelle chiese.

A questo canone si attiene Hubert Gerhard per il *San Michele* in bronzo sulla facciata della chiesa omonima a Monaco di Baviera (1588), la cui immagine fu diffusa da una spettacolare incisione di Lucas Kilian, basata su un disegno di Peter de Witte (noto anche come Pietro Candido) (fig. 16).

Il *San Michele* di Guido Reni a Roma, Chiesa di Santa Maria della Concezione dei Cappuccini, (1635 circa, fig. 17), che è una delle immagini di maggior successo e durata dell'iconografia dell'Arcangelo, si colloca in questa scia

¹¹ Cfr. *ibidem*.

di esperienze e al tempo stesso le porta ad uno stadio di codificazione pressoché definitiva. Non sorprende perciò che la sua composizione divenga un riferimento anche per opere giovanili di Luca Giordano come quella già discussa dell'Ascensione a Chiaia, e anche per altre versioni del tema che si situano in momenti diversi della lunga carriera del pittore napoletano. Ad esempio di questa continuità, sulla quale peraltro Giordano impernia una notevole quantità di varianti, possiamo addurre la versione a Berlino, Gemäldegalerie (fig. 18), che viene datata verso il 1663, e quella a Vienna, Kunsthistorisches Museum (fig. 19), collocata verso il 1666. Nei centri artistici più importanti dell'Italia barocca questo schema si diffonde e si riproduce in decine di varianti secondarie, nelle quali indubbiamente giocano le tendenze formali cui afferiscono le rispettive personalità artistiche. Ma quest'ultimo aspetto non interessa qui neanche sul piano statistico: è nelle costanti nella narrazione di un dato tema che si osserva la stabilizzazione di una iconografia.

È affine a questo clima anche il tema dell'angelo custode, imperniato sul contrasto tra la quieta e vincente protezione del nume tutelare, che interviene in volo con energia e grandi doti di equilibrio a salvare l'anima rappresentata dal bambino, e la rabbia del demonio, che in un intenso dipinto di Filippo Vitale a Napoli, Chiesa della Pietà dei Turchini (1620 circa), si morde la mano per la frustrazione di aver perso una preda che credeva di aver catturato (figg. 20-21). La pelle abbronzata, quasi legnosa del demonio (segno della ricezione delle invenzioni del primo Ribera) è in voluto contrasto con l'incarnato brillante dell'angelo e del bambino. L'immagine dell'intervento dell'angelo in soccorso dell'anima fanciulla, che provoca la disperazione del diavolo, è ricorrente nella pittura della prima metà del Seicento in Italia: la adottano Domenichino (Napoli, Museo di Capodimonte, 1615 circa, fig. 22); Girolamo Imperiali in una incisione del 1622 (fig. 23), Carlo Bononi (Modena, Galleria Estense, entro il 1626, fig. 24), poco dopo Andrea Sacchi (Rieti, Duomo, 1635 circa, fig. 25).

C'è poi un'altra iconografia, in cui la protezione dell'angelo consiste nell'indicare all'anima infante la strada della virtù e della fede. È una tutela al tempo stesso amorevole e distante dalla lotta del bene contro un male personificato dal diavolo. A questa interpretazione, ad esempio, aderiscono Guercino (Fano, Pinacoteca Civica, 1641, fig. 26) e Pietro da Cortona (Roma, Palazzo Barberini, 1653, fig. 27). Ma è al confine tra le due serie iconografiche che si colloca una delle immagini più originali dell'Angelo custode, e cioè quella di Gian Antonio Galli, detto lo Spadarino (Rieti, Chiesa di San Rufo, circa 1616-20, fig. 28).

In quest'opera l'angelo custode interviene nel momento in cui il bambino, nudo e sull'orlo di un precipizio, sta per mettere il piede in fallo. Entram-

bi guardano verso il baratro, ed è struggente il senso di tenerezza con cui il ragazzo alato trattiene il bambino, che adesso capisce il pericolo che ha corso. Il metodo seicentesco del 'naturale' consegue una scena piena di verità, che rende come non mai il senso di protezione del bambino dal male operata da questa sorta di fratello maggiore.

Ma forse non c'è un maestro che sia stato più capace di rendere visibile l'invisibile, che è perlopiù la dimensione in cui si muovono angeli e demoni, ed è Tintoretto. In almeno due sue opere Tintoretto riesce a rappresentare in trasparenza spiriti benevoli o malvagi che aleggiano in situazioni straordinarie. Nel *Ritrovamento del corpo di San Marco* (Milano, Pinacoteca di Brera, 1562, figg. 29-30) i lineamenti giallastri della figura spiritata che aleggia nella notte sono quelli del demone espulso dal corpo dell'uomo invasato che è in primo piano a destra. Dalla bocca aperta del demone, di cui si scorge appena il profilo, spunta un alito di rabbia anch'esso fatto d'aria¹². Senza ripercorrere qui la complessità di quest'opera, famosissima sia dal punto della trattazione del soggetto sia da quello dei contenuti formali, va notato che basta solo questo dettaglio in una tela di oltre 4 metri per 3 a esprimere l'invisibile, a dar corpo a una visione sedimentatasi nell'immaginazione di generazioni di fedeli terrorizzati dall'incubo di essere invasati dal demone.

Tintoretto, appassionato di teatro e scaltro scenografo capace di inglobare virtualmente il pubblico nelle sue immagini, con pochi tratti di biacca fa emergere forme che a stento si imprinono sulla retina. È una delle sue specialità meno considerate dalla critica: la ritroviamo in modo ancor più evidente nell'*Ultima cena* a Venezia, Chiesa di San Giorgio Maggiore (1592-94, fig. 31).

Turbe di angeli fatti d'aria intervengono nel momento dell'istituzione dell'eucaristia; sono immateriali eppure Tintoretto riesce a descriverne la tridimensionalità, al punto da riuscire a rappresentare su di essi persino il riverbero dei raggi di luce del lampadario a olio. È davvero la visione della mente a produrre un'idea simile, ma poi occorrono la visionarietà di un artista che con queste, e con molte altre invenzioni nella narrazione delle storie della religione cristiana ha di fatto aperto la fase barocca dell'arte della Controriforma.

Dal punto di vista iconografico, a Napoli il perenne confronto fra angeli e demoni per come lo raffigurano le arti non presenta scarti di particolare si-

¹² Non so dire se nell'adozione di queste invenzioni Tintoretto possa aver tratto uno spunto abbia potuto dalla conoscenza della *Immacolata con i Santi Giorgio e Michele* di Dosso Dossi a Modena, Gallerie Estensi (1518 circa) in cui San Michele calpesta il demone che esala un gran fiato. A quanto mi consta il solo studioso ad aver rilevato il singolare dettaglio nel dipinto di Tintoretto è S. Marinelli, *Il ritrovamento del corpo di San Marco di Jacopo Tintoretto*, Milano, TEA, 1996, pp. 46-47.

gnificato per tutto il corso dell'età barocca. Sarebbe facile – ma francamente ripetitivo – qui offrire anche solo una campionatura delle sculture di Lorenzo e Domenico Antonio Vaccaro, dei dipinti di Francesco Solimena, etc.

Nell'arte contemporanea lo smarrimento della figurazione ha portato a un diradamento prossimo all'estinzione delle immagini di diavoli e angeli, e non è questa la sede per considerare come è stato invece il cinema, che è l'ultima vera arte figurativa del XXI secolo, ad aver continuato a produrre immagini dei due eterni antagonisti. Ma si può indicare un'eccezione: è quella di Giovanni Gasparro, classe 1983, che mi piace citare qui non perché è nato a Bari – il luogo del convegno organizzato dai colleghi dell'Università 'Aldo Moro' – e nemmeno perché la sua produzione è prevalentemente sacra (il che non lo distinguerebbe dalla pletora dei piccoli maestri devoti che tutt'ora lavorano a temi religiosi con esiti perlopiù modestissimi). La sterminata cultura figurativa 'antica' di questo giovane artista, unita ad una abilità tecnica prodigiosa nella comprensione dei caratteri formali di un dipinto del Seicento, gli ha reso possibile pervenire ad una vetta della sensibilità religiosa contemporanea: il suo *San Michele Arcangelo* (fig. 32) è una silloge visiva straordinariamente intensa degli argomenti che abbiamo qui tratteggiato.

L'angelo biondo, elegantissimo nella sua armatura bresciana da parata del Cinquecento, sottomette il demonio tenendolo alla catena con un gesto al tempo stesso delicato ma invincibile. La catena è d'oro; è chic e sottile come quella di un monile prezioso, e sarebbe facile spezzarla. Sembra quasi che tra i due avversari sia in atto un gioco tra l'ironico e il perverso. Infatti: il demonio sembra persino mansueto nel sottomettersi al vincolo che gli viene imposto ma la sua aria sorniona sembra indicare che la lotta con Michele non è finita, che è ancora possibile ribaltare la situazione. In fondo nessuno si conosce così a fondo come questi due: sono millenni che se la giocano, che si combattono, ben prima di Sherlock Holmes con il Dottor Moriarty, ben prima di Batman con il Joker, ben prima di Superman con Lex Luthor, eccetera.



1. Hieronymus Bosch, *San Giovanni a Patmos*, Berlino, Gemäldegalerie.
2. Luca Giordano, *San Giovanni a Patmos*, collezione privata.



3. Lorenzo Lotto, *Annunciazione*, Recanati, Pinacoteca Comunale.

4. Federico Barocci, *Annunciazione*, Assisi, Santa Maria degli Angeli, dettaglio.



5. Frans Francken II, *Allegoria del dilemma umano tra la scelta della virtù e quella del vizio*, Boston, Museum of Fine Arts.

6. Frans Francken II, *Allegoria del dilemma umano tra la scelta della virtù e quella del vizio*, Boston, Museum of Fine Arts, dettaglio.



7. Tomba di Elio Callistio, detta anche Sedia del Diavolo, Roma, Quartiere Trieste, II secolo d.C.

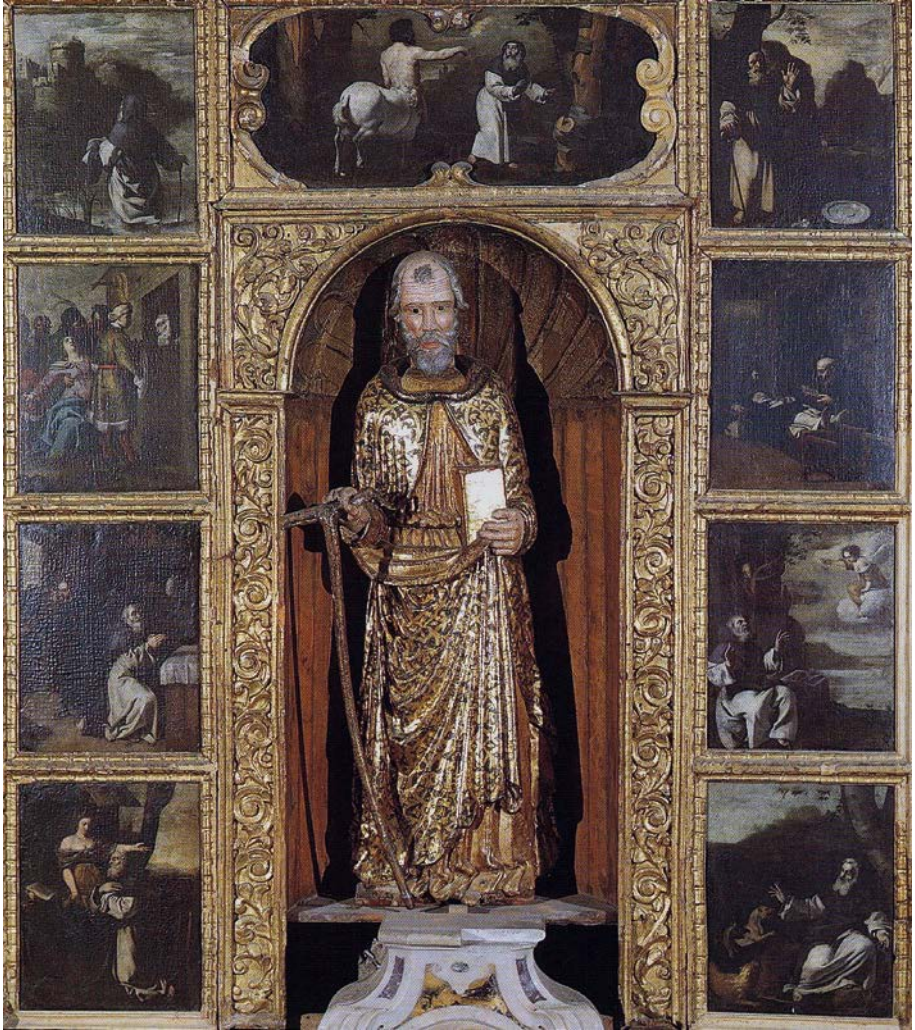
8. Luca Giordano, *San Michele scaccia i demoni all'inferno*, Napoli, Chiesa dell'Ascensione a Chiaia.



9. Orazio Gentileschi, *I sette Arcangeli scacciano i sette demoni all'Inferno*, collezione privata.

10. Giovanni Stradano, da Hendrick Goltzius, *I dannati*, incisione.

11. Orazio Gentileschi, *I sette Arcangeli scacciano i sette demoni all'Inferno*, collezione privata, dettaglio.



12. Scultore meridionale della fine del XV secolo, *Statua di Sant'Antonio Abate*, e Francesco Guarino, *Storie di Sant'Antonio Abate*, Campobasso, Chiesa di Sant'Antonio Abate.



13. Francesco Guarino, *San Benedetto che esorcizza un frate ossesso*, Campobasso, Chiesa di Sant'Antonio Abate.

14. Francesco Guarino, *San Benedetto che esorcizza un frate ossesso*, Campobasso, Chiesa di Sant'Antonio Abate, dettaglio.



15. Raffaello Sanzio, *San Michele Arcangelo*, Parigi, Louvre.



16. Lucas Kilian da Peter de Witte, detto Pietro Candido, *San Michele Arcangelo*, incisione.



17. Guido Reni, *San Michele Arcangelo*, Roma, Chiesa di Santa Maria della Concezione dei Cappuccini.

18. Luca Giordano, *San Michele Arcangelo*, Berlino, Gemäldegalerie.



19. Luca Giordano, *San Michele Arcangelo*, Vienna, Kunsthistorisches Museum.



20. Filippo Vitale, *L'Angelo custode*, Napoli, Chiesa della Pietà dei Turchini.
21. Filippo Vitale, *L'Angelo custode*, Napoli, Chiesa della Pietà dei Turchini, dettaglio.
22. Domenichino Zampieri, detto il Domenichino, *L'Angelo custode*, Napoli, Museo di Capodimonte.
23. Girolamo Imperiali, *L'Angelo custode*, incisione.



24. Carlo Bononi, *L'Angelo custode*, Modena, Galleria Estense.



25. Andrea Sacchi, *L'Angelo custode*, Rieti, Duomo.

26. Guercino, *L'Angelo custode*, Fano, Pinacoteca Civica.

27. Pietro da Cortona, *L'Angelo custode*, Roma, Palazzo Barberini.

28. Giovanni Antonio Galli, detto lo Spadarino, *L'Angelo custode*, Rieti, Chiesa di San Rufo.



29. Jacopo Robusti, detto il Tintoretto, *Il Ritrovamento del corpo di San Marco*, Milano, Pinacoteca di Brera.

30. Jacopo Robusti, detto il Tintoretto, *Il Ritrovamento del corpo di San Marco*, Milano, Pinacoteca di Brera, dettaglio.



31. Jacopo Robusti, detto il Tintoretto, *L'ultima cena*, Venezia, Chiesa di San Giorgio Maggiore.

32. Giovanni Gasparro, *San Michele Arcangelo*, collezione privata.

LEEN SPRUIT

LE VERITÀ DI FEDE NELLA CONTROVERSIA TRA GIOVANNI BATTISTA DE BENEDICTIS E I SUOI AVVERSARI

Durante gli ultimi decenni del secolo XVII emerge a Napoli un gruppo di intellettuali interessati alle nuove idee filosofiche e scientifiche, sviluppate nei paesi atlantici dell'Europa e che giungevano attraverso i rapporti intrattenuti dai circoli colti della capitale del Vicereame con alcuni ambienti della cultura europea. Come ben noto, la diffusione delle nuove idee passava principalmente per alcuni salotti cittadini e nelle accademie, dove si riunivano esponenti della nobiltà e del ceto civile, ma anche ecclesiastici curiosi dei nuovi spazi aperti dall'evoluzione della cultura contemporanea. In questo contesto, nell'Accademia degli Investiganti e attorno a personaggi come Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua e Francesco d'Andrea, prese piede una corrente atomista che si dedicò ad una nuova lettura di Lucrezio arricchita dall'apporto della filosofia di Cartesio e Gassendi. Questo clima impensieriva gli ambienti ecclesiastici tanto che, a Roma come a Napoli, si diffuse la consapevolezza della necessità di porre un argine. L'intervento più clamoroso fu senz'altro il processo ai cosiddetti 'ateisti', che si consumava nel lasso di tempo che va dal 1688 al 1697. Contemporaneamente ai procedimenti inquisitoriali, si svilupparono polemiche intrecciate intorno al conflitto tra la filosofia tradizionale scolastica e quella moderna corpuscolare. In questa sede mi concentro sulle polemiche causate dalle *Lettere apologetiche* di Giovanni Battista De Benedictis, e in particolare sulla susseguente controversia che scoppiò tra quest'ultimo e alcuni dei suoi avversari, vale a dire Francesco d'Andrea e Costantino Grimaldi, intorno al rapporto tra le verità di fede e la ragione umana. Si tratta di una classica, o se si vuole, esemplare, controversia secentesca, piena di esagerazione polemica e pesante erudizione. De Benedictis semplificava volutamente le posizioni dei suoi avversari classificandole con termini quali 'ateismo', 'riforma', 'protestantesimo', 'gianesismo'. Sottolineava poi, che l'anti-scolasticismo porta alle 'fogne di Ginevra' (Calvino), ai 'pantani di Rotterdam' (Erasmus, Bayle), e alle 'pozzanghere di Wittemberg' (Lutero). Accostava infine Cartesio e Arnauld a Lutero¹.

¹ Giovanni Battista De Benedictis (Benedetto Aletino), *Difesa della scolastica teologia*, Roma, Per Antonio de Rossi, 1703, p. 102.

Le prime due sezioni offrono un brevissimo orientamento storico-sistemico su alcuni aspetti concettuali della tematica legata a sovrannatura e verità di fede. Nella terza sezione si discute l'opinione di De Benedictis circa il rapporto tra ragione e fede, filosofia e teologia, sia nella sua *Philosophia peripatetica* che nelle susseguenti *Lettere apologetiche*. Dopo un'esposizione delle reazioni di Francesco d'Andrea e Costantino Grimaldi a questo scritto polemico, le loro idee sui rapporti tra fede e ragione sono analizzate nel contesto concettuale di un fenomeno più ampio, vale a dire la secolarizzazione in prima età moderna.

1. *Natura e sovrannatura.*

Come la parola 'natura', anche quella di 'sovrannatura' è equivoca. 'Natura' può riferirsi al mondo creato, all'universo fisico, ma anche a essenza o carattere. Il termine 'sovrannatura', invece, ha le seguenti connotazioni: 1. ciò che trascende l'ordine delle entità create; 2. lo spirituale come distinto dal fisico; 3. il miracoloso; e 4., nel campo più strettamente religioso, la grazia ipostatizzata. Se vogliamo escludere fenomeni come spiriti, poltergeist e fantasmi, il sovrannaturale è spesso associato a un presunto regno che trascende la fisica terrena, o addirittura al fisicamente impossibile. Ma esiste un regno dove la catena tra causa ed effetto si spezza, dove le leggi della fisica vengono realmente infrante? E poi c'è un motivo per credere che fenomeni o eventi che sono fisicamente impossibili o inverosimili possano essere spiegate?

Nella filosofia analitica, la questione del 'sovrannaturale' è stata affrontata in modo diverso, ma per di più in chiave riduzionista, suggerendo cioè che la nozione di 'sovrannaturale' sia radicata in un atteggiamento nei confronti di ciò che osserviamo, piuttosto che in una convinzione che esista una realtà dietro quella osservabile. Si tratta di una reinterpretazione moderna della nozione di 'sovrannaturale', più precisamente di un tipo di spiegazione che spesso troviamo tra le persone, in particolare i filosofi, che sono attratti dal linguaggio 'spirituale' ma non disponibili ad accettare la metafisica che in passato è stata inseparabilmente legata a quel linguaggio. In altre parole, la questione è formulata chiedendo se la differenza tra la persona che pensa alla sua esperienza in termini di 'sovrannaturale' e colui che non lo fa – o, più in generale, tra il credente religioso e il non credente – è una differenza che riguarda i fatti o piuttosto una differenza in atteggiamento nei confronti dei fatti? Ma forse questa domanda non rende più chiare le cose. In effetti, la risposta a questa domanda dipende da chi sono queste due persone. Potremmo in effetti riformulare la domanda semplicemente sostituendo 'buchi neri' o 'Babbo Natale' per la parola 'sovrannaturale' in quella domanda.

Ci sono persone che risponderebbero in modo pertinente se credessero che fenomeni sovranaturali del genere ci fossero ma che dubitano che ci siano mai. La differenza tra una tale persona e colui che parla del ‘sovranaturale’ è, nel senso più diretto, una differenza sui fatti. Non sono sicuro se sarebbe utile parlare della differenza tra questa persona e il ‘credente’ come una differenza rispetto ai ‘fatti’; ma, in ogni caso, sarebbe piuttosto inutile parlare della differenza come una differenza di ‘atteggiamento’ nei confronti dei fatti².

Nell’esperienza religioso, invece, in quella cristiana in particolare, i due regni di ‘natura’ e ‘sovranatura’ non sono mai stati del tutto staccati. Sin dall’origine il credo cristiano parte dal presupposto che parlare del ‘sovranaturale’ non è parlare di un regno metafisico, ma piuttosto – o almeno in alcuni casi – di un regno di forze quasi-fisiche in base alle quali certi avvenimenti eccezionali devono essere spiegati. Vediamo in modo molto schematico, lo sviluppo dottrinale a proposito, partendo dagli albori del cristianesimo.

I primi padri greci includevano nel concetto di *hyperphysis* la nascita di Cristo dalla Vergine, il Vangelo, la fede cristiana e le virtù, mentre Ambrogio (339/40-397) e Agostino (354-430) identificarono il «*praeter naturam*» con gli effetti dell’attività di Dio. Poi, con Cirillo d’Alessandria (370-444) e pseudo-Dionigi l’Areopagita (V o VI sec.) il sovranaturale assume connotazioni più tecniche sotto il profilo teologico-filosofico. Il termine *supernaturalis* appare nell’Occidente medievale per la prima volta nelle traduzioni di Dionigi fatte da Giovanni Scoto Eriugena (ca. 810-post 870), per poi essere utilizzato nelle opere di Alberto Magno (1200-1280), Tommaso d’Aquino (1225-1274) ed altri grandi scolastici. Il termine non è usato negli atti del Concilio di Trento, ma ricorre nella scolastica del Cinque e Seicento, vale a dire in Luis de Molina (1535-1600), Domingo Bañez (1528-1604), e Francisco Suarez (1548-1617).

I teologi cattolici spesso considerano il sovranaturale come ciò che non può essere spiegato dalle leggi della natura. E si sentono giustificati nel concepire una causa più elevata, vale a dire ‘al di sopra’ del modello ordinario dei fenomeni. Ma ciò non significa in alcun modo la conclusione comunemente dedotta, vale a dire, che l’effetto finito e causato da una causa superiore in una creatura sia al di ‘sopra’ della natura o dell’essere ricevente di quella creatura. Per questa crux apparente è stata sviluppata la cosiddetta teoria modale. Quest’ultima fu elaborata in modo specifico da Francisco Suarez, il quale distingue due tipi di ‘sovranaturalità’: ‘sostanziale’ o ‘intrinseco’, da un lato, e ‘causale’ o semplicemente ‘estrinseco’, dall’altro. Nella categoria «super-

² D. Cockburn, *The supernatural*, «Religious Studies», XXVIII (1992), pp. 285-301.

naturalis in substantia» troviamo entità accidentali, come qualità (le virtù della grazia), atti sovranaturali (la luce della gloria) e modi (la presenza non locale della ‘sostanza’ di Gesù nel sacramento dell’altare). Sotto la seconda categoria, vale a dire gli enti sovranaturali ‘modali’, Suarez raggruppa eventi o entità che si verificano in modo sovranaturale, ma che in seguito sussistono in modo ‘naturale’, come gran parte dei miracoli compiuti da Cristo: la resurrezione di Lazzaro, la tramutazione dell’acqua in vino (miracolo delle nozze di Cana), e la guarigione del cieco³.

2. *Verità e misteri di fede.*

Sin dai primi secoli del cristianesimo per la maggioranza delle verità di fede stabilite ufficialmente era possibile trovare un fondamento dogmatico nella Bibbia, ma inevitabilmente la selezione dei passi e dell’ermeneutica ossia la scelta del tipo di esegesi (letterale, allegorico, accomodante) era fortemente determinato da scelte dottrinali e, nel senso più ampio, culturali. Inoltre, anche negli argomenti e nelle prove la cultura filosofica e scientifica degli autori era destinata a svolgere un ruolo cruciale.

A partire del secolo XIII, con l’ascesa della tradizione scolastica, le verità di fede sono state stabilite mediante un’esplicita collaborazione tra teologia e filosofia. Ma i loro reciproci terreni non sempre sono stati ben distinti e separati. Di per sé la ragione umana era vista soltanto come uno strumento per arrivare alla formulazione delle verità, ma la maggioranza dei teologi era ben consapevole del fatto che esistono anche tante verità o dogmi senza alcun – o con soltanto un debolissimo – fondamento biblico: la Trinità, l’immacolata concezione, l’incarnazione, l’infallibilità del Papa. Ed è qui che subentra il richiamo alla tradizione e all’autorità (concili, bolle papali, i Padri della Chiesa). Quindi nel cerchio tra dogmi, Scrittura, e tradizione il punto di partenza e il punto di arrivo spesso si confondono.

La scolastica medievale e della prima età moderna si fonda sul motto anselmiano del «fides quaerens intellectum». I misteri rivelati di Dio come incarnato e trino ci invitano a delle analisi che penetrano sempre più profondamente nel mondo creato da Dio. Quindi, quando ci rivolgiamo alle cose naturali per cercare prove a supporto di ciò che sappiamo per fede, siamo aperti a trovare rapporti e interrelazioni più complesse. Per Anselmo di Can-

³ Francisco Suarez, *Opera omnia*, editio nova a D. M. André [et al.], 23 voll., Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1856-1877, vol. II, *Commentaria ac disputationes in Primam Partem D. Thomae de Deo effectore creaturarum omnium, in tres praecipuos tractatus distributa, quorum primus de angelis*, liber II, cap. 29, pp. 282-283; cap. 30, p. 303.

terbury (1033-1109) anche i misteri di fede sono razionalmente comprensibili. In seguito, Tommaso d'Aquino dimostrerà che benché le verità di fede non siano dimostrabili, non per questo motivo sono da qualificare come incomprensibili o irrazionali. Ciò ha gettato le basi per i tratti essenziali della teologia scolastica della prima età moderna, basi che consistono in un realismo epistemico e in una sostanziale fiducia nelle capacità cognitive umane.

Anche se la comprensione umana è oscurata dal peccato originale, la teologia cattolica classica sostiene che nell'anima razionale rimangono ancora alcuni raggi di luce naturale e certi primi principi, la cui verità è indiscutibile, tra cui: il tutto è maggiore delle sue parti, un effetto suppone una causa, essere e non essere allo stesso tempo sono incompatibile, 'tertium non datur', il principio di non-contraddizione. Se così non fosse, non ci potrebbe essere né scienza, né arte, né certezza nella natura delle cose. Questi primi principi non sono solo veri in natura, ma anche nel campo della grazia e dei misteri della fede. Ciò non toglie la necessità di una rivelazione speciale e di una grazia sovrannaturale, ma non implica nemmeno che si eliminano i poteri naturali in favore di una luce diretta, mistica, interiore. Piuttosto, la scolastica cerca di mantenere un equilibrio tra natura, natura umana, da un lato, e la conoscenza acquisita in modo sovrannaturale di Dio, nostro creatore e redentore attraverso la sua rivelazione, dall'altro. Ma nel lavoro teologico, la natura umana, l'intelletto, i sensi e la volontà, sono tutti indispensabili. La conoscenza di Dio quindi non è una conoscenza segreta, gnostica, disponibile solo a pochi iniziati. Le dottrine della fede cristiana sono pubbliche, disponibili per chiunque desideri studiarle. Sono, in questo senso, universalmente accessibili.

3. *Le Lettere apologetiche di Giovanni Battista De Benedictis.*

Nella seconda metà del Seicento la cultura cattolica è scossa da una serie di sfide all'ortodossia teologica e filosofica. Qui ci concentriamo sulla sfida rappresentata dalla filosofia moderna, la quale minaccia il cattolicesimo non soltanto 'dall'esterno' ma anche 'dall'interno', dal momento che alcuni ecclesiastici, tra cui Pierre Gassendi e Emanuel Maignan, tentano di collegare un atomismo essenzialmente anti-aristotelico a una teologia cattolica ortodossa. La diffusione della filosofia moderna in Italia si scontra non solo con gli enti per il controllo dottrinale (le congregazioni del Sant'Ufficio e dell'Indice dei libri proibiti), ma incontra anche resistenze da parte di autori individuali che vedano nella filosofia moderna una minaccia pericolosa per l'integrità dell'edificio del sapere scolastico, e che intendono quindi difendere strenuamente il tradizionale patto tra teologia cattolica e filosofia peripatetica. Uno di essi è il gesuita Giovanni Battista De Benedictis, che a Napoli

pubblica prima tra 1687 e 1692 i quattro volumi della sua *Philosophia peripatetica*, e poi nel 1694 le *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica, e della filosofia peripatetica*. L'ultima opera vede la luce sotto lo pseudonimo di Benedetto Aletino, e in un clima surriscaldato e piuttosto teso dal contemporaneo processo ai cosiddetti 'ateisti' (1688-1697)⁴.

Nella *Philosophia peripatetica*, De Benedictis offre un'esposizione presso a che completa della filosofia aristotelica⁵, e discute anche in modo piuttosto critico la filosofia moderna, quella 'atomistica' in particolare⁶. Ma è proprio nelle *Lettere apologetiche* che sferra un attacco estremamente violento contro i detrattori della teologia scolastica e contro gli avversari della filosofia di Aristotele. Sin dalle prime pagine sottolinea che il disprezzo della teologia scolastica era ed è lo scopo ordinario a cui mirano tutti gli eretici. Cita poi Melchiorre Cano che sosteneva che «connexae sunt (...) scholae contemptio et haeresum pestes». E non a caso, così osserva, Martin Lutero definì le accademie scolastiche come «Antichristi lupanaria»⁷. La teologia scolastica è sempre stata centrale nella lotta contro l'eresia e, a fortiori, non può essere negata la sua necessità per confermare i dogmi⁸. Per questo ultimo punto, De Benedictis rimanda anche ad alcuni passi della Bolla con cui Sisto V elevò Bonaventura a dottore della Chiesa⁹. Le verità cattoliche non vanno accettate solamente con la fede, ma esse vanno anche provate:

⁴ L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974.

⁵ I volumi usciti trattano la logica (I), la fisica (II-III) e la metafisica (IV). Non è chiaro che cosa avrebbe dovuto contenere il quinto volume, che era programmato ma che non è mai uscito; forse la psicologia e/o l'etica.

⁶ Giovanni Battista De Benedictis, *Philosophia peripatetica tomis quinque comprehensa auctore Io. Baptista De Benedictis e Societate Iesu. Tomus primus [-quartus]*, Neapoli, ex officina typ. Jacobi Raillard, 1687-1692, vol. II, pp. 1-46.

⁷ Giovanni Battista De Benedictis (Benedetto Aletino), *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica, e della filosofia peripatetica di Benedetto Aletino*, In Napoli, nella stamperia di Giacomo Raillard, 1694, pp. 5-6.

⁸ Giovanni Battista De Benedictis (Benedetto Aletino), *Lettere apologetiche*, pp. 11-14.

⁹ La bolla *Triumphantis Hierusalem gloriam* (14 marzo 1588), in *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio*, 25 voll., Augustae Taurinorum, A. Vecco et sociis editoribus, 1857-1872, vol. VIII, pp. 1005-1012; si veda in particolare p. 1006: «(...) tunc enim haeticorum doli et fallaciae, qui, diabolus instigante, in agro Domini zizania supereminare non intermittunt, doctorum cura et diligentia detectae, et pestiferi ac detestabiles errores gladio spiritus amputati, et catholicae veritatis vi, sacris doctoribus administris, mendacium prostratum, quare iure optimo Hyadum stellarum nomine sancti doctores in Ecclesiae designantur, qui, perfrigida hyeme et longis infidelitatis noctibus expletis, et persecutionis tempestate sedata, tunc clariores sanctae Ecclesiae exorti sunt, cum veritatis sol per corda fidelium altius calesceret, et tamquam novo fidei vere lucidior annus aperiretur».

Primieramente ufficio è del teologo portarsi a considerare le verità Cattoliche con animo non sol di crederle, ma di provarle, ed avvegna che queste abbiano appresso lui ragione non di conclusioni, ma di principii, gli appartiene non tanto saperne le fonti per aprirle, bisognando à chi ne ha sete¹⁰.

Dalle verità rivelate poi si passa a verità «che non dette immediatamente da Dio, sono alle dette per necessità conseguenti, e chiamansi propriamente Teologiche conclusioni», e tali verità possono essere paragonate alle fortificazioni più esterne delle piazze¹¹. Queste verità ‘derivate’ sono vere quanto lo sono i principi da cui derivano, come la certezza circa le proposizioni della prospettiva deriva dal suo fondamento nella geometria¹². E quindi non basta la ‘sola verità’:

Non basta il solo vero, che senza fatica di discorso al volgo de’ dotti è noto, se di questo medesimo non si vale l’intelletto di scorta à rintracciare arcani; il solo Teologo sarà stretto ne’ termini del Rivelato col divieto di dar oltre un passo in pena di essere ò deriso da ozioso, ò abborrito da temerario? L’ultima pretesa della teologia è promuovere col natural discorso la dottrina delle Scritture, ed accordare la Fede colla Ragione. Né questo è far’ ingiuria all’autorità di Dio, quasi bisognosa d’appoggio, come mentiscono sfacciatamente gli Eretici, e non per zelo di pietà, ma per animo di difarmarci¹³.

Da questi pochi passi risulta chiaro l’intento di De Benedictis: soltanto uno stretto connubio tra teologia (cattolica) e filosofia (peripatetica) possa salvare la fede. È vero che gli antichi Padri erano più sospettosi verso la filosofia, ma vivevano in altri tempi e avevano a che fare con una filosofia ancora ‘superba’, cioè non ancora ‘domesticata’. Adesso, in mancanza di miracoli, sono necessari la Ragione e la Filosofia per convertire e convincere gli infedeli¹⁴. La grazia divina è accomodata alla natura umana e quindi progredire nella comprensione delle verità di fede è un dovere di ogni fedele:

Che che sia però dell’essere ò nò al Vangelo necessario il Discorso, à me basti il conchiudere, che l’ostinarsi à pretendere, la Ragione col suo benché piccolo lume non esser punto espediente alla Fede, è un volere per tutti i modi, la sua Grazia non averla il Signore accomodata alla Natura, e la sua legge non averla destinata per gli uomini, che con esser Fedeli non dimenticano, ma migliorano l’esser di Ragionevoli¹⁵.

¹⁰ Giovanni Battista De Benedictis (Benedetto Aletino), *Lettere apologetiche*, p. 20.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹² *Ibidem*, p. 23.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 25, 28.

¹⁵ *Ibidem*, p. 33.

De Benedictis propone quindi un patto di ferro tra ragione e fede, tra filosofia e teologia, dal momento che la filosofia può gettare luce su «questioni per altro oscurissime intorno à Misteri creduti». E da qui «l'impegno di accostare i barlumi della Scienza alle tenebre della Fede»¹⁶. Non bisogna poi bandire dalla teologia la diversità di pareri, perché controversie esistono in ogni scienza (medicina, giurisprudenza, cronologia, filosofia naturale) e non possano far venir meno la necessità di ricerca, anche senza risultati immediati o concreti¹⁷.

Ma tutto ciò non implica certamente un predominio di scienza e filosofia sulla fede e teologia, perché «val più una cognizione adombrata, ed oscura della Divinità, che tutte insieme l'evidenze, che ò vanta il Geometra, ò finge l'Atomista»¹⁸.

De Benedictis, fiducioso nella possibilità di conciliazione tra fede e pensiero, è pronto a far posto allo sperimentalismo, e non comprende quale contrasto possa sussistere tra fede e ragione. È la ragione in torto, sono i perniciosi sistemi di Cartesio e Gassendi che a suo parere, conducono all'ateismo¹⁹.

4. *Le reazioni: Francesco d'Andrea e Costantino Grimaldi.*

Le reazioni sulle *Lettere apologetiche* erano molto articolate, ampie e riguardavano una miriade di questioni. Innanzitutto, bisogna tener presente che i tre principali avversari del De Benedictis erano tre giuristi, avvocati, vale a dire i seguenti non addetti ai lavori: Francesco d'Andrea, Costantino Grimaldi e Giuseppe Valletta. D'Andrea e Grimaldi scrissero ampie e dettagliate refutazioni delle *Lettere apologetiche*, mentre di Valletta abbiamo una difesa della filosofia atomistica che è da considerarsi più che altro una risposta indiretta all'opera polemica del De Benedictis. Inoltre, va sottolineato che sono uscite in stampa l'opera di Valletta (l'edizione parziale e postuma del 1732 e l'edizione critica di Rak in *Opere filosofiche* del 1975) e le *Risposte* alle prime tre *Lettere* da parte di Grimaldi, mentre sia le *Risposte* di Francesco d'Andrea che le *Risposte* alla quarta e alla quinta lettera di Grimaldi sono tutt'ora soltanto disponibili in manoscritto. Anche solo accennare in modo sintetico al contenuto di queste opere sarebbe estremamente riduttivo e fuorviante. Per motivi di spazio e di opportunità mi soffermerò nel seguito quindi sulle opere di D'Andrea e Grimaldi, con particolare attenzione per ciò che hanno

¹⁶ *Ibidem*, pp. 37, 38.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 40-43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 201-202.

da dire sulla l'argomento in questione, cioè il rapporto tra verità e misteri di fede, da un lato, e filosofia e scienza, dall'altro.

4.1. *Francesco d'Andrea: la Prima Risposta alle Lettere apologetiche.*

Francesco d'Andrea scrisse due *Risposte* molto estese e dettagliate alle *Lettere apologetiche* di Benedetto Aletino alias Giovanni Battista De Benedictis, di cui in questa sede interessa in particolare la prima²⁰. Le sue osservazioni su misteri e verità di fede vanno interpretate nel contesto più ampio della critica ad Aristotele, e della sua visione sui rapporti tra fede e dogma, da un lato, e filosofia e scienza, dall'altro.

D'Andrea presenta una critica molto dettagliata della filosofia di Aristotele, concentrandosi in particolare sull'utilizzo del suo pensiero nella teologia scolastica, considerato da De Benedictis come sostegno indispensabile alla fede cattolica e all'edificio del sapere ortodosso. Sistematicamente d'Andrea confuta alcune tesi centrali del gesuita, tra cui l'*idée fixe* che tutti gli eretici avrebbero in odio lo Stagirita e la centralità di Aristotele nella teologia di Tommaso d'Aquino.

La tesi del presunto odio degli eretici verso Aristotele viene facilmente smontata in base ad una lunga lista di Padri antichi che avevano criticato Aristotele, da un elenco di condanne conciliari medievali, e *last but not least*, da una sfilza di filosofi peripatetici da considerarsi tutt'altro che ortodossi, il cui elenco include Averroè, Pietro Pomponazzi, Simone Porzio, Giulio Cesare Vanini, e sorprendentemente finanche Spinoza²¹. D'Andrea contesta poi l'idea che Tommaso d'Aquino si servì delle massime di Aristotele come se costituissero un 'tronco alle verità della fede'²². Il suo uso della filosofia peripatetica era invece – così sostiene d'Andrea – in larga parte strumentale:

(...) dell'essersi S. Tommaso servito della Filosofia d'Aristotile, non se ne può trarre nessuno argomento a favor della medesima, perché ei se ne servì per far vedere, che quelle medesime armi, colle quali gl'Antichi eretici, e gli atei, ch'erano ai suoi tempi, cioè gli Avverroisti, fundati sulla dottrina d'Aristotile, haveano impugnata la verità della nostra fede, poteano ancora vibrarsi contro esse loro, e contro tutti gl'altri nimici della nostra Religione, ingannati dalla medesima dottrina²³.

²⁰ Si vedano, rispettivamente, *Risposta a favore del Sig. Lionardo De Capoa contro le Lettere apologetiche del P. De Benedictis Gesuita*, in Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. I.D.4; e *Risposta, seconda parte*, in Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. IX.A. 66.

²¹ D'Andrea, *Risposta a favore del Sig. Lionardo De Capoa*, pp. 25-27, e cap. XII.

²² *Ibidem*, pp. 59-60.

²³ *Ibidem*, p. 61.

Inoltre, sin dai primi Padri la teologia cristiana ha cercato strumenti nella filosofia pagana, in particolare in quella platonica. Non essendo nota quest'ultima durante il Medioevo che non in modo piuttosto limitato, Tommaso ha dovuto utilizzare l'unica disponibile, cioè la filosofia peripatetica.

Questi preamboli permettono a d'Andrea di tracciare una linea netta tra filosofia e scienza, da un lato, e fede e teologia, dall'altro. Mentre nel campo filosofico e scientifico la mente umana è libera, nella fede si vuole obbedienza pura:

Perché il nostro intendimento solo nelle cose, che concernon la fede, dovemo manciparlo. In obsequium Fidei. Né dobbiamo fare un'altra fede delle cose puramente naturali. Poi che qual merito potremo acquistare con Idio, per che la verità rivelateci col lume sopranaturale, le credemo, ancorche siano contrarie a nostri sensi, e non possiamo arrivarle col lume della Ragione²⁴.

Contro gli aristotelici e gli scolastici, d'Andrea difende quindi una netta distinzione tra natura e sovrannatura, ovvero tra profano e sacro:

Pretendon similmente ridurle a termini astratti, e per obligar gl'avversarij a tacere, e sottomettersi a loro decreti, vengono in campo accompagnati dallo scudo della Religione, e pretendano, che si debbano esplicar le operazioni della natura, colla parità delle operazioni soprannaturali, che non ci son note, che pel lume della fede; e mischiando il profano col sacro, il naturale col divino, e lo scibile col rivelato, in che se li risponde, che le cose della natura non si han da spiegar per quelle della fede, la quale non ubbedisce, anzi comanda alla natura, e tra l'una e l'altra vi è una distanza infinita, subito cominciano a gridar, che si vilipende la Religione, che si tien lega con l'eretici, che tra atomisti, ed ateisti non vi è differenza²⁵.

Tuttavia, D'Andrea non si ferma qui. Sebbene la filosofia, qualsiasi filosofia per intenderci, non va usata come sostegno alla teologia, dal momento che essa non può provare ciò che trascende le capacità d'intendimento umane, egli tiene a precisare che va in ogni caso preferita la filosofia moderna, sia cartesiana che atomistica, perché non solo ha radici più antiche di quella peripatetica, ma anche perché si conforma meglio con la fede. D'Andrea non si stanca di sottolineare che la filosofia di Aristotele rappresenta una minaccia per le fondamenta della fede su alcuni punti cruciali: la mortalità dell'anima, l'eternità del mondo, la negazione della provvidenza divina. Ciò risulta chiaramente da un esempio concreto, e tanto discusso nella seconda metà del secolo XVII, cioè la spiegazione dell'eucaristia.

²⁴ *Ibidem*, p. 7.

²⁵ *Ibidem*, pp. 11-12.

Nella Risposta alle Quarte Obiezioni, cioè quelle di Arnauld, Cartesio dimostrò che:

la sua sentenza non solo non pregiudicava, ma che più tosto rendeva intelligibile la maniera come il corpo di Cristo si ritrovasse tutto intiero nell'ostia sacramentale, senza che vi fusse la sostanza del pane. (...) Altre risposte poi si son date dal Digbij, dal Gassendo, dal Magoreno, e da altri. Ciò che conferisce non poco alla verità di quel mistero, per altro ineffabile, che si può difendere in diverse maniere²⁶.

La presenza di Cristo nel sacramento dell'altare si può quindi difendere in varie maniere. Ma sebbene d'Andrea ammetta la possibilità di spiegazioni razionali in materie di fede, la sua posizione sa indubbiamente di fideismo:

il maggiore argomento della verità della nostra fede, ch'è di non esserci stata insegnata per forza di sapere umano, ma per sola virtù celeste, e divina, et esser per ciò stata persuasa a tutto il mondo da quattro Pescatori, che non sepper né Aristotile, né Platone, né trovarono maggiore ostacolo alla lor predicatione, che i filosofi, e particolarmente i Peripatetici. De quali forse più, che degli altri dee intendersi l'avvertimento di S. Paolo. «Videte ne quis vos decipiat per Phylosophiam»²⁷.

4.2. *Le Discussioni teologiche, filosofiche di Costantino Grimaldi.*

Nelle sue opere polemiche contro De Benedictis – pubblicate inizialmente come *Risposte* (1699-1703), poi elaborate in *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche* (1725) – Costantino Grimaldi tocca le stesse questioni di Francesco d'Andrea: la critica della filosofia scolastica e la difesa di quella moderna, i rapporti tra teologia e filosofia, e il ruolo della ragione umana nell'analisi delle verità e dei misteri di fede.

Anche Grimaldi tende, come D'Andrea, alla condanna della tradizione medievale della Chiesa cattolica e all'esclusione della scolastica dalla storia del pensiero religioso più autentico. Utilizza, in modo massiccio e senza troppa cautela, le opere della letteratura giansenistica, tra cui spiccano quelle di Antoine Arnauld, Pierre Nicole, Louis Ellies Dupin, e Johannes Opstraet²⁸. Inoltre, la sua condanna della scolastica coinvolge tutta la struttura della Chiesa, e non risparmia alcuna autorità.

Grimaldi esprime un giudizio molto negativo sulla scolastica, colpevole, così dice, di analizzare i misteri della fede senza l'illuminazione e la gui-

²⁶ *Ibidem*, p. 327.

²⁷ *Ibidem*, p. 129. Per la citazione di Paolo, vedi la *Lettera ai Colossesi*, 2: 8.

²⁸ V. I. Comparato, *Ragione e fede nelle Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, a cura di B. de Giovanni et alii, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968, pp. 48-93: 58-59.

da della Scrittura, dei Padri e della (autentica) tradizione della Chiesa. La scolastica altro non è che una sofisticata metafisica e dialettica delle scuole peripatetiche. Va notato, però, che la religione cristiana e i suoi misteri non sempre sono stati discussi e analizzati in modo uniforme nella Chiesa. Mentre gli apostoli lo fecero con semplicità, senza rivolgersi ai principii della filosofia e della ragione, i primi padri iniziarono a usare la filosofia e i suoi concetti, sebbene principalmente per distruggere gli errori dei pagani. A cavallo dei secoli XII e XIII si arrivò a un punto di svolta, quando con la riscoperta dei testi aristotelici, si introdusse l'insegnamento della teologia basata su principi e termini peripatetici. Ma l'uso della metafisica e della logica di Aristotele fecero aumentare le questioni, le sottigliezze, le oscurità²⁹.

La volgare scolastica – distinta da Grimaldi in modo alquanto enigmatica dalla 'teologia metodica' di cui egli esprime un giudizio positivo – «arditamente presume l'altissime verità di Fede comprovar con la bassa, e manchevol ragione umana; o vero (il che è assai peggio) con dottrine pigliate di peso dalle Scuole de' Pagani Filosofanti». Quindi, «la Scolastica (...) con temeraria curiosità va investigando altissime contezze, e nuovi ritrovati; adoperando principj, ed argomenti, o dalla sola Filosofia tratti, o pure tirati, parte dalle rivelate verità, e parte dagli oscuri, ed incerti divisi della Peripatetica Scuola»³⁰. In altre parole, la scolastica perde l'ingegno, il tempo e la pace dietro astratte e metafisiche questioni.

Come d'Andrea prima di lui, Grimaldi si scaglia contro l'abuso della filosofia da parte degli scolastici nella spiegazione dei misteri di fede³¹. Ma tutto ciò non toglie che anche Grimaldi sostiene – a questo punto sorprendentemente – che il principale ufficio della teologia sia «di non solamente credere le verità, ma anche di provarle». In effetti, quale sia la vera religione, si stabilisce con la 'natural ragione', e con 'naturali argomenti'. Precedentemente alla fede la teologia (naturale) può render ragione delle cose divine³². Ma ciò non toglie che la credenza per essere vera deve tenersi negli stretti termini del rivelato³³. In effetti, verità soprannaturali e nozioni naturali non sono dello stesso livello; e perciò non è giusto – come fece De Benedictis – equiparare

²⁹ Costantino Grimaldi, *Discussioni istoriche teologiche, e filosofiche, fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino*, 3 voll., In Lucca, s.i., 1725, vol. I, pp. 11-21. Vedasi Comparato, *Ragione e fede*, p. 55, in particolare per l'influenza di Jean Mabillon.

³⁰ Grimaldi, *Discussioni*, pp. 41, e 44.

³¹ *Ibidem*, p. 105.

³² *Ibidem*, p. 205.

³³ *Ibidem*, p. 219.

il rapporto tra verità di fede rivelate e quelle ‘derivate’, da un lato, con quello tra matematica e prospettiva, dall’altro³⁴.

La scolastica, invece, usa sempre «il sol lume della natural ragione» e trasgredisce dunque il comandamento di San Paolo nella Lettera ai Romani 12: 3³⁵, mentre i più alti misteri (o divine verità) non possono essere indagati con la ragione naturale³⁶. In effetti, se «Dio ci avesse voluto filosofi avremmo avuto la rivelazione dalla Grecia non dalla Giudea»³⁷. Come esempio Grimaldi prende la dottrina della Trinità. Mentre i Padri per spiegarla non fecero uso della ragione, gli scolastici con «inescusabile curiosità» hanno introdotto mille modi in questo mistero³⁸.

Per la presente indagine è interessante la distinzione che Grimaldi traccia tra l’essenza e la circostanza accidentale dei misteri. È sua convinzione che soltanto le circostanze accidentali possano essere oggetto di ricerca razionale e scientifica³⁹.

Tuttavia, anche in Grimaldi rimane un’ambiguità di fondo, perché da un lato sostiene che «la ragione umana è cieca nei misteri e nelle verità che appartengono a Dio»⁴⁰, ma dall’altro non rifiuta categoricamente qualsiasi uso della ragione nell’interpretazione delle Scritture, della tradizione e dei misteri di fede stessi. Il caso dell’eucaristia ne è un esempio molto eloquente. Egli osserva, – sono parole sue – che «non ci è di divisare intorno alle difficoltà della presenza reale; perché si abbia una intiera, e tranquilla credenza delle verità dell’Eucaristia». Non bisogna introdurre la filosofia (peripatetica o moderna) nella teologia, ma «non è intendimento de’ Moderni, come si è più fiate detto, e ridetto, di abolir nella predicazione del vangelo, e nella Teologia ogni uso dalle profane discipline (...)»⁴¹. L’uso ‘estrinseco’ della filosofia è utile e accettabile, mentre quello ‘intrinseco’ va respinto. In modo apparentemente ridondante, Grimaldi sottolinea che la vera ragione non può essere contraria alla fede, la qual non può proporre verità che siano opposte alle verità insegnate dalla ragione. La ragione presa come quella fa-

³⁴ *Ibidem*, p. 226.

³⁵ «Per la grazia che m’è stata data, io dico quindi a ciascuno fra voi che non abbia di sé un concetto più alto di quel che deve avere, ma abbia di sé un concetto sobrio, secondo al misura della fede che Dio ha assegnata a ciascuno».

³⁶ Grimaldi, *Discussioni*, I, p. 228.

³⁷ *Ibidem*, p. 232.

³⁸ *Ibidem*, pp. 242-246.

³⁹ *Ibidem*, pp. 266-267; vedi anche Costantino Grimaldi, *Discussioni*, II, p. 81.

⁴⁰ Grimaldi, *Discussioni*, I, p. 282.

⁴¹ *Ibidem*, p. 301.

coltà discorsiva umana non ha niente di fermo, è varia, incerta; ella è per di più contraria alla fede. Ma riferendosi a Cartesio e Malebranche, Grimaldi osserva che «la ragion è espediente alla Fede nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, di alcune Sue proprietà, la spiritualità dell'anima»⁴².

Altrove osserva che «non è biasimevole quello sforzo di penetrar le divine perfezioni, che si fa per opera del fosco e manchevol lume della nostra ragione: ma meditando notte, e giorno le Sante Scritture, e contemplando i Divini Misterj»⁴³.

Questa ambiguità di fondo emerge – come già detto – in modo forse più chiaro nel caso del mistero dell'eucaristia. Già nel primo volume, Grimaldi osservava che «non ci è di divisare intorno alle difficoltà della presenza reale; perché si abbia una intiera, e tranquilla credenza delle verità dell'Eucaristia»⁴⁴. Nel secondo volume, ritorna sulla questione in modo più dettagliato. Ricompare anche un altro compito tradizionale della filosofia. Nelle determinazioni conciliari la sostanza o l'essere degli articoli di fede va distinta dalla possibilità di questi articoli, e qui subentra la filosofia. Nel caso dell'eucaristia, la presenza di Cristo nel pane è un articolo di fede, mentre la posizione e lo statuto di accidenti e/o specie è una questione filosofica che non tocca la sostanza della fede⁴⁵. In effetti, tutti concordano che dopo la consacrazione rimangono le apparenze, «ma in che modo ci siano le apparenze non è materia di fede ma di mera filosofia»⁴⁶. Non tocca certo alla Chiesa definire gli accidenti reali e peripatetici nel sacramento dell'eucaristia⁴⁷.

Ma ancora, Grimaldi appare dubbioso sul ruolo preciso della filosofia nella spiegazione dei dogmi. Egli cita Régis per dire «che tutti i misterj della religione cristiana son sopra la ragione», e che il mistero dell'eucaristia è «impossibile di spiegarlo co' principj delle scienze naturali»⁴⁸. Ma allo stesso tempo si sofferma a lungo sulla spiegazione di «Renato e degli altri filosofi»⁴⁹. E alla fine sembra farsi sua l'ipotesi di Cartesio:

Or posto ciò per vero, s'intende benissimo, come Iddio possa trasmutar la sustanza del pane, quantunque questa ritenghi le modificazioni del pane in sostanza del

⁴² *Ibidem*, pp. 315, 320.

⁴³ *Ibidem*, p. 347.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁵ Grimaldi, *Discussioni*, II, p. 81.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 102.

Corpo di Cristo, la qual veramente avrà distinzione formale dalla sostanza del pane; benché in ordine all'apparenza, conservi le medesime modificazioni del pane; dimodochè non si potrà dire in buona e verace logica, che nell'Ostia consecrata vi sia la sostanza del pane; poichè a quella che vi è, convien l'essere effettivamente unita all'anima di Cristo, dalla quale unicamente ne dipende l'esser sostanza di Cristo: il che non compete alla sostanza del pane⁵⁰.

In alcune lettere a padre Denis Mesland (la prima in data 9 febbraio 1645), pubblicato dopo la sua morte, Descartes sosteneva che ciò che costituisce il corpo umano non è un determinato insieme di materia, ma piuttosto l'unione di quella materia con un'anima particolare. Nell'Eucaristia, il pane viene transustanziato nel corpo di Cristo e il vino nel suo sangue, mediante l'unione con la sua anima. Il corpo di Cristo occupa il posto del pane, cioè numericamente la stessa superficie del pane. Di conseguenza, produce incidenti simili al pane e provoca quindi le stesse sensazioni corrispondenti⁵¹.

Grimaldi nota una precisa parentela con la posizione che fu di Durando di Saint Pourçain, teologo domenicano ma critico verso Tommaso d'Aquino. Durando che sosteneva che la transustanziazione non avviene per 'annientamento', ma per 'sottentramento':

Dimodochè quella entità, la qual nel pane faceva officio di materia, secondo Durando, riman nell'Eucaristia soggetto della forma di Cristo: così parimente ciò, che, secondo Renato, faceva l'officio della materia nel pane, riman nell'Eucaristia per soggetto informato dall'Anima di Cristo⁵².

Rimane una differenza ben precisa, però, perché mentre Durando sosteneva che la forma sostanziale del pane spariva, Cartesio argomentava che la materia del pane non avendo una forma sostanziale diventava miracolosamente corpo di Cristo. Pane e vino non esistono più dopo la consacrazione, rimangono soltanto le apparenze⁵³. Rimangono tuttavia problemi di difficile soluzione, tra cui la questione di come il corpo di Cristo possa stare in uno spazio così minuto⁵⁴.

Per ciò che riguarda la questione tra naturale e soprannaturale Grimaldi condivide esplicitamente la distinzione di Cartesio tra: 1. questioni che appartengono solo alla fede (trinità, incarnazione); 2. quelle appartengono alla

⁵⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁵¹ Si veda René Descartes, *Oeuvres*, édité par Ch. Adam – P. Tannery, 12 vols., Paris, Vrin, 1982-1987 (I ed. 1897-1910), vol. IV, pp. 162-172; 346-348.

⁵² Grimaldi, *Discussioni*, II, p. 112.

⁵³ *Ibidem*, pp. 115-116; cfr. p. 127.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 129.

fede ma possono essere investigate con la ragione: esistenza di Dio, immortalità dell'anima; 3. ciò che appartiene solo alla ragione: chimica, matematica. (*Notae in programma*)⁵⁵. Quindi, la filosofia non va accordata alla teologia, e bisogna evitare a tutti i costi una confusione tra verità naturali e soprannaturali⁵⁶. Dall'altro lato, Grimaldi condanna l'indebita estensione dei principi scritturali all'investigazione della natura, perché la Scrittura non ha alcun valore scientifico⁵⁷.

L'accordo tradizionale tra fede e ragione non appariva più sufficiente né a salvare i diritti della libertà filosofica, né ad allontanare il dubbio dalla verità religiosa. Per Grimaldi esiste una radicale differenza tra la religione, che è credenza, atto di volontà, e il pensiero che sceglie una concezione del mondo in base alla sua ragionevolezza⁵⁸. Traccia quindi una separazione netta tra l'ordine della natura e quello della grazia, senza mescolare le verità naturali a quelle soprannaturali. Questa separazione permette di salvare la libertà filosofica e la ricerca scientifica.

5. *Fideismo e filosofia 'atomistica'*

Il cattolico del Seicento viveva in un mondo in cui il sacro era mediato verso la persona credente attraverso una varietà di canali, vale a dire i sacramenti della chiesa, l'intercessione dei santi, e il verificarsi ricorrente del 'soprannaturale' nei miracoli o in eventi ritenuti miracolosi. Si trattava di una vasta continuità dell'essere tra il visto e l'invisibile, che attraversava i cieli. Già dal Cinquecento il protestantesimo prima, e la scienza e la filosofia moderne poi, avevano iniziato ad intaccare una parte di queste mediazioni, e ciò aveva portato alla situazione in cui la realtà naturale era diventata accessibile a un'indagine sistematica e razionale. Protestantesimo e scienza moderna servivano quindi da preludio storicamente decisivo alla secolarizzazione, qualunque potesse essere l'importanza di altri fattori.

Nella secolarizzazione possiamo distinguere due componenti. Al livello 'macro' troviamo una differenziazione istituzionale, in cui la religione si separa dalle altre sfere istituzionali. In altre parole, lo stato, la famiglia, l'istruzione e altre istituzioni non sono più inglobate e legittimate da simboli religiosi. Il componente 'micro', invece, riguarda la miriade di cambiamenti

⁵⁵ *Ibidem*, p. 162.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 168-169.

⁵⁷ Si vedano i passi a proposito della pluralità dei mondi e il copernicanesimo, *ibidem*, pp. 162-164; cfr. Costantino Grimaldi, *Discussioni*, I, pp. 233-234.

⁵⁸ Grimaldi, *Discussioni*, III, p. 205.

nelle credenze e nelle pratiche individuali, e la partecipazione degli individui in eventi e organizzazioni religiose. Spesso si verifica la situazione in cui la secolarizzazione si realizza a un livello solo. Per esempio, negli Stati Uniti d'America la componente 'macro' si è verificata da tempo, mentre la componente 'micro' tarda a manifestarsi, come si evince, per esempio, dalle resistenze contro l'insegnamento della teoria dell'evoluzione nelle scuole degli stati più tradizionali.

Invece, nel caso di d'Andrea e Grimaldi, sembra verificarsi la situazione al contrario: hanno abbracciato con piena convinzione la secolarizzazione al livello 'micro', e sembrano ben disposti a difendere una separazione tra fede e teologia, da un lato, e scienza e filosofia, dall'altro. Non dispongono, però, dei mezzi per difendere apertamente una tale separazione nella realtà sociale e culturale loro contemporanea, e quindi scelgono di garantire alla religione e ai misteri e/o verità di fede un «*asylum pietatis et devotionis*», un regno sacro intoccabile, e, almeno apparentemente, impenetrabile alla razionalità. Con ciò sperano effettivamente di creare contemporaneamente spazio per la ricerca filosofica e scientifica libera, non soggetta cioè a dettami religiosi, convinti che la filosofia corpuscolare e la scienza moderna non contrastino affatto con i dogmi cattolici tradizionali.

Tuttavia, i loro avversari tradizionali sembrano cogliere in questa strategia un implicito sradicamento dell'intero edificio del sapere scolastico. E sebbene sia D'Andrea che Grimaldi evitano di porre la questione dei rapporti tra religione e scienza in una chiave puramente epistemologica, gli avversari li spingono in quella direzione. Assistiamo quindi a un momento di un processo molto preciso, cioè l'erosione della credenza in enti e eventi sovranaturali in grado di intaccare il corso degli eventi nel mondo sensibile senza obbedire alle leggi della natura. Ma per precauzione intellettuale, così sembra, il regno della sovrannatura viene circoscritta alla sfera delle credenze di cui non sono possibili affermazioni razionali. I nostri avvocati apparentemente scelgono per una posizione ben noto: il fideismo, e nella storiografia recente c'è stato infatti chi ha attribuito loro una tale scelta⁵⁹.

'Fideismo' è il nome dato a quella scuola di pensiero che ritiene che la fede sia in un certo senso indipendente da – se non apertamente avversa a, la ragione. In contrasto con la tradizione razionalistica della teologia naturale, il fideismo sostiene che la ragione sia non necessaria e addirittura inappropriata per l'esercizio e la giustificazione della fede religiosa, in particolare delle verità e misteri della fede cristiana. 'Fideismo' quindi denota un parti-

⁵⁹ Comparato, *Ragione e fede*.

colare resoconto filosofico dell'appropriata giurisdizione della fede rispetto a quella della ragione, una posizione che sembrano farsi loro anche d'Andrea e Grimaldi. Ma se si prende in considerazione le modalità d'uso del termine nel passato e di come è stato proiettato su posizioni precedenti alla sua introduzione, il quadro cambia.

Il termine 'fideismo' è entrato nel lessico filosofico a partire dalla fine del secolo XIX. In origine era usato in riferimento a un movimento all'interno del pensiero cattolico romano, noto come tradizionalismo, ma in seguito il termine 'fideismo' è stato applicato in modo retrospettivo agli autori filosofici e teologici almeno fino al secondo secolo dell'era cristiana. A questo proposito Tertulliano è spesso citato come un fideista da manuale. Sviluppando un tema articolato da Paolo nella sua Prima Lettera ai Corinzi, Tertulliano insistette sul fatto che la verità del cristianesimo poteva essere manifestata solo dalla rivelazione, e che doveva necessariamente rimanere inaccessibile alla ragione filosofica. Nel dibattito contro Marcione sosteneva che la narrativa biblica della morte e della risurrezione di Cristo «è assolutamente da credere, perché è assurda (...). Il fatto è certo, perché è impossibile». Tuttavia, molto probabilmente, il suo contrasto non era di per sé con la ragione, ma con l'arroganza filosofica.

Nel cattolicesimo è sempre stato attribuito un grande peso agli argomenti classici per l'esistenza di Dio. È interessante a questo riguardo notare che il magistero cattolico ha ripetutamente condannato il fideismo. D'altra parte – e in una sorta di ironico colpo di scena – la Controriforma ha anche lanciato una difesa del cattolicesimo che alcuni storici hanno descritto come fideistica.

A prima vista la difesa della filosofia moderna e la critica della teologia scolastica si prestano all'interpretazione fideistica. In effetti, ambedue sostengono a più riprese che la religione è un'impresa autonoma, governata dalla propria logica interna, vale a dire la Bibbia, i Padri, la tradizione. Tuttavia, distinguere nettamente filosofia e teologia, ragione e fede, non risolve tutte le questioni. E De Benedictis aveva colpito a fondo dimostrando l'inconciliabilità del razionalismo cartesiano con molti aspetti della dottrina cattolica. E non a caso sia D'Andrea che Grimaldi hanno sentito il dovere di dedicare tante pagine ad accordare il concetto della materia come *res extensa* di Cartesio con la tradizionale dottrina della transustanziazione eucaristica⁶⁰.

⁶⁰ D'Andrea, *Risposta a favore del Sig. Lionardo De Capoa*, pp. 328-330; Grimaldi, *Discussioni*, II, pp. 66-132; *Discussioni*, III, pp. 187-216. Grimaldi si accosta a Rohault e Arnauld; cfr. Comparato, *Ragione e fede*, p. 73.

Se la ragione e la religione hanno due campi distinti di applicazione, la coscienza del cristiano deve trovare un equilibrio tra l'incredulità assoluta e la credulità eccessiva, o superstiziosa. D'Andrea sembra farsi suo uno scetticismo moderato, un criticismo antidogmatico non opposto alla fede, mentre Grimaldi – tra una teologia razionalistica e il fideismo acritico – è per una via intermedia, e cioè per una religione depurata, un cristianesimo di dotti, un insieme di ragioni e di semplici regole morali, limitato nel patrimonio dogmatico e ridotto il più possibile all'interiorità della coscienza⁶¹.

⁶¹ Comparato, *Ragione e fede*, p. 93.

SANTI

MARIA CONFORTI

SANTI MEDICI E TAUMATURGHI
ED EROI PAGANI DELLA MEDICINA
NELLA TRADIZIONE NAPOLETANA DI ETÀ MODERNA

In età moderna la scrittura e la pubblicazione di storie della medicina non è stata certo limitata a quelle redatte in Italia o a Napoli: ma nella città e nel Regno il genere ebbe una particolare fortuna. In molti di questi testi, che intrecciano la dimensione scientifica con quella erudita e letteraria, gli eroi della medicina, quasi tutti laici, assumono posture che possono essere accostate – con un approccio inevitabilmente ingenuo alla storia religiosa – a quelle delle narrazioni agiografiche. Le nozioni di santo e di santità si rivelano così estremamente plastiche, come sottolineato da Simon Ditchfield, che insiste sulla loro fecondità euristica per la comprensione della cultura di età moderna¹. In particolare, così come i martiri e i santi vengono utilizzati nel conflitto tra protestanti e cattolici per sottolineare continuità e rotture con le origini e il passato del cristianesimo, i medici antichi e le loro dottrine diventano controfigure dei moderni nel conflitto tra innovatori e tradizionalisti, soprattutto nella seconda metà del Seicento.

Il genere storia della medicina è molto diffuso e produce, tra Umanesimo e primo Ottocento, un corpus consistente sia nei paesi e tra gli autori cattolici che tra quelli protestanti. Le storie sono sostanzialmente basate su una concezione, in origine plutarchea, di galleria di eroi, e rispondono a funzioni molto varie: la celebrazione della professione; la celebrazione di genealogie di curanti; la celebrazione di alcune specialità o saperi ancora percepiti come marginali (la chimica, la chirurgia); intenti polemici locali, sia nel senso geografico che disciplinare. In quasi nessuna, tuttavia, viene fatta menzione di elementi di tipo religioso; mancano quasi del tutto riferimenti al soprannaturale o alla taumaturgia miracolosa o connessa con il divino. Inoltre, quasi

¹ S. Ditchfield, *Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World*, «Critical Inquiry», 35 (Spring 2009), pp. 552-584. La fonte di ispirazione di Ditchfield è S. Clarke, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

sempre la cronologia di questi racconti evita due momenti che ci si aspetterebbe di vedere trattati: l'origine adamitica, indirettamente divina, del sapere medico, che pure talvolta viene tematizzata, anche se in maniera incerta e tortuosa²; e soprattutto l'avvento del cristianesimo, quasi sempre passato sotto silenzio da una storiografia che insiste sul passaggio delle conoscenze mediche dalla tarda antichità alla *restauratio* umanistica e rinascimentale³. Qualche interesse per questioni, diciamo così, di storia religiosa, o per la connessione tra credenze di tipo religioso e spirituale e arte della cura, gli autori di questo genere la mostrano a proposito della medicina araba, peraltro universalmente attaccata per il suo dogmatismo e la sua imperfezione. In questo caso, come si vede bene, si tratta soprattutto di questioni politiche, anche di politica istituzionale (per esempio nella discussione su quali scuole di medicina, e di quali nazioni, fossero importanti alla fine del Medioevo occidentale).

Questo elemento non appare trascurabile, se si riflette al gran numero di riti e culti e liturgie legati alla cura, e a guarigioni miracolose compiute da santi e da altre figure religiose, così come alla intensa attività di canonizzazione che si verificò a Napoli e nel Regno così come in altre città e nazioni premoderne; si pensi ad esempio alla pervasività e all'importanza per i professionisti della cura del culto dei santi Cosma e Damiano, che erano stati assunti a protettori dei chirurghi per la loro supposta abilità chirurgica, concretizzatasi nel trapianto di una gamba su uno schiavo⁴. Ci si aspetterebbe

² Rinvio a M. Conforti, *Myth, Nature, and Chance: Medical Histories and Religion*, «Annali dell'Istituto italo-germanico di Trento», 43 (2017), special Issue *Science and Religion: revisiting a Complex Relationship*, edited by F. Alfieri – K. Nickelsen, pp. 39-56.

³ «Quelques effets qu'ayent produit le hazard ou le raisonnement, pour la découverte des remèdes, cela n'exclut pas le concours de la *providence*; & il sera toujours vrai de dire que la Medecine vient de Dieu, dans le sens que tout ce que nous avons de bien, procède de la même source»: D. Leclerc, *Histoire de la médecine, où l'on voit l'origine et le progrès de cet art, de siècle en siècle; les sectes, qui s'y sont formées; les noms des médecins, leurs découvertes, leurs opinions, et les circonstances les plus remarquables de leur vie*, Genève, Samuel De Tournes, 1696. Il testo di Leclerc nelle edizioni successive (1702, 1720) fu corretto per includere Adamo; il testo fu tradotto e pubblicato a Napoli: D. Le Clerc, *Storia della medicina in cui si vede l'origine e 'l progresso di quest'arte, da secolo in secolo*, In Napoli, V. Manfredi, 1762-63.

⁴ Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994. Il riferimento di Sallmann al ruolo 'sciamanico' svolto dalle figure dei mediatori del divino nelle guarigioni trova una singolare eco nel lavoro recente di F. Benedetti, *The patient's brain: The Neuroscience behind the Doctor-patient Relationship*, Oxford, Oxford University Press, 2010, dove si individua nell'importanza dello sciamanesimo e nella funzione di cura svolta da intermediari con il divino una mossa evolutiva vincente, riflessa nelle strutture neurofisiologiche e che permette di accostare nella storia umana il ruolo svolto dalla medicina a quello svolto dalla religione. Per Napoli, cfr. anche P. Scaramella, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla*

quindi che le storie della medicina ‘incorporassero’, per così dire, questo aspetto, quando invece se ne tengono assai lontane. La cura e la guarigione sono e restano, in queste narrazioni, un processo laico, anche se all’origine dell’arte quasi tutte individuano un legame con il soprannaturale: ma un legame di tipo antropologico più che direttamente religioso.

Questo breve contributo tratta del modo in cui l’eroizzazione dei primi protagonisti della medicina ha risposto al bisogno della creazione di un canone, di un insieme di figure rappresentative che fossero, per così dire, i protettori dell’arte della cura; del modo in cui in questa galleria di eroi positivi si è invece fatto posto anche a eroi del tutto negativi, i *vilains* della storia della medicina; e infine, di un catalogo di santi medici che fa parte di una delle opere più interessanti, e di maggior successo editoriale, tra quelle prodotte a Napoli in ambito medico, il *Teatro farmaceutico dogmatico e spagirico* (1667) di Giuseppe Donzelli.

1. *Semidei ed eroi all’origine della medicina.*

La galleria degli eroi degli intellettuali e *savants*, e in particolare dei medici, è sempre stata nutrita. Marco Aurelio Severino (1580-1656), chirurgo napoletano, filosofo naturale ed allievo di Campanella, ne aveva una che ricorda nel suo epistolario⁵. La storia, e anche la storia delle arti e dei saperi non ha fatto, in questo, eccezione, è stata, come ricorda Haskell, prima di tutto una galleria di personaggi e punti di riferimento illustri, con l’accompagnamento di ritratti più o meno fittizi⁶. I medici antiquari e interessati alla storia, come Paolo Giovio, collezionavano immagini e ritratti degli uomini che ammiravano e che ritenevano essere una fonte di ispirazione. Quasi nessuno di questi ritratti corrispondeva al nostro standard di accuratezza o rassomiglianza. Il carattere semimitologico di molti di questi personaggi e fisionomie non turbava particolarmente i collezionisti, che vi vedevano l’occasione per una ricostruzione storica basata sulle vite, le psicologie, i detti e fatti memorabili degli individui. Una ricostruzione in cui l’eco classica, e in particolare di Plutarco, era vivissima; una storiografia che lavorava soprattutto con vite,

fine del XVII secolo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997; D. Gentilcore, *Healers and healing in early modern Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1998; F. P. de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Torino, Einaudi, 2016.

⁵ Su Severino, O. Trabucco, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, XCII (2018), *ad vocem*.

⁶ F. Haskell, *History and its images. Art and the interpretation of the Past*, New Haven-London, Yale University Press, 1993, in particolare il cap. III, *Portraits from the Past*, pp. 41-67, *Beyond the Medal: Portrait Anthologies*.

biografie e autobiografie, ma anche con generi come le orazioni o la ricostruzione di genealogie locali, universitarie, di scuola; un genere in cui la creazione dell'identità professionale era tanto importante da superare la verosimiglianza e, tranne che nei casi degli autori più avvertiti e capaci di maneggiare con più abilità gli strumenti dell'antiquaria e dell'erudizione, anche il ricorso alle fonti⁷. L'ipotesi che vorrei proporre qui è che, oltre all'influenza erudita e classicheggiante, in questo tipo di storia 'biografica' avesse un suo peso anche la tradizione agiografica, quella appunto che veniva dal «thinking with saints». La distinzione tra santo e *savant* o filosofo naturale è ovvia per noi, e forse meno per l'età moderna in generale; tuttavia, i medici avevano dalla loro una facoltà che a molti altri sapienti mancava, cioè la capacità taumaturgica: se non direttamente miracolosa, almeno non troppo lontana da questo modello. La stessa accumulazione di storie di guarigione, un genere scientifico-letterario tipico della medicina moderna, richiama, anche se indirettamente, le narrazioni delle virtù e capacità taumaturgiche attribuita ai santi⁸.

Le molte storie della medicina dei secoli tra Cinque e Settecento insistono concordemente su una mitologia e un *pantheon* di eroi fondatori o primitivi dell'arte, creando una sorta di agiografia ad uso interno, pagana e laica, in origine soprattutto greca. Con il tempo, questa mitologia si ampliò per prendere in considerazione la medicina e le attività di cura di altre culture e aree geografiche: Cina e India, ma anche il Giappone, le 'nazioni' del Vicino Oriente alternative alla grande narrazione greca, come Egitto, Persia e Assiria, Fenicia, e perfino le Americhe. Questa storiografia, analogamente a quanto accadeva con la storia religiosa, aveva una chiara consapevolezza che i fondatori dell'arte erano stati considerati, da ogni cultura e civiltà, figli o familiari o seguaci di figure divine⁹; e se non li si era proprio divinizzati, almeno li si era visti come coloro ai quali le divinità avevano accondisceso a rivelare i segreti dell'arte (si veda ad esempio il topos, molto diffuso, del 'divino' Ippocrate). Per le storie della medicina si prospettava quindi una periodizzazione in cui l'età primitiva era, a vario titolo, «divina», e seguita da un'età eroica – due stadi presenti in quasi tutte le storie della medicina.

⁷ N. G. Siraisi, *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2010, pp. 106-133, *Life Writing and Disciplinary History*.

⁸ G. Pomata, *Sharing Cases: The Observations in Early Modern Medicine*, «Early Science and Medicine», 15 (2010), pp. 193-236.

⁹ M. Mulsow, *The Historia of Religions in the Seventeenth Century*, in *Historia. Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, edited by G. Pomata – N. G. Siraisi, Cambridge (Mass.)-London, MIT Press, 2005, pp. 181-209.

Colpisce, nelle storie scritte in questo periodo, e appartenenti a contesti in cui la religiosità e la sua presenza nella storia umana erano di grande importanza, la persistenza dell'aspetto pagano: i medici dell'antichità più o meno remota, in questo genere, sono 'semidei' (e dunque semiumani); come i santi, sono figure di mediazione, ma si accompagnano ad altre figure intermedie di curanti. Il pantheon dei medici delle diverse civiltà viene variamente, e spesso alquanto noiosamente, articolato in figure maggiori e minori, quasi sempre le stesse, poco più di puri nomi. Nella storia della medicina delle diverse civiltà, il riferimento diretto alla divinità si perde, o diventa un elemento che assomiglia alla figura del mito di fondazione, come quando si afferma che all'origine di questa o quella attività o specializzazione medica ci sono l'eroe curante Tizio o Caio. Talvolta anche l'eroina, come per una delle rare figure femminili che ricorrono nelle storie, Medea, descritta come la 'patronessa' della chirurgia per via del suo ruolo, molto noto e caro ai medici, nella vicenda della 'resurrezione' di Esone, padre di Giasone, che la maga ringiovanisce attraverso un'infusione di medicinali dopo averlo sgozzato e dissanguato¹⁰.

Queste figure sono caratterizzate da tratti comuni e positivi: la capacità di osservare la natura e trarne insegnamenti, come nel caso, citato di frequente, di coloro che scoprirono i farmaci a base vegetale e una rudimentale *materia medica* osservando gli animali che ne fanno uso; la dedizione al vero, anche a costo dell'opposizione alle credenze del volgo; la dedizione all'arte della cura, cioè all'operare per il sollievo e l'*utilitas* dei pazienti, spesso descritto come «bene comune», ossia proprio della *res publica*; il coraggio e la fermezza, anche intellettuale, ma soprattutto operativa; la prudenza e la valorizzazione dell'*experientia*, propria e altrui; l'*eruditio*, la capacità di raccogliere conoscenze non solo testuali, e in generale la capacità di valorizzare le conoscenze accumulate dai medici o curanti precedenti, e in particolare dai propri maestri; la *diligentia*, l'accuratezza nell'indagare e operare. Nel corso dell'età moderna, queste virtù furono consegnate a numerosi trattati volti a definire la deontologia e l'etica dell'ottimo medico, ma soprattutto l'articolazione del suo sapere¹¹.

¹⁰ Ad esempio in D. Leclerc, *Histoire de la médecine*, Genève, Chouet, 1696, pp. 157-159; cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, 7. 220. Rinvio a M. Conforti, *Medea and the Phoenix: a note on Ovidian imagery and the prolongatio vitae in early modern medicine*, in *Metamorfosi tra scienza e letteratura*, a cura di F. Citti – L. Pasetti – D. Pellacani, Firenze, Olschki, 2014, pp. 219-230.

¹¹ Un solo esempio per tutti: P. Castelli, *Optimus Medicus*, Messanae, apud viduam Io. Franc. Bianco, 1637.

2. I 'demoni': eroi negativi e vilains nella storia della medicina.

Nella produzione medica napoletana di età moderna, e soprattutto in quella che si può definire dei *novatores*, abbondano le storie della medicina, scritte con diversi intenti, ma quasi sempre allo scopo, dichiarato o nascosto, di delineare una genealogia di sapienti che è anche l'individuazione di atteggiamenti intellettuali, posture e attitudini più vicine ai moderni e alle loro rivendicazioni che non a quelle dei tradizionalisti. Il *Parere sopra l'incertezza della medicina* di Di Capua (pubblicato nel 1681, nel 1695, e infine nel 1714) è senz'altro l'opera più nota e citata di questa tradizione¹². Benché sia stato letto raramente in una prospettiva comparativa probabilmente anche a causa della sua mole, è infatti anche una vera storia della medicina, come dimostra il fatto che divenne noto e criticato in Europa per la sua attitudine scettica¹³.

A Napoli, così come in un altro spazio culturale e geografico del tutto diverso, la Germania, la rilevanza e la diffusione della pratica chimica imponeva la creazione di una storia della medicina diversa da quelle tradizionali, e richiedeva un maggiore impegno di 'invenzione della tradizione'. Un esempio nordeuropeo è quello di Johann Conrad Barchusen (1666-1723), iatrochimico tedesco, professore a Utrecht, la cui *Historia medicinae* (1710), in diversi dialoghi che si estendono dall'antichità al presente, è posta sotto l'esergo di una citazione da Agostino¹⁴. Barchusen usa un argomento abbastanza classico nell'armamentario degli oppositori ad Aristotele e al galenismo: si tratta a suo parere di una filosofia, e quindi una medicina, sostanzialmente anticristiana. A Napoli, tuttavia, la reinvenzione della tradizione medica per far parte alla storia della chimica, centrale anche per Di Capua, non contem-

¹² L. Di Capua, *Del parere Divisato in otto Ragionamenti, Ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e 'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, Bulifon, 1681. Il volume fu messo all'indice e ripubblicato, con modifiche sostanziali, nel 1689, nel 1695, e nel 1714 in una stampa clandestina. Le citazioni sono da quest'ultima edizione. Su Di Capua, cfr. almeno S. Pender, *Examples and Experience: On the Uncertainty of Medicine*, «British Journal for the History of Science», 39 (2006), pp. 1-28; pp. 375-380; S. Serrapica, *Per una teoria dell'incertezza tra filosofia e medicina. Studio su Leonardo di Capua (1617-1695)*, Napoli, Liguori, 2003; S. Mammola, *La ragione e l'incertezza. Filosofia e medicina nella prima età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2012, in particolare pp. 319-330.

¹³ Si veda ad esempio J. Freind, *The History of Physick; From the Time of Galen, To the Beginning of the Sixteenth Century. Chiefly with Regard to Practice. Part I*, London, J. Walthoe, 1725, pp. 226-227.

¹⁴ J. C. Barchusen, *Historia medicinae in qua si non omnia, pleraque saltem medicorum ratiocinia, dogmata, hypotheses, sectae &c. quae ab exordio medicinae usque ad nostra tempora inclaruerunt, pertractantur*, Amsterdam, apud Jansonio-Waesbergios, 1710; Dialogus II, *De elementis, Natura, et Caussis*.

plava il suo aspetto religioso, anche se l'associazione di Galeno con Aristotele era stata criticata per il suo carattere non conforme alla vulgata metodologica e critica della nuova scienza¹⁵.

Per quanto Di Capua sia stato, con molte ottime ragioni, considerato un autore libertino, il suo schema non è granché diverso da quello di tutte le storie della medicina precedenti e successive, anche se la storia stessa non segue una progressione lineare, ma è piegata alle esigenze della polemica contro i galenisti e i tradizionalisti e alla difesa della «libertà nel filosofare». Di Capua insiste con grande gusto sugli eroi negativi della medicina, veri e propri 'demoni'. Il più grande di tutti è ovviamente Galeno, quasi un impostore, che crede, e fa credere, che il medico debba credere ciecamente a ciò che dicono i filosofi senza compiere personalmente ricerche in natura¹⁶.

Dal pessimo esempio del loro maestro deriva la pertinacia dei galenisti nel non voler accettare ciò che le 'sensate esperienze' mostrano loro: si ripete qui un topos diffuso nell'autorappresentazione dei seguaci della Nuova Scienza¹⁷.

Ma anche ad altre latitudini e in altre epoche non mancano personaggi più o meno negativi, medici che sono uomini che soggiacciono a tentazioni, come quella sistematica o dei principi indimostrabili. Tra questi troviamo anche alcuni personaggi che appartengono alla tradizione iatrochimica che Di Capua stesso difende e alla quale sente di appartenere, come Teofrasto Paracelso. Il chimico tedesco è stato a suo parere tra i primi a far rinascere una consuetudine di studio attenta ai fenomeni naturali e a proporre medicamenti più efficaci; ma «maggiori senza fallo sarebbero stati gli avanzamenti delle sue glorie, se a bello studio non si fosse egli ingegnato con gli oscuri enigmi, e covertte allegorie... d'ascondere, e inviluppare la sua dottrina»¹⁸. Un peccato veniale, se si vuole, ma che dimostra come la tentazione di far ricorso a principi non dimostrati, a grandi quadri filosofici e/o sistematici sia viva, e dunque pericolosa, anche tra i cultori della medicina. Daniel Leclerc, scrivendo pochi anni dopo Di Capua, solleva Paracelso dall'accusa di essere stato apertamente empio e di non aver mai invocato il nome di Dio. Tuttavia ne attacca le dottrine e le credenze: non quella nella chimica, ma in una serie

¹⁵ Sull'empietà di Aristotele, G. Valletta, *Istoria Filosofica* (1697-1701), in Id., *Opere Filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975, pp. 219-386: 297 sgg.

¹⁶ L. Di Capua, *Del parere Divisato in otto Ragionamenti, Ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e 'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, In Colonia 1714, v. I, Ragionamento I, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*, v. I, Ragionamento II, p. 63.

¹⁸ *Ibidem*, v. I, Ragionamento I, p. 35.

di *fabulae* riconducibili a una forma ingenua e incolta di magia naturale, tra le quali quella di un Demone familiare che lo avrebbe assistito. Paracelso ha peccato quindi, non troppo diversamente da quanto dice Di Capua, soprattutto di orgoglio e vanità¹⁹. E Leclerc, come Di Capua, lo rimprovera di un altro vizio: di avere scritto in termini non chiari; di non essersi fatto capire e di non aver partecipato, quindi, all'impresa collettiva della medicina²⁰.

Di Capua non si limita ad attaccare Paracelso: critica anche due autori che pur appartenendo alla tradizione filosofica hanno avuto una grande parte anche nello sviluppo della medicina: Tommaso Campanella e René Descartes. Per quanto questi due autori siano molto diversi tra loro, Di Capua li mette nella stessa categoria, *mutatis mutandis*, di Paracelso: quella degli inventori di sistemi che non conoscono bene i fondamenti dell'arte. «Se il Campanella fondar voleva sistema di razional medicina, conveniva in prima molto bene la natura del corpo investigare e di ciò, che a quello avvenir possa»²¹. Campanella ha ben compreso la natura (solo sintomatica) della febbre; ma la sua dottrina della cura del simile con il simile è per Di Capua ridicola, e infatti la ridicolizza in modo sferzante. La sua posizione è apprezzabile, per esser stato tra i primi che in Italia abbiano filosofeggiato liberamente; ma il suo sistema è «sopra debolissime fundamenta murato»²². Analogamente, Descartes è rimasto «inviluppato, e confuso» in uno dei più grandi enigmi della medicina, quello della «fabbrica del cervello contanto intralciata, e maravigliosa (...) che han potuto giammai, o gli antichi, o i moderni notomisti di certo raccorre»²³. L'appartenenza alla genealogia dei moderni non salva dal vizio principale dei filosofi naturali e talvolta anche dei medici, quello di generalizzare in maniera inconcludente, risalendo da pochi risultati certi a sistemi e spiegazioni di carattere generale che non hanno luogo, ma soprattutto non hanno utilità né efficacia per un sapere con una finalità molto precisa, quella della cura.

3. *Santi e medicina.*

Un'eccezione a questo silenzio sull'aspetto taumaturgico, notevole perché viene da un autore prolifico, fortunato e saldamente ancorato al campo dei

¹⁹ D. Leclerc, *Histoire de la médecine, où l'on voit l'origine et le progrès de cet art, de siècle en siècle; les sectes, qui s'y sont formées; les noms des médecins, leurs découvertes, leurs opinions, et les circonstances les plus remarquables de leur vie*, A la Haye, Isaac van der Kloot, 1729, p. 797.

²⁰ *Ibidem*, p. 805.

²¹ Di Capua, *Del parere*, v. II, Ragionamento VI, p. 18.

²² *Ibidem*, p. 20.

²³ *Ibidem*, v. I, Ragionamento III, p. 118.

moderni, lo speciale e chimico Giuseppe Donzelli (1596-1670)²⁴, è un breve catalogo di «santi medici», di cinque sole pagine, che apre, insieme a molti altri elementi di paratesto, uno dei testi più fortunati della tradizione medico-pratica napoletana. Il *Teatro Farmaceutico, dogmatico e spagirico* fu pubblicato per la prima volta nel 1667, e ristampato innumerevoli volte, in diverse località italiane, fino al pieno Settecento. Relativamente ignorato dalla storiografia, che si è concentrata su altre opere del suo autore, il *Teatro* non è in apparenza un testo di alto impegno dottrinario, ma pratico: una collezione di ricette di rimedi, chimici e tradizionali, rivolto a una particolare classe di curanti, gli speciali – una professione che nonostante la sua subordinazione formale al medico *physicus* aveva goduto in Italia di una posizione privilegiata e di alto profilo intellettuale²⁵. Donzelli dichiara di voler presentare al pubblico una collezione di ricette, esperienze e medicinali tratti da testi diversi, dotati del valore aggiunto di una sua verifica personale: «da questo volume si ha la sicurezza (...) che tutti li medicinali, che in esso si vedono, sono stati da me composti, e sperimentati»²⁶. Naturalmente per Donzelli questa è anche una forma di discreta pubblicità, elemento che differenzia lo speciale dal medico: a quest'ultimo l'uso e la tradizione prescrivevano di non rendere pubblici i nomi dei pazienti e di non pubblicare testi di tipo commerciale²⁷. Tuttavia, la complessità del testo, l'apparato delle dediche, l'impegno tipografico e i numerosi indici ne fanno una dichiarazione di intenti, anche teorica, in favore di una versione moderna della farmacia e della chimica farmaceutica che va ben oltre la semplice pratica.

²⁴ Su Donzelli, P. Messina, *Giuseppe Donzelli e la rivoluzione napoletana del 1647-1648*, «Studi Storici», 28 (1987), pp. 183-202; Id., in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLI (1992), *ad vocem*.

²⁵ A. Russo, *L'arte degli Speciali in Napoli*, Napoli, La buona stampa, 1966; G. Olmi, *L'inventario del mondo: catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1992; *The World of the Italian Apothecary*, edited by D. Gentilcore, special issue, «Pharmacy in History», 45 (2003); F. De Vivo, *Pharmacies as Centres of Communication in Early Modern Venice*, «Renaissance Studies», 21 (2007), pp. 505-521.

²⁶ Si cita dalla seconda edizione (la prima è Napoli, G. Passaro, 1667): G. Donzelli, *Teatro farmaceutico dogmatico, e spagirico Nel quale s'insegna una molteplicità d'arcani chimici più sperimentati dall'autore, in ordine alla sanità, Aggiuntoui a contemplatione de i Pij, e diuoti professori un catalogo de i Santi medici*, In Napoli per Gio. Francesco Paci, Geronimo Fasulo, e Michele Monaco, 1675, epistola *Ai Studiosi Lettori*.

²⁷ «The knowledge that a medicine had undergone chemical preparation by the adept himself reinforced the purchaser's faith in the virtues of such a remedy», C. Webster, *Alchemical and Paracelsian Medicine*, in *Health, Medicine and Mortality on the Sixteenth Century*, edited by C. Webster, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 301-334: 312.

Il breve *Catalogo ovvero calendario dei santi medici*, arrangiato per mesi, apre l'opera; gli fa eco il calendario (*Diario*) dei semplici da raccogliere nelle diverse stagioni; la struttura è dunque quella di un almanacco, un genere compilativo ed editoriale che ha fatto la fortuna di generazioni di stampatori. È dedicato al potente medico Carlo Pignataro, lettore dal 1660 di medicina pratica allo Studio, Protomedico (a questa carica erano subordinati tutti coloro che praticavano la cura, speciali compresi) e vicecancelliere del Collegio dei medici²⁸. Il catalogo si presenta quindi, almeno in parte, come un testo tradizionalista, anche sul piano intellettuale. Scorrendolo, tuttavia, si nota che i santi e martiri qui elencati hanno una caratteristica comune: sono tutti medici prima che santi, sia da un punto di vista biografico che nel racconto di Donzelli. Quasi tutti appartengono al periodo di cui, come già detto, le storie della medicina tacciono, ossia la transizione dalla romanità al cristianesimo: non stupisce che il loro corpo sia al centro dell'attenzione, fatto oggetto di torture, smembramenti e martiri, come nel caso di San Ursicino, che si solleva dalla morte e prende la testa che gli è stata appena tagliata per portarla sul luogo della sepoltura. Il tema del 'corpo del medico' è interessante: si ricordi che i medici erano quasi sempre oggetto di anatomia, e da parte dei loro allievi, con un uso che risponde sia a logiche accademiche che antropologiche in senso lato.

Alcune di queste figure sono di transizione tra paganesimo e cristianesimo: San Ciro di Alessandria apprende la medicina presso gli Egizi, si converte al cristianesimo, si fa monaco e opera molte guarigioni non come nella vita precedente, con prescrizioni medicinali, ma operando miracoli; San Biagio è stato dotto medico prima di assurgere alla dignità vescovile; San Cesario è stato medico prima di morire a Nazianzo in odore di santità, come asserisce s. Gregorio; San Dionisio Diacono ha a che fare con i Goti e in particolare con Alarico, che lo rispetta. Un caso particolare e interessante è quello di San Giovanni Damasceno, che recupera per fede nei confronti di un'immagine della Beata Vergine la mano destra che gli è stata troncata per ordine di Leone Isaurico: si tratta di un'operazione chirurgica che evoca le imprese della dinastia dei Viano e la tradizione meridionale di rigenerazione del naso poi codificata da Gaspare Tagliacozzi, ma anche la leggenda dei Santi Cosma e Damiano²⁹. Uno dei pochi passaggi nei quali si insiste su un elemento che

²⁸ N. Toppi, *Biblioteca Napoletana*, Napoli, Bulifon, 1678, p. 60; Pignataro era una delle personalità più in vista dell'Accademia dei Discordanti, opposta ai 'moderni' e alla medicina chimica.

²⁹ P. Savoia, *Cosmesi e chirurgia. Bellezza, dolore e medicina nell'Italia moderna*, Milano, Editrice Bibliografica, 2017.

a noi oggi appare essenziale, quello del conflitto implicito ma drammatico fra la medicina antica, con le sue prescrizioni sui non-naturali e il regime da seguire per una vita sana, e il diffondersi di pratiche ascetiche le cui conseguenze per la salute, e nel caso della sfera riproduttiva anche per la *salus* della comunità, erano percepite come minacciose, è nel racconto della vita di San Basilio Magno, soggetto a infermità continue a causa dell'astinenza³⁰. Il più celebre tra i santi raccontati da Donzelli è San Luca evangelista, che in verità è praticamente il solo medico santo che molte storie della medicina ricordino.

Non mancano però figure di età successive, tra le quali San Giovenale, confessore vescovo di Narni che da medico si fece prete, San Sansone che in vita curava i poveri e i casi disperati, e dal suo sepolcro stilla un liquido miracoloso che cura le malattie. Il martire giapponese beato Gioacchino rappresenta il mondo non europeo, che andava emergendo e che era stato di grande importanza per la farmacia: avendo curato gratuitamente i poveri secondo la sua professione, affronta un martirio terribile per non tradire la sua fede. E non mancano le donne: Santa Teodosia che cura le matrone del suo tempo e va impavida al martirio; la dotta Ildegarda di Bingen, che scrive della «tremenda materia» dell'Eucarestia ma anche di medicina, come attestano i suoi libri; Santa Nicerata, che compone un medicamento per il mal di stomaco di San Giovanni Crisostomo; Santa Francesca Romana, che rappresenta la continuità della cura, perché nel suo monastero romano le monache continuano a produrre un Antidoto utile per molte condizioni patologiche.

Ovviamente si può spiegare questo testo, con il suo tono ingenuo e il suo ricorso a un repertorio leggendario e agiografico diffuso, con la centralità del culto dei santi, e in generale della ritualità a sfondo taumaturgico, per gli speciali, una classe di praticanti la medicina che come è stato ampiamente dimostrato è per molti versi ancora incerta sul piano sociale e cerca di marcare il proprio spazio sul mercato della cura³¹. Ma c'è forse un livello ulteriore: Donzelli è stato infatti anche l'autore di un'opera celebre, una cronaca della rivolta antispagnola del 1647, scritta dal punto di vista della parte popolare, dove discute tra l'altro dell'evidenza fattuale di fatti che in diversi casi, come da lui narrato, hanno carattere soprannaturale. Quella del valore della testimonianza, propria e altrui, era d'altronde una questione pressante per uno

³⁰ P. Brown, *Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, rev. ed. 2008, tr. it. *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino, Einaudi, 2010.

³¹ Il peso dei curanti e delle farmacie riconducibili a istituzioni ecclesastiche presenti a Napoli non può essere sottostimato: si veda ad es. la testimonianza di T. Bartholin, *De Peregrinatione Medica anno 1674*, Hafniae, lit. Christiani Weringii.

speciale, abituato all'*expertise* sulle sostanze, sulla loro efficacia e sulla loro autenticità:

Ma se pure qualcuno volesse trattarmi di troppo appassionato... basterà dire a questo tale, che egli non è stato presente a quello, che ho veduto io con gli occhi proprij, e che appena posso io stesso riputarlo per vero. Dovrai da ciò inferire, Discreto Lettore, che ti sia necessario dispor l'animo a prestarle ogni indubitabil credenza; perche vi troverai successi tanto stravaganti, che potrai ragionevolmente giudicargli lontani affatto, non pure dal vero, ma anche dal verisimile. Ti assicuro però, che il tuo credere non reterà punto defraudato, e massimamente in quei fatti, che hanno del soprannaturale³².

È possibile leggere un testo come il *Catalogo* di Donzelli in senso libertino, come critica implicita al miracoloso: tutti i suoi medici sono appunto medici, e solo in seconda battuta santi, martiri, beati; ed emerge dal testo che i veri curanti sono i medici perché hanno un'inveterata abitudine a discernere i fatti veri o verisimili. Tuttavia, la *Partenope* dimostra che a queste figure professionali si demandava anche un'altra importante funzione: quella di individuare (e narrare) fatti soprannaturali che potessero essere creduti.

Si può rilevare che anche nelle storie della medicina nostre contemporanee spesso manca, come da tradizione, il cristianesimo – non è questo il luogo per discutere se si tratti di una scelta storiografica oppure di un omaggio a un'ideologia laica di lungo periodo. Sta di fatto che l'interesse e il ricorso ai santi è quasi sempre una dichiarazione ideologica, come nel caso di uno dei fondatori italiani della disciplina, Adalberto Pazzini, che la usa per ribadire il carattere cristiano di una medicina, con annessa storia, che era stata etnoiatrica, a radice magica, e poi fascista nel senso del costituzionalismo³³. Resta una questione: la creazione di figure mitologiche di fondazione per l'arte della cura una forma risente, oltre che di molte altre influenze culturali, anche dello stile o del genere dell'agiografia? La questione è complessa, ma è certo che queste figure di curanti e la narrazione dei loro detti e fatti memorabili sono quasi sempre caratterizzate da alcuni tratti che possono far propendere per una risposta affermativa. Si usano pochissime fonti o testimonianze dirette, e quindi si presta fede o si creano leggende che circolano di testo in testo; vi è uno scarso o inesistente senso della cronologia, e spesso le

³² G. Donzelli, *Partenope liberata o vero racconto dell'heroica risoluzione fatta dal popolo di Napoli per sottrarsi con tutto il Regno dall'isopportabil giogo delli Spagnuoli*, Napoli, O. Beltrano, 1647, *Al lettore*.

³³ A. Pazzini, *I santi nella storia della medicina*, Roma, Casa editrice Mediterranea, 1937.

storie sono organizzate per genealogia o per famiglie, ma il ‘quando’ si perde in un passato vertiginosamente remoto; si celebra nei medici del passato un insieme coerente di virtù, prima delle quali il disinteresse, il curare i poveri o i marginali o i casi disperati e dunque rifiutati. Un altro tratto che mi pare possa avvicinare la narrazione delle vite di queste figure all’agiografia è la – ovviamente relativa – presenza tra loro di figure femminili, invece del tutto assenti, con qualche eccezione, nella medicina moderna e dunque nell’esperienza diretta di molti autori delle storie della medicina.

Le storie della medicina sono solo una piccola provincia di un grande impero, quello della medicina colta rinascimentale e moderna, e sono di solito, almeno inizialmente, scritte in latino e rivolte ai medici fisici, di livello universitario. Esistono però anche storie di genere e tipo nuovo, in volgare, che cominciano ad apparire verso la fine del Seicento. In molte di queste si fa strada la necessità di chiarire, oltre gli ambigui confini del naturale, gli ambigui confini di ciò che è storico, anche se a volte preistorico. Al centro della riflessione di Giuseppe Donzelli e di alcuni appartenenti all’*accademia degli Investiganti*, come Leonardo Di Capua, e poi di Giambattista Vico, vi è il tentativo di chiarire categorie come il vero, il verosimile, le cose viste ed esperite in proprio e quelle ricavate dalla tradizione. L’incertezza diventa un metodo di vaglio e critica delle testimonianze riportate nelle *storie*, ossia nell’ampio deposito di storie naturali della modernità relative alle sostanze minerali, ai vegetali e agli animali, ma anche all’accumulazione e stratificazione di saperi nel tempo, tra cui vi sono anche quelle che hanno a fare con il soprannaturale. Allargare la prospettiva al «*thinking with saints*» può forse anche aiutare a situare l’esperienza di lettura degli ambigui *fatti* che la cultura napoletana molto discute nella seconda metà del secolo.

MIGUEL GOTOR

«SIA SEPPELLITO IN TERRA MIXTA CON GLI ALTRI CADAVERI»

TENSIONI, AUTOCENSURE E CENSURE NELLA VITA DI SAN CAMILLO
DE LELLIS DI SANZIO CICATELLI TRA CARITÀ E MISTICISMO

La politica non è religione, o allora è inquisizione
Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, 1951

1. *Una difficile carità: la «questione degli ospedali».*

L'abruzzese Camillo De Lellis aveva venticinque anni quando giunse nel 1575 a Roma, dopo avere combattuto come soldato di ventura al servizio del re di Spagna. Si riproponeva di entrare in un ordine religioso, ma a causa di una piaga cronica a una gamba dovette accontentarsi di trovare un impiego come maestro di casa nell'ospedale di San Giacomo degli Incurabili nei pressi di via del Corso¹. L'amministrazione gli affidò il compito di raccogliere le elemosine, di organizzare la questua per Roma e dintorni e di vendere i medicinali dell'ospedale e i prodotti dell'orto con contratti a mezzadria. Egli si distinse ben presto per le sue capacità organizzative, arrivando a stipulare un vantaggioso contratto forfettario nel commercio dei cosiddetti «fardelli», ossia i vestiti che i pazienti defunti avevano l'obbligo di lasciare in dote all'ospedale².

In questi anni Camillo maturò l'idea di costituire una congregazione di secolari dediti all'assistenza dei malati che operasse dentro San Giacomo degli Incurabili, ma venne dissuaso dalle proteste delle maestranze laiche che vi lavoravano «a mercede», le quali non vedevano di buon occhio una simile iniziativa che faceva loro concorrenza. Perciò iniziò a riunirsi con i suoi primi seguaci fuori l'ospedale, ma essendosi reso conto che così «mai non sarebbe stato seguito da alcuno»³ decise di prendere i voti e di fondare una casa religiosa,

¹ Per un inquadramento biografico si veda la voce curata da A. Prosperi, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, XVII (1974), pp. 230-234 e il libro di G. Cosmacini, *Camillo De Lellis. Il santo dei malati*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

² Si cita dal lavoro dello studioso camilliano M. Vanti, *Il libro del maestro di casa*, «Domesticum», XXII (1935), p. 139.

³ S. Ciatelli, *Vita del padre Camillo De Lellis fondatore della religione dei chierici regolari ministri degli infermi*, Napoli, appreso Secondino Roncagliolo, 1627 [editio maior], pp. 42 e 63 per questa e la successiva citazione.

ove accogliere solamente i chierici disposti all'assistenza degli appestati, che costituirono il primo nucleo dei Ministri degli infermi operante all'ospedale di Santo Spirito in Saxia. Malgrado l'opposizione dell'influente cardinale dell'Inquisizione Giulio Antonio Santoro che non riteneva «fossero necessarie più nuove congregazioni nella Chiesa», il pontefice Sisto V concesse nel 1586 l'autorizzazione apostolica alla compagnia di religiosi, i quali contrasero i voti di castità, povertà, obbedienza e perpetuo servizio degli infermi.

De Lellis, dopo essere stato confessato dal fondatore degli oratoriani Filippo Neri e avere superato l'iniziale diffidenza di quegli ambienti dovuta a comprensibili rivalità e concorrenze all'interno dello spazio ecclesiastico romano, ebbe come direttore spirituale Antonio Talpa, il quale seguì il suo percorso di ingresso nel mondo degli ospedali lungo gli insidiosi sentieri della carità e delle buone opere. Nel 1591 la nuova congregazione, distintasi per il generoso impegno nella grave epidemia che aveva colpito Roma l'anno precedente, fu trasformata in ordine religioso di chierici regolari e Camillo De Lellis venne nominato generale. Il negozio fu discusso nella Congregazione dei Riti e, in quella circostanza, Filippo Neri e il cardinale Ippolito Aldobrandini, futuro pontefice con il nome di Clemente VIII, si opposero alla concessione dei voti «giudicando però che sarebbe stato meglio a lasciar la porta aperta per mandar via quelli che non furono riusciti»⁴, ma prevalse la linea favorevole all'istituzione di un nuovo ordine religioso.

I Ministri degli infermi crebbero rapidamente diffondendosi in tutta Italia grazie alla volontà e all'impegno del loro intraprendente fondatore. Di contro aumentavano i debiti e il conseguente bisogno di denaro liquido, sebbene i Crociferi – così anche erano chiamati i membri dell'ordine camilliano – avessero vinto nel 1593 una importante causa contro gli eredi del cardinale Vincenzo Laureo, avendo il tribunale della Rota riconosciuto all'ordine il diritto di «rendita ad effetto per vendere» e, dunque, la facoltà di accettare il cospicuo lascito dal porporato⁵. Era questa la logica conseguenza di un percorso simile a quello compiuto dagli altri ordini religiosi istituiti nel corso della seconda metà del Cinquecento intorno al carisma di un uomo, e progressivamente portati sotto il controllo della Sede Apostolica che affidava loro un cardinale protettore e riservava per sé il diritto di veto sulla nomina del generale e sui membri componenti gli organi collegiali di governo⁶.

⁴ Così *ibidem*, pp. 84-85.

⁵ Archivio di Stato di Roma (da ora in poi ASR), *Fondo Ministri degli infermi in S. Maria Maddalena*, b. 1642, fasc. 8, fogli non numerati.

⁶ Per una messa a punto generale si veda l'introduzione di F. Motta e S. Pavone, *Per una storia comparativa degli ordini religiosi*, al numero monografico su *Identità religiose e identità nazionali*

Tuttavia, nel 1607 si verificò un fatto brusco e inatteso: De Lellis, su pressioni del pontefice Paolo V fu costretto ad abbandonare la carica di generale che si pensava gli dovesse spettare a vita. Questo episodio merita di essere approfondito insieme con i motivi che lo causarono (la cosiddetta «questione degli ospedali») perché, come vedremo, condizionarono pesantemente il difficile e conflittuale itinerario della proposta di santità camilliana.

Una solida tradizione agiografica avrebbe attribuito alla vecchiaia il desiderio di De Lellis di lasciare la direzione dell'ordine e alla paternalistica constatazione che «i suoi figlioli (...) potevano benissimo incamminarsi da per loro» la ragione della mancata partecipazione del fondatore ai lavori del capitolo di quell'anno⁷. Ma se si fosse trattato solo di questo, e il dato agiografico proposto non richiedesse anch'esso di essere sottoposto alle consuete verifiche dell'indagine storica, sfuggirebbe anzitutto il motivo per cui De Lellis chiese di essere riammesso nel 1610 nella consulta dei Ministri degli infermi, ossia nel massimo organo collegiale di direzione dell'ordine.

Non si comprenderebbe, inoltre, perché due membri di essa su cinque (fra cui proprio il suo primo biografo Sanzio Ciatelli), invece di essere subito d'accordo con la richiesta, si rifiutarono di «ballottare» in assenza di una previa consultazione del cardinale protettore dell'ordine Domenico Ginnasi e del presidente della riforma apostolica Antonio Seneca, il quale aveva seguito le vicende dei Ministri degli infermi per conto della Santa Sede sin dal 1600 «accomodando le differenze della Religione»⁸.

Qualora, infine, si prestasse fede soltanto al racconto agiografico, risulterebbero di difficile spiegazione i problemi incontrati dalla consulta nel definire il ruolo di De Lellis all'interno dell'ordine negli anni successivi alle sue dimissioni. Ad esempio, da una lettera del dicembre 1608, si evince che egli si sarebbe dovuto accontentare del titolo di «fondatore» senza pretendere altro e con preoccupazione si denunciava che «si porta terribilmente al solito», suscitando il disgusto dei medici e degli infermieri, e si temeva che contraesse nuovi debiti per «far star comodi quelli dell'hospedale»⁹.

in età moderna, a cura di M. Caffiero – F. Motta – S. Pavone, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I (2005), pp. 13-24, il libro di F. Rurale, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008, pp. 11-20 e la premessa di S. Feci e A. Torre al numero monografico *Ordini regolari*, a cura di S. Feci – A. Torre, «Quaderni storici», 119 (2005), pp. 319-332.

⁷ Cfr. S. Ciatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, a cura di P. Sannazzaro, Roma, Curia generalizia, 1980, pp. 217-219 e 224.

⁸ Archivio generale Ministri degli infermi (da ora in poi AGMI), *Atti della consulta generale*, ms 1519, f. 382: 1° dicembre 1610.

⁹ Lettera a Biagio Oppertis del 27 dicembre 1608 in M. Vanti, *Scritti di S. Camillo De Lellis*, Vicenza, Il Pio Samaritano, 1965, p. 347.

In realtà, De Lellis era stato allontanato dalla direzione dell'ordine per volontà delle gerarchie romane in quanto, secondo il suo primo biografo Ciatelli, a sua volta generale dei crociferi dal 1619 al 1625, «tutta la cagione dell'inquietudine consisteva in essersi abbracciato troppo, e nel soverchio fervore di quel sant'huomo»¹⁰. Infatti, i problemi principali avevano riguardato, da un lato, la grave esposizione debitoria dei Ministri degli infermi, provocata dalla strategia di espansione di Camillo tesa a moltiplicare gli ospedali per tutta la penisola, e, dall'altro, il rapporto all'interno di essi fra le maestranze laiche e quelle ecclesiastiche.

Non a caso, il successore di De Lellis alla guida dell'ordine, Biagio Oppertis, in carica dal 1607 al 1613, aveva sino dall'inizio contrastato il disegno espansionista del fondatore, facendosi interprete della volontà pontificia e dell'orientamento maggioritario presente nella consulta dei Ministri degli infermi. Inoltre, le motivazioni dell'opposizione romana non erano soltanto economiche, bensì anche di natura politica. Da una parte il moltiplicarsi degli ospedali affidati ai Ministri degli infermi allontanava una serie di sacerdoti dal controllo diretto della curia romana, sottoponendoli alla giurisdizione vescovile; dall'altra rompeva il delicato equilibrio raggiunto nelle strutture ospedaliere perché l'ingresso dei padri camilliani causava l'allontanamento delle maestranze laiche.

De Lellis aveva abbracciato un progetto di clericalizzazione dell'assistenza sanitaria inizialmente accettato dalle autorità civili perché suppliva alle loro carenze sul terreno assistenziale, ma che in breve tempo aveva rivelato le prime difficoltà. Pur lavorando gratuitamente i Ministri degli infermi incidevano comunque sul bilancio degli ospedali che dovevano garantire loro l'alloggio e il mantenimento (il cosiddetto «servitio completo»)¹¹ diversamente dai lavoratori laici – i medici, gli amministratori, i cuochi, gli infermieri, i garzoni, gli speciali – che la sera rientravano a casa e rischiavano così di perdere il loro lavoro¹². In questo contesto si spiega perché i Ministri degli infermi, sotto la direzione di De Lellis, prima furono accolti negli ospedali e poi furono costretti ad abbandonarli come avvenne a Firenze per espressa volontà del granduca, a Genova per le proteste degli amministratori dell'ospedale e a Ferrara¹³.

Anche il caso di Milano ben rappresenta lo stato di conflitto raggiunto all'inizio del Seicento tra il fondatore dell'ordine e i confratelli della consul-

¹⁰ Ciatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, p. 216.

¹¹ «Che se gli diano [ai sacerdoti] per sua elemosina ogni anno formento moggia sei. Castellate n° 6, legnari n° 12, danari mille duecento ogni mese» (Vanti, *Scritti di S. Camillo*, p. 214).

¹² Per un elenco dei salariati presenti a San Giacomo degli Incurabili cfr. Vanti, *Il libro del maestro di casa*, pp. 132-133.

¹³ Per questi episodi cfr. Ciatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, pp. 214 e 222.

ta, i quali ordinarono il ritiro dei Ministri degli infermi dall'ospedale, rinviato soltanto grazie all'intervento diretto di Clemente VIII e dell'arcivescovo di Milano Federico Borromeo in una fase in cui la curia romana ancora pensava di essere in grado di governare la situazione¹⁴. In effetti, nel 1600 si era raggiunto un accordo fra i sostenitori di Oppertis e i seguaci di De Lellis sotto l'egida apostolica di Antonio Seneca, uno degli agenti romani del cardinale Federico Borromeo, proprio in quell'anno rientrato nella diocesi ambrosiana. Prova ne sia che fino ad allora il principale avversario dell'ingresso a Milano dei camilliani era stato appunto Federico, il quale aveva accettato di dare loro «Chiesa e casa» solamente dopo avere ottenuto la garanzia dell'affidamento del negozio al suo fedele emissario romano, e costretto De Lellis ad accettare a malincuore che i suoi sacerdoti lasciassero ai laici le «fatiche grosse» e non avessero «cura dell'amministrazione e direzione degli ospedali». Del resto, ciò è quanto aveva previsto la bolla pontificia *Superna dispositione* del 29 dicembre 1600, che aveva fatto proprie le posizioni dell'ala seguace di Oppertis. Tanto che la copia manoscritta delle costituzioni dell'ordine, conservate nell'archivio generale dei Ministri degli infermi, è contenuta in un fascicolo con una titolazione sufficientemente rivelatrice dei dissensi intercorsi tra De Lellis e l'autorità apostolica dal momento che il frontespizio recita «Costituzioni riviste da mons. Antonio Seneca (1600) ma riprovate da S. Camillo come lesive della sua autorità»¹⁵.

Il limite dell'iniziativa di De Lellis risiedeva nella rottura del patto di mutua collaborazione fra le autorità laiche e i poteri ecclesiastici teorizzato dal gesuita Giovanni Botero nel suo trattato *Della ragion di Stato* del 1589 e assunto dalla Sede Apostolica come principio guida della propria condotta anche nelle politiche sociali di assistenza: i Ministri degli infermi dovevano essere sottoposti a Roma e non ai variabili equilibri diocesani, curare i malati e assisterli spiritualmente senza però invadere gli ambiti di competenza economica, professionale ed amministrativa secolare. Che questo fosse il nocciolo del problema e che De Lellis fosse in realtà un osso duro – al di là dello stereotipo agiografico del santo ardente di carità disposto all'obbedienza – lo dimostra una lettera del 1609, in cui il fondatore scrisse al duca di Mantova Vincenzo I Gonzaga per sconfessare l'operato del nuovo generale Oppertis, il quale aveva ritirato i sacerdoti dal lo-

¹⁴ Lettera firmata «Camillo De Lellis fondatore» a Vincenzo I Gonzaga del 15 giugno 1609 in Vanti, *Scritti di S. Camillo*, pp. 212-213 e 216-219. Sulla provincia lombarda dei camilliani si veda A. Ciampani, *Storia dell'Ordine di san Camillo. La provincia Lombardo-Veneta*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016.

¹⁵ AGMI, ms 233, *Costituzioni riviste da mons. Seneca nel 1600, ma riprovate da S. Camillo come lesive della sua autorità*.

cale ospedale, «il che è contra il modo con il quale è piaciuto a Nostro Signore sia incamminata questa religione per mezzo mio»¹⁶.

Camillo De Lellis, nonostante i contrasti sorti all'interno dell'ordine che molto dovettero amareggiare gli ultimi anni della sua vita, morì con fama di santità nel luglio 1614. Nelle ore successive alla sua scomparsa si svolsero intorno al cadavere i consueti atti devozionali e gesti rituali che caratterizzavano il trapasso di un sacerdote carismatico: una moltitudine di gente di diversi strati sociali accorse «procurando ciascuno con ogni suo potere di baciarli le mani, i piedi, il volto, e di toccarlo con le corone, con fazzoletti, e con fiori, e chi non aveva con che toccarlo, cavandosi l'anello dalle dita li poneva in quelle di lui»¹⁷. Tanto che «essendogli state poste da' Padri alcune verdure di mortella, et altre frondi odorifere sopra il corpo (conforme l'usanza di Roma) erano con tanta ansietà prese subito dal Popolo, che fu bisogno aggiungervene molte volte non poca quantità. Il che servì almeno acciò non fossero tagliati, e mandati in pezzi i suoi vestimenti, ma non per questo restò, che per la molta divotione non gli fossero strappati anco de' capelli della testa».

Per arginare il parossismo devozionale dei fedeli, i padri crociferi trasferirono il corpo di De Lellis nella sagrestia per seppellirlo tre giorni dopo la morte e «il suo corpo e ogni sua giuntura [apparve] tanto maneggevole, e obediante à quelli, che l'accommodavano, che ben pareva volesse anco dopo morte dar manifesti segni della sua perfetta obediencia». Dopo pochi giorni, il sepolcro, nonostante non recasse «iscrizione alcuna» per «non incitar maggiormente il popolo» si trasformò in uno spazio taumaturgico ove andarono accumulandosi tanti ex voto e «altri segni di divotione» che attestavano le grazie compiute da Dio per intercessione del nuovo aspirante santo.

La causa di canonizzazione di De Lellis iniziò nel 1619 e si era pressoché conclusa appena dieci anni dopo sia a livello diocesano sia apostolico con regolari processi svolti nelle città di Bologna, Firenze, Genova, Mantova, Napoli, Perugia, Roma e Thiene per ordine della Congregazione dei Riti¹⁸. Di conseguenza, suscitò un notevole smarrimento e clamore la decisione presa dal Sant'Uffizio nel 1631 di spostare le ossa di De Lellis dal sepolcro della

¹⁶ Vanti, *Scritti di S. Camillo*, p. 376.

¹⁷ Cicatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, pp. 462-463 da cui sono tratte anche le successive citazioni.

¹⁸ Per questi dati cfr. il dattiloscritto di I. Beaudoin, *Index processuum beatificationis et canonizationis qui in Archivio secreto Vaticano et in Archivio Sacrae Congregationis pro Causis Sanctorum (1588-1982)*, p. 42. Sulla canonizzazione di Camillo De Lellis si veda G. Pizzorusso, *La canonizzazione di Camillo de Lellis: fonti e documenti*, in *Archivio dei Camilliani: studi e problemi*, a cura di J. Ickx – G. Pizzorusso – E. A. Talamo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 125-137.

chiesa della Maddalena, ove riposavano da quindici anni fra la devozione dei romani, alla «terra mixta» insieme con «gli altri cadaveri», senza alcuna iscrizione ricordante neppure privatamente la memoria del sacerdote¹⁹.

Il provvedimento costituì una delle prime applicazioni a Roma dei cosiddetti decreti di Urbano VIII ed ebbe non soltanto l'effetto di arginare la devozione nei confronti di De Lellis, ma anche di bloccare la sua causa di canonizzazione fino ad allora proceduta speditamente²⁰. Da quel momento in poi le vie moderne della santità, passate sotto il filtro ideologico della lotta alla superstizione e dell'«affettato culto», divennero davvero sorprendenti e aleatorie: e così fu possibile che un carismatico protagonista della vita religiosa del secondo Cinquecento romano come De Lellis, considerato nel 1631 un «quidam» da reprimere, fosse proposto nel 1746 da papa Benedetto XIV Lambertini come modello universale di fede ai credenti in occasione della cerimonia di canonizzazione.

2. *Così è, se vi pare: le sei vite di Camillo De Lellis di Sanzio Cicatelli.*

Per motivare la durezza del provvedimento inquisitorio non è però possibile limitarsi a una spiegazione di carattere giuridico-formale, bensì bisogna capire perché il Sacro tribunale applicò con tanto rigore i decreti inquisitoriali proprio nei confronti di Camillo. Per farlo può essere utile analizzare le diverse ristampe della vita in suo onore redatta dal confratello Sanzio Cicatelli che uscì in ben cinque diverse edizioni tra il 1615 e il 1627. L'individuazione delle modifiche tra una ristampa e l'altra e il confronto con l'originale biografia manoscritta, una sorta di matrice agiografica, custodita nell'archivio romano dell'ordine, possono costituire una preziosa bussola per individuare i punti principali che determinarono la decisa battuta d'arresto subita dalla venerazione in onore di De Lellis con l'obiettivo di ostacolare la sua elevazione all'onore degli altari.

Cicatelli compose la vita manoscritta del fondatore dei Ministri degli infermi quando il sacerdote era ancora in vita e, quindi, poté giovare della sua

¹⁹ Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (da ora in poi ACDF), Sant'Uffizio, *Decreta 1631*, ff. 55r-55v. In quell'anno ai lavori dell'Inquisizione romana parteciparono i cardinali Antonio Barberini, Francesco Barberini, Guido Bentivoglio, Gaspare Borgia, Berlingerio Gessi, Marzio Ginetti, Ludovico Ludovisi, Desiderio Scaglia, Fabrizio Verospi e Ludovico Zacchia.

²⁰ Sui decreti del Sant'Uffizio del 1625 e sulla riforma urbaniana si rinvia, dal punto di vista giuridico e canonistico, ai lavori di G. Dalla Torre, *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 1999, pp. 27-81 e F. Veraja, *La beatificazione. Storia problemi prospettive*, Roma, Libreria editrice vaticana, 1983, pp. 69-79. Sul piano storico cfr. M. Gotor, *I beati del papa. Inquisizione, santità e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2001.

diretta testimonianza così anche dei documenti e appunti di prima mano forniti dai primi confratelli. Gran parte dell'attività di scrittura si concentrò tra il 1607 e il 1610, quando De Lellis rinunciò al generalato e Cicatelli assunse la funzione di consultore affiancando nel governo dell'ordine il nuovo generale Oppertis.

La prima edizione a stampa dell'agiografia di Cicatelli uscì nel 1615 a Viterbo dai torchi di Pietro e Agostino Discepoli, un anno dopo la morte del fondatore; la seconda fu pubblicata nel 1620 a Napoli presso gli eredi di Tarquinio Longo e l'autore tenne conto del processo informativo diocesano che nel frattempo era stato introdotto; la terza venne stampata da Guglielmo Facciotti nel 1624, notevolmente riveduta e ampliata rispetto alle precedenti e può essere considerata la più completa²¹; la quarta e la quinta ristampa videro la luce entrambe nel 1627, nuovamente a Napoli, presso il tipografo Secondino Roncagliolo.

La prima edizione della vita di De Lellis, quella stampata a Viterbo nel 1615 con l'*imprimatur* del vicario della diocesi, incappò immediatamente in un problema con il Sant'Uffizio di Roma. Il Sacro tribunale, infatti, proibì la circolazione dell'esemplare fin quando non fosse cambiata un'incisione riprodotta nell'edizione, in cui De Lellis compariva a mezzo busto con un raggio intorno alla testa e la scritta di derivazione paolina «Idoneum feci illum Dominus Ministrum novi testamenti». L'autore dell'immagine, padre Giacomo Aniello Mancini, viceprefetto della casa generalizia, fu costretto a modificarla e a ritirare le copie della vita «che fossero già state distribuite ai Superiori e ai sudditi»²². Al prefetto della casa di Viterbo si ordinò di avvisare gli stampatori di non fare uscire copie del libro fin quando non fosse giunta la necessaria autorizzazione del Mastro del Sacro Palazzo, il quale a dicembre acconsentì alla pubblicazione del libro con quell'immagine, privata, però, del riferimento alla frase di san Paolo.

Rispetto all'esemplare della vita manoscritta, questa prima edizione a stampa viterbese eliminò alcuni particolari della vita di De Lellis funzionali a

²¹ L'autore scrive: «Ma in questa terza impressione fatta in Roma, non solo ho posto per ordine e sotto i suoi proprii capitoli molte cose, ma anco n'ho mutato, aggiunte, e mancate molt'altre, conforme l'ho di nuovo intese, o vero che n'ho saputo con più certezza la verità, della quale solamente mi sono curato, e non d'altro. Le cose maravigliose, e miracolose operate da Iddio per intercessione del suo servo Camillo, conforme l'ho diversamente narrate in questi libri, così l'ho fedelmente cavate da' Processi informativi fatti in diverse Città e luoghi ad futuram rei memoriam» (S. Cicatelli, *Vita del P. Camillo de Lellis Fondatore della Religione de' Chierici Regolari Ministri de gli Infermi*, Roma, presso Guglielmo Facciotti, 1624, pp. 8-9).

²² La vicenda è ricostruita dallo studioso camilliano Piero Sannazzaro in Cicatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, p. 24 nota 31.

definire un'immagine virtuosa ed edulcorata del futuro santo. Ad esempio, quando nel manoscritto si affermava che nella sua fanciullezza Camillo era dedito al «giuoco delle carte, e dadi, et in altri trattenimenti de giovani mondani. Dilettandosi soprattutto di giuocar molto à razzolar le pezze di formaggio conforme si usa costume in Abruzzo»²³, nella vita pubblicata scomparivano questi vividi riferimenti ludici e si aggiungeva il ben più edificante quanto irrealistico particolare che egli si dilettava «particolarmente di recitar nell'Egloghe Pastoralì, nel che riusciva benissimo et con molta gratia»²⁴.

Una stessa autocensura di tipo moralistico si verificava nel brano in cui Ciatelli raccontava che De Lellis era solito portare con sé, quando assisteva i malati, due orinatoiri attaccati alla cintura e che gli aveva conservati anche durante un incontro con il papa Clemente VIII in visita all'ospedale di Santo Spirito²⁵. Questo particolare, evidentemente giudicato troppo realistico e disdicevole, scomparve nella vita a stampa dove il biografo si limitò a sottolineare come De Lellis fosse solito indossare in corsia «una veste di tela negra» che aveva conservato anche al cospetto del pontefice²⁶.

Sul piano culturale appare più interessante l'attenuazione di un chiaro episodio di antiguidaismo che avrebbe caratterizzato la vita di De Lellis la volta in cui, mentre si trovava in una carrozza in Lombardia, aveva duramente apostrofato un ebreo, il quale si era rifiutato di guardare il crocifisso da lui portato al collo, costringendolo a scendere dal mezzo²⁷. Il racconto era ribadito anche nella vita pubblicata, ma l'agiografo Ciatelli ritenne opportuno renderlo meno virulento ammorbidendo i termini e le espressioni usate da Camillo nella circostanza²⁸.

²³ *Ibidem*, p. 38.

²⁴ S. Ciatelli, *Vita del p. Camillo de Lellis fondatore della Religione de chierici regolari ministri degli infermi*, Viterbo, appresso Pietro et Agostino Discepoli, 1615, p. 4.

²⁵ Ciatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, p. 230.

²⁶ S. Ciatelli, *Vita del p. Camillo de Lellis fondatore della Religione de chierici regolari ministri degli infermi*, Viterbo, appresso Pietro et Agostino Discepoli, 1615, p. 169.

²⁷ Nella versione manoscritta l'episodio era così riportato: «con occhi torti e quasi insanguinati [De Lellis] disse al Giudeo: Huomo perfido et ostinato e tizzone dell'Inferno tu adunque hai tanto animo di non voler mirare questo santissimo Crocifisso? Se non fusse il gran timor di Iddio che mi trattiene adesso ti vorrei cacciare e buttare dentro uno di questi fossi di strada. Et poco dopo fù costretto il Giudeo mal suo grado à saltar fuori della carrozza» (Ciatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, p. 255).

²⁸ S. Ciatelli, *Vita del p. Camillo de Lellis fondatore della Religione de chierici regolari ministri degli infermi*, Viterbo, appresso Pietro et Agostino Discepoli, 1615, p. 248. Per il raffronto tra le due versioni si veda l'introduzione di Sannazzaro in Ciatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, p. 25 nota 33.

Gli esempi di questo tenore potrebbero moltiplicarsi, ma le tensioni presenti all'interno del modello agiografico camilliano furono ben più gravi e non si limitarono di certo a questioni di stile o di immagine del futuro santo. Per un verso, infatti, riguardarono snodi istituzionali e costituzionali relativi alla storia dell'ordine dei Ministri degli infermi e, per un altro, il rapporto di alcuni settori della nuova famiglia religiosa con la pratica della confessione (da De Lellis sempre rifiutata nell'esercizio dell'assistenza ai malati) e con correnti mistiche giudicate negli stessi anni eterodosse dall'Inquisizione romana. Due elementi che confermano come le vite agiografiche abbiano costituito nel corso della Controriforma una delle forme principali in cui si è declinata la dimensione contemporaneistica della scrittura storica in quell'età, un dato di fatto che le rese oggetto di un inevitabile lavoro di autocensura da parte degli autori e di controllo e, in alcuni casi, di vera e propria censura promossa dagli ambienti inquisitoriali. Tale attività culturale appare meritevole di ulteriori approfondimenti sul piano storiografico per la perdurante influenza che poi ha avuto nella definizione di un giudizio storico sul periodo²⁹.

In effetti, nel caso di De Lellis, il primo punto nevralgico in grado di condizionare l'edificazione del suo monumento agiografico fu rappresentato dalla cosiddetta «questione degli ospedali» che, come abbiamo visto, occupò gli ultimi anni della sua direzione dell'ordine in aperto contrasto con il successore Oppertis, sostenuto proprio da Cicatelli, ossia il primo biografo del futuro santo. Nel proemio della sua opera manoscritta, l'agiografo aveva tenuto a sottolineare che «come conviene all'ufficio del buon marinaio saper minutamente tutti i scogli et altri luoghi pericolosi del mare per non far naufragio, per questo ho voluto anco raccontar minutamente tutti li dispareri della Religione»³⁰. Cicatelli mantenne questo solenne impegno di ricostruire i conflitti presenti nel nuovo ordine religioso, ma lo fece soltanto nella vita manoscritta perché i brani maggiormente problematici sparirono quasi del tutto nelle diverse edizioni a stampa della biografia di De Lellis, a partire da quella viterbese del 1615 in poi.

Infatti, se si confronta la vita manoscritta con le altre edizioni pubblicate emerge con sufficiente chiarezza che le parti espunte riguardarono soprattutto la posizione di Camillo sugli ospedali. A questo proposito le prove sono numerose e univoche. Ad esempio, il capitolo 64 della vita manoscritta venne cancellato da tutte le successive edizioni a stampa. Nel testo si dava

²⁹ Per alcuni casi di studio relativi ai principali ordini religiosi della Controriforma si rimanda a M. Gotor, *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Roma, Aracne, 2012, pp. 15-23.

³⁰ Cicatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, pp. 31-32.

conto di alcune innovazioni inserite da De Lellis nell'assistenza ai malati come la decisione di recarsi a giorni alterni in ospedale e non quotidianamente come avvenuto sin a quel momento o di ritirarsi dall'assistenza dei carcerati nell'infermeria di Tor di Nona, dopo che un prigioniero era morto mentre cercava di fuggire approfittando della scarsa vigilanza di un sacerdote dell'ordine³¹. Anche il capitolo 80 in cui «Si dichiara più distintamente in che cosa consisteva la difficoltà della Religione intorno al sudetto modo di servire ne gli Hospitali, che Camillo voleva» rimase seppellito tra le pagine della vita manoscritta, ma scomparve in quelle destinate alla circolazione pubblica³².

De Lellis avrebbe voluto allontanare dagli ospedali le maestranze laiche per sostituirle integralmente con sacerdoti del suo ordine, mentre la fazione sostenuta da Oppertis era contraria a una simile clericalizzazione dell'assistenza anche perché vi erano specifiche incombenze materiali più adatte a secolari che non a religiosi. Per Camillo era necessario obbligare i Ministri degli infermi a queste occupazioni perché soltanto in questo modo i poteri laici avrebbero assegnato loro un ospedale in gestione evitando così di spendere sia per i secolari sia per i religiosi. Di conseguenza, nelle vite a stampa successive furono integralmente tagliati i capitoli in cui emergevano i crescenti dissidi tra il fondatore e Oppertis: il capitolo 84 («Del disparere che fu tra Camillo e Biasio per conto dell'Hospitale, e come Biasio gli intimò Capitolo Generale»), il capitolo 85 («Camillo e Biasio si dimandano perdono insieme»), il capitolo 86 («Camillo prima, e poi Biasio vanno in Roma per dar ordine al Capitolo Generale»), il capitolo 87 («Camillo impetra dal Pontefice la voce attiva e passiva a fratelli»), il capitolo 89 («Del compromesso proposto dal Capitolo per consolatione di Camillo, e della elettione de Consultori»), il capitolo 96 («Camillo impetra da' suoi Consultori quanto desidera in materia de gli Hospitali»), il capitolo 98 («Il Tarugi dichiara nulla la sudetta Constitutione»), il capitolo 100 («Camillo si contenta di far dividere la Religione per ottener esso gli Hospitali»), il capitolo 104 («Camillo di nuovo parla d'accordo ma il Capitolo non l'accetta»), il capitolo 109 («Camillo antivede una pace et accordo universale sopra la Religione»), il capitolo 110 («Camillo e Consultori si accordano insieme circa tutte le controversie della Religione») e, infine, il capitolo 111 («Camillo e Consultori vanno per la Religione facendo sottoscrivere il sudetto accordo»)³³.

³¹ *Ibidem*, pp. 114-115 («Per le frequenti morti de nostri Camillo tempera il modo d'andare a gli hospitali e come anco levò l'Infermaria di Tordinona»).

³² *Ibidem*, pp. 137-138.

³³ Si vedano, rispettivamente, in Cicatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, pp. 142-146, 148-149, 168-169, 171-174, 179 e 186-189.

Il culmine della conflittualità relativa alla «questione degli ospedali», che sarebbe nuovamente ripresa sotto il generalato del padre Nicolò Grana (1646-1652) oltre vent'anni dopo, si raggiunse con la quarta edizione della vita di De Lellis, pubblicata a Napoli nel 1627. Infatti, in quell'anno, come si ricorderà, si registrarono ben due ristampe della stessa opera a pochi mesi distanza l'una dall'altra, prima e dopo la morte del suo autore Cicatelli³⁴. La prima, in questo contributo denominata *editio maior* perché di 395 pagine, costituiva in realtà una riproposizione dell'esemplare romano del 1624 con un diverso frontespizio che riportava la nuova data del 1627; la seconda, invece, era una diversa versione successiva alla morte del suo autore Cicatelli, avvenuta nel giugno di quell'anno, e significativamente interpolata da una mano rimasta ignota. Questo secondo testo emendato, in questo saggio segnalato come *editio minor* giacché conta 362 pagine, ebbe un'ampia circolazione, mentre l'altro fu praticamente ritirato dal mercato. In realtà, questa edizione postuma e interpolata uscì addirittura nel 1628 perché vi si trova scritto che il cuore di De Lellis «al presente si vede e si conserva dentro una bellissima statua d'argento», ma questa collocazione si realizzò soltanto nel luglio di quell'anno³⁵. Inoltre, nel proemio si specificava che molti episodi erano ricavati dai processi di canonizzazione apostolici in onore di De Lellis, una fase che si aprì soltanto nel maggio 1628. Da queste evidenti sfasature cronologiche si può dedurre che essa fu retrodatata al 1627 con il preciso scopo di oscurare l'uscita dell'ultima versione della biografia autorizzata dal suo autore.

Invece, l'edizione napoletana del 1627, pubblicata quando Cicatelli era ancora in vita, è certamente uguale a quella romana del 1624 (nel proemio, infatti, si parla esplicitamente di «questa terza impressione fatta in Roma») come si ricava da una semplice comparazione tra le due edizioni. Tanto più che nel nuovo frontespizio del 1627, Cicatelli è ancora indicato come «fu generale» mentre all'interno del testo era più volte identificato come «generale della stessa religione», una carica da lui abbandonata nel 1625.

Nella prima edizione del 1627, quella in realtà del 1624, Cicatelli aveva affermato di avere ommesso la narrazione delle «persecuzioni» subite da De Lellis «non essendo ancora giunto il tempo» di raccontarle. Ma nella seconda edizione, uscita subito dopo la sua comparsa, si trovavano proprio i brani che l'autore non aveva voluto inserire in precedenza, evidentemente

³⁴ Il fatto è segnalato da M. Vanti, *Il Cicatelli e le edizioni della vita del Santo padre da lui curate*, «Domesticum», XXVII (1930), pp. 73-79.

³⁵ Si segue Sannazzaro in Cicatelli, *Vita manoscritta del padre Camillo De Lellis*, pp. 17-18 e 26 nota 39.

per volontà dell'organo di governo dei Ministri degli infermi che alla sua morte si era preoccupato di recuperare in tutta fretta i suoi manoscritti³⁶.

I passi interpolati nella seconda edizione napoletana del 1627 erano due: il primo riguardava un duro giudizio su Oppertis che, nel 1607, aveva preso con l'avallo pontificio il posto di De Lellis alla guida dei Ministri degli infermi, nonostante in precedenza il fondatore fosse stato nominato a vita alla carica di generale. Il secondo brano riguardava i conflitti che avevano accompagnato la sepoltura di Camillo nel 1614 e il ruolo svolto nel corso di essi da un sacerdote dell'ordine di nome Aniello Arcieri, nel giugno 1605 nominato prefetto dell'importante casa di Napoli³⁷.

Rispetto al primo punto Oppertis veniva definito «un figliolo dell'ingratitude» ed era accusato di avere «più volte il buon Padre [Camillo] ridotto in tante angustie e strettezze, che poteva benissimo dir con S. Paolo, essergli venute in tedio la vita»³⁸. Ciò rivelava come la morte di Ciatelli avesse improvvisamente riacceso le tensioni che avevano accompagnato le dimissioni di De Lellis e la conseguente nomina a generale di Oppertis nel 1607, confermata da Paolo V con un apposito breve apostolico. A riprova di ciò, Camillo non era intervenuto al IV capitolo generale dell'ordine presieduto dal cardinale protettore Ginnasi che si era svolto dopo il suo allontanamento³⁹ e lo stesso Oppertis si era rifiutato di testimoniare in favore di De Lellis nel processo di canonizzazione che si era aperto nel 1619⁴⁰. È assai probabile che Ciatelli non avrebbe mai inserito sua sponte questo attacco nei confronti di Oppertis, con il quale aveva collaborato nel periodo 1599-1602 abbracciando, in qualità di consultore, la sua posizione sulla questione degli ospedali in contrasto con quella del fondatore. Ma quelle tensioni, faticosamente ricomposte e tacitate sotto il generalato di Ciatelli tra il 1619

³⁶ AGMI, *Atti della consulta generale*, ms 1520, f. 285: «1° luglio 1627 (...) al procuratore di Napoli che mandi in questa casa i scritti del padre Santio quando ditto padre sarà morto». Ciatelli era morto il 29 giugno 1627, quindi due giorni prima questo messaggio.

³⁷ AGMI, *Atti della consulta generale*, ms 1519, f. 156 (8 giugno 1605). Sulla provincia napoletana dei camilliani si rinvia a G. Pizzorusso, *La provincia Napoletana in età moderna (1605-1788)*, in *Storia dell'ordine di San Camillo. La provincia Siculo-Napoletana*, a cura di G. Pizzorusso – S. Andreoni – M. C. Giannini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 63-149.

³⁸ S. Ciatelli, *Vita del padre Camillo De Lellis fondatore della religione dei chierici regolari ministri degli infermi*, Napoli, appresso Secondino Roncagliolo, 1627 [editio minor], p. 293 (capitolo: «Della pazienza di Camillo in sopportar l'afflittioni del corpo, le mortificationi, e le persecutioni»).

³⁹ P. Sannazzaro, *I primi cinque capitoli generali dei ministri degli infermi*, Roma, Curia generalizia, 1979, p. 769.

⁴⁰ Vanti, *Il Ciatelli e le edizioni della vita*, p. 78.

e il 1625, avevano continuato a covare sotto la cenere finché non trovarono espressione nella manipolazione postuma della sua vita di De Lellis del 1627, quando ormai si era alla vigilia del duro provvedimento inquisitoriale del 1631 sui resti mortali del fondatore e sulla proposta di santità da lui incarnata fino a quel momento.

3. «*Lo volete far santo per forza?*». *Ascesa e caduta del padre Aniello Arcieri.*

La cosiddetta «questione degli ospedali», che portò l'ordine sull'orlo della scissione, si intrecciava con un'altra controversia riguardante la formazione teologica dei Ministri degli infermi e più in generale la pratica della confessione. Ancora una volta si scontrarono Oppertis e De Lellis secondo la testimonianza coeva del sacerdote Gaspare Dragonetti, che per sfuggire a quei contrasti abbandonò l'ordine ed entrò nelle file degli scolopi, fondati da san Giuseppe Calasanzio, ove si dedicò all'istruzione dei fanciulli e morì in odore di santità nel 1628:

Alcuni erano da parte di padre Camillo et alcuni altri della parte di padre Biaggio. Il padre Camillo non voleva che si studiasse ma si vivesse e servisse Dio in santa semplicità. Et il padre Biaggio con i compagni dicevano essere bene che si studiasse per meglio potere istruire et aiutare le anime al ben morire⁴¹.

Sin dal 1593 De Lellis aveva vietato a Oppertis di prendere la direzione spirituale di alcune donne di Napoli accanto al consueto impegno negli ospedali e al conforto dei moribondi in quanto egli non voleva che i camiliani svolgessero anche il compito di confessori⁴². Esso infatti avrebbe richiesto una preparazione teologica e dottrinale che li avrebbe distratti dal faticoso impegno negli ospedali.

Nel corso degli anni seguenti la questione del rifiuto della confessione era proseguita parallela a quella degli ospedali, fra consensi di facciata, continui scontri e il raggiungimento di precari equilibri sempre messi nuovamente in discussione. Si trattava del perenne conflitto fra due tendenze religiose opposte, destinato a esplodere ogni qual volta venissero vissute radicalmente: l'una attenta alle opere di carità, l'altra alla pulizia dei cuori con la forza della parola e del pentimento. Nell'ordine dei Ministri degli infermi, chi voleva sminuire il ruolo dell'assistenza a vantaggio della confessione costituiva una

⁴¹ Cfr. G. Santha, *P. Gasparus Dragonetti (1513-1628)*, «Ephemerides Calasancianae», XXIX (1960), p. 168.

⁴² «Circa la licentia di ricunziliare alcune Signore che me scrivete che sono vinute abitare di novo vicino a noi per hora non ce ne vogli fare altro» (lettera di De Lellis a Oppertis del 8 maggio 1593 in Vanti, *Scritti di S. Camillo*, p. 141).

minoranza combattiva guidata dal prefetto dell'importante casa di Napoli Arcieri, «che faceva professione d'essere un grande teologo mistico»⁴³, leggendo le opere dei mistici della scuola renano-fiamminga Giovanni Thaulero, Enrico Suso e Ioannes Rosbrochius⁴⁴.

Il sacerdote pugliese, apertamente ostile all'attività di De Lellis negli ospedali, aveva sostenuto la battaglia di Oppertis iniziata al tempo in cui questi era responsabile della provincia napoletana. Non sappiamo quali fossero i rapporti fra Arcieri e Oppertis, ma certamente amavano leggere gli stessi testi perché quando il secondo divenne generale dell'ordine fece erigere nella sala del capitolo generale un palco, ove commentava le opere di Thaulero (espurgate dalla congregazione dell'Indice nel 1590 e tradotte dal domenicano Serafino Razzi) del quale «amava ostentare» i concetti anche Arcieri⁴⁵. Nonostante questa consonanza spirituale, l'evolversi dei fatti indica piuttosto che Oppertis svolse con Ciatelli un ruolo di mediazione tra i fedeli di De Lellis e i seguaci di Arcieri. Su questo ruolo di compromesso, che interpretava la volontà apostolica, Oppertis costruì le sue fortune nell'ordine, ma al tempo stesso provocò la propria caduta in disgrazia. Arcieri infatti raccolse un memoriale di denuncia contro Oppertis nel 1612 che presentò a Paolo V. Ancora una volta si trovò nel ruolo di arbitro della contesa Antonio Seneca che pur non condannando formalmente Oppertis, lo costrinse, come già era avvenuto con Camillo nel 1607, alle dimissioni dalla carica di generale⁴⁶.

Naturalmente, anche in questo caso la letteratura agiografica attribuì a motivi di salute il ritiro di Oppertis e considerò l'iniziativa di Arcieri presso il pontefice un fallimento, ma i cambiamenti di potere avvenuti nell'ordine favoriscono una interpretazione affatto diversa. In effetti Arcieri venne no-

⁴³ Cito dall'esemplare conservato alla Biblioteca Nazionale di Roma di Ciatelli, *Vita del padre Camillo De Lellis [editio minor]*, p. 293.

⁴⁴ Sulla mistica renano-fiamminga si rinvia a L. Cognet, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1991 e all'antologia *I mistici renani. Eckhart, Taulero, Suso, Antologia*, a cura di M. A. Vannier – M. Vannini, Milano, Jaca Book, 2013.

⁴⁵ Su Oppertis lettore di Thaulero, cfr. P. Sannazzaro, *I primi cinque capitoli generali*, p. 650. Sul fatto che Arcieri amasse «ostentare le frasi di Taolero» si veda D. Regi, *Memorie storiche del venerabile P. Camillo De Lellis e de' suoi ministri degli infermi*, Napoli, per Giacinto Passaero, 1676, p. 162. Per la censura da parte della Congregazione dell'Indice delle opere del domenicano Giovanni Thaulero (1300-1361) cfr. *Index des livres interdits*, directeur J. M. De Bujanda, vol. IX, Sherbrooke-Genève, Centre d'études de la Renaissance de l'Université de Sherbrooke-Librairie Droz, 1994, pp. 401-402. Il frate predicatore Serafino Razzi tradusse in italiano *La vita et Institutioni del sublime et illuminato teologo Giovanni Taulero*, Firenze, Filippo Giunti, 1590 (I ed. 1568).

⁴⁶ Sul punto si veda P. Sannazzaro, *Storia dell'ordine camilliano (1550-1699)*, Torino, Edizioni camilliane, 1986, pp. 83-84.

minato nel giugno 1610 all'importante carica di maestro dei novizi⁴⁷, dopo avere ottenuto apposita dispensa dal Sant'Uffizio di Roma, e fu eletto nell'aprile 1613 nuovo generale dei Ministri degli infermi il napoletano Francesco Nigli, dichiarato avversario di Oppertis che definì «ardito e insolente» nel processo di canonizzazione in onore di De Lellis⁴⁸. Proprio nei primi anni del suo governo, si verificò l'ascesa di Arcieri che ottenne oltre alla carica di educatore anche quelle di esaminatore e di consultore del vice prefetto⁴⁹; un percorso indubbiamente favorito dal gruppo partenopeo che prese con Nigli la direzione di un ordine ormai spaccato (su cinque membri della consulta quattro erano napoletani), con l'obiettivo di spostare il baricentro dell'istituzione dall'assistenza dei corpi a quella dell'anima, dagli ospedali alle case private, dal mondo clericale alla società dei laici.

Non a caso Nigli era stato eletto il 1° aprile 1613 con dodici voti favorevoli e undici contrari fra cui quelli di De Lellis e di Oppertis. Gli avversari interni contestarono duramente la sua nomina e si appellarono alle costituzioni dell'ordine che secondo loro richiedevano la maggioranza assoluta dei partecipanti al capitolo (tredici voti) e non quella relativa ai soli votanti⁵⁰.

Come si è ricordato in precedenza, il secondo brano aggiunto da mano ignota nel 1627 alla seconda edizione della vita di Cicutelli riguardava proprio il comportamento di Arcieri alla morte di Camillo De Lellis. Il sacerdote fece di tutto per svilire l'immagine del fondatore dei Ministri degli infermi e, grazie alle sue entrate nella corte romana, riuscì a ottenere che il corpo di Camillo fosse levato dalla chiesa e seppellito «senza neanche che gli si facesse una croce di mattoni sopra la sepoltura». Secondo l'interpolazione del testo, Arcieri alla morte di Camillo era uscito in strada e «diceva al popolo: che rumore è questo? lo volete fare santo per forza? chi pensate sia costui? È un uomo come gli altri. Vi sono qua degli altri servi di Dio come lui e migliori di lui, intendendo se stesso»⁵¹.

Era questa la battaglia di un isolato corroso dall'invidia come si affrettava a precisare prudentemente il manipolatore della vita di Cicutelli che però sceglieva di pubblicizzare quei fatti tanto imbarazzanti? No di certo, perché la richiesta di Arcieri venne fatta propria dalla consulta, ossia dall'organo supremo di governo dell'ordine guidato dal generale Nigli. Così più di dieci

⁴⁷ AGMI, *Atti della consulta generale*, ms 1519, f. 349 (18 giugno 1610).

⁴⁸ Da Vanti, *Il Cicutelli e le edizioni della vita*, p. 78 nota 5.

⁴⁹ AGMI, *Atti della consulta generale*, ms 1519, ff. 646-647.

⁵⁰ Traggo questi dati da Sannazzaro, *Storia dell'ordine camilliano*, pp. 84-85.

⁵¹ Cicutelli, *Vita del padre Camillo De Lellis [editio minor]*, p. 294.

anni prima della promulgazione dei decreti di Urbano VIII i Ministri degli infermi emanarono un decreto da trasmettere a tutte le case sparse per la penisola teso a bloccare sul nascere il culto di De Lellis, secondo quanto aveva propiziato Arcieri. Era proibito diffondere i suoi «vestimenti sotto spetie di reliquie», si vietava di svolgere un funerale «senza musica e parare la chiesa di nero et senza orazione», si ordinava ai sacerdoti di parlare di Camillo «sobriamente con i secolari, non discendendo a particolarità di miracoli, santità o altro», ma limitandosi a «commendare in generale la sua buona vita esemplarissima, la molta et continua carità con li poveri, l'haverlo Iddio eletto per fondatore et capo d'un opera tanto grande» e, infine, si prescriveva loro che fosse seppellito in terra privo di lapide e d'iscrizione⁵². Naturalmente, nell'edizione della vita di De Lellis priva degli inserti riguardanti il ruolo di Arcieri, la decisione della consulta era attribuita soltanto a una spontanea «modestia dei padri»⁵³ e non all'azione del duo Nigli/Arcieri come di fatto era avvenuto sino alla repentina caduta dell'irrequieto e imprudente sacerdote crocesignato.

4. *La «scola di Giulia» e lo spettro del misticismo.*

La ragione principale per cui la tendenza mistico-teologica incarnata da Arcieri ebbe tanto successo in quegli anni fu perché egli legò le sue sorti a quelle di una giovane donna napoletana di umili origini di nome Giulia De Marco⁵⁴. Se nello stesso periodo gli oratoriani si ersero a difensori delle estasi di suor Orsola Benincasa⁵⁵, i Ministri degli infermi non vollero essere da meno e, mediante Arcieri, esaltarono le profezie di suor Giulia, di cui il sacerdote nel 1605 divenne il direttore spirituale. Grazie alle sue rivelazioni, la donna

⁵² AGMI, *Atti della consulta generale*, ms 1519, f. 667 (decreto del 13 luglio 1614).

⁵³ Così in Cicatelli, *Vita del padre Camillo De Lellis [editio maior]*, p. 202.

⁵⁴ Sulla vicenda di suor Giulia de Marco e dei suoi seguaci cfr. i lavori di A. Arduino, *Le congreghe sessuali. Inquietante storia di uno scandalo nella Napoli del 1600*, Genova, Ecig, 1984, di P. Zito, *Giulia e l'inquisitore. Simulazione di santità e misticismo nella Napoli di primo Seicento*, Napoli, Arte tipografica, 2000, e di E. Novi Chavarria, *Il caso di suor Giulia de Marco: un'eretica alla corte del conte di Lemos*, in *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secoli XVI-XVII*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 161-189. Alla vicenda di Giulia De Marco è dedicato l'ultimo romanzo dello scrittore S. Vassalli, *Io partenope*, Milano, Rizzoli, 2015.

⁵⁵ Sulla figura della mistica napoletana e sulle fondazioni monastiche a lei collegate si rinvia al lavoro di V. Fiorelli, *Una santa della città. Suor Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinquecento e Seicento*, Napoli, Editoria scientifica, 2001. Sui rapporti con gli oratoriani si veda anche la voce curata da S. Seidel Menchi, *Dizionario Biografico degli Italiani*, VIII (1966), pp. 528-529.

acquistò a Napoli una incredibile fama di «santa viva»⁵⁶, arrivando a conseguire la stima di buona parte della nobiltà partenopea, la protezione del viceré, il conte di Lemos Pedro Fernández de Castro y Andrade, di sua moglie Caterina de Sandoval e i favori della corte.

Non è questo il luogo per soffermarsi sulle vicende della «scola di Giulia», la cui spiritualità di ascendenza cateriniana⁵⁷ si diffuse nei primi decenni del Seicento dal nord al sud della penisola prima di essere duramente repressa dal Sant'Uffizio di Roma⁵⁸. Per quanto riguarda l'incidenza che il caso ebbe nella città del papa, bisogna ricordare il credito straordinario raccolto da suor Giulia sotto la guida di Arcieri presso ampi settori ecclesiastici di Roma interessati se non attratti dai fenomeni mistici: ad esempio, Federico Borromeo, autore di un trattato sull'argomento e di scambi epistolari con numerose donne carismatiche sparse per l'Italia, fra cui la De Marco⁵⁹, o diversi cardinali (si ricordano Domenico Ginnasi, protettore dei Ministri degli infermi, il quale scambiò almeno dodici lettere con suor Giulia, Gaspare Borgia, Pier Paolo Crescenzi e Filippo Spinelli) che protessero la «bizzoca» con la speranza di ottenere una grazia. A gestire la facoltosa rete di rapporti era il confessore Arcieri che aveva usato la donna per accrescere la propria influenza in curia e soprattutto presso la nobiltà romana⁶⁰. Persino De Lellis

⁵⁶ Sul fenomeno delle «sante vive» nella prima metà del Cinquecento si veda G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile fra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

⁵⁷ Secondo un cronista coevo ai fatti la De Marco «rapiva i cuori sembrando un'altra santa Caterina da Siena, che però li furono devote molte persone anco di qualità» (Archivio della società napoletana di storia patria, ms XXI C 23, ff. 590-591).

⁵⁸ Seguo la cronaca della vicenda conservata nella Biblioteca nazionale di Napoli (da ora in poi BNN), *Fondo San Martino* 286.

⁵⁹ Si veda il trattato di F. Borromeo, *De vera et occulta sanctitate*, Milano 1621, e la sua corrispondenza curata da A. Saba, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo con la vita e la corrispondenza inedita di Caterina Vannini da Siena*, Firenze, Olschki, 1933. Cfr. anche G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 85 nota 26. In una lettera del 1° giugno 1607 il cardinale Borromeo scrisse a suor Giulia «io desidero di essere raccomandato alle vostre sante orationi, acciò Dio mi dia lume» e inviò alla donna dei ricordi dello zio Carlo, canonizzato tre anni dopo (F. Romano, *La carità di Giulia. Voci da una storia d'Inquisizione*, Napoli, Intra Moenia, 1995, p. 519).

⁶⁰ «Era tale il concetto che i secolari havevano ingiustamente di quell'huomo [Arcieri] che i principi istessi, così permettendolo Dio, tenendolo per buono, lo favorivano e proteggevano: poichè fra le altre machine che moveva quest'impostore era una malitia così fina che spacciandosi per Profeta assieme con una rea femminella, che pur si ostentava fatidica, andavano predicendo a grandi l'esaltatione delle loro fortune con auspicio di durevoli felicità: cose tutte lusinghiere per comprare l'applausi e mendicarsi favori per poter poi a più salda mano seguitare nelle loro sceleragini» (Regi, *Memorie storiche*, p. 164).

aveva scritto nel 1607 a suor Giulia esortandola a perseverare nella sua opera e offrendosi di pregare per lei sull'altare di San Pietro⁶¹.

Sullo sfondo dei conflitti di potere all'interno dei Ministri degli infermi che abbiamo ricostruito sin qui, aleggiava dunque l'ombra della «rea femminella» e la crescente influenza dei suoi figlioli spirituali dentro e fuori i Ministri degli infermi. Non a caso il nuovo generale Nigli era un convinto assertore della santità di Giulia ed esortava i confratelli a seguire le pratiche e le opinioni di Arcieri⁶², mentre il suo predecessore Oppertis la riteneva un'illusiva. Sicché una penitente della giovane suora gli aveva predetto la caduta «da tanto alto loco (il generalato) et la sposa di Christo (la De Marco) sarà conosciuta per *vaso dello Spirito Santo* et tu per legiero, vacillante et instabile»⁶³.

La relazione tra l'ascesa di Arcieri e la crisi del culto di De Lellis sembra quindi evidente. Il confessore di suor Giulia giunse a dettare i tempi dell'azione dei vertici ecclesiastici («li superiori maggiori») contro il fondatore dei Ministri degli infermi, ma la denuncia compiuta segnò anche l'inizio del suo altrettanto rapido declino, dovuto con ogni probabilità alla vendetta dei seguaci di De Lellis. Peraltro sono le stesse fonti agiografiche a mettere in rapporto i due episodi quando affermano che Arcieri portò l'ordine dei «superiori maggiori» di seppellire De Lellis senza che «ne anco se gli facesse una croce di mattoni sopra la sepoltura. Ma non passò poi un anno che ne riportò il meritato castigo»⁶⁴. Arcieri in realtà era già stato coinvolto in una prima inchiesta inquisitoriale riguardante suor Giulia nel 1608, ma ne era uscito indenne, tanto che aveva potuto proseguire indisturbato la sua ascesa ai vertici dell'ordine⁶⁵. Era tuttavia restato sotto osservazione e, verosimilmente, fu proprio questo fattore a determinare il suo protagonismo anti-camilliano. Avendo ottenuto la dispensa per ragioni di salute dall'obbligo di recarsi quotidianamente in ospedale, Arcieri passava le sue giornate

⁶¹ Lettera di De Lellis a Giulia De Marco, 25 aprile 1607, in Vanti, *Scritti di S. Camillo*, p. 283.

⁶² Così G. De Caro, *Arciero Aniello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III (1961), p. 769.

⁶³ Riportata da Vanti, *Scritti di S. Camillo*, p. 282 nota 2.

⁶⁴ Cfr. Cicatelli, *Vita del padre Camillo De Lellis [editio minor]*, p. 294.

⁶⁵ La copia del primo processo del 1608, certamente ancora conservata nella prima metà del Novecento presso l'Archivio della curia generalizia dei Ministri degli infermi, risulterebbe a tutt'oggi smarrita come attestato da una nota dello studioso camilliano G. Mohr, *Catalogus religionum CC. RR. Ministrantium Infirmis*, vol. I, numero 194: «tradita mihi fuit copia processus 1608 sed in eodem momento petitur a P. Vanti pro consultatione; tradidi eam, sed ipse nunquam mihi eam restituere voluit» (dattiloscritto, Roma 1940 conservato a Roma presso l'Archivio della curia generalizia dei Ministri degli infermi).

nella camera della Maddalena, ove preparava le lezioni per i novizi e riceveva le visite dei discepoli disapprovate dalla consulta dell'ordine perché fomentavano «dicerie, sospetti e mormorazioni» e sembravano allontanarlo dal «vivere comune»⁶⁶.

Nel 1615 Arcieri venne accusato di eresia insieme con suor Giulia e un avvocato secolare chiamato Giuseppe De Vicariis, per avere commesso atti impuri e promosso una spiritualità ipocrita che prevedeva una comunicazione di spirito fatta di «baci, toccamenti, mollizze, polluzioni», in cui le «parti vergognose di Giulia erano chiamate Paradisus et locus orationis»⁶⁷. L'episodio suscitò a Roma un grande scandalo e i tre protagonisti, dopo essere stati processati, abiurarono nel luglio 1615 fra due ali di folla, decine di cardinali e centinaia di sbirri chiamati a mantenere l'ordine pubblico «e Giulia stette per spazio di ditto tempo immobile come un marmo senza voltare a chi si sia alla testa evidente segno di avere ottenuto la misericordia di Dio»⁶⁸.

Da questo momento in poi la figura di Arcieri, morto in carcere del Sant'Uffizio nel 1630, venne fagocitata dalla cultura ufficiale dell'ordine dei Ministri degli infermi, che ne fece il diabolico persecutore di san Camillo De Lellis, il quale per primo aveva avuto il merito di riconoscere il lupo travestito d'agnello che albergava in lui. Ma i processi culturali di costruzione dell'ortodossia come ideologia sono inevitabilmente attratti dall'eresia che respingono perché essa è necessaria alla definizione della propria identità. E così nei secoli successivi la storiografia camilliana, volendo esaltare De Lellis e dimenticare Arcieri, lo ha inevitabilmente ricordato senza avere neanche il coraggio di fare il suo nome: una «scimmia del diavolo», dunque, come Bernardino Ochino per i cappuccini e Martin Lutero per gli agostiniani⁶⁹.

Se solo per un attimo, però, provassimo a sottrarre alla morsa eresia/ortodossia la figura di Arcieri, è possibile intravedere sullo sfondo la presenza di una forma di religiosità alla ricerca di una relazione con Dio il più possibile autonoma dalla mediazione ecclesiastica. Al riguardo è utile ricordare una lettera, precedente l'epilogo inquisitoriale della vicenda, indirizzata nel 1609

⁶⁶ AGMI, *Atti della consulta generale*, ms 1519, ff. 349-350.

⁶⁷ Biblioteca apostolica vaticana (da ora in poi BAV), Urb. lat. 1696, *Relazione del successo nell'atto della S.ta Inquisizione di Roma del Padre Aniello Arcieri chierico regolare Minimi, Giulia de Marchi e Giuseppe de Vicaris*, ff. 50r-54v: 52v.

⁶⁸ *Ibidem*, f. 54v.

⁶⁹ Si veda l'articolo di F. Dalla Giacoma, *Il demone tormentatore di N.S. padre Camillo! ... (come si chiamava?)*, «Domesticum», XVI (1921), pp. 82-86. Padre Dalla Giacoma fu lo storico ufficiale dell'ordine dei camilliani fino al 1926; gli successe nella carica di «cronista e scrittore delle gesta dei nostri» il sacerdote Mario Vanti.

dal segretario di Paolo V al nunzio di stanza a Napoli, nella quale si chiedevano informazioni sul «particolare della profezia o rivelazione uscita da suor Giulia di chi dovrà essere papa» e si ordinava di raccogliere testimonianze sui «pubblici ragionamenti» fatti nell'oratorio dei gesuiti dall'avvocato Giuseppe De Vicariis per stabilire se avesse veramente esclamato «con temerarietà pubblicamente contro i presenti costumi di questa corte a imitazione del suo maestro padre Anello»⁷⁰.

In questa richiesta di indagine, sospesa tra curiosità e zelo inquisitorio, riecheggiava l'antico spettro della profezia accompagnato, come sempre, dalla critica agli abusi mondani della curia romana, che trovava in Arcieri un interprete carismatico, ma ormai fuori dal tempo. Del resto, la paura di Paolo V nei confronti delle profezie nefaste era confermata negli stessi anni anche da un testimone di eccezione come il servita Paolo Sarpi, il quale testimoniò che il nuovo papa, all'inizio del suo pontificato, era arrivato a convocare una congregazione «di tutti gli astrologi e altri divinatori di Roma», da cui «fu levato dal timor concetto» perché ottenne la conferma che «d'alcuni pericoli era passato il tempo e che perciò li restava vita longa»⁷¹.

I tentativi di dialogare direttamente con le autorità secolari e di proporsi come interlocutori privilegiati indipendenti dalla Sede Apostolica potevano forse incontrare il favore di qualche laico particolarmente devoto, ma agli occhi di Roma dovevano essere repressi con la massima durezza. Per arginare e correggere simili posizioni la cultura inquisitoriale aveva definito proprio in quegli stessi anni un nuovo reato, quello di «santità affettata», che accomunava nello stesso giudizio di eresia sia la «donnicciola» protagonista delle rivelazioni sia il confessore che le alimentava nelle diverse corti d'Italia e fra gli strati popolari.

Contro Arcieri restano solamente le accuse del Sant'Uffizio insieme con le denunce degli ordini rivali, tra tutti i teatini della comunità di San Paolo, anch'essi impegnati sul terreno della confessione, che lo disegnano come un erotomane istigatore di una ninfomane; e, infine, la sua penosa confessione accompagnata dal pentimento, l'unica via per avere salva la vita. La scomparsa del processo e il portato millenario di una subcultura maschilista ossessionata dal controllo delle sessualità femminile invitano quanto meno alla prudenza. Ovviamente, non si tratta di formulare nuovi giudizi e asso-

⁷⁰ Lettera di Porfirio Feliciani al nunzio a Napoli Deodato Gentile (in precedenza inquisitore di Milano) del 3 ottobre 1614, in Biblioteca Ambrosiana, ms 1229, ff. 122r-122v.

⁷¹ Sarpi scriveva: «S'aggiungeva la natura del pontefice, inclinata e solita a prestar fede alle divinazioni, la quale da ogni cosa pigliava alimento pel suo timore» (P. Sarpi, *Istoria dell'Interdetto*, a cura di M. D. Buselli – G. Gambarin, Bari, Laterza, 1940, vol. I, p. 6).

luzioni postume, bensì di comprendere e ricordare, evitando di riprodurre in modo acritico il discorso giudiziario di ieri anche nella sede storica di oggi. Senza dimenticare che la vicenda giudiziaria di Giuseppe De Vicariis e di Giulia De Marco si concluse soltanto nel 1652 dopo trentotto anni di ininterrotta prigionia trascorsi nelle carceri del Sant'Uffizio di Roma. Alla fine di quell'anno l'uomo, ormai settantottenne e «ab diversis infirmitatibus incurabilis necatus», ottenne di essere trasferito all'ospedale di S. Sisto, ove si perdettero le sue tracce, mentre le ultime notizie di suor Giulia in vita risalgono al 23 marzo 1652⁷².

Forse è sufficiente sottolineare che la consolatoria quanto abusata immagine controversistica della serpe ingannatrice, resa viscida dall'ipocrisia e dall'ambizione, non serve a comprendere il senso dell'intera vicenda. Non spiega, infatti, come mai il viceré di Napoli arrivò a impiegare la giustizia secolare pur di difendere Giulia De Marco dalle pretese inquisitoriali romane, né la diffusione e la durata della devozione nei suoi confronti, a meno che non si voglia estendere il giudizio di condanna dell'Inquisizione romana anche alle centinaia di fedeli sparsi per tutta Italia (ad esempio, a Lecce dove si intentò nel 1624 una causa contro alcuni «che si pretende abbino in genere rinnovato la setta di suor Giulia»⁷³, ma anche a Forlì⁷⁴ e a Messina⁷⁵); né chiarisce il decennale consenso ottenuto dalla donna presso ampi settori del mondo ecclesiastico, l'odio dei teatini, l'incondizionato appoggio dei gesuiti e la storia dello stesso Arcieri, al quale fino all'ultimo vennero riconosciute qualità adatte a educare i giovani e a seguire il loro ingresso nella religione dei Ministri degli infermi. Seguaci di Arcieri furono ritrovati sino a Genova, dove «vi erano molti inquieti»⁷⁶ e, ancora nel 1626, il cardinale del Sant'Uf-

⁷² ACDF, Sant'Uffizio, *Decreta 1652*, ff. 47v-48r.

⁷³ BNN, *Fondo brancacciano I B 7*, f. 72r.

⁷⁴ Lettera del cardinale Millini all'inquisitore di Faenza del 27 giugno 1626 sul frate servita Pietro Salomonio di stanza a Forlì, «cieco e vecchio», il quale ha riferito che quando fu incarcerato nel Sant'Uffizio di Roma con Giuseppe De Vicariis e suor Giulia De Marco tra di loro «passò commertio, scrivendosi biglietti secretamente, quali si mandavano l'un l'altro nelli orli dei collarini, che dicto Giuseppe mandava ad imbiancare la detta suor Giulia et anco alcuni libri mandatisi l'un l'altro» (BAV, Barb. lat. 6334, f. 174v).

⁷⁵ Lettera del cardinale Millini all'inquisitore di Sicilia del 4 luglio 1626 a proposito di Arcieri e «del suo discepolo intrinseco tal fra Lorenzo Lama napoletano dell'ordine di S. Agostino che hora si trova nella città di Messina» (*ibidem*, f. 186r).

⁷⁶ Dopo l'allontanamento dalla casa professa di Genova del giovane napoletano Francesco Forte nel 1615, il responsabile del provvedimento di espulsione ebbe a commentare: «mi è dispaciuto assai perché era il meglio di tutti (...) vi sono molti inquieti [a Genova]» (M. Vanti, *Epistolario del padre Ilario Cales*, «Domesticum», I, 1940, p. 77).

fizio Giovanni Garsia Millini ordinava al vescovo di Molfetta di interrogare una donna complice del sacerdote e della De Marco⁷⁷.

Di fatto l'Inquisizione romana con i decreti di Urbano VIII del 1625 colpiva il culto dei morti in odore di santità allo scopo di selezionare la memoria ecclesiastica e di plasmarla secondo i propri disegni; contemporaneamente, con il reato di «santità simulata», attaccava quanti erano dotati di poteri carismatici che, qualora fossero riusciti a scampare alla repressione, avrebbero dovuto in ogni caso passare il vaglio delle norme urbaniane una volta defunti. Punendo i vivi e disciplinando i morti, si definì progressivamente un modello di santità inquisitoriale destinato a una notevole fortuna nella storia della Chiesa. Anzitutto perché consentiva di recuperare a livello agiografico la realtà della persecuzione come virtù dell'obbedienza; inoltre, in quanto lasciava l'illusione demagogica che la proclamazione della canonizzazione di un perseguitato non fosse una scelta della Sede Apostolica motivata da ragioni spirituali, teologiche, religiose, culturali, politiche ed economiche, ma una vittoria del popolo contro il prudente scetticismo di un gruppo di intellettuali/funzionari impegnati a difendere la «vera fede» dalla «superstizione» e pronti a pentirsi per gli errori commessi dai loro predecessori.

Tuttavia, la vicenda del culto di De Lellis lascia emergere una sorta di paradosso repressivo d'origine confessionale in grado di riunificare le sorti del santo con quelle dell'eretico. In effetti, la Chiesa sceglieva con il provvedimento inquisitoriale del 1631 di spegnere la sua devozione. Così facendo, però, realizzava l'antico desiderio dell'eretico Arcieri, a sua volta prigioniero del Sant'Uffizio, seppellito anche lui nel 1630 «di notte nella chiesa della Maddalena *cum praecepto de secreto servando*»⁷⁸, ossia nella stessa «terra mixta» che un anno dopo avrebbe accolto le ossa del suo acerrimo avversario De Lellis. Quel san Camillo che, oltre un secolo dopo, la Santa Sede avrebbe canonizzato facendolo diventare patrono universale dei malati e modello universale di comportamento per i fedeli.

⁷⁷ La lettera di Millini del 8 aprile 1626 è in BAV, Barb. lat. 6334, f. 89r.

⁷⁸ Mohr, *Catalogus religionum CC. RR. Ministrantium Infirmis*, vol. I, nr. 194.

STEFANO DANIELE

SANTI, DIAVOLI E ‘FICCANASO’

GIUSEPPE DESA DA COPERTINO (1603-1663)
TRA ODORI PARADISIACI E LEZZI INFERNALI

1. *Dall’anosmia alla storia degli odori.*

Al pari del maggiore Kovalèv, partorito dalla penna beffarda di Gogol’, l’uomo occidentale del XXI secolo ha smarrito il naso¹. Basterebbe porre attenzione all’esperienza quotidiana per convincersene: gli odori trovano sempre meno spazio nella vita di tutti i giorni e la capacità olfattiva sembra risultare sempre più intorpidita.

Tuttavia, sebbene le generazioni precedenti vivessero a stretto contatto con fragranze e fetori, nondimeno finirono per diffidare dei singolari doni dell’odorato. Un simile atteggiamento fu radicato soprattutto presso i filosofi. E anche quando questi si vennero a trovare nella condizione di dover salvare almeno uno tra i cinque sensi umani, non ebbero troppi dubbi: optarono all’unanimità per la vista. Così, se Platone legò l’idea (εἶδος) al vedere (ιδεῖν), l’allievo Aristotele considerò l’atto visivo alla base dell’esperienza primigenia del filosofare: il θαυμάζειν (in cui risuona il verbo θεάομαι: guardare con meraviglia)². Parimenti, la filosofia della tarda modernità fu caratterizzata da una strenua anosmia – l’olfatto per Kant era futile, «più soggettivo che oggettivo», quindi poco giovevole alla sete conoscitiva della Ragion Pura³. Bisognò attendere il tardo Ottocento per registrare un’inversione di tendenza. Fu Friedrich Nietzsche, il filosofo dal pensiero dinamitardo, a far esplodere un simile pregiudizio. Più volte e in diversi luoghi della sua produzione, difatti, rivendicò la genialità del naso, la capacità che questo aveva nel fiutare intuizioni, la sua predilezione al sottile vaticinare: «tutto il mio genio è nelle

¹ N. V. Gogol’, *Il naso*, in *I racconti di Pietroburgo*, trad. it. di P. Zveteremich, Milano, Garzanti, 1967, pp. 55-84.

² Restano d’impatto, a tal proposito, Platone, *Fedro*, 250b-c; Aristotele, *Metafisica*, I, 982b.

³ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti Morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1970, pp. 535-757: 575-580.

mie narici», sbuffava in *Ecce Homo*⁴. Nonostante ciò, il progetto di una sistematica dell'odorato non gli riuscì conveniente. Il filosofo dal martello, infatti, si limitò a lasciare in eredità una costellazione ideale di punti che nessuno pare sia mai riuscito a congiungere.

Se una filosofia olfattiva non è stata ancora arrischiata, non pochi studiosi, a partire dal secolo scorso, provarono a ricostruire una storia culturale degli odori nell'Europa moderna. Tra i primi, Lucien Febvre, che si proponeva di integrare la tradizionale disciplina storica con le nuove metodologie delle scienze umane, raccolse i risultati di questa sfida in un vibrante capitolo dell'opera *Le problème de l'incroyance au XVIIe siècle*⁵. In esso dimostrava che i poeti del Cinquecento – non più degli scienziati loro contemporanei – annusavano prima di guardare e che solo all'alba del secolo successivo, il Seicento di Keplero, l'indagine conoscitiva sarebbe divenuta eminentemente visiva e *more geometrico demonstrata*. Nonostante gli sforzi dello storico francese, nella stagione seguente, l'interesse per la storia degli odori sembrò subire una battuta d'arresto, per poi tornare in auge negli anni Ottanta. Tra i testi cardine di questa seconda ondata di studi svettava, per l'audacia della posta in gioco, *Le miasme et la jonquille* (1982) di Alain Corbin⁶. Fu a partire da una vecchia idea di Norbert Elias, contenuta nel monumentale *Über den Prozess der Zivilisation* (1939)⁷ – la relazione tra le pratiche del *bon ton* e l'abbassamento della soglia di tolleranza dei cattivi odori – che lo studioso francese trasse ispirazione. Attraverso l'analisi di una nutrita messe di documenti olfattivi, in cui centrali erano le *Mémoires* di Jean-Noël Hallé (primo titolare della cattedra d'igiene pubblica istituita a Parigi nel 1794), lo storico individuava le cause, nonché tracciava una fenomenologia socio-politica e culturale della rivoluzione olfattiva che scosse e trasformò la Francia al tramontare dell'*Ancien Régime*.

Se Corbin riuscì a catalizzare l'attenzione degli accademici in merito ad un tema piuttosto bizzarro come quello dell'osmologia, la consacrazione di quest'ultimo presso il grande pubblico la si dovette al fortunatissimo ro-

⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere di Friederich Nietzsche*, a cura di G. Colli – M. Montinari, trad. it. di R. Calasso, vol. VI, 3, Milano, Adelphi, 1970, pp. 270-385: 375.

⁵ L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

⁶ A. Corbin, *Storia sociale degli odori (XVIII e XIX sec.)*, trad. it. di F. Saba Sardi, Milano, Mondadori, 1983. Il testo può vantare come solo antecedente un capitolo dedicato alla percezione sensoriale di R. Mandrou, *Introduction à la France moderne (1500-1640). Essai de Psychologie historique*, Paris, Albin Michel, 1961, pp. 75-89.

⁷ N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, trad. it. di G. Panzieri, Bologna, il Mulino, 1982.

manzo *Das Parfum* – che narrava le peripezie di Jean-Baptiste Grenouille, un giovane profumiere «nato senza odore nel luogo più puzzolente del mondo»: la Parigi del XVIII secolo⁸.

A partire dagli anni Novanta dello scorso secolo, il tema arrivò a solleticare l'interesse degli storici tedeschi e inglesi. Hans J. Rindisbacher esaminò la storia della letteratura con *The Smell of Books*⁹, mentre Mark Jenner studiò la percezione degli odori, attraverso il paradigma della storia sociale e culturale, nell'articolo *Smell in Early Modern English Culture*¹⁰. Per chiudere il cerchio, il più recente lavoro di Robert Muchembled, *La civilization des odeurs*¹¹, riporta la tematica nell'aria d'influenza francese, dove questa vide la luce, crebbe e a partire dalla quale si diffuse.

Nel solco degli studi citati, ci si propone di esaminare il tema della «osmogenesi», ossia dell'odore di santità sprigionato in vita – e dopo la morte – dai Servi di Dio. La lente che si intende adoperare ai fini dell'analisi è di tipo storico-culturale. Si cercherà, in altre parole, di rispondere ai seguenti quesiti: che rapporto sussiste tra il fenomeno dell'aroma santifico e il significato simbolico ad esso associato? E che relazione quest'ultimo intrattiene con le teorie scientifiche, le posizioni religiose e gli orientamenti culturali vigenti nel segmento temporale preso in considerazione? Un primo passo in questa direzione fu compiuto da Pietro Camporesi, il quale dedicò all'odore dei santi e delle reliquie alcuni capitoli brillanti del suo studio *La carne impassibile*¹². Invece, venendo a tempi più recenti, Jenny Ponzio ha affrontato l'argomento dal punto di vista della semiotica¹³. Nonostante tutto, ancora oggi, la questione non sembra essersi avvizita. A tal proposito, si proverà, attraverso l'interrogazione della letteratura agiografica e dei documenti processuali – perlopiù trascurati da questi ultimi studiosi – ad aggiungere una nota di senso, seppur lievissima, al già fiorente lavoro ereditato dalla storiografia anteriore.

⁸ P. Süskind, *Il profumo*, trad. it. di G. Agabio, Milano, TEA, 2020¹⁰, p. 247.

⁹ H. J. Rindisbacher, *The Smell of Books: A Cultural-historical Study of Olfactory Perception in Literature*, Ann Arbor, Michigan, 1992.

¹⁰ M. Jenner, *Civilization and Deodorization? Smell in Early Modern English Culture*, in *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas*, edited by P. Burke et alii, Oxford, University Press, 2000, pp. 127-144.

¹¹ R. Muchembled, *La civilisation des odeurs (XVI^e-début XIX^e siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

¹² P. Camporesi, *La carne impassibile*, Milano, il Saggiatore, 1983.

¹³ J. Ponzio, *The Floral Smell of Sanctity and the Semiotics of the Halo*, «Ocula», XXI, (2020), 23, pp. 109-123.

Il caso di studio che si intende prendere in considerazione è quello di Giuseppe Desa di Copertino (1603-1663) dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali. Malgrado l'accusa di «simulata santità» – che lo portò a comparire dinanzi alle autorità del Sant'Uffizio – fu beatificato a quasi un secolo dalla sua morte e proclamato santo nel 1767. A Copertino, in Terra d'Otranto, così come a Napoli, ad Assisi e ad Osimo – dove si spense – Giuseppe fu famoso soprattutto per i suoi mirabolanti voli. Nonostante ciò, già quand'era in vita, a questi si riconobbe il dono di emanare odori soavi.

2. *Giuseppe Desa da Copertino: tra odore di santità e fetore demoniaco.*

5 febbraio 1689. Ore 10.00 del mattino. Cappella del palazzo vescovile di Nardò¹⁴.

Fra Michelangelo proferì il suo giuramento con limpida convinzione. Era stato convocato a prender parte al processo apostolico per la beatificazione di Giuseppe Desa in qualità di suo antico conoscente.

Quella mattina, prima di recarsi presso il palazzo vescovile, il cinquantenne appartenente all'Ordine dei Minori Conventuali aveva tenuto messa presso il convento della Grottella di Copertino.

Ora, al cospetto dei vescovi delegati, dei subpromotori della fede, del procuratore speciale e del notaio attuario, il teste deponiva circa la vita, le opere e i miracoli del Servo di Dio¹⁵. Lo faceva senza troppi sentimentalismi e cercando di tenere quanto più possibile a freno la fantasia.

Quando il subpromotore della fede lo interrogò a proposito della *fama sanctitatis* di Giuseppe (XII interrogatorio), il frate menzionò un episodio sorprendente. All'epoca dei fatti narrati – il biennio 1651-1652 – fra Michelangelo era ancora un terziario, mentre Giuseppe dimorava ormai da quasi quindici anni presso il convento di Assisi. Lì i due si conobbero, conversarono «di cose spirituali» e il giovane ebbe l'onore di servirgli messa. Dunque ricordò, questa volta con maggior trasporto:

dalla sua cella n'usciva tanto odore, che le genti dall'odore conoscevano la sua cella, e questa fragranza di odore l'intesi io medesimo quante volte entrava nella sua cella o passava innanzi a quella, et era così soave che non saprei dire che odore si fusse¹⁶.

¹⁴ Tutte le informazioni relative al teste e alla sua deposizione sono state tratte dalle carte del processo apostolico tenutosi a Nardò (gennaio-marzo 1689) e riprodotte in *Processo per la Beatificazione e la Canonizzazione del Servo di Dio Fra Giuseppe Desa di Copertino*, a cura di O. Mazzotta – M. Spedicato, Galatina (Lecce), Edizioni Panico, 2004, pp. 112-115. D'ora in avanti: *Processo*.

¹⁵ Cfr. la «nota introduttiva», *ibidem*, pp. 10-11 e p. 81.

¹⁶ *Ibidem*, p. 113.

L'abitante della Copertino del Seicento, a differenza di un qualsiasi cittadino napoletano, non doveva essere di certo abituato al lezzo della grande città: all'afrore dei quartieri «sporchissimi ricettacoli» di «donne infami»¹⁷; al tanfo nauseabondo del «popolo sfaccendato e ozioso», assembrato agli angoli delle strade, ai bordi delle piazze¹⁸. Nella Terra d'Otranto, settima provincia del Regno di Napoli, l'aria era salubre. Nonostante l'agro neritino fosse ricco di paludi, esse finivano per rivelarsi «innocue (...) non emana[va]no esalazioni, o poche o affatto innocenti»¹⁹. E sebbene al copertinese, rimosso dalla grande storia e relegato nella 'terra del rimorso', non fosse estraneo l'odore pungente e dolciastro del letame dei buoi, degli asini e dei muli²⁰; sebbene, spintosi fin sulle coste ioniche o adriatiche – oppure in direzione sud, tra le insenature ripide e frastagliate del Tricase – avrebbe potuto essere investito dal puzzo caldo e irritante delle carni e del pellame, delle acque escrementizie e dei liquidi da concia impiegati dai «pelacane» del profondo meridione, le sue narici avevano la fortuna di godere di aromi più prelibati²¹. Quelli degli alberi di arance, di limoni, di cedri, di pere, di mele e di fichi che si espandevano per la campagna di Copertino fino a lambirne la città; dei campi di orzo, avena, frumento e zafferano²²; dei meloni, delle vigne e degli uliveti disposti attorno alle mura dell'*oppidum* a formare «quasi un teatro»²³.

Frutti, fiori, erbe. Eppure, la fragranza che Giuseppe sprigionava, e di cui *in primis* i copertinesi avevano fatto esperienza, non era pari a nulla di tutto questo. La sua profonda essenza restava ai più insondabile. Era come se una simile gradazione aromatica non avesse equivalenti nella tavolozza olfattiva a disposizione di chiunque ne entrasse in contatto. Fra Michelan-

¹⁷ Longaro degli Oddi, *Vita del B. Francesco di Girolamo sacerdote professo della Compagnia di Gesù*, Roma, Stamperia Pagliarini, 1806², p. 24. Il Beato, nato a Grottaglie (Terra d'Otranto) nel 1642, operò come missionario a Napoli.

¹⁸ *Ibidem*, p. 22.

¹⁹ A. De Ferraris (il Galateo), *La Giapigia e varii opuscoli*, in *Collana di opere scelte edite e inedite di scrittori di Terra d'Otranto*, a cura di S. Grande, vol. II, Lecce, Tipografia Garibaldi, 1868, p. 93.

²⁰ S. Mazzella, *Descrizione del Regno di Napoli*, Napoli, Gio. Battista Cappello, 1601, p. 182.

²¹ F. M. Orlandi, *Dell'arte del pelacane e della valonea, che si ritrae in Tricase ne Salentini e degli Marocchini, che quivi stesso si preparano*, Napoli, Gaetano Raimondi, 1794.

²² Mazzella, *Descrizione del Regno di Napoli*, p. 182.

²³ G. Marciano, *Descrizione, origine e successi della Provincia d'Otranto*, Napoli, Stamperia dell'Iride, 1855, p. 476. Si tratta della prima edizione del manoscritto. L'autore muore a Leverano nel 1628.

gelo balbettava con imbarazzo: «non saprei dire che odore si fusse»²⁴; e, molti anni prima – nell'agosto 1664, durante il processo informativo neritino – il diacono di Nardò, Alessandro Sambiasi, similmente deponeva: «mi odorava di non so che»²⁵. Qualcuno non si diede per vinto e provò ad accostarlo al «muschio»²⁶, altri all'«ambra», altri ancora allo «storace»²⁷, cercando equivalenze nel campionario delle profumerie del tempo o forse solo influenzati da quanto avevano avuto modo di leggere nelle Scritture (*Ex.* 30, 34-38) – o, per i popolani, da quel che avevano potuto orecchiare distrattamente a messa. Né di maggior aiuto si rivelava il padre Nuti, custode del Sacro Convento di Assisi – negli anni 1652-1653 e 1656-1657 – confidente, teste oculare e primo agiografo di Giuseppe, quando riportava: «io che l'hò sperimentato molto tempo, non hò saputo rassomigliarlo con maggior similitudine, che à quello, che si sente uscire dall'Arca del glorioso S. Antonio da Padova, per una fessura, che è nel porfido della medesima Arca, dalla parte di dietro dell'altare»²⁸. L'aneddoto sembrerebbe far coppia con un altro ricordato da Padre Pier Francesco di Levanto, presidente dello stesso convento, e tramandato fedelmente da Bernini: «quell'odore, e fragranza era simile à quello, che rende un Breviario, che fù di S. Chiara d'Assisi, e si conserva in un Reliquiario nella Chiesa di S. Damiano»²⁹. Risultava, quindi, che l'essenza odorifera di un santo non avrebbe potuto che rassomigliare a quella di un altro santo. Come nella mistica più ineffabile – «la rosa è senza perché, fiorisce poiché fiorisce» del *Pellegrino cherubico* Angelo Silesio (I, 289) – la tautologia era ritenuta sufficiente a raggiungere lo scopo. In fin dei conti, però, tutti – laici e religiosi – parevano essere d'accordo che la fragranza sprigionata da Giuseppe fosse «soave»³⁰, «grande»³¹: «di Paradiso»³².

²⁴ *Processo*, p. 19.

²⁵ *Ibidem*, p. 221.

²⁶ *Ibidem*, p. 270.

²⁷ R. Nuti, *Vita del Servo di Dio P. F. Giuseppe da Copertino*, Vienna, Pietro Paolo Viviani, 1682², p. 505.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ D. Bernini, *Vita del Ven. Padre Fr. Giuseppe da Copertino de' Minori Conventuali*, Piazza di Monte Citorio (Firenze), Ludovico Tinassi e Girolamo Mainardi, 1722, p. 444.

³⁰ *Processo*, p. 113.

³¹ *Ibidem*, p. 216.

³² Anonimo, *Vita di S. Giuseppe di Copertino Sacerdote Professo dell'ordine de' Minori Conventuali di S. Francesco*, Sulla piazza di S. Apollinare (Firenze), Stamperia Bonducciana, 1768², p. 444. Si tratta della ristampa della *Vita del Beato Giuseppe* compilata da Paolo Antonio Agelli ed edita a Livorno nel 1753.

Ed essa era così pervicace da riuscire a vincere l'agrove stantio della sua tunica e delle ferite putride e sanguinolente che tramite cilicio si autoinfliggeva³³. Risultava più tenace del tabacco in polvere di cui si cospargeva per mascherare l'alito celestiale spirante dal suo corpo e di cui si dice «se ne rammarica[sse]»³⁴ poiché abitato da «rara Humiltà»³⁵; o che inalava come «natural rimedio contro i Spiriti Rubelli incitativi della Lussuria»³⁶.

Infine, a complicare il quadro, pare che quella vampa paradisiaca restasse impressa «per lungo tempo» nei luoghi che Giuseppe frequentava, sugli abiti che indossava, tra gli oggetti che toccava³⁷. Lo stesso Padre Pier Francesco di Levanto, ad esempio, riferiva che, congedatosi dal frate, restava impregnato di quel liquore odorifero «per quindici giorni»³⁸. Nonché, il Confaloniere della città di Assisi, Graziano Benigni, arrivava ad affermare che, ancora al tempo della propria deposizione, la stanza del santo manteneva «l'istesso odore, benche da quella il detto Padre Giuseppe vi manc[asse] da dodici, ò tredici anni»³⁹.

Oltre al profumo, l'Altissimo aveva dotato il Francescano di un fiuto penetrante. Tramite le sue antenne olfattive era in grado di scoprire malie e smascherare malfattori. Le sue narici, al pari di un radar, lo mettevano in guardia da «uomini macchiati d'incontinenza»⁴⁰ e «giovan[i] di mal'odore»⁴¹. Sì, perché, a differenza dei santi, le «person[e] imbrattate di sensualità» lezzavano⁴².

³³ Esemplificativa la deposizione del 16 febbraio 1689 del pittore Girolamo De Domenico, *Processo*, p. 159.

³⁴ Nuti, *Vita del Servo di Dio P. F. Giuseppe da Copertino*, p. 509.

³⁵ Bernini, *Vita del Ven. Padre Fr. Giuseppe da Copertino de' Minori Conventuali*, p. 464.

³⁶ *Ibidem*, p. 437. Nelle pagine successive, Bernini dedica un'ampia sezione alla trattazione di questa tesi che: «tutti li Fisici concordano».

³⁷ *Ibidem*, p. 450.

³⁸ Anonimo, *Vita di S. Giuseppe di Copertino Sacerdote Professo dell'ordine de' Minori Conventuali di S. Francesco*, p. 243.

³⁹ Bernini, *Vita del Ven. Padre Fr. Giuseppe da Copertino de' Minori Conventuali*, p. 448.

⁴⁰ Anonimo, *Compendio della Vita, Virtù e Miracoli del B. Giuseppe di Copertino Sacerdote Professo dell'Ordine de' Minori Conventuali di S. Francesco*, Monte Giordano (Roma), Giovanni Zempel, 1753, p. 42. L'opera è senza ombra di dubbio attribuibile ad Angelo Pastrovicchi, come si deduce dalla concessione di stampa firmata da Carlo Antonio Calvi da Bologna (p. VII), erroneamente considerato l'autore: «Cum Opus, cui titulus "Compendio della Vita, Virtù, e Miracoli del B. Giuseppe di Copertino" à P. Magistro Angelo Pastrovicchi (...) recogoverint».

⁴¹ *Processo*, p. 279.

⁴² Anonimo, *Vita di S. Giuseppe di Copertino Sacerdote Professo dell'ordine de' Minori Conventuali di S. Francesco*, p. 242.

Non ultimo, un naso ben temperato consentiva a Giuseppe lo «scopri-mento da lungi degl'incantesimi, e delle fattucchiere»⁴³. Nella maggior parte dei racconti agiografici a questi dedicati torna, con cadenza costante, un episodio che fa da specchio alla cultura magica del tempo. Di seguito se ne fornisce, «per succosa brevità»⁴⁴, un adattamento tratto dal *Compendio della vita, virtù e miracoli del B. Giuseppe da Copertino* di Pastrovicchi:

Discorrendo egli una sera col Padre Guardiano della Grottella, «oh, che puzza!» esclamò improvvisamente, «questa è puzza d'Inferno»: Nulla sentiva il Guardiano, ma Giuseppe che ben sentivala, e ne avea scoperta la cagione, chiesta e ottenuta licenza di andare in quel punto a Copertino, colà velocemente portossi, e trasferitosi direttamente a una Casa, picchiò lungamente, finchè gli fu aperto; e salite a un tratto le scale, trovò e stregoni, e stregonerie di unguenti, ed olj, parte risposti in vasi, e parte ancora in caldaje bollenti; onde acceso di santo sdegno, con un bastone, che avea seco a bella posta portato, ruppe tutti que' vasi, riducendoli in minutissimi pezzi; e comparve sì terribile nel sembiante, che sbigottiti que' malfattori, tutti si diedero a precipitosissima fuga⁴⁵.

La versione stampata da Bernini, che si fonda sulla deposizione del confratello di Giuseppe, Padre Angelo Masini da Sant'Agata⁴⁶, aggiungeva un finale alternativo in cui i tratti occulti e demoniaci erano esacerbati:

Il Diavolo, e l'Inferno tentò di far le sue vendette contro il Servo di Dio. Faceva egli ritorno alla Grottella unitamente con Frà Ludovico suo Compagno, quando improvvisamente frà il bujo di notte oscura si viddero ambedue circondati da improvvisa Cometa di fuoco, che pareva, che volesse allor'allora ridurli in Cenere. Frà Ludovico di poca Fede, e perciò di gran' paura, «Frà Giuseppe mio», disse, «siamo morti». «Che morti! Che morti!» Replìcò Frà Giuseppe, «Fede, Fede, e viva Dio». Svanì la Cometa allora, ma non il terrore, e l'insulto; conciosiacosache tramutandosi ella in un gran' Serpente pur' di fuoco, con bocca aperta avventòssi ad ambedue per ingojarli prima seppelliti, che morti. Fermo in fede, e fisso in Dio rise, & orò Frà Giuseppe, & invocando quel nome, à cui s'inginocchia la Terra, il Cielo, e l'Inferno, disparve il Dragone, e in virtù del suo Dio, vittorioso il Servo di Dio in poche hore di Stregoni, di Portenti, e di Diavoli, à salvamento si ridusse nel suo ritiro della Grottella⁴⁷.

⁴³ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴ Con questi termini lo loderà G. I. Montanari, *Vita e Miracoli di San Giuseppe di Copertino de' Minori Conventuali di S. Francesco*, Fermo, Tipografia Paccasassi, 1851, p. VI.

⁴⁵ Anonimo, *Compendio della Vita, Virtù e Miracoli del B. Giuseppe di Copertino Sacerdote Professo dell'Ordine de' Minori Conventuali di S. Francesco*, p. 53.

⁴⁶ «Ciò mi ha raccontato Fra Ludovico», *Summarium super dubio an constet de virtutibus theologalibus et cardinalibus et adnexis in gradu heroico etc.*, Romae, Typ. Rev. Cam. Apostl., 1713, p. 497. Il grande volume contiene estratti dei processi informativi e apostolici svoltisi nelle diocesi di Nardò, Assisi ed Osimo, raccolti seguendo il criterio delle virtù eroiche.

⁴⁷ Bernini, *Vita del Ven. Padre Fr. Giuseppe da Copertino de' Minori Conventuali*, pp. 379-380. La tradizione agiografica successiva utilizzerà come fonte quest'ultima versione.

Se non vi si leggesse il nome del santo, si potrebbe pensare che questa lingua di testo sia stata strappata dal *Faust Volksbuch* (1589), il libercolo di propaganda riformista pubblicato anonimo a Francoforte dall'editore luterano Johann Spies⁴⁸. Basti lanciare un'occhiata al secondo capitolo, quello in cui il Dottor Faust evoca il diavolo nel bosco di Wittenberg, per persuadersene:

Il diavolo gli offrì una tremenda visione: si mostrò come un grifone o un drago aleggiante e roteante sopra al cerchio; quando il dottor Faust fu sul punto di esorcizzarlo la bestia lo blandì chiedendo pietà. Subito dopo cadde dall'alto una stella infuocata dell'altezza di tre o quattro braccia tese che si mutò in un globo ardente che atterrì il dottor Faust⁴⁹.

Dal brano faustiano, così come dalla deposizione del Padre Masini, sembrano riecheggiare le voci ottuse dei Lutero e dei Calvino; ma anche dei Sisto V, dei Delrio, dei Cattani da Diacceto, ossia di quei teologi della Riforma e della Controriforma uniti, nonostante le profonde divergenze dottrinali, contro il nemico comune e diabolico rappresentato dalla magia⁵⁰.

Nonostante le lampanti assonanze, però, l'aneddoto di Angelo Masini forniva un ulteriore elemento: il lezzo, caratteristica comune tanto agli stregoni quanto, come visto, ai fornicatori. È possibile che una simile credenza derivasse, per inversione semantica, da un'altra consolidatasi nella prima modernità e che vedeva l'eros e la magia facce di un'unica medaglia: se l'amore è una potenza magica agente di per sé in natura, le arti occulte possono ricavare dai meccanismi pneumatici dell'eros la loro forza d'azione originaria⁵¹. È possibile, quindi, fosse anche in virtù di questo creduto legame tra magia ed erotismo che si originò il mito del Dottor Faust «negromante e sodomita»⁵² e che gli stregoni di Coperino – al pari dei loro conterranei incontinenti – pareva puzzassero d'inferno.

3. *In conclusione: miasmi, profumi, simboli.*

La scienza della mente ha avanzato l'ipotesi secondo cui l'uomo sarebbe biologicamente portato a rappresentarsi la realtà attraverso categorie oppositive:

⁴⁸ F. Baron, *Faustus on Trial. The Origins of Johann Spies's "Historia" in an Age of Witch Hunting*, Tübingen, Niemeyer, 1992.

⁴⁹ J. Spies, *Storia del dottor Faust, ben noto mago e negromante*, a cura di M. E. D'Agostini, Milano, Garzanti, 1980, p. 21.

⁵⁰ I. P. Culianu, *Eros e Magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016², p. 287.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁵² I. P. Culianu, *Dr. Faust, Great Sodomite and Necromancer*, «Revue de l'histoire des religions», CCVII (1990), 3, pp. 261-288.

alto-basso, vuoto-pieno, luce-ombra ecc. Ciò, sulla base della teoria della lateralizzazione degli emisferi e dell'idea che il cervello umano sia assimilabile ad un elaboratore elettronico che processa e organizza i dati in sequenze di cifre binarie (0-1)⁵³. Se non si rischiasse di incorrere in facili anacronismi, non a torto si potrebbe sostenere che l'idea che la mente operi in maniera disgiuntiva – nonché la constatazione che i prodotti della conoscenza umana abbiano natura oppositiva – può essere fatta risalire storicamente alle radici della speculazione occidentale. Eraclito e Parmenide, per citarne solo due, invitavano rispettivamente i dormienti (*καθεύδοντα*) e i mortali (*βροτοί*) a rucicare le divaricazioni operate da un pensiero e da un linguaggio *δίκρανος* (a due teste), quindi a riscoprire la *coincidentia oppositorum* (*ξυνός*) al principio delle cose⁵⁴.

Amnesso e non concesso un simile impianto teorico, è difficile respingere l'idea per cui nel corso del tempo, col trascorrere delle epoche storiche e col succedersi delle stagioni culturali, l'essere umano abbia attribuito significati di volta in volta differenti alle coppie concettuali da sé elaborate o ereditate. Chi si è fatto carico di questo immenso e variegato bagaglio di rappresentazioni simboliche sono stati gli antropologi i quali hanno cercato di ricostruirne gli sviluppi.

L'età moderna ha attribuito alla coppia di opposti odore-fetore due ordini di significato che, nell'orizzonte di idee cristiano, erano considerati strettamente legati e interdipendenti. Da un lato l'odore alludeva al bene e al soprannaturale; dall'altro il fetore era connesso al male e al naturale, quindi al transeunte.

Come si è avuto modo di vedere, infatti, dal corpo di Giuseppe spirava un aroma uranico. Da quanto si può leggere nelle carte dei processi e nelle agiografie del santo – per quanto queste ultime fossero passibili di una maggiore costruzione ideologica – esso era considerato simbolo di purezza, di castità, quindi di virtù eroica. Difatti, nel primo processo neritino del 1664, Filippo Preite, laico professore dei Conventuali di Copertino, giurava: «era talmente casto che si teneva essere vergine, e per tal virtù il suo corpo odorava a chi gli parlava da vicino»⁵⁵. Lo stesso deponiva Alessandro di Santo Blasio: «era talmente casto che pareva un angelo in carne e mi odorava di non so che»⁵⁶.

Se tutti faticavano a descrivere la natura dell'aroma del Servo di Dio, inoltre, ciò lo si doveva al suo carattere soprannaturale, dimensione a cui il

⁵³ R. Needham, *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

⁵⁴ Eraclito, DK 10; 57; 59; 63; 67; 88; 126; Parmenide, DK 6, 5; 8, 38-40.

⁵⁵ *Processo*, p. 280.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 221.

santo partecipava già da vivo. Simile assunto era condiviso anche dalla cultura medica del tempo. A tal proposito, la deposizione del chirurgo Francesco Pier Paoli suona definitiva: «è verissimo, che in segno della sua nitidissima Purità, e Castità il Signor Iddio lo decorò di un odore soavissimo, che sempre spirava dal suo Corpo, e lo sò, perche in tutto il tempo che l'hò praticato (...) più volte maneggiandolo ancora, e movendolo in occasione della sua ultima infermità, sempre sentivo uscire detto odore, che bene si conosceva essere soprannaturale, non havendo alcuna similitudine con qualsivoglia odore naturale»⁵⁷.

In senso opposto, tutto ciò che fa puzzo rimandava al malvagio, al magico, al carnale e alla putrescenza del naturale. Se, come anticipato, l'eros e la magia potevano considerarsi strettamente imparentate, lo stesso valeva per il male e il putrescente. Come ha dimostrato Corbin – seguito da Camporesi – questo ordine di idee andava di pari passo con una cultura scientifica ancora affascinata dalla teoria della *generatio ex putri* e atterrita dal miasma, un fluido arioso, maleodorante e infetto, esalato da una fonte in decomposizione⁵⁸. Tutti questi nodi venivano al pettine nella descrizione dell'inferno post-tridentino vaneggiata da Santa Francesca Romana, dove: «quelli che non osserva[va]no il voto di castità» erano ingozzati con «cibi puzzolenti e verminosi»⁵⁹.

In generale, dunque, aromi e puzze fungevano nel Seicento da categorie morali (bene-male) e ontologiche (naturale-soprannaturale) della realtà. Questi dati olfattivi, però, erano ben lungi dall'essere considerati dei meri contenitori concettuali, dei simboli vuoti, delle semplici metafore. Ad essi era conferita una certa durezza ontologica, ossia erano avvertiti come realmente esistenti da una sensibilità piuttosto eccitabile.

Quanto addotto potrebbe scontrarsi, tuttavia, con un dato storico di non trascurabile rilevanza: è dimostrato che nel periodo post-tridentino prodigi e miracoli fossero divenuti criteri via via secondari – o al più di corredo – per il riconoscimento giuridico del santo⁶⁰. Ciò, sulla scia dei nuovi dettami imposti dal Concilio di Trento, i quali privilegiavano un modello di santità «edificante» a detrimento del più antico e popolare modello «mira-

⁵⁷ Bernini, *Vita del Ven. Padre Fr. Giuseppe da Copertino de' Minori Conventuali*, p. 447.

⁵⁸ Corbin, *Storia sociale degli odori (XVIII e XIX sec.)*, pp. 322 sgg.; Camporesi, *La carne impassibile*, pp. 100-109.

⁵⁹ P. Don Bernardo Maria Amico di Milano, *Vita di Santa Francesca Romana Fondatrice delle Oblate Olivetane di Torre de' Specchi*, Venezia, Alvise Pavino, 1710, p. 45.

⁶⁰ G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 22-31.

colante»⁶¹. Malgrado tutto, a partire dal tardo Seicento, è possibile che l'odore di santità fosse riuscito a riacquistare importanza in virtù del suo senso simbolico: la casta purezza, una tra le principali virtù eroiche richieste al candidato. Ciò spiegherebbe il ridondante ricorso al tema della osmogenesi nelle agiografie del XVII e XVIII sec., confezionate nel rispetto dei principi dettati dalla Chiesa tridentina.

In conclusione, più luminose della vista, più vibranti dell'udito, più sapide del gusto e più sensibili del tatto, alle narici sembra spettasse un ruolo di primo piano – almeno tra i sensi – nell'individuazione della santità. Il perverso Simon Mago fu visto volare e, a distanza di secoli, nuovi occhi sorpresero Fra Giuseppe compiere lo stesso prodigio; disturbanti pareva fossero le urla delle anime precipitate nelle viscere della terra, così come orrendo era il grido ragliante che «frate Asino»⁶² lanciava prima di librarsi in cielo; banchettavano con cibi verminosi i dannati e, similmente, di erbe terrose e bacate si cibava il Frate di Copertino⁶³; ma quell'odore casto, benigno e soprannaturale era dono esclusivo di quest'ultimo, poiché solo ai santi spettava profumare.

⁶¹ Sono espressioni di G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano, Mondadori, 1982, pp. 73-75.

⁶² *Processo*, p. 140.

⁶³ *Ibidem*, p. 272.

MASSIMO CATTANEO

DALLE ICONE ALLE APPARIZIONI: IL CULTO MARIANO
TRA ETÀ MODERNA ED ETÀ CONTEMPORANEA

Secondo la tradizione ufficiale le prime immagini, le prime ‘riproduzioni’ dell’aspetto di Maria, furono quelle dipinte da Luca, l’evangelista che negli atti degli apostoli dette maggiore spazio alla madre di Cristo¹. È nel vangelo di Luca che si descrive il momento in cui Maria viene a sapere, attraverso un angelo, che partorirà un figlio. Siamo a Nazareth di Galilea, un piccolo villaggio che non è nominato nell’antico testamento. Maria rimane comprensibilmente sorpresa, chiede all’Angelo «Come può avvenire questo? Perché non conosco uomo» ma gli crede egualmente. Luca inserisce Maria all’interno di precedenti concepimenti prodigiosi (Sara, Rachele, Anna) ma ora si va ben oltre il ‘normale’ prodigio, attraverso Maria si compie il passaggio dall’antico al nuovo testamento. L’importanza che l’evangelista dà al ruolo svolto da Maria è stata la causa della sua fama postuma di pittore, della nascita in età moderna di varie accademie di pittura a lui dedicate, ancora oggi esistenti. La leggenda di Luca pittore è anche il termine *a quo* della tradizione artistica cristiana, essa però si diffuse ampiamente solo nel contesto della controversia iconoclastica (730-843). Da allora la straordinaria messe di immagini mariane divenne centrale sul piano teologico-religioso e l’oggetto di studi sul culto delle immagini in diverse direzioni storiche e artistiche. I primi nomi che vengono in mente sono quelli di storici dell’arte come Bruno Toscano, Klaus Schreiner e Hans Belting o quelli di studiosi come Carlo Ginzburg, David Freedberg, Ottavia Niccoli e Pierroberto Scaramella sul piano storico e antropologico. Anche lo studio dell’iconografia mariana fa parte di una ormai lunga

¹ La leggenda risale alle controversie sulle immagini del VI secolo e si diffuse poi nella *Leggenda aurea* di Jacopo da Varagine nel XII secolo. In Italia questa particolare iconografia si propagò soprattutto nel Cinquecento collegandosi alla figura di Raffaello Sanzio, il cui volto compare in diversi quadri accanto a quello di san Luca colto nell’atto di dipingere Maria. Cfr. *Raffaello. L’Accademia di San Luca e il mito dell’Urbinate*, a cura di F. Moschini – V. Rotili – S. Ventra, Roma, Accademia Nazionale di San Luca, 2020.

tradizione e ampiamente condiviso è oggi tra gli storici il ruolo di fonti per la Storia delle immagini².

Come nel caso del culto dei santi, ma con un carattere strutturalmente ecumenico che nessun santo può ‘pensare’ di avere, Maria offre ai fedeli la sua protezione, il suo consiglio, il suo ruolo di tramite tra Dio e ogni singolo uomo e in questa empatia il fedele sente la sua presenza anche vedendola in *imago*, seppure attraverso un elemento materiale, che sia di legno, tela o marmo poco importa, o attraverso le apparizioni/visioni mariane.

Nel corso dei primi due decenni dell’attuale secondo millennio cristiano non si può non notare una nuova stagione di studi sul culto mariano sia sul piano degli studi storici e storico-artistici sia sul piano sociale e politico, con le novità, come diremo, introdotte dai nuovi *Media*³. La ricerca storica odierna riguarda studiosi di diverso orientamento religioso e non per una astratta, e astorica, non rilevanza del punto di vista personale dell’autore ma in nome di una comune ‘fede’ nella centralità del metodo storico e della corretta esegesi delle fonti. Sono di grande interesse, ad esempio, le ricerche di una storica del cristianesimo e teologa come Adriana Valerio che propone una visione di Maria, nel passato e per il presente/futuro della Chiesa, nell’ambito di una teologia ‘altra’ e di un protagonismo femminile nella comunità dei fedeli che chiede nuovi spazi alle gerarchie ecclesiastiche⁴.

In questo saggio mi concentro sulle mariofanie tra età moderna ed età contemporanea, soffermandomi in particolare sul nesso religione/politica e sulla prossemica del prodigio/miracolo mariano. Com’è noto, la storia del culto mariano è piena di epifanie, pubbliche e private, legate a varie modalità, al ruolo di papi e vescovi, ordini religiosi, parroci e a precise situazioni di

² Nell’ambito di una storiografia sterminata sul tema del rapporto tra immagini, religione cristiana e ruolo del culto mariano rimando, per l’età moderna, al testo con *Bibliografia ragionata* di O. Niccoli, *Figure del cristianesimo. Arte e immaginario fra Rinascimento e controriforma*, in *Storia del cristianesimo, III. L’età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di V. Lavenia, Roma, Carocci, 2015, pp. 445-480.

³ Utili strumenti di conoscenza sono: *Mariologia*, a cura di S. De Fiores – V. Ferrari Schieffer – S. M. Perrella, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2009; S. M. Perrella – G. M. Roggio, *Apparizioni e Mariofanie. Teologia, Storia, Verifica ecclesiale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2012; *Dictionnaire Historique de la Vierge Marie. Sanctuaires et dévotions XV^e-XXI^e siècles*, sous la direction de F. Henriot – Ph. Martin, Paris, Perrin, 2017. Segnalo qui l’uscita negli ultimi anni di film molto innovativi sia sulla storia di Maria sia su apparizioni contemporanee di pura fiction ma in grado far riflettere un pubblico di credenti e di non credenti come, ad esempio, *Io sono con te* (2010), di Guido Chiesa; *L’apparition* (2018), di Xavier Giannoli.

⁴ A. Valerio, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Roma, Carocci, 2016; Ead., *Maria di Nazaret. Storia, tradizioni, dogmi*, Bologna, il Mulino, 2017. Si vedano anche le ricerche di E. Fattorini, *Italia devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Roma, Carocci, 2012.

malessere e paure collettive diffuse tra la popolazione per guerre, terremoti, inondazioni. Ma osserviamo anche che, a seconda dei momenti storici, prevale spesso una tipologia piuttosto di un'altra. I padri del Concilio tridentino si limitarono a poche regole né successivamente si realizzò mai un Indice delle immagini proibite, pur da qualcuno desiderato. Le immagini erano da secoli uno dei principali *media* diffusi per cristianizzare le popolazioni e rientravano nella complessa e variegata forma dei *media* ad uso anche, non solo ovviamente, del popolo, dalle prediche alle missioni. A partire dalla diffusione a stampa delle 95 tesi di Lutero inizia la storia della socializzazione della rivoluzione tecnica inaugurata da Gutenberg alla metà del Quattrocento. Il ruolo svolto dalla stampa nella rapida diffusione della Riforma è noto, esso segna un cambiamento epocale, e senza ritorno, nella storia dei *media*⁵. Controllare la stampa diventò fondamentale nel corso dei secoli successivi. Era però importante per la Chiesa di Roma rispondere alla Riforma su tutte le questioni con cui Lutero aveva scardinato il cattolicesimo. Tra queste vi erano sia il culto dei Santi sia il ruolo di Maria, entrambi casi in cui dogmi e pratiche popolari andavano chiariti, confermati e rilanciati in chiave antiprotestante. L'atteggiamento di Lutero verso Maria fu più moderato rispetto a quello successivo di altri riformatori. Secondo la tradizione protestante egli conservò sempre una immagine della Madonna con Bambino nel suo studio. Certamente non accettò mai le pratiche iconoclaste di Carlostadio, Martin Bucer o Calvino. Ma chiaramente anche per Lutero Maria non poteva svolgere la funzione di intercessione tra fedeli e Dio. Viceversa la chiesa post-tridentina offrì una sempre maggiore rilevanza a Maria, sul piano teologico e servendosi dell'Inquisizione, anche in funzione anti-ottomana (la Madonna di Lepanto ne è un chiaro esempio iconograficamente potente).

Queste matrici cinquecentesche, antiprotestanti e antislamiche, sono l'inizio di una politicizzazione del culto mariano proseguita poi fino ad oggi, mutando ovviamente il nemico da sconfiggere ma per aggiunte non eliminando gli elementi precedenti.

Contemporaneamente l'immagine di Maria perse alcuni elementi pittorici tradizionali, legati al disciplinamento della sessualità femminile⁶. All'inizio del Cinquecento era ancora molto diffusa l'iconografia della Madonna del latte,

⁵ A. Briggs – P. Burke, *Storia sociale dei media. Da Gutenberg a Internet*, Bologna, il Mulino, 2007.

⁶ P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra rinascimento e controriforma*, Genova, Marietti, 1991. Per un'antologia di fonti cfr. D. Menozzi, *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Ciniello Balsamo, San Paolo, 1995.

poi nel corso del secolo, anche in risposta ai riformatori iconoclasti e del ruolo della Sant'Uffizio, i dipinti della *Maria Lactans* non furono più realizzati. Ormai questa iconografia in luogo di una idea di maternità era vista come un simbolo di pericolosa sensualità per i suoi turgidi e impudici seni⁷.

Maria rappresentava invece una importante risorsa contro il *Sola Fide, sola Scriptura* luterano attraverso il suo ruolo di mediatrice. Semplificando erano tre le mariofanie più diffuse: le visioni ricevute da religiose che spesso, durante o dopo l'apparizione, restavano in una situazione appartata, diventando note solo in un ambito ridotto, limitato a confessori, badesse e consorelle di clausura; le immagini della vergine (dipinti, statue, comprese quelle lignee) già esistenti o, più raramente, miracolosamente apparse, che vengono viste, in genere da bambini/e o donne adulte, sanguinare o muovere gli occhia, lacrimando o sorridendo; le visioni di laici e laiche, spesso bambini o bambine, in genere in piccoli centri o, e sempre più nel corso dell'Ottocento, in luoghi di montagna, lontani da un mondo cittadino ormai sentito dalla Chiesa come secolarizzato.

Sul piano del discernimento di questi fenomeni la Chiesa aveva applicato un provvedimento importante già con il decreto del 19 settembre 1516 (Laterano V), quindi prima delle polemiche con Lutero. Il Concilio di Trento stabilì la condotta da seguire in caso di presunti miracoli, visioni, apparizioni e profezie, chiarendo che la procedura ufficiale non potesse concludersi positivamente senza il riconoscimento del carattere soprannaturale da parte dell'ordinario del luogo⁸. Il Settecento apportò una ulteriore chiarificazione. La Chiesa nella penisola aveva ormai fermato la Riforma protestante ma molti temi interni ed esterni chiedevano un controllo da parte della Chiesa e in particolare di alcune Congregazioni, ad esempio restava aperta la questione del giansenismo, che proprio in Italia aveva conosciuto inediti sviluppi a Pavia e in Toscana, nella variante ricciana, mentre appariva indebolirsi il ruolo politico dello Stato della Chiesa attraverso interventi diretti di alcuni sovrani assoluti su questioni considerate viceversa di propria pertinenza da parte della Chiesa, come ad esempio nel caso della progressiva espulsione dei gesuiti, perfino da stati 'cattolicissimi' come Portogallo e Spagna. La cultura dei Lumi, pur molto diversificata al suo interno, attaccava sempre vari aspetti del ruolo politico svolto dalla Chiesa cattolica e della religiosità, in particolare nel caso del culto dei santi e della figura di Maria, promuovendo

⁷ K. Schreiner, *Vergine, madre, regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Roma, Donzelli, 1995, pp. 110-134 e 153-163.

⁸ S. Barnay, *Les apparitions de la Vierge*, Paris, Cerf-Fides, 1992.

una opinione pubblica sempre più ampia e laicizzata attraverso pamphlets, giornali, enciclopedie. Non fu solo in senso difensivo ma anche muovendosi all'interno di una lotta alla superstizione che vanno letti comportamenti riformatori come la «regolata divozione» auspicata da Muratori e gli interventi, proprio sul campo del prodigioso e del culto dei santi, del cardinale Lambertini, futuro papa Benedetto XIV, che pubblicò a Bologna, tra 1734 e 1738, il trattato *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. Veniva fissata così, per più di un secolo, la dottrina cattolica sulle apparizioni, compreso il ruolo dei veggenti, stabilendo nell'esame di visioni, rivelazioni e profezie una triplice indagine ufficiale.

Queste tendenze fecero sì che nel corso del secolo dei Lumi le apparizioni mariane attestate ufficialmente a livello pontificio fino al 1789 furono poche. In Francia la Rivoluzione cercò di bloccare ogni rischio di insorgenze prodigiose del culto mariano⁹. Le autorità repubblicane vedevano nella diffusione di notizie su nuovi prodigi solo fanatismo e superstizione, temendo inoltre contatti diretti tra fedeli e movimenti controrivoluzionari strutturati. Laddove si diffusero egualmente voci di apparizioni, spesso intrise di messaggi apocalittici, tutto fu rapidamente sedato anche con l'intervento dell'esercito. Sin dal 1793 la maggior parte dei santuari mariani francesi più noti furono colpiti da provvedimenti di vario tipo, dalla chiusura delle chiese, alla vendita come beni nazionali dei loro tesori, alla dispersione dei religiosi e al divieto dei pellegrinaggi. In casi estremi le cappelle furono distrutte, come a Cotignac, in Provenza, per l'apparizione di una immagine di Nostra Signora delle Grazie; o a Médous nei Pirenei.

La mariofania più suggestiva fu quella avvenuta a Hoste nella Lorena francese di lingua tedesca. Qui nell'aprile 1799 si diffuse la notizia di un'apparizione della Vergine in alcune fiale contenenti l'acqua della Buona Fontana. Per due mesi ogni giorno migliaia di pellegrini, fino a 10.000 secondo le fonti, andarono in pellegrinaggio al luogo del prodigio. Le autorità religiose non presero ufficialmente posizione ma quelle pubbliche si preoccuparono di vedere trasformarsi il fatto religioso in controrivoluzione e non si limitarono a ironizzare sui grandi affari fatti dai commercianti con la vendita di pane e torte ai fedeli ma chiamarono a intervenire l'esercito che pose rapidamente fine al pellegrinaggio¹⁰. Nello Stato della Chiesa è viceversa noto il fenomeno delle

⁹ J. Boufflet – Ph. Boutry, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Genova, Marietti, 1999 (ed. or. *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*, Paris, Grasset, 1997).

¹⁰ Ancora oggi il luogo è consigliato agli amanti del turismo religioso. Cfr. tourismepay-sfremyingerlebach@enes.fr (consultato il 30 marzo 2021): «L'Histoire de la pittoresque chapelle Bonne Fontaine de Hoste débute en 1799, quand une apparition mariale se produit près

centinaia di ‘madonne occhiomoventi’ iniziato il 25 giugno 1796 ad Ancona nel dipinto della Madonna di San Ciriaco, poi diffusosi in tutto lo Stato pontificio, compresa Roma, fino almeno al febbraio 1797, con episodi e conseguenze anche in Cisalpina, Veneto, Liguria, Toscana, Regno di Napoli¹¹.

In questa sede mi interessa un aspetto del così straordinario fenomeno di mariofanie collettive che coinvolsero livelli e dislivelli culturali diversi, il fatto che esso abbia rappresentato una svolta della tradizionale strategia della Chiesa, anche per le decine di luoghi e le migliaia di fedeli coinvolti, e l’inizio di una fase in cui ai massimi livelli della gerarchia ecclesiastica, dalla Curia ai vescovi, si consentiva ai ceti popolari, certo disciplinandoli, una inedita e ‘controllatissima’ possibilità di vedere riconosciuta la loro urgenza di prodigi, in tempi di incombenti guerre e di carestie (una colpì proprio lo Stato della Chiesa nel 1797). Possiamo dire che la mariologia ottocentesca inizia con le mariofanie del 1796-97 e lo fa nel segno della politicizzazione della figura di Maria. Esse segnano infatti il passaggio dallo scontro dottrinale tra cattolici e protestanti, interno al cristianesimo, a quello con la cultura laica, con una rivoluzione delle mentalità che rischia, nei casi più estremi, di poter perfino fare a meno della Chiesa o comunque la riduce ad un totale controllo. Si forma un nesso tra Controrivoluzione e uso del culto mariano che trova nello stesso papa Braschi, Pio VI, e nel suo più stretto *entourage*, la sua matrice ideologica e la sua centrale organizzativa. Che si trattasse di uno scontro fortissimo lo dimostrò quanto avvenuto con l’arrivo a Roma dell’esercito guidato dal generale francese Berthier a cui seguì la proclamazione della Repubblica romana, il 15 febbraio 1798, e l’esilio del pontefice. Se da un lato la Costituzione della Repubblica Romana (20 marzo 1798) e la pras-

d'une source, devant un enfant sourd muet, qui guérit. D'autres récits de guérison apparaissent rapidement et des pèlerinages importants sont organisés, dans un contexte de Révolution française qui n'apprécie guère ces mouvements de foule. En 1848, un calvaire est mis en place, puis la source est aménagée. Enfin, à l'aube de la Première Guerre Mondiale, la chapelle est érigée pour recevoir la ferveur religieuse suscitée par ce lieu pétri tant de croyance que de légendes».

¹¹ Sull’inizio degli eventi nella Marca e la ripida diffusione delle notizie a stampa a Roma si veda la *Raccolta di varie lettere che descrivono e attestano i prodigiosi segni veduti costantemente in vari luoghi della Marca, in alcune sante reliquie ed immagini*, Roma 13 luglio 1796, Dalle Stampe di Zempel. Sulla bibliografia sul fenomeno cfr.: M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. “Miracoli” a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1799)*, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 1995; Id., *Santi e miracoli nell’Italia in Rivoluzione: il caso napoletano*, in *Patrioti e insorgenti in provincia: il 1799 in Terra di Bari e Basilicata*, a cura di A. Massafra, Bari, Edipuglia, 2002, pp. 105-136; C. Bazzani, *Miracoli e ierofanie in epoca rivoluzionaria. Rivoluzionari e controrivoluzionari a confronto attraverso il caso veneto e cisalpino*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», luglio-dicembre 2019, pp. 626-637.

si di governo non impedirono il normale svolgimento della pratica religiosa, attraverso i parroci, il sistema di potere della Chiesa fu in larga parte smantellato (ovviamente fu abolita l'Inquisizione). Non si deve dimenticare poi il ruolo svolto da molti ecclesiastici nelle insorgenze antifrancesi del Triennio, in varie repubbliche italiane, e quello delle immagini (anche santini) in questi frangenti bellici¹².

Come ha scritto Luciano Guerci, in un fondamentale libro del 2008, i protagonisti della letteratura controrivoluzionaria si erano formati nelle precedenti lotte contro le conseguenze, anche sei-settecentesche, della Riforma luterana ma ora parlavano della Rivoluzione come di «uno spettacolo non mai più veduto nel mondo», di un «*Monstrum horrendum*», di un mondo alla rovescia¹³.

Nel corso dell'Ottocento le nuove mariofanie ebbero come principale centro la Francia, in connessione stretta con i pontefici, a cominciare dal lunghissimo pontificato di Pio IX. Osservando gli eventi vi troviamo ancora il rapporto tra politica e uso del culto mariano, un collegamento con le dinamiche antirivoluzionarie del decennio di fine Settecento e la lotta contro le nuove eresie del liberalismo e del socialismo. Ma con importanti novità. Infatti dopo l'invasione di prodigi del 1796-99 in icone si passa via via ad un dominante ruolo delle apparizioni e delle/dei veggenti, spesso bambine o bambini di famiglie popolari, un fenomeno come si è detto già presente in età moderna ma ora i veggenti 'vedono' Maria, ne ascoltano i messaggi che poi riferiscono anche con la loro voce e che si diffondono alla cristianità intera con sempre nuove tecnologie. Le veggenti diventano personaggi importanti per i fedeli, molto più di quanto non accadesse ai primi testimoni di immagini mariane che piangevano e muovevano gli occhi nei secoli precedenti, i cui nomi spesso sono stati presto dimenticati e oggi sono conosciuti solo dagli storici.

L'Ottocento francese diventa il secolo mariano per eccellenza. Limitandoci ai luoghi delle apparizioni più note abbiamo: Maisères (1803); Parigi, Rue du Bac (1830); La Cresse (1830); La Salette (1846), Nouillan (1848), Lourdes (1858), Pontmain (1871).

Il caso delle tre apparizioni che coinvolgono suor Catherine Labouré è significativo di un passaggio dalle tradizionali visioni nate negli ambienti della vita consacrata al comparire massiccio di apparizioni pubbliche in luoghi e

¹² Una lettura nuova dello scontro tra repubblicani e insorgenti nella Penisola è quello di G. Turi, *Guerre civili in Italia 1796-1799*, Roma, Viella, 2019, cfr. pp. 100-107 sui miracoli del Triennio.

¹³ L. Guerci, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, UTET, 2008.

ambienti laici. La Vergine appare il 27 novembre 1830 alla ventiquattrenne novizia delle figlie della carità, fondate da San Vincenzo de' Paoli e Santa Luisa de Marillac. La dinamica è inizialmente quella tradizionale degli ambienti religiosi e l'intitolazione è quella dell'Immacolata Concezione: Maria appare in piedi in atto di tendere le braccia, vestita di bianco con un manto di colore azzurro, mentre dalle sue mani scaturivano fasci di raggi. Si tratta di una immagine mariana diffusa da san Bonaventura nel XIII secolo e ben nota ai fedeli del XIX secolo ma ancora non assurta a dogma, lo sarà, anche a partire dagli eventi di Rue de Bac, solo nel 1854. Quanto visto da Catherine non determinò subito un grande clamore, le notizie si diffonderanno a livello mondiale successivamente con i milioni di copie della *Medaglia miracolosa* che riproduceva l'apparizione, grazie all'attivismo di settori della chiesa francese interessati a trasformare il santuario parigino in un fenomeno di massa, ancora oggi osservabile. I fedeli chiedono ancora oggi a Catherine di essere una veggente di nuovo tipo, legata ad un proselitismo planetario¹⁴.

Dall'epoca tridentina fino alla prima parte del XIX secolo le apparizioni mariane sono state, sostanzialmente, un 'segno' che possedeva la sua legittimità in seno di una pastorale collettiva resa ufficiale dalla Chiesa. Al di fuori di questo contesto devozionale e teologico non erano, in senso stretto, degli avvenimenti, non lo erano certamente nel senso storico del termine. Tre apparizioni, quelle di La Salette, Lourdes e Pontmain, mutarono il significato generale delle apparizioni facendo loro acquistare una 'chiarezza affermativa', una 'fattualità circostanziata' agli occhi dei fedeli e di parti crescenti del mondo ecclesiastico. Protagonisti furono in primo luogo, non a caso, i vescovi locali delle tre località coinvolte.

A Lourdes mons. Laurence il 18 gennaio 1862 affermò:

Noi riteniamo che l'Immacolata Maria, Madre di Dio, è realmente apparsa a Bernadette Soubirous nel febbraio 1858 in una grotta vicino alla città di Lourdes; che questa apparizione riveste tutti i caratteri della verità e che i fedeli hanno fondati motivi per crederla certa¹⁵.

Si noti l'espressione «realmente apparsa». Parole simili furono usate dal vescovo di Grenoble, mons. De Bruillard, per le apparizioni avvenute nella parrocchia alpina di La Salette (ai pastorelli Maximin Giraud e Mèlanie Calvat); e da mons. Wicart, vescovo di Laval, nella frazione di Pontmain, a pro-

¹⁴ B. Wache, *Rue du Bac (Paris)*, in *Dictionnaire historiques de la Vierge Marie...*, pp. 420-422.

¹⁵ A. Di Marco, *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*, Firenze, Firenze University Press, 2016.

posito di due contadinelle, Eugène e Joseph Barbedette, di 10 e 12 anni, e di Francois Richer e Jeanne-Marie Lebossé.

Nel fondamentale volume del 1999 di Joachin Boufflet e Philippe Boutry, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, si legge:

L'apparizione attestataria della seconda parte del XIX secolo si basa ormai sulla qualità particolare di una testimonianza: i veggenti (maschi e femmine) occupano un posto centrale, insostituibile, ineluttabile, irriducibile, nell'attestazione della presenza mariana, *hic et nunc*, in un luogo e in un istante determinati. La prospettiva pastorale che dominava l'approccio tridentino dell'apparizione cede progressivamente il passo a un modello attestatario, più fattuale nelle sue formulazioni, più individuale nelle sue forme di riconoscimento, più popolare nei suoi modi di ricezione, non senza suscitare tensioni e talvolta conflitti tra Chiesa e testimoni, autorità e fedeli. Il testimone – che resta per predilezione un semplice, donna, bambino, povero – svolge ormai un ruolo maggiore nell'affermazione della mariofania, come nel riconoscimento della sua autenticità¹⁶.

La visione è per la veggente, o il veggente, la prova vivente di una reale apparizione di Maria, non si tratta più di immagini pittoriche, con la loro ingannevole fisicità, ma di una visione personale, incorporea ma avvertita come se fosse reale. Le veggenti assumono un ruolo profetico, sono percepite come delle elette, e non solo a livello popolare, diventano quasi una sorta di sante in vita. Le mariofanie ottocentesche hanno favorito la promozione in dogmi ufficiali di credenze insite nel culto mariano già da secoli e considerate 'vere' dalla maggior parte dei fedeli ma per lungo tempo oggetto di scontri interni alla Chiesa (pensiamo agli scontri sul culto mariano prima tra domenicani e francescani, poi tra domenicani e gesuiti). Questa promozione si accompagna all'intransigente rifiuto di Pio IX della modernità, delle ideografie laiche, dell'Unità d'Italia. Era stata Bernadette Soubirous a dire che Maria le era apparsa rivolgendosi a lei con le parole «Io sono l'Immacolata Concezione». L'8 dicembre 1854 l'Immacolata Concezione di Maria diventò un dogma. Maria preservata dal peccato originale diventa un esempio per della cristianità, e in particolare per le donne, dava la possibilità di non contaminarsi con le pericolose idee della modernità e di conservare anche una purezza sul piano della sessualità e dei sacramenti. Sempre l'8 dicembre, questa volta del 1864, nella ricorrenza del dogma dell'Immacolata Concezione, un'altra enciclica di papa Mastai, *Quanta Cura*, affidava a Maria il compito di combattere tutte le eresie moderne pubblicando insieme all'enciclica un elenco

¹⁶ Boufflet – Boutry, *Un segno nel cielo*.

di ottanta proposizioni, il cosiddetto Sillabo, con cui si condannavano tutte le eresie dell'età moderna e contemporanea, dal liberismo al razionalismo.

Nel corso dell'Ottocento tornano però a far parlare di sé anche alcune delle immagini più celebri del 1796, soprattutto ovviamente le due immagini più celebri, la Madonna di San Ciriaco ad Ancona e la Madonna dell'Archetto a Roma. Tornano a muovere gli occhi, al centro di grandi processioni in occasioni particolari come il passaggio di Pio VII nella città dorica durante il viaggio di ritorno dalla Francia, dove era stato portato in esilio da Napoleone, a Roma, o durante le epidemie di colera o le grandi processioni pro Democrazia Cristiana in vista delle elezioni politiche del 1948. Riproduzioni delle immagini della Madonna dell'Archetto si erano diffuse da tempo in varie zone d'Italia, riproducendo, se così si può dire, il prodigio del movimento degli occhi ancora alla fine dell'Ottocento. Per esempio si verificò a Rimini nel 1850 quanto già avvenuto nella città nel 1796, in una situazione simile sul piano politico, questa volta la Repubblica Romana era la seconda quella mazziniana e garibaldina. Già nel 1851 la Curia riminese dava alle stampe, con l'editore Albertini, un *Relazione esatta dell'autentico processo*. Nell'immagine della Madonna della Misericordia, un olio su tela di Giuseppe Soleri, Maria avrebbe mosso in senso orizzontale e verticale le pupille e il suo volto aveva cambiato colore¹⁷. La tipologia del movimento degli occhi fu osservata anche nel 1855 in Liguria e in Toscana, nei pressi di Firenze (Pontassieve); nel 1863-1866 nel Lazio a Subiaco; nelle Marche a Campocavallo, presso Osimo, nel 1892¹⁸. Nel 1895 il prodigio avvenuto a Rovigo in una immagine della Madonna dell'Archetto è fortemente intrecciato al ruolo di Maria Inglese e alla Congregazione delle Serve di Maria Riparatrici. I prodigi mariani si inserivano in una zona, quella del Polesine, attraversata da condizioni economiche precarie di larga parte della popolazione, che spingevano molte persone all'emigrazione verso l'America, e da tensioni campanilistiche e sociali che colpivano anche la comunità diocesana.

¹⁷ C. Tonini, *Rimini dal 1500 al 1800*, VI, Parte II, Rimini, Tip. Danesi, 1888, pp. 630-633. Sui prodigi del 1850 e sul ruolo dei Missionari del Preziosissimo Sangue si veda lo studio di M. Colagiovanni, membro della Congregazione, *Il miracolo di Rimini*, in *La misericordia di Dio Trinità nello sguardo materno di Maria. Atti del VI Colloquio Internazionale di Mariologia, Rimini, 5-7 maggio 2000*, a cura di A. G. Biaggi – G. Francilia, Roma, Edizioni Monfortane, 2002, pp. 157-284.

¹⁸ M. Cattaneo, *I miracolosi movimenti degli occhi nelle immagini mariane in Italia dal Cinquecento al caso dell'Addolorata di Rovigo (1895)*, in *Lo sguardo di Maria sul mondo contemporaneo. Atti del XVII Colloquio internazionale di mariologia, Rovigo, 2004*, a cura di M. M. Pedico – M. M. Muraro – M. L. Burani, Roma, Edizioni AMI Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana, 2005.

Ma torniamo alle apparizioni mariane, spostandoci dalla Francia e dall'Italia in Portogallo, più precisamente a Fátima, un villaggio sperduto sugli altipiani dell'Estremadura. Qui il 13 maggio 1917 la Vergine apparve a tre pastorelli: Lucia Dos Santos, Francesco e Giacinta Marto. La Vergine invitava i cristiani alla penitenza e alla conversione. Si tratta dello sviluppo di dinamiche già descritte per il secolo precedente, ma ora in una realtà resa ancora più oscura dalla guerra mondiale e dalla crescita del comunismo, una ideologia apertamente atea. Il successo della Nostra Signora di Fátima aumentò negli anni Trenta, ora i settori più conservatori della Chiesa e della società, in Portogallo e in altri paesi europei, usano il culto mariano per spostare a destra sia la Chiesa stessa sia la politica. La risposta alla Sinistra diventa il fascismo nelle sue varie declinazioni. In Portogallo è quella dell'Estado Novo di Antonio de Oliveira Salazar, primo ministro dal 1932 (vi rimarrà fino al 1968). Il sistema autoritario salazariano rimarrà al potere fino alla Rivoluzione dei garofani del 1974¹⁹.

Nel tempo però il paradigma attestatorio presente anche nel caso lusitano mutua di sostanza per una motivazione straordinaria: a venticinque anni di distanza dalla prima epifania mariana fedeli e teologi vengono a sapere che non tutto era stato detto sulla natura delle apparizioni e che esse erano rimaste incompiute. La veggente rimasta in vita, Lucia dos Santos, fornisce infatti nuove notizie. Pio XII nel 1942 consacra il mondo al Cuore Immacolato di Maria mentre Giovanni Paolo II attribuisce alla Vergine di Fátima l'intercessione di averlo salvato all'attentato avvenuto il 13 maggio 1981 in piazza San Pietro. Il «Vescovo vestito di bianco» di cui avrebbe parlato la Vergine era dunque il Papa?

Le visioni di Fátima erano state una risposta alla lotta dei sistemi atei contro la Chiesa e descrivevano l'immane sofferenza dei testimoni della fede dell'ultimo secolo del secondo millennio. Giovanni Paolo II svolse un ruolo importante, e certamente non solo religioso ma politico, nella caduta del sistema comunista in Polonia, affidando alle apparizioni di Fátima un posto centrale nella storia e in quella sua personale: volle lui che fosse conservata nel Santuario portoghese la pallottola dell'attentato, dove oggi si trova incastonata nella corona della statua della Madonna.

La crisi delle ideologie politiche del Novecento ha cambiato il rapporto tra miracoli mariani e società ma anche tra Chiesa e veggenti. Le certezze

¹⁹ Cfr. S. L. Zimdars-Swartz, *Fátima and the Politics of Devotion*, in *Marian Devotions, Political Mobilization, Nationalism in Europe & America*, edited by R. Di Stefano – F. J. R. Solans, London, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 169-200.

incrinare non riguardano solo la modernità e la laicità. In un mondo in cui tutto accelera e saltano le vecchie strutture decisionali, sia in campo politico che ecclesiastico, i veggenti assumono un ruolo che a volte sembra superare le tradizionali forme del potere. Dalla metà degli anni Novanta il Web ha dato una nuova e potentissima possibilità di comunicazione globale e anche il mondo delle epifanie del sacro ne è uscito sconvolto, aumentando il numero di prodigi e di veggenti, facendo implodere secoli di riflessione e disciplinamento²⁰.

Si colloca proprio in questa nuova fase, geopolitica e tecnologica, la vicenda di Medjugorje²¹. Prima dell'inizio della pandemia del 2020 il santuario di *Medjugorje* veniva raggiunto ogni anno da milioni di fedeli, due terzi dei quali italiani. Protagonisti iniziali erano state nel 1981 sei veggenti le cui narrazioni avevano però incontrato l'ostilità del vescovo di Monstar, mons. Pavao Zanic, che li definì senza mezzi termini un grande imbroglio, un giudizio che poi fu confermato dal successivo presule, mons. Ratko Peric. La curia romana non ha messo in discussione i due presuli né ha mai riconosciuto ufficialmente le apparizioni, assumendo una posizione di confusa attesa non priva di contraddizioni. Ma la cosa importante è che alla fine a decidere dal punto di vista dei fedeli furono l'insistenza dei veggenti, il milione di fedeli giunti in pellegrinaggio di anno in anno e in particolare il ruolo della veggente Marija Pavolović e dei suoi 'messaggi alle parrocchie', che sull'etere si diffusero in tutti i continenti: siamo ormai nell'epoca dei veggenti *influencer* che contano milioni di *followers*. Il cattolicissimo sito www.casadinazareth.it, che fornisce l'elenco delle apparizioni mariane riconosciute dalla Chiesa, sottolineando quanto i fedeli debbano non credere a quelle non ufficialmente riconosciute, fa però una strana eccezione proprio per il santuario di Medjugorje. Si legge sul sito:

L'unica eccezione fra le apparizioni mariane oggi ancora in corso deve essere fatta per le apparizioni di Medjugorje, perché ci troviamo di fronte ad un fenomeno unico nella storia della cristianità. Un fenomeno talmente eccezionale da lasciare esterrefatti per la quantità inimmaginabile di conversioni spirituali ad essa associate²².

La riflessione su questi cambiamenti di paradigma è ancora in una fase embrionale. Come affrontare ai tempi di Internet e degli altri *social media* un episodio di massa come le apparizioni mariane, con il successivo pelle-

²⁰ Il primo in Italia a riflettere su questi temi è stato P. Apolito, *Mass Media: dal cinema a Internet*, Milano, Feltrinelli, 2005.

²¹ M. Corvaglia, *La verità su Mejugorje. Il grande inganno*, Torino, Lindau, 2018.

²² <http://www.mariadinazareth.it/> (consultato nel marzo 2021).

grinaggio e nascita di un nuovo santuario, quando le nuove tecnologie rendono obsoleti i tempi lenti, le precauzioni, le dispute interne della Chiesa ufficiale e delle sue istituzioni di controllo in questi settori, dalla Congregazione per la Propagazione della Fede alla Sacra Congregazione dei Riti, alla Congregazione per la Dottrina della Fede?²³ Vale la pena riflettere su un elemento di fatto: in questo momento almeno una sessantina di mariofanie sono in corso nella sola Italia, spesso si tratta di fedeli più attivi su Internet che in chiesa.

²³ Come il mariologo René Laurentin, autore del *Messaggio e pedagogia di Maria a Medjugorje. Raccolta cronologica dei messaggi*, Brescia, Queriniana, 1988.

DEMONI

FEDERICO BARBIERATO

COSE PERDUTE E SPIRITI GRECI

PRATICHE ESORCISTICHE E USI DELLA POSSESSIONE
NELLA VENEZIA DEL SEICENTO

I. Il 20 novembre 1646 l'inquisitore di Rovigo, Bonaventura da Fano, scriveva al collega veneziano per un consulto. Era infatti alle prese con un problema relativo a un caso di presunta bestemmia ereticale. La questione era un po' complicata perché riguardava un uomo che aveva cercato di esorcizzare la madre con un certo vigore: «più volte egli ha pigliato un Christo, e l'ha esorcizata, con farlo baciare, con dire baccia questo Christo, che andarà abasso il diavolo». Ma non era certo questo a turbare l'inquisitore. Il fatto era che, alla fine, era capitato che «glielo ruppe sula testa, il medesimo Christo, ch'era di pasta»¹. Riassumendo: un figlio, verosimilmente irritato dal comportamento materno ritenuto – da lui, dalla madre e dal contesto sociale – frutto di una possessione, si era attrezzato per lottare contro il diavolo che la possedeva. Non risulta fosse un religioso, ma le conoscenze di base o almeno un elementare alfabeto esorcistico era merce comune. Il problema stava proprio nella rottura dell'oggetto sacro, che poteva configurarsi come «sprezzo delle immagini», una tipologia di reato che stava conoscendo nella Terraferma veneta una discreta diffusione e riscuotendo l'attenzione delle autorità ecclesiastiche e secolari².

In sé, la procedura esorcistica adottata dall'anonimo di Rovigo non sorprende. Non sorprende la necessità, né la tipologia. Si trattava di una situazione diffusa. Quella della possessione costituiva un'esperienza piuttosto comune di cui generalmente si aveva almeno una rappresentazione. Una serie pressoché infinita di comportamenti veniva fatta risalire alla presenza dei demoni o, più genericamente, degli spiriti. Nonostante l'interpretazione cattolica tendesse a limitare ad entità diaboliche le possibilità di entrare

¹ Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASV), *Sant'Uffizio*, b. 152, lettera del 20 novembre 1646.

² Per un primo orientamento sulla questione relativamente ai territori della Repubblica, vedi F. Veronese, *L'Inquisizione nel secolo dei lumi. Il Sant'Uffizio e la Repubblica di Venezia (XVIII secolo)*, Palermo, New Digital Frontiers, 2017.

nei corpi e possederli, continuarono nondimeno a essere profondamente radicate credenze relative alla possibilità delle anime dei morti di entrare nei corpi e controllarli.

Anche limitandosi alla sfera demoniaca, benché la Chiesa attraverso la pubblicazione del *Rituale Romanum* nel 1614 avesse cercato di correre ai ripari nei confronti del disordinato panorama della pratica esorcistica, la situazione tardò a normalizzarsi³.

In questo contributo vorrei provare a mostrare come la prospettiva ‘confessionale’ non esaurisca le possibilità di indagine sul tema. Vorrei anzi mettere in luce la complessità delle questioni legate a possessione ed esorcismo, sottolineandone la dimensione fluida e solo in parte riconducibile al complesso di norme e prescrizioni elaborate dalle Chiese per mettere ordine nella situazione. Per farlo prenderò in esame una documentazione relativa a un caso specifico – Venezia – a cavallo della metà del Seicento. In particolare, illustrerò un episodio che, a mio avviso, mette bene in luce la multiforme natura della possessione, i suoi usi, alcune delle potenziali strategie correlate e il suo impatto sociale.

II. Al di là di una sistematizzazione teologica e dottrinale già parecchio elastica, il quadro delle manifestazioni della presenza diabolica e lo spettro delle pratiche adottate per l'accertamento e il trattamento di quelle manifestazioni era in età moderna tutt'altro che omogeneo. Soprattutto, era solo in parte riconducibile a categorie di ordine teologico o liturgico. La disomogeneità delle attività di carattere esorcistico non era tanto il frutto di un mancato interessamento da parte delle strutture ecclesiastiche, quanto il risultato di una quotidianità nel ricorso all'esorcismo che rispecchiava un'estrema fluidità di approcci e di bisogni. I modi in cui spiriti e demoni decidevano di manifestarsi erano imprevedibili, così come erano difficilmente classificabili

³ La questione è oggetto di studio di diverse discipline: storici, antropologi, psichiatri e, ovviamente, studiosi dei fenomeni religiosi si sono confrontati con tematiche facendo prevalere volta per volta diversi approcci. Non è possibile fornire qui una bibliografia esaustiva al proposito. Mi limito a segnalare alcuni punti di partenza alle cui bibliografie si potrà fare riferimento per una prima panoramica relativamente al mondo cristiano: le voci di V. Lavenia, *Possessione ed Esorcismo* entrambe in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi – V. Lavenia – J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, rispettivamente nei volumi III e I; sul piano dottrinale è utile la più recente sintesi di F. Young, *Possessione. Esorcismo ed esorcisti nella storia della Chiesa cattolica*, Roma, Carocci, 2018; si veda inoltre G. Dall'Olio, *The Devil of Inquisitors: Demoniacs and Exorcists in Counter-Reformation Italy*, in *The Devil in Society in Premodern Europe*, edited by R. Raiswell – P. Dendle, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2012, pp. 511-536.

le loro caratteristiche. Quello che possedeva Angela Querini decise di dar mostra di sé, il 21 agosto 1657, proprio di fronte a un inquisitore. La donna stava testimoniando di fronte al Sant'Uffizio veneto nell'ambito di un processo per «sollicitatio ad turpia». Doveva dar conto delle richieste di un frate ad avere rapporti sessuali «contro natura». Così, all'improvviso, mentre stava raccontando «dedit manifestissimum signum quod esset a demone obsessa, profferendo verba dicens Io son il spirito che parla». Le era stata mostrata l'immagine della Vergine che la donna aveva – secondo prassi – mostrato di detestare. Ma l'ostensione aveva avuto effetto. Angela era tornata in sé – «recesso spiritu ex ipsa» – e aveva spiegato di essere ossessa da circa sette anni e che più volte e in diversi luoghi era stata esorcizzata. «Addens et son stata obsessa per causa di una paura havuta. Dicendo però fermamente che tutto quello che haveva detto avanti il spirito parlasse, era tutto vero».

L'interrogatorio era così potuto procedere, seppur brevemente: di lì a poco aveva nuovamente dato segno di essere posseduta – «pro ut ex signis, et verbis» – costringendo il Sant'Uffizio a interrompere la deposizione⁴.

Angela, quindi, era ossessa da molti anni. Lo spirito – indubbiamente un demone, secondo il cancelliere – che la possedeva era entrato in lei a causa di uno spavento ed era stata ripetutamente esorcizzata, in vari luoghi. Si trattava di un canone piuttosto diffuso, benché non capitasse spesso che le manifestazioni diaboliche fossero così eclatanti e capaci di lasciare una traccia scritta così precisa. Di certo gli inquisitori dovettero avere a lungo a che fare con un mondo difficile da cogliere e da regolare. Il problema era ovviamente anche di carattere formale, avvertito anche dalle gerarchie romane: quale responsabilità attribuire alle azioni dei posseduti? Quale credibilità dare alle parole dei demoni? Qualche anno più tardi, nel 1671, una certa Marietta Marchiora, sempre di fronte al Sant'Uffizio, stava affrontando un processo per stregoneria. Era notoriamente ossessa e, più in particolare, lo spirito possedeva il solo lato sinistro del corpo. Aveva sofferto a lungo di «mal de spase-mo» per il quale un frate, molti anni prima, le aveva consigliato un rimedio che doveva riferire al tribunale. Giusto allora cominciò a muoversi in modo strano – «fecit quosdam actus improprios, et agitatione toto corpore» – e a dire, toccandosi il fianco sinistro: «L'è qua lui, el bulegheva». Lo spirito si muoveva, fisicamente, dentro di lei, e la portava anche a effettuare comunicazioni trasversali all'inquisitore, riportandogli probabilmente con una certa salacità che «quella muneghella vostra amica vi saluta». D'improvviso

⁴ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 108, processo contro fra' Marc'Antonio Indelli, deposizione di Angela Querini del 21 agosto 1657.

tutto era finito e Marietta aveva continuato, come se nulla fosse accaduto, la propria deposizione: «et postmodum prosequendo dixit: e detto padre non mi disse altro, e mi partii, e dopo mi è ad ogni modo venuto il suddetto male, et io credo maggiormente patir perché mi è stato buttato via dal putto della signora Camilla, né so dove».

Era arrivato il momento di chiudere la deposizione, come di consueto, sottoscrivendo l'atto. Nel caso di Marietta – analfabeta – si trattava di apporre il segno di croce. Qui erano intervenuti nuovi problemi: all'inizio proprio non ci era riuscita. Aveva resistito a lungo, sostenendo di non volerlo fare. Poi, dietro insistenze che immagino fossero accompagnate da inequivocche parole di incoraggiamento esorcistico, «turbato animo fecit quodam signum informe et distortum, ut patet ex ipsa eiusdem subsignatione». Ma, nell'atto, aveva mostrato un atteggiamento irrisorio, muovendo gli occhi, il volto e le labbra in modo da sottolineare il disprezzo nei confronti di ciò che stava compiendo⁵.

Avrebbe in un nuovo interrogatorio spiegato che proprio non le riusciva di muovere il braccio, in quello e in altri casi, perché avvertiva una forte «repugnanza»: «me lo sentivo tirar a dietro, da chi mi non so, ma so che tal braccio mi resta alle volte impedito». Poi, improvvisamente, cambiò tono: con una certa irritazione intimò all'inquisitore di non trattarla da bugiarda, «perché quello che ho in questo piede non vuole che mi si dichi buziara, perché dico la verità, et esso vuol che la dichi». L'inquilino del piede – o del lato sinistro, più in generale – non era un demone. Almeno non secondo Marietta. Era l'anima di un uomo al cui omicidio aveva assistito qualche anno prima. Anche solo pronunciarne il nome la metteva in difficoltà ma le insistenze dell'inquisitore ebbero ragione della reticenza. Il morto, in parte sopravvivente all'interno del suo corpo, era un tale chiamato Bonaldi: «ponens manus ad latus sinistrum, dixit: l'è qua dentro, l'è qua dentro, el se revolta». Come nel caso appena accennato di Angela Querini, alla base c'era uno spavento: dopo l'omicidio aveva rivisto l'uomo «et io dal spavento cadei in terra, e caduta che fui, il detto Bonaldi verso di me venne, et avvicinandosi entrò per la mia bocca, e quando fu nel stomaco, mi sentii come una bampa di foco, e po anco si tira nella gamba». Da quel momento le cose erano cambiate e lui aveva preso possesso del suo corpo. Non era responsabile di quanto diceva, era lui che parlava in sua vece. Aveva comunque chiuso l'interrogatorio avvertendo «che oh mi scaperò ben dalla prigion, e amizzerò vu,

⁵ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 116, processo contro Simone Petrachino, Camilla Borghi e Marietta Marchiora, costituito di Marchiora del 19 novembre 1671, cc. 106r e 109v.

indicans vel reverendissimum patrem inquisitorem, vel me cancellarium, e amizzerò anco me stessa, o che dimani non me trovè più in preson»⁶.

III. Non risulta dalle carte che le minacce fossero messe in atto e, d'altro canto, Marietta la ritrovarono puntualmente in cella per tutta la durata del processo. In qualche modo però le vicende di Angela e Marietta mettevano insieme, con maggiore o minore originalità, componenti piuttosto consolidate nella prassi del complicato mondo di posseduti ed esorcisti di età moderna. Singoli elementi di carattere simbolico – la parte sinistra del corpo, lo spavento come causa della possessione, l'ingresso dell'ospite attraverso la bocca, la minaccia profetizzata e così via – non erano certo infrequenti in un panorama tutt'altro che rigidamente definibile sul piano teologico e delle pratiche. Soprattutto descrivevano una dimensione della possessione e dell'uso dei demoni caratterizzata non tanto dall'eccezionalità dell'evento, quanto dalla sua talvolta rassicurante benché relativa 'normalità'.

Non è mia intenzione soffermarmi su questo aspetto. Parto da una considerazione a suo modo banale e comunque già espressa in precedenza: la pratica esorcistica era solo in parte istituzionalizzata e molto di frequente sconfinava nella magia, all'interno di uno scontro fra attori diversi per il controllo del mercato della cura esorcistica. Tali questioni sono state già ampiamente segnalate, così come è nota la dimensione fluida dei testi utilizzati per liberare i corpi dai demoni. Non si trattava ovviamente solo dei testi per esorcisti, che andarono incontro nel corso del Seicento a una stretta importante sulla loro circolazione⁷. Anche testi più schiettamente magici mostravano talvolta la propria efficacia nel trattamento dei demoni, creando un'area di competenze difficilmente definibile. La stessa Clavicula Salomonis – uno dei principali titoli nel panorama complesso e frastagliato della negromanzia tardomedievale e moderna – costituiva un testo dalle singolare capacità elastiche. Rimanendo a Venezia, verso la metà del Seicento un sacerdote, don Gasparo Valmarana, la utilizzava per sanare «gl'amaliati e guasti», tenendola con sé «quando andava nelle case a segnar le creature, e le persone guaste». Prima di iniziare il rito, però, «voleva far mercato», facendosi pagare due o tre scudi a prestazione⁸. Del resto era piuttosto noto, e rispondeva a stereotipi letterari ben

⁶ *Ibidem*, costituito del 24 novembre 1671, cc. 109v-112r.

⁷ Il punto di partenza, in questo caso, sono i lavori di G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990 e Id., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Le Lettere, 1998.

⁸ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 101, processo contro fra' Gasparo Valmarana, c. 6v, deposizione di Francesco Gandolfo del 22 agosto 1645.

diffusi: Anche Goethe la riteneva un valido strumento di esorcismo: quando il cane che si è portato in casa comincia a dare segni manifesti di essenza diabolica, Faust fa ricorso alla *Clavicola* per neutralizzarlo: «Ah, ma ti tengo! Per questa genìa / di semidemoni il meglio che ci sia / è la *Clavicola di Salomone*»⁹. Similmente, in molti racconti di Charles Nodier (1780-1844) è sempre la *Clavicola* ad essere utilizzata per scacciare i demoni dai corpi vessati¹⁰.

Non si trattava certo dell'unico libro di magia utilizzato in questo senso. Un buon numero di testi simili si proponevano di riuscire tanto a «far andar per aere una città» quanto a liberare gli ossessi. Un libretto manoscritto anonimo databile agli anni Trenta del Seicento insegnava a scacciare un demone facendo ricorso a riferimenti non certo canonici:

anderai dinanzi a quello o quella et piegerai il tuo ditto grosso dela tua man destra dentro la tua man et dirai scongiuro: te qual tu sia spirito che sei dentro questo corpo per li angeli Atrimiel et per li Cherubini et li Serafini, per le Potestati, per il Sole, per la Luna, per le stelle et per tutte le inteligentie et corpi celesti che debbi usir da questo corpo inmediate et non ci rientrar più et ciò senza farli danno se non da parte del gran Ehoa te prometo che usirai et sarai danatto nel eterno focco. Ze Ze Ze Amen¹¹.

Gli esempi sono moltissimi e qui mi preme sottolineare esclusivamente come materiali simili fossero in grado di raccogliere e trasmettere immagini, idee e tecniche diverse e spesso alternative rispetto a quelle formalizzate sul piano dottrinale¹². In questo modo si creavano i presupposti per un ampio utilizzo 'professionale' del testo che apriva le possibilità di esercitare il ruolo di 'esorcista' a un numero potenzialmente amplissimo di attori. Così l'attività si rivelava del tutto capillare ed essenzialmente al di fuori delle capacità di controllo da parte delle autorità ecclesiastiche. Ma la domanda dei posseduti era ampia, l'offerta di esorcisti altrettanto e il mercato richiedeva che in molti svolgessero una professione che per alcuni era in sostanza un modo per vivere e per ottenere favori, magari senza prestar nemmeno troppa fede agli stessi presupposti su cui si basava la propria azione. Fra' Giovan Battista Alvisè detto Battistella, negli anni Sessanta del Seicento, era noto per mettere in atto un rituale esorcistico che prevedeva il farsi frustare dalle donne che esorcizzava. Del resto face-

⁹ J. W. Goethe, *Faust*, a cura di F. Fortini, Milano, Mondadori, 1970. L'episodio è in *Faust I*, 1255-1258, p. 97.

¹⁰ Vedi ad esempio i racconti *L'amour et le grimoire ou comment je me suis donné au diable. Conte fantastique* e *Trilby ou le lutin d'Argail* in C. Nodier, *Contes, avec des textes et des documents inédits*, Paris, Garnier, 1983.

¹¹ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 93, processo contro Francesco Viola e altri.

¹² Per una serie di esempi complementari vedi F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli. Clavicola Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002.

va «professione di segnar le case a donne del mondo, e che quella benedizione fa che li vadino degl'huomini, e guadagnino ogni giorno qualche cosa»¹³. Esistevano ovviamente livelli diversificati. Fra' Nicolò Stoppa, indubbiamente uno dei ricercati esorcisti veneziani di quegli anni, poteva contare su un pubblico molto più vasto e disomogeneo ottenuto grazie a una lunga attività, al passaparola e a un sapiente lavoro di marketing. Il diavolo, dal suo punto di vista, era un'occasione professionale piuttosto redditizia. Costui, ci compiacqua, «l'aiuta e provvede da stare alegramente e godersi il mondo»¹⁴.

Senza contare il gusto o la necessità per l'esotismo: la fama di un esorcista travalicava di frequente le barriere religiose e confessionali. Nel 1677 aveva un certo successo in città un «romito greco» noto perché «facci vita santa e che va segnando». Pur essendo ortodosso celebrando nella chiesa dei Greci, buona parte dei suoi clienti erano cattolici. Per «segnare» utilizzava un libro che gli tornava utile anche quando gli veniva richiesto di evocare spiriti per scoprire dove si trovassero tesori¹⁵. D'altro canto, come concludeva nel 1712 la contessa Lucietta Possidaria a proposito di un altro esorcista greco, «se aveva virtù di scacciar il diavolo avrebbe anco avuto virtù di chiamarlo»¹⁶.

IV. Lo spirito parlava solo in albanese ed era necessaria un'interprete – di solito una donna – per tradurre e ottenere le informazioni. Si manifestava a richiesta, occorreva semplicemente andare nella casa che Seconda Temponi

¹³ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 114, processo contro Cassandra e Orsetta Guerra, padre Giovan Battista Alvisè detto Battistella, deposizione di Meneghina Bugnotti del 30 giugno 1667, c. 3r.

¹⁴ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 122, processo contro fra' Nicolò Stoppa, comparizione spontanea di Caterina Lissati di fronte al vicario del Sant'Uffizio di Chioggia del 28 maggio 1681.

¹⁵ Certo c'erano dei problemi: il romito parlava solo in greco e diventava difficile capirsi. Domenico Torre, un mercante che si era rivolto a lui per recuperare un tesoro che credeva essere nascosto in casa, si attrezzò chiedendo a un servitore di contattare un interprete, col quale il romito si recò nella soffitta della casa, allestendo un'adeguata scenografia di candele e tenendo sempre il libro in mano. Tutta la cerimonia era durata qualche ora. I due se n'erano andati e il servitore, un certo Giovanni, era andato a chiudere l'altana. Qui, segnale inequivocabile di una presenza demoniaca evidentemente evocata, aveva visto «un porcello che mi venne avanti con pello lungo come rosso, dal che io spaventato andai subito a basso, e andato in camera del padrone ghe lo dissi, et esso mi disse: perché non sei stato saldo e dimandargli ove erano sconti li soldi, et io replicai che havevo havuto troppo paura, et lui mi soggiunse che se l'hora non fosse così tarda, voleva si portassimo a chiamare il sudetto romito, e contargli il successo, et io da paura dormii in sua camera». La mattina seguente Giovanni era corso nella chiesa dei Greci per farsi esorcizzare dal romito. ASV, *Sant'Uffizio*, b. 120, fascicolo don Giovanni Lapi, processo contro Domenico Torre, comparizione spontanea di Giovanni Teribello del 18 gennaio 1678.

¹⁶ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 134, processo «del 21 agosto», comparizione spontanea di Lucietta Possidaria del 18 agosto 1712, c. 5v.

condivideva con il marito Ottavio, facchino della Dogana da Terra, vicina al Ponte delle tette alle Carampane. Chi ci andava cercava perlopiù di recuperare qualcosa: oggetti perduti, soldi rubati, una moglie fuggita di casa. Più o meno questo era il quadro che il Sant'Uffizio veneto dovette avere di Seconda Temponi e della sua attività a partire dal 1650. Da quell'anno erano stati parecchi a presentarsi spontaneamente per rilasciare una serie di testimonianze che chiamavano in causa la donna. Aveva cominciato un facchino originario della Valcamonica, Antonio Bertolini, il 20 di gennaio. Poco più di un anno dopo, il 25 marzo del 1651, era stato il mercante bergamasco Giovanni Pesenti a parlare con il commissario del Sant'Uffizio. A entrambi erano stati rubati dei soldi e a entrambi persone diverse avevano consigliato di rivolgersi a Seconda Temponi.

Nel primo caso era stato lo spirito a intervenire e la donna «cominciò a far dei segni con le dita della mano sinistra, e terminando con un dito della destra in mezzo alla sinistra, mi disse, che era stato un tal messier Piero» che abitava nella parrocchia di San Salvador. Antonio aveva provato a verificare l'informazione ma Pietro aveva comprensibilmente negato di essere l'autore del furto. Di suo, ci tenne a dire Antonio all'inquisitore, era rimasto parecchio turbato: «anzi vada ogni cosa alla mal'ora, perché intendo che vi è pena la scomunica, perché si chiama il diavolo, il che se havessi saputo non l'avrei fatto». Era stato il pievano di San Luca, da cui si era confessato, a spingerlo – secondo prassi – riferire tutto al Sant'Uffizio¹⁷.

Con Giovanni Pesenti le cose erano andate diversamente. Con lui Seconda aveva utilizzato una delle tecniche classiche della magia popolare: aveva fatto guardare Giovanni attraverso un *tamiso* – un setaccio – salmodiando nel frattempo «per san Pietro, per san Paolo» e altre parole, mentre prendeva fra le dita dell'allume di rocca. Non aveva funzionato e gli aveva chiesto di tornare il giorno seguente. All'appuntamento si presentò anche una donna incinta alla quale, sempre secondo un uso consolidato di lettura degli avvenimenti passati e futuri, venne unto il palmo della mano sinistra e data una candela da tenere nella destra. Seconda aveva affisso quindi un'immagine della Madonna, chiuso tutte le finestre e cominciato a pronunciare «cose spirituali». Ne aveva ricavato che i soldi fossero conservati in un magazzino, dentro una cassa¹⁸.

Era un'accusa, quest'ultima, destinata ad avere un certo peso in quanto vi si descriveva un'attività volontariamente magica e «superstiziosa» da parte di

¹⁷ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 107, processo contro Seconda Temponi, deposizione di Antonio Bertolini del 20 gennaio 1650.

¹⁸ *Ibidem*, deposizione di Giovanni Pesenti del 25 marzo 1651.

Seconda. Lo spirito però cominciò a diventare il vero protagonista delle deposizioni a partire dal 9 novembre 1651: anche Giovan Battista Acquaroli aveva sentito parlare delle capacità di Seconda e, come i due testimoni che l'avevano preceduto, abitava in una parrocchia contigua. Le capacità della Temponi dovevano essere ormai note. La casa vicina al Ponte delle tette era al centro di un via vai intenso di persone. Giovan Battista sapeva che Seconda era «spiritata ... et ha uno spirito in corpo, che parla». E lui aveva bisogno di quello spirito «per sapere se mia moglie mi facesse mancamento». Un'interprete – una donna definita «greca» – traduceva le parole dello spirito dall'albanese, lingua in cui si esprimeva. Poteva stare tranquillo, Giovan Battista: la moglie non lo tradiva, anche se stava per farlo. Gli indicò anche una strega – sempre «greca» – alla quale avrebbe potuto rivolgersi per far tornare la moglie¹⁹.

Le segnalazioni a carico di Seconda si arrestarono per qualche tempo, ma la sua attività verosimilmente non subì rallentamenti. Del resto, nessuna iniziativa a suo carico era stata presa dal Sant'Uffizio e le sue operazioni dovettero essere rubricate come del tutto fisiologiche in un contesto urbano come quello veneziano nel quale pratiche magiche di vario genere erano capillarmente presenti²⁰. Nuove accuse cominciarono però a pioverle addosso a partire dall'aprile 1654 quando Stefano Stefani e Francesco Pisani, a un paio di giorni di distanza l'uno dall'altro e, in modo almeno apparentemente autonomo, testimoniaron di aver beneficiato delle sue capacità. Il primo – era un sarto – alla ricerca di stoffe rubate, il secondo di una collana. Seconda si faceva ora aiutare da una nuova interprete, Maddalena detta la Capitana. Lavoravano solo in coppia, dato che Seconda parlava esclusivamente attraverso Maddalena, in albanese, e che lo spirito «non parla se non nella detta lingua»²¹.

V. Era venuto il momento, per il Sant'Uffizio, di capirci qualcosa in più: il 28 aprile vennero lette tutte le testimonianze raccolte fino a quel momento e si cominciarono a escutere quanti erano stati nominati dai precedenti testimoni. Sedici persone – perlopiù abitanti nelle zone limitrofe alle Caram-

¹⁹ *Ibidem*, deposizione di Giovan Battista Acquaroli del 9 novembre 1651.

²⁰ Vedi ad esempio i casi riportati in R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1989 e J. Seitz, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

²¹ ASV, Sant'Uffizio, b. 107, processo contro Seconda Temponi, deposizioni di Stefano Stefani del 12 aprile e di Francesco Pisani del 14 aprile 1654. Quest'ultimo colse l'occasione per chiedere perdono anche per aver letto libri proibiti come *La Pippa e la Nana* dell'Aretino e *L'Alcibiade fanciullo a scola*. Sulla compresenza di letture di tipo esoterico e 'libertino' vedi Barbierato, *Nella stanza dei circoli*.

pane – furono convocati e delinearono meglio, nei mesi seguenti, un quadro già sufficientemente chiaro. Comparivano nuove attività: Giovanni Lubini, ad esempio, aveva chiesto a Seconda di aiutarlo a sciogliere il maleficio che lo aveva colpito e che gli impediva di avere rapporti sessuali. La donna gli aveva insegnato che avrebbe «sciolto» la legatura orinando sulla porta di una chiesa e intorno all’anello matrimoniale²². Giovan Battista Povegian, invece, voleva semplice sollievo dal mal di denti²³. Ma, perlopiù, «per mezzo del spirito (...) nontiare le cose occulte» rimaneva il motivo principale delle visite. Ci si poteva andare per trovare un colpevole, o per far scagionare qualcuno²⁴. Certo, come riconosceva una testimone, «so ch’era cosa mal fatta, ma non credevo fosse tanto male». Il numero di clienti appartenenti a varie fasce sociali mostrava che, se era un errore, era un errore condiviso da tanti²⁵. E comunque delle capacità della donna si parlava apertamente in città. Ci andava tanta gente e a tutti lei ripeteva che non sarebbe stata lei a rispondere alle loro domande, bensì «un spirito che haveva chiamato da lei Carafin, capo di tre altri spiriti, che parlava in lingua albanese»²⁶. Anche il marito Domenico dava una mano agli affari di famiglia informando gli amici che Seconda «haveva predetto a molti cose occulte»²⁷ e i clienti soddisfatti ne promuovevano a loro volta la fama²⁸.

Una rete, come detto, ampia e non priva di connessioni importanti. Tanto che Seconda dovette essere informata che qualcosa si stava muovendo nei suoi confronti. La prima cosa che fece fu chiedere a un avvocato di presentarsi al Tribunale garantendo la sua piena collaborazione.

²² Si trattava di un metodo piuttosto comune, anche se perlopiù veniva consigliato di orinare attraverso l’anello: vedi G. Ruggiero, *Binding passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the end of the Renaissance*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 168; J. M. Ferraro, *Marriage wars in late Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 76-78; M. Milani, *Antiche pratiche di medicina popolare nei processi del S. Uffizio*, Padova, Centro Stampa Palazzo Maldura 1986, p. 166. Un’altra donna, da lui consultata, gli aveva detto la stessa cosa, aggiungendo di avvolgere intorno al membro sette pezzetti di seta cremisi coi nodi rivolti verso l’alto. ASV, *Sant’Uffizio*, b. 107, processo contro Seconda Temponi, deposizione di Giovanni Lubini del 13 febbraio 1655.

²³ *Ibidem*, deposizione di Giovan Battista Povegian del primo gennaio 1655.

²⁴ Vedi ad esempio quanto dichiarato da Orsino Allegri, preoccupato per le accuse di furto nei confronti del fratello partite proprio da Seconda: *ibidem*, deposizione di Orsino Allegri del 18 giugno 1654.

²⁵ *Ibidem*, deposizione di Margherita Morari del 18 giugno 1654.

²⁶ *Ibidem*, deposizione di Santa Marieri del 23 giugno 1654.

²⁷ *Ibidem*, deposizione di Marco Pisani del 25 febbraio 1655.

²⁸ *Ibidem*, deposizione di Rinaldo Foresti del 6 luglio 1655.

A dire il vero il Sant'Uffizio aveva deciso di chiamare a testimoniare Seconda il 20 agosto 1654. Negli incartamenti non c'è traccia però che la citazione venisse mai presentata. Quel che è certo è che solo l'8 luglio dell'anno successivo Seconda finiva di fronte all'Inquisitore. In un momento imprecisato di quei mesi, come scritto sopra, aveva chiesto a un avvocato di presentarsi al suo posto. Si trattava di Alvisè Zane, che vantava una grande esperienza nelle questioni inquisitoriali e che già in passato aveva difeso donne – e uomini – accusati di pratiche stregonesche²⁹. Lo aveva incontrato a Santa Maria Nova, gli aveva detto che «havevo presentito vi fosse qualche cosa contro di me al Santo Offitio» e chiesto di «comparire qui e dire che sarei venuta ad ogni richiesta». Riteneva infatti di essere stata denunciata «perché essendo io ispiritata, capitano tante persone alla mia casa, per intender, et sapere cose occulte, et particolarmente, le cose perse, et rubbate».

La sua attività in fondo era molto semplice. Ne diede conto con una lucidità disarmante: «ogni giorno vengono delle persone, giornalmente, nobili, et d'ogn'altra conditione a casa mia» e «quelle persone che vengono da me mi espongono il lor bisogno, et espostomi, il spirito che m'attrovo have-re, chiamato Caraffa, risponde, et mediante una donna interprete chiamata Elena schiavona detta Capitania, sta in Giovanni Bragora, gli espongo quanto desiderano sapere». All'inquisitore, curioso di sapere se venisse pagata o meno, spiegò che «alcuni mi pagano, et altri no, perché ritrovata la robba, non ritornano da me, se ben promettono de pagarmi».

Il Sant'Uffizio aveva quindi la conferma che al centro di tutto ci fosse lo spirito che ne abitava il corpo. Seconda ricordava bene come fosse entrato. Ormai molti anni prima – «avanti l'ultimo contagio», quello del 1630-31 – era andata a far visita al nipote del primo marito, un finestraio di nome Francesco. Questi, dandole un biscotto – «un buccellato» – e un bicchiere di vino, l'aveva maleficiata. Ne era sicura perché lo stesso Pietro, prima di morire, le aveva confessato di averlo fatto «per invidia, vedendo il mio bene»³⁰.

²⁹ Vedi ad esempio il caso di Santo Marantega in ASV, *Sant'Uffizio*, b. 100, processo contro Santo Marantega o di Laura Malipiero in ASV, *Sant'Uffizio*, b. 104, processo contro Laura Malipiero. Su quest'ultima in particolare vedi T. Bernardi, *Mobilità e appartenenze multiple a Venezia: il caso di Tarsia alias Laura Malipiero (1630-1660)*, «Genesis», XVI (2017), 2, e soprattutto la sua tesi di dottorato *Mobilità femminile e pratiche di identificazione a Venezia in Età moderna*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2020.

³⁰ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 107, processo contro Seconda Temponi, costituito di Seconda dell'8 luglio 1655.

VI. In realtà non era la prima volta che lo spirito della donna entrava in qualche modo nelle aule del Sant'Uffizio veneziano. Nell'aprile del 1643 il marito allora trentacinquenne, Domenico, si era presentato all'Inquisitore. Lavorava già alla Dogana da Terra e viveva con la moglie in Calle della Bissa nella Parrocchia di San Bortolomio. Lo spostamento da Rialto alle Carampane probabilmente indicava un mutamento nelle condizioni economiche e la ricerca di un affitto più basso in un'area certamente più popolare e caratterizzata da una forte attività di prostituzione³¹. Ad ogni modo, Domenico ci teneva a informare l'inquisitore che, essendo la moglie vessata da «spiriti infernali» e benché lei lo pregasse di «lassar far a Dio», aveva deciso di rivolgersi a un ebreo. Questi, un certo Abramo che ricopriva il ruolo di «mazorenngo sopra la stamparia» e che viveva a San Marcuola, gli aveva insegnato come liberarla attraverso un rituale magico basato su parole a Domenico sconosciute, dell'olio benedetto e degli aghi per pungere un cuore di lepre per nove mattine di fila³².

Il fatto che un cattolico si rivolgesse a un ebreo per liberare la moglie da uno spirito non deve sorprendere troppo. Come detto, le pratiche esorcistiche erano caratterizzate da grande fluidità e non si staccavano nettamente da quelle magiche. E Domenico, comunque, aveva con queste ultime una certa frequentazione, benché non premiata da significativi successi. Il processo di liberazione della moglie non aveva funzionato, così come non aveva avuto successo un tentativo di trovare un tesoro attraverso un rituale che, sempre grazie all'assistenza di due ebrei e di un collega della Dogana, prevedeva la presenza di un gallo bianco. Domenico si era procurato il gallo ma, di fronte al fallimento, aveva deciso di ammazzarlo e «lo mangiai, perché di questi non se ne trovano così facilmente».

Oltre che per l'esorcismo, Abramo aveva continuato a frequentare la casa di Domenico e Seconda per un po', proponendo un vasto campionario di rituali che prevedevano la presenza di altre persone³³. Li ricordava anche Seconda, che raccontò all'inquisitore di essere «insipiritata da 18 anni in

³¹ Tale caratterizzazione era talmente nota che si trasferiva nel discorso comune come punto di riferimento negativo sul piano morale. Vedi ad esempio il verso «Ai congegi e colegi principali una volta vergin immaculati adessi più prostituti di quele che stano in carampane» di un componimento anonimo della seconda metà del Seicento, ASV, *Inquisitori di Stato*, b. 920, inc. «Verissima comparatione del Maggior Consiglio veneto all'Inferno».

³² Si tratta probabilmente di Abraham Flores, che lavorava presso la tipografia Bragadina. Vedi D. W. Amram, *The makers of Hebrew books in Italy; being chapters in the history of the Hebrew printing press*, Philadelphia, Greenstone, 1909, p. 376.

³³ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 98, processo contro Domenico Temponi, deposizioni di Domenico Temponi del 23 aprile e del 28 maggio 1643.

qua», ma senza scendere troppo nei particolari salvo spiegare che una mattina Abramo si era presentato a casa loro con una lepre viva per conoscere chi fosse il responsabile della possessione o, meglio, chi l'aveva «ruinata»³⁴. Fu la figlia Caterina a chiarire che il rituale era stato messo in atto dal padre, immergendo il cuore della lepre per un po' e poi pungendolo per tre mattine consecutive. Lei sapeva che la madre era «guasta» ma a quelle azioni lei non aveva «dato un giozzo di fede»³⁵.

VII. Nel 1655, Seconda fu più articolata nel dar conto al Sant'Uffizio degli esorcismi cui si era sottoposta. Questi dovevano essere stati condotti durante un arco di tempo ben preciso. Nel 1643 sosteneva di essere posseduta da 18 anni, quindi all'ingrosso dal 1625. Nel 1655 dichiarò che «già tempo fui scongiurata da molti, e particolarmente da un frate di San Giob morto, poi in altri lochi, a Padoa, in Loretto, in Assisi, et altrove, et da 12 anni in circa non son stata essorcizata»³⁶. L'abbandono degli esorcismi, quindi, doveva essere avvenuto intorno al 1643, proprio l'anno in cui il ricorso all'ebreo non aveva dato i risultati sperati.

Così Seconda si era ritrovata a rassegnarsi alla presenza di quello spirito. Aveva «stimato il caso fosse irreparabile, e perciò no mi son curata d'altro». Non c'era stato modo di scacciarlo. Dovette allora pensare a come utilizzarlo.

VIII. Quel giorno stesso, l'8 luglio, il Sant'Uffizio decise la carcerazione. Seconda venne condotta nuovamente in Tribunale il 20 luglio. Non aveva molto da aggiungere, «non havendo commesso alcun delitto». Quell'attività era iniziata cinque anni prima e le persone, come aveva già spiegato, ricorrevano a lei per diverse ragioni. Poteva anche essere, come chiedeva l'inquisitore, che qualcuno fosse venuto per accertarsi se la moglie gli faceva qualche «mancamento». Non lo poteva però ricordare perché «il spirito m'impedisce la memoria». Di sicuro erano stati molti a servirsi di lei perché si ritenevano maleficiati. A questi, sosteneva Seconda, «gl'insegnai che andassero dal vescovo Vespa morto a San Gregorio»³⁷.

Era abbastanza normale che Seconda cercasse di alleggerire in questo modo la propria posizione: sostenere di aver correttamente indirizzato alle strutture ecclesiastiche quanti volevano essere esorcizzati poteva rientrare in

³⁴ *Ibidem*, deposizione di Seconda Temponi del 7 luglio 1643, Seconda viene qui descritta come cinquantenne.

³⁵ *Ibidem*, deposizione di Caterina del 7 luglio 1643.

³⁶ *Ibidem*, costituito di Seconda Temponi dell'8 luglio 1655.

³⁷ *Ibidem*, costituito di Seconda Temponi del 20 luglio 1655.

una strategia difensiva o, più semplicemente, considerata la fama di Vespa, Seconda lo aveva fatto realmente. Entrava qui in gioco un ulteriore raccordo in una rete di pratiche esorcistiche che coinvolgeva attori e saperi diversi. Pietro Vespa era morto nel 1653³⁸ e, benché vescovo della diocesi cipriota di Pafo, aveva trascorso almeno una ventina d'anni svolgendo un'attività esorcistica che non aveva mancato di creare qualche preoccupazione un po' su tutto il territorio italiano. All'inizio degli anni Trenta era finito sotto processo proprio a Venezia, dove poi aveva trascorso i successivi vent'anni. Per esorcizzare si serviva di un «vaso, che dà ad intendere essere uno di quelli che haveva la Maddalena quando unse li piedi di Christo signor nostro; et è stato con esso in molti luoghi, con il quale ha preteso di liberare inspiritati, e di far altri miracoli, fingendosi anche egli santo»³⁹. D'altronde, l'utilizzo disinvolto di oggetti sacri per gli esorcismi faceva parte di una sorta di grammatica elementare della pratica. La lotta fra demoni ed esorcisti andava in scena in un teatro fatto di testi riconosciuti, improvvisazioni personali, esperienze accumulate e sintesi tutt'altro che riconducibili alla dottrina.

IX. Il Sant'Uffizio doveva decidere se si trovava di fronte a una posseduta o a una strega che, consapevolmente, agiva mettendo in atto rituali sospetti di eresia. Seconda non negò, ad esempio, di aver insegnato a orinare sulla porta della chiesa per liberarsi dal maleficio. Quanto ai gesti compiuti non riusciva a essere precisa: «quando capitavano da me persone come sopra, li dicevo chi era stato il ladro, perché il spirito lo diceva, e con tal occasione può esser facessi qualche motto con le mani, no però facevo segno alcuno con le dita nelle mani». Di certo negò con fermezza di aver compiuto riti come quello del tamiso e di aver compiuto qualche azione che potesse farla definire strega.

È difficile dire se si trattasse di una strategia difensiva consapevole, così come è difficile dire se fosse stata suggerita o meno dall'avvocato. Rimanere nell'ambito della possessione rappresentava per Seconda mantenersi in equi-

³⁸ Priore dei Carmelitani di Vicenza, nel 1629 Vespa era stato nominato vescovo di Pafo da Urbano VIII. Come ricorda Giuseppe Maria Fornari «doppo longhe fatiche, quella *Vespa* contro i ribelli della Chiesa, e de mandati di vini, et *Ape* molto melliflua per i buoni servi di Dio, doppo gloriose imprese, degne di buon pastore, la Vespa perse il pungolo, e l'ape l'aculeo, e lo spirito di Pietro se ne volò a Dio da Venetia nell'anno 1653», *Anno memorabile de Carmelitani*, II, Milano, Carlo Federico Gagliardi, 1690, p. 188.

³⁹ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 153, lettere dell'11 dicembre 1632 e del 17 settembre 1633 del cardinale Francesco Barberini all'Inquisitore di Venezia. Per il processo contro Vespa vedi ASV, *Sant'Uffizio*, b. 89.

librio fra ciò che aveva fatto volontariamente e ciò che in qualche modo era stata costretta a fare. Come in molti altri casi, la possessione costituiva un ambito complesso ma in grado di non esporre troppo il posseduto, non ritenuto – o almeno non del tutto – consapevole dei propri atti. Pertanto, nel costituito del 3 agosto, l'inquisitore insistette sulle pratiche slegate dalla presenza dello spirito che, dal canto suo, Seconda provò invece a collegare. Così, di fronte alla richiesta di indicare a quale porta della chiesa avesse suggerito di orinare – se quella maggiore o una laterale – Seconda rispose che «non espressi quale porta» e, di fronte alle insistenze, ribadì che «non so niente, perché il spirito è quello che ha parlato (...) quando ho insegnato a quel tale dovesse orinar alla porta della chiesa, non sono stata io quella che ha parlato, ma è stato il medesimo spirito, et io non ho tenuto ciò fosse tanto male». La linea era chiara: ammettere quanto era stato detto, negare quanto era stato fatto. Nel primo caso la responsabilità sarebbe ricaduta interamente sullo spirito, non su una sua libera scelta. Perché, sottolineò la donna, «quanto ho fatto, l'ho fatto credendo non fosse peccato», ribadendo per l'ultima volta che tutto quel che aveva detto «l'ha insegnato il spirito, et io son andata innocentemente insegnandolo (...) ma per l'avenire, non farò più venir in casa mia né altri luoghi persone per insegnarli, né far altro»⁴⁰.

X. Ci si avviava verso la fine. Seconda fu rimandata in carcere, dopo aver chiesto che l'avvocato Zane si occupasse di preparare le memorie difensive. Nell'attesa, il Sant'Uffizio spese qualche settimana per formare un processo collaterale contro il mercante Rinaldo Foresti, che aveva frequentato con una certa assiduità la casa al Ponte delle tette e che, come altri, aveva integrato gli insegnamenti di Seconda con quelli di altre donne e si era impegnato in prima persona in riti magici. Il 17 agosto Alvise Nani presentava i capitoli difensivi. Non c'era molto da aggiungere e si limitava a rimarcare come Seconda fosse comunemente «tenuta, havuta e riputata da tutti per obsessa, o spiritata, e di ciò ne è per la città di Venetia publica voce, e fama, essendo anco per ciò stata più volte essorcizata». A riprova della sua innocenza – o almeno della mancanza di volontà a peccare – veniva sottolineato come vivesse cristianamente, con timore di Dio, confessandosi e comunicandosi. Inoltre, fatto importante, si ribadiva che non aveva mai compiuto sortilegi⁴¹. I testimoni a difesa confermarono il quadro. Fra quelli che Zane chiedeva di

⁴⁰ ASV, *Sant'Uffizio*, b. 107, processo contro Seconda Temponi, costituito di Seconda del 3 agosto 1655.

⁴¹ *Ibidem*, memorie difensive presentate il 17 agosto 1655.

sentire c'erano anche nobili di un certo peso – i fratelli Giacomo e Girolamo Pesaro, ad esempio, e Giuseppe Contarini – a riprova di reti di relazione che attraversavano verticalmente la società e avevano più a che fare con i luoghi che con il livello sociale.

Il marito, ancora una volta, era al suo fianco: fu lui a preavvisare alcuni testimoni. Questi confermarono sostanzialmente quanto Seconda aveva dichiarato. Il sacerdote Antonio Michiel affermò di aver accompagnato da lei dei nobili «curiosi di saper chi li avesse rubbati certi argenti». La curiosità era del resto destinata a rimaner tale dato che l'interprete aveva comunicato loro che quel giorno lo spirito non voleva parlare⁴². Che fosse spiritata, comunque, era evidente a tutti: il suo vicino Giuseppe Galante ne aveva avuto la prova perché «diverse volte mi ha fatto villanie, e buttarmi sotto sopra la bottega, uscendo anco di casa la notte dicendo voler annegarsi»⁴³. Venerio Veneri l'aveva «sentita alli Frari a gridar in chiesa molto forte» ed era noto che fosse stata più volte «scongiurata»⁴⁴. Con un interessante scivolamento concettuale, Rizzardo Ricci sostenne che era stata «scongiurata in casa sua propria da un prete (...) quale scongiurò detta Segonda per saper dal spirito il ladro di certe gomene rubate»⁴⁵.

XI. Non c'era molto altro da scoprire. La posizione era ormai piuttosto chiara. L'età di Seconda, la sua strenua difesa e l'assenza di un capo d'imputazione particolarmente rilevante dovevano essere questioni tutte evidenti al Sant'Uffizio. Nel gran numero di casi che si trovava ad affrontare, quello della donna e del suo spirito doveva apparire in qualche misura secondario. Così, il 27 settembre, Seconda veniva riconosciuta leggermente sospetta di eresia, una formula che la dichiarava di fatto colpevole ma che consentiva una pena piuttosto mite. Veniva rimandata in carcere, dove sarebbe dovuta rimanere per un periodo ad arbitrio del Sant'Uffizio⁴⁶. Fu lasciata andare qualche mese dopo, il 18 gennaio 1656⁴⁷. Se lo spirito continuò a parlare, lo fece in modo da non farsi più notare dall'Inquisizione.

⁴² *Ibidem*, testimonianza di padre Antonio Michiel del 19 agosto 1655.

⁴³ *Ibidem*, testimonianza di Giuseppe Galante del 2 settembre 1655.

⁴⁴ *Ibidem*, testimonianza di Venerio Veneri del 6 settembre 1655.

⁴⁵ *Ibidem*, testimonianza di Rizzardo Ricci del 6 settembre 1655.

⁴⁶ *Ibidem*, sentenza pronunciata il 27 settembre 1655.

⁴⁷ *Ibidem*, annotazione del rilascio datata 18 gennaio 1656.

GIULIO SODANO

L'IMMAGINE DEL DEMONIO NELLA NAPOLI
DELL'ETÀ MODERNA TRA NARRAZIONI MIRACOLOSE
E DEPOSIZIONI PROCESSUALI

1. *Le narrazioni di miracoli e i processi del primo Seicento.*

L'anno 1622 in Napoli un certo Giovane servitore, perdetto il ferraiolo della livrea, che era buonissimo, e bello, e dubitando, che il padrone, non solo con minacce di parole, ma con bastonate ancora glie l'avrebbe fatto pagare, stava in grandissima paura; talmente che venuto in disperazione, chiamò il Demonio in aiuto dicendo: «Diavolo fammi ritrovare il mio ferraiolo, che io ti darò la mia anima». Non fu sordo il Diavolo; essendochè nella seguente sera al lume della Luna gli comparve sulla piazza di S. Domenico in forma di nobile Signore colla comitiva di molti servidori, e gli disse: «Ferma, o giovane, e dimmi; non hai tu perduto un ferraiolo?». «Sì Signore» rispose il Giovane. «Se tu confermerai, replicò quello, la promessa, che mi facesti quando mi chiamasti in tuo aiuto, non solo il ferraiolo, ma altre cose maggiori avrai». S'accorse il Giovane essere quello il Demonio in forma umana, e senza pensar più oltre confermò di volergli dar l'anima. «Orsù sta di buon animo, dissegli il Diavolo, domani a sera a questa medesima ora vieni alla Marina del Vino, che ti darò ciò, che perdesti». Andato il Giovane la sera seguente al luogo appuntato, vide il Demonio co' servidori camminar sopra dell'acqua, il quale gli disse: «Ecco il tuo ferraiolo, che sta a galla dell'acque, va pure a prenderlo». Avido il povero Giovane del ferraiolo, cominciò a spogliarsi per buttarsi in Mare, e andare a prenderlo; ma nel volersi levar la camicia, sopra della quale avea il Sacro Abito di nostra Signora del Carmine, non fu mai possibile il potersela cavare, quantunque vi mettesse tutte le forze, e diligenze perché quanta maggior forza poneva nel tirarsela d'avanti, tanto più sentiva essergli ritenuta dalla parte di dietro; onde voltatosi per veder chi l'impediva, vide Maria Vergine, che con una mano tenevagli la camicia, e nell'altra avea il ferraiolo; quindi a lui rivolta, disse la pietosissima Madre di Dio: «Malissimo ti sei consigliato, o figlio, raccomandandoti, e credendo al Demonio ingannatore, che se non eri mio di voto, e del mio Abito Carmelitano, saresti rimasto sommerso in quelle acque; però guarda bene di non lasciare me, e la divozione del mio Abito: eccoti il tuo ferraiolo, va in pace, confessa il tuo peccato, e con pentimento, e dolore fanne penitenza», e ciò detto disparve. Rimase egli fuori di sé; finalmente rivestitosi, spargendo amare lagrime, e detestando la sua colpa, si tolse da quel luogo senza mai cessare di dar lode alla Vergine Santissima del Carmine¹.

¹ S. Grassi, *Miracoli e Grazie della Santissima Vergine Maria del Carmine*, Firenze, Stamperia di Michele Nestenus, 1727, exemplum nr. 249.

Quanto esposto è riportato da Simone Grassi nella sua opera settecentesca dedicata ai miracoli della Vergine, ma in realtà il racconto aveva già una lunga tradizione. A parlarne per primo fu, probabilmente, Filocolo Caputo, il quale nel secolo precedente, pochi anni dopo la data a cui l'evento veniva fatto risalire, aveva narrato l'episodio nel suo noto libro dedicato alla portentosa opera della Madonna del Carmine. A dire del Caputo all'origine del racconto c'era stata la relazione del Reverendo Canonico Giovanni Longo, teologo del Collegio di Napoli, «uomo di buona dottrina», che aveva ricevuto la confessione proprio del giovane protagonista dell'episodio². Insomma si rassicurava il lettore che la vicenda era da ritenere assolutamente veritiera.

Ho già avuto modo di riferire l'episodio nel mio primo saggio del 1987 *Miracoli e ordini religiosi*, apparso nell'«Archivio storico delle province napoletane», riportato poi nella monografia sui miracoli edita da Guida nel 2010³. Mi piace oggi ripartire dalla stessa vicenda per riflettere sulla presenza del demonio nella tradizione religiosa napoletana, proponendo un confronto tra le narrazioni dei miracoli e le deposizioni ai processi di canonizzazione. L'episodio appena narrato offre effettivamente la possibilità di confermare alcuni aspetti che ho sottolineato a proposito delle narrazioni dei miracoli mariani nelle raccolte edite nell'età moderna a Napoli: racconti articolati assai ricchi di elementi fantastici, volti eccitare la sensibilità dell'ascoltatore più che del lettore⁴. A parte il caso in sé – la vendita dell'anima per recuperare un mantello onde evitare di rischiare una sonora bastonatura dal proprio padrone – ciò che va sottolineato è la vivace rappresentazione antropomorfica del diavolo, descritto come un nobile uomo che, secondo il tipico costume aristocratico, è solito portarsi al suo seguito un numero elevato di servitori. Nessuna immagine del maligno con coda, ali, zoccoli, ma piuttosto la figura di un gran signore delle tenebre che all'uso di un nobile napoletano concede lentamente per le strade cittadine imponendo la sua presenza con l'occupazione dello spazio con i suoi creati. Il signore delle tenebre è assai prossimo al potere di un potente signore feudale.

Il demonio è stata una figura presente in modo variabile nel corso dei secoli del cristianesimo⁵, ma la fissazione della sua immagine ha seguito un percorso

² F. Caputo, *Il Monte Carmelo in cui si tratta della miracolosa immagine di N.S. del Carmine del Regio Convento di Napoli*, Napoli, Scoriggio, 1636, p. 103.

³ Cfr. G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna: tra santi, madonne, guaritrici e medici*, Napoli, Guida, 2010.

⁴ *Ibidem*, pp. 15-145.

⁵ Cfr. L. Cristiani, *La présence de santan dans le monde moderne*, Paris, Editions France-Empire, 1959.

più preciso. Come è ben noto, fa parte della storia dell'Occidente il progressivo rigetto della figura del diavolo cornuto e con la coda. Dal Tardo Medioevo il demonio assume sempre più fattezze umane, a volte assai brutte⁶, ma che possono assumere anche l'aspetto affascinante di belle ragazze, oppure, come nel caso del racconto del Caputo, di uomini dall'aspetto assai elegante, che possono sedurre i poveri creduloni. Non mancano anche le forme bestiali, nate dalla preoccupazione teologica dei rapporti sessuali con animali⁷.

Il demonio nelle narrazioni napoletane dei miracoli partecipa quindi al processo di antropomorfizzazione della figura demoniaca, che si modella in forme per lo più seducenti, atte ad ingannare gli uomini. È da verificare se quest'immagine del demonio ricorra anche nelle testimonianze dei processi di canonizzazione napoletani tra Sei e Settecento.

Come si è avuto modo di esporre⁸, tra i primissimi processi di canonizzazione napoletani successivi alla lunga fase di stasi cinquecentesca, c'è stato quello per il teatino Andrea Avellino. Dalle deposizioni dei testimoni, la presenza di Satana si fa palpabile nella vita del santo, soprattutto al momento dell'approssimarsi della morte. Secondo l'*Ars moriendi*, di diffusione tardo medievale e della prima età moderna, il momento del trapasso era particolarmente pericoloso, poiché il moribondo era esposto alla seduzione del demonio⁹. L'agonia era quindi spesso associata a una 'lotta' contro il demonio intento ad indurre nel peccato. Il Vovelle scrive: «Il morente vive una scena che a quanto sembra è il solo a vedere: l'affollamento al suo letto di morte della banda dei demoni vomitati dall'inferno»¹⁰. Anche la vita irreprensibile dei santi poteva essere rimessa in discussione da una parola o da un atteggiamento di debolezza di fronte alla morte¹¹. Un momento drammatico descritto dai testimoni, confratelli del servo di Dio, è relativo al momento della lunga agonia del teatino. Il santo, che aveva messo in guarda i suoi figli e soprattutto le figlie spirituali dalla morte improvvisa, viene colto da un colpo apoplettico che lo porta allo stremo della vita. Dal processo dell'Avellino risulta che nel corso dell'agonia si materializzò un'orribile visio-

⁶ Si veda R. Muchembled, *Une histoire du diable. XII^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp. 30-34.

⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁸ G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori editori, 2002.

⁹ Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 123. Cfr. J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 101-103.

¹⁰ Cfr. M. Vovelle, *La morte e l'occidente*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 106.

¹¹ Cfr. A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 527.

ne di cui era stato testimone un teatino di nome Giacomo, che l'aveva, poi, riferita agli altri padri, divenendo oggetto di approfondimento processuale. Benedetto Mandina raccontò che il suo confratello aveva visto «un homo brutto brutto, vestito come un garzone da cucina, la vista del quale li diede paura et se pose sopra il letto». Preso coraggio il chierico chiese alla brutale figura: «Che voi tu de qua?». Prontamente quella rispose: «Io sono qua per guadagnare l'anima di questo e voglio pigliare la tua ancora». La terribile lotta viene però interrotta dall'intervento salvifico di una figura angelica. Il testimone alla scena vide infatti giungere «una presentia superiore vestita di colore cerulo o biancaccio et questo pose a quell'uomo brutto uno collare con li chiodi di che haveva le punte di dentro et cacciò per mezzo della moraglia della cella quale apparve allor s'aprisse et lo condusse nel giardino»¹².

Al capezzale dell'Avellino, secondo gli schemi tipici delle *Artes moriendi*, si era svolta la lotta per il possesso dell'anima dell'agonizzante. L'apparizione del demonio nel processo dell'Avellino risulta anche da uno specifico articolo preparato dal procuratore, pertanto è da ritenere che l'episodio rientri in una precisa tematica processuale del modello di santità del teatino: la vittoria della Vergine che aiuta il santo nella lotta ad un demonio dalla figura umana, ma, in questo caso, dalle fattezze assai sgradevoli.

Un altro processo di canonizzazione nel quale si registra un'intensa presenza del demonio è quello per Francesco Caracciolo, fondatore dell'ordine dei chierici detti dei Caracciolini. Nell'*informatio*, in un documento quindi fortemente performativo del modello di santità che i confratelli dei servi di Dio volevano diffondere¹³, si fa brevemente riferimento agli «incommoda, labores et calumnias» suscitati dal demonio e sofferti in grado eroico dal sacerdote per la fondazione del suo ordine¹⁴. Satana ostacola con grande forza il progetto del Caracciolo, al punto di influenzare la corte di Spagna nel negare permesso ed elemosine¹⁵. Il demonio può anche quindi insinuarsi nel mondo del potere del sovrano, influenzando i suoi consiglieri.

¹² Archivio Storico Diocesano di Napoli (d'ora in avanti ASDN), *Proc. beat.*, XXXVI-3-5/6, vol. I, f. 82v.

¹³ Su questo punto si vedano le mie note in *La santità a Napoli nell'Ottocento, tra innovazioni e continuità*, «Cristianesimo nella Storia», 18 (1997), pp. 357-378.

¹⁴ *Sacroum Rituum Congregatione, Neapolitana beatificationis et canonizationis ven. Servi Dei Francisci Caraccioli. Positio super dubio an constet de virtutibus, Informatio*, Romae, Typis R. Cam. Apostolicae, 1709, p. 8.

¹⁵ «Anche so, ed è vero, che il sudetto Servo di Dio Francesco Caracciolo per opra del Demonio, che forse prevedeva quanto doveva essere fruttuosa in Spagna la fondatione di detta Religione, incontrò in essa molte difficoltà, e opposizioni, essendo stato persuaso al Re Cattolico di non doverla ammettere nelli suoi Regni, la quale stante la contraria volontà del

Ma nel processo risultano numerosi altri episodi del genere che per brevità omettiamo di esporre. La massiccia presenza diabolica è probabilmente determinata dal fatto che il santo era stato anche esorcista. Proprio adempiendo a quella attività si era verificato un episodio riportato nel processo da numerosi confratelli. Nell'atto di esorcizzare un posseduto, il demone aveva minacciato il servo di Dio di rivelare pubblicamente i suoi peccati. Il Caracciolo aveva replicato, come gran gesto di umiltà, di farlo, cosicché i suoi confratelli conoscessero la sua natura di peccatore. Naturalmente l'eroica umiltà del santo provocò la sconfitta immediata del demone, che dovette lasciare il campo strepitando¹⁶.

Altro processo napoletano dei primi decenni del Seicento è quello per il domenicano della Congregazione di Santa Maria della Santità, Giovanni Leonardo de Fusco. Il demonio è qui presente soprattutto come il disgregatore delle comunità monastiche. Il frate era stato uno scrupoloso esecutore di riforme della vita dei conventi di cui era stato direttore spirituale e la presenza di Satana si manifesta particolarmente attiva nel minare la concordia tra il servo di Dio e le monache. Una delle principali figlie spirituali del frate domenicano raccontò ai giudici che gli istituti di perfezione introdotti nel monastero di s. Gaudioso provocarono «molte discrepanze e contrarietà»¹⁷. Suor Lucrezia de Sangro accennò a «disgusti e repugnanze» a causa dei tentativi di introdurre la vita comune¹⁸. Era un sentire comune tra le monache che le divisioni e le discordie interne al monastero fossero opera del maligno. Suor Geronima d'Affitto disse: «Il demonio non mancava di suggerire dentro di noi molte discordie, sapendo lui molto bene il profitto che faceva detto padre nell'anime nostre (...). Il demonio metteva tale illusione tentazione e male cogitazione nella mente de alcune, seminando, una discordia»¹⁹.

Già nel processo del domenicano la presenza del demonio si fa mista, tra voce interiore che induce al peccato o, ancora nella forma di qualche compa-

Re, detto povero Servo di Dio, e suoi Compagni erano malamente veduti in quella Corte, né ritrovavano limosine, ma non mancò la Divina Provvidenza di soccorrerlo con una larga Carità fattali da un personaggio quale anche l'animo à continuare». *Ibidem, Summarium*, p. 61.

¹⁶ «Il Demonio per bocca del medesimo Energumeno lo minacciò dicendo, che hauesse lasciato stare quieto, altrimenti havrebbe publicate tutte le sceleragini da lui commesse in tempo dello stato laicale». Il Caracciolo «pregò isistantemente ad alta voce Dio benedetto, che avesse data licenza al sudetto Demonio di dire in publico tutte le sue sceleragini, e peccati (...) e fu di tanto valore, e merito questo atto di umiltà, che nell'isteso punto il Demonio se ne uscì da quel Corpo ossesso gridando e strepitando, quasi che fosse stato costretto a lasciarlo per il medesimo atto fatto dal medesimo Servo di Dio». *Ibidem*, p. 198.

¹⁷ ASDN, *Proc. beat.*, XXXVI-6-1/6, f. 503r.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, f. 1006v.

¹⁹ *Ibidem*, f. 605v.

gna: «et andava a torno alle altre matre ponendo differenza e zizzanie fra noi». Opera meritoria del de Fusco, secondo la d'Afflitto, era stata quella di non perdere la pazienza e di aver ogni volta saputo smascherare l'opera diabolica²⁰.

2. *Il Settecento e l'eclisse del diavolo.*

I processi della prima metà del Seicento presentano dunque il diavolo agire nel mondo in carne ossa, in piena sintonia con le narrazioni dei miracoli. Le forme possono essere diverse, da quelle del bell'aristocratico nella narrazione del Caputo, al brutto garzone dell'Avellino, ma sono prevalentemente umane e non si registrano, allo stato delle mie conoscenze, forme bestiali. Già però nei processi del Caracciolo in qualche modo l'immagine del maligno si smaterializza per diventare soprattutto voce degli ossessi o voce insinuante, che induce alla diffamazione verso il servo di Dio. Nel processo del de Fusco il maligno può prendere le fattezze di qualche monaca per generare confusione, oppure può anche essere una voce interiore che come un tarlo insistente induce al peccato. Dall'aspetto fisico, dalla materialità della figura demoniaca si sta iniziando a passare ad un'immagine tutta interiorizzata del demonio. La capacità principale di Satana resta quella di attentare al senso di coesione delle comunità, come appare molto evidente nel caso del monastero di San Giovanni Battista, così come in altri episodi ben noti di presenza demoniaca nelle comunità monastiche d'Europa. L'azione così disgregativa deriva sicuramente dal trauma delle guerre di religione, attribuite in gran parte all'opera del maligno, che ha destrutturato proprio il mondo cattolico.

Con il Settecento si può notare un rilevante cambiamento, che evidenzia alcuni aspetti che già sono apparsi nel processo del de Fusco. Tra i testimoni per la causa del De Geronimo il gesuita Simone Bagnati disse ai giudici di aver saputo che il missionario, prima di morire, parlò con impeto «come se ributtasse il demonio con cui pareva si battesse»²¹. Anche quindi nel processo del gesuita sembrerebbe essere attestata una presenza fisica del maligno, tuttavia la deposizione del sacerdote appare isolata. Il questionario del processo, per quanto molto accurato, non riporta questa specifica notizia, né risultano altri casi relativi alla presenza satanica. Nel processo del De Geronimo il diavolo come individualità è, in realtà, quasi del tutto assente, nonostante il mondo dell'inferno e delle sue pene sia stato continuamente evocato dal santo gesuita nelle prediche delle sue missioni popolari, che incutevano un vivo terrore nei suoi ascoltatori. Un episodio tra i più terrificanti riporta-

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Cfr. ASDN, *Proc. beat.*, XXXVI-8-1/10, vol. I, cc. n. nn., al 4 dicembre 1721.

to da più testimoni è relativo a quando il servo di Dio aveva interrogato ripetutamente il cadavere di una nota prostituta, chiedendole dove si trovasse, finché non ebbe la risposta dal corpo inerte di stare all'inferno, provocando l'orrore nei numerosi astanti²². L'inferno, quindi, non Satana, è sullo sfondo del mondo catechetico del De Geronimo, indicando che non è il maligno a indurre in furbesche tentazione allo scopo di guadagnare l'anima, quanto piuttosto come l'atto peccaminoso sia una scelta deliberata dell'essere umano che porta su un sentiero che conduce nello spaventoso luogo infernale.

L'estraneità del processo del De Geronimo alla presenza fisica del demone è evidente da un altro episodio ritenuto prova del possesso da parte del servo di Dio della virtù della temperanza: un confratello era solito dormire nella cella accanto a quella del sacerdote, dalla quale udiva tutte le notti provenire un fragore di catene che lo spaventavano. Il gesuita era convinto che tutto ciò fosse dovuto a un duro combattimento notturno che il De Geronimo intratteneva col demone. Datane quindi notizia al superiore, fu da questi rassicurato: il rumore non era di natura sovranaturale, ma più semplicemente era prodotto dallo stesso De Geronimo che passava l'intera notte a darsi la disciplina²³. Dopo un secolo la situazione è quindi profondamente mutata. Al processo dell'Avellino era stato deposto che al tempo in cui il teatino era direttore di case religiose a Milano e a Piacenza, era molestato di notte dal demone in persona, irato per il gran numero di anime che il teatino riusciva a convertire²⁴. A quel del De Geronimo si escludevano rigorosamente visite notturne demoniache nella cella del predicatore.

L'immagine del processo settecentesco del gesuita è assai diversa da quella dei santi del passato, i quali frequentemente dovevano fare i conti con un confronto fisico con il demone che risulta nei processi napoletani ancora attestato nei primi decenni del Seicento. A proposito delle pratiche adottate dagli asceti medievali, il Vauchez ha scritto: «queste privazioni e queste macerazioni vengono presentate nei processi come altrettante tappe spirituali contro la carne e contro le forze del male: combattimento cui poneva fine solo la morte. E si badi, non si tratta di metafore, perché i santi eremiti erano assaliti di continuo nelle loro celle dai demoni che infliggevano bernocchi e piaghe»²⁵.

²² *Sacra Rituum Congregatione, Neapolitana beatificazione et canonizatione vem Servi Dei P. Francisci de Hieronimo, Posito super dubio Positio an constet de virtutibus, Summarium, Romae, Ex Tip. Rev. Camerae Apostolicae, 1751, p. 139.*

²³ *Ibidem*, p. 233.

²⁴ Sodano, *Modelli e selezione*, p. 71.

²⁵ Vauchez, *La santità nel Medioevo*, p. 309.

L'asceta medievale combatteva, dunque, contro il male incarnato da una forza esterna da sé, che poteva essere tanto il demonio, quanto il proprio corpo, percepito anch'esso come realtà esterna. Questo atteggiamento rispecchia lo spirito penitenziale, tipico di quei secoli, poiché attraverso le privazioni si pensava di ristabilire con Dio il vincolo spezzato dal peccato²⁶.

I processi di canonizzazione con l'età moderna si sono caratterizzati per l'affermazione delle virtù eroiche, il cui fondamento era l'ascesi per la formazione del carattere su base fortemente volontaristico, come soprattutto dimostravano le virtù cardinali della temperanza e della forza²⁷. Il progressivo rilievo dato all'osservazione dei comportamenti virtuosi nei processi di canonizzazione si era accompagnato, soprattutto con l'opera di Prospero Lambertini, a un cambiamento nel mondo del 'meraviglioso' presente nei processi di canonizzazione. Mentre i miracoli si restrinsero sempre più a guarigioni osservabili, i fenomeni soprannaturali legati a visioni e interventi di figure celesti vennero sempre più svalutati come prove addotte dai testimoni²⁸. Anche, quindi, la figura del maligno subisce la stessa sorte. Nelle *animadversiones* del 1701 per la causa di canonizzazione di Francesco Olimpio, il promotore della fede sottolineò che le numerose visioni di cui era ricco il processo erano attestate da pochi testimoni, nessuno dei quali *de visu*. Così era anche per gli episodi relativi agli scontri che il Servo di Dio aveva ingaggiato con il demonio, che anzi davano il pretesto al promotore della fede di nutrire il dubbio che in realtà il servo di Dio viveva in un continuo stato di eccessivo timore, prova di una fede debole²⁹.

Tutto ciò non può ridursi esclusivamente però a motivazioni dell' 'accertamento' dei fatti nelle cause di canonizzazione. Quell'esigenza si andò accompagnando ad aspetti più squisitamente religiosi. Le virtù eroiche si configurarono come capacità di reprimere le proprie passioni. Da temere e controllare erano quelle suscitate dagli impulsi sessuali. A questo proposito nel *summarium* del de Fusco fu riportata la confidenza fatta dal servo di Dio ad un suo confratello: «Il Demonio li dava fastidio sopra la purità, ma che nostro Signore li aveva dato particolare gratia di superare tutto»³⁰. Bernardino

²⁶ *Ibidem*, p. 377.

²⁷ Su questo punto sono tornato recentemente G. Sodano, *El nuevo proceso de canonización de la edad moderna*, «Anuario de Historia de la Iglesia», 29 (2020), pp. 53-72.

²⁸ Per tutto ciò si rimanda a Sodano, *Modelli e selezione*, pp. 267-288; Id., *Il miracolo nel Mezzogiorno*, pp. 261-280.

²⁹ Cfr. Sodano, *Modelli e selezione*, p. 278.

³⁰ *Sacra Rituum Congregatione, Neapolitana beatificatione, Positio super dubium an constet de virtutibus, Summarium*, Romae, Ex Tip. Rev. Camerae Apostolicae, 1732, p. 154.

Realino «havevasi così domato le passioni e la parte sensuale e che le tenesse tanto a freno, che non prevalse con lui mai se non la ragione e la virtù»³¹. Giova, a prova di quanto appena detto, riportare un ampio stralcio tratto dalla testimonianza di Padre Nicola Sileti, minore conventuale, del processo di Bonaventura da Potenza, trascritto nel *summarium* alla voce temperanza:

Per bocca sua io so che nella gioventù si fosse esercitato in austerità e penitenze assai maggiori, e ciò fu con occasione che ragionando un giorno della perfezione dello spirito, mi disse che avessi io atteso a sopprimere e mortificare le mie passioni, perché in questo consiste la vera perfezione dello spirito, e non già nelli digiuni ed altre penitenze, le quali detto servo di Dio stimava molto leggiere, che però quantunque vi avesse molto atteso nella sua gioventù, col passare degli anni si era accorto che le medesime penitenze erano giovevoli per lo spirito, *ma la vera perfezione era figlia della mortificazione delle proprie passioni*³².

Il comportamento dei servi di Dio era dunque mirato non tanto a forme di punizione e distruzione della carne, in quanto espressione della corporeità e del materiale, ed in quanto 'nemico' esterno da sconfiggere, ma soprattutto all'assoggettamento del proprio spirito e dei moti istintuali, in altre parole di quel nemico ormai 'interiore'. Non è un caso, quindi, che nei processi di canonizzazione progressivamente scomparve la figura del demone, espressione massima del 'nemico' esterno, che continuamente assaliva e tentava i santi medievali, mentre i conti andavano sempre più fatti con la propria coscienza, vera tentatrice dell'agire cristiano.

³¹ *Sacra Rituum Congregatione, Neapolitana beatificatione Positio super virtutibus, Summarium*, Romae, Ex Tip. Rev. Camerae Apostolicae, 1726, p. 337.

³² *Sacra Rituum Congregatione, Neapolitana beatificatione Positio super dubium an constet de virtutibus, Summarium*, Romae, Ex Tip. Rev. Camerae Apostolicae, 1752, p. 205. Il corsivo è mio.

PASQUALE PALMIERI

I DEMONI IN TERRA

IL MERAVIGLIOSO NEI RESOCONTI DI GIUSTIZIA
(NAPOLI, SECOLO XVIII)

In virtù di un meccanismo associativo ormai consolidato, cerchiamo la presenza del sovrannaturale e del meraviglioso all'interno della letteratura fantastica o di quella religiosa, all'interno dei racconti eroici, dei resoconti di eventi miracolosi o delle vite dei santi. Meno spesso ci chiediamo quanto questi concetti possano rivestire un ruolo importante anche in testi diversi, come ad esempio quelli legati al mondo della giustizia. Essi erano infatti cruciali per i percorsi di riconoscimento e repressione del crimine, vista la loro capacità di mettere in discussione i metodi attraverso i quali comunità e istituzioni stabilivano i confini fra verità e finzione. Sovrannaturale era infatti – stando ai vocabolari della Crusca di antico regime – ciò che rimaneva estraneo all'ordinario svolgimento delle cose, «sopra la natura di chicchessia», riconducibile all'«assoluta onnipotenza di Dio», ma anche ciò che era capace di trascendere i limiti della conoscenza o dell'esperienza umana¹. Il «maraviglioso» rimandava invece alla capacità di suscitare «passione e commozion d'animo» per la sua rarità². Ciò che conta sottolineare in questa sede è che i diversi gradi di accettazione del sovrannaturale e del meraviglioso mettevano in discussione la credibilità di una narrazione o di una testimonianza nelle aule dei tribunali e agli occhi della collettività, tanto nel foro secolare quanto in quello ecclesiastico, e potevano di conseguenza giocare un ruolo determinante nel decidere i destini di un imputato, aiutandolo a incamminarsi verso l'assoluzione o la condanna.

Questo contributo si fonda proprio sull'analisi del rapporto fra meraviglioso e verosimile nei racconti di vicende giudiziarie circolanti nel Regno di Napoli fra gli anni Cinquanta e Sessanta del XVIII secolo, durante i quali – come è stato chiarito da numerosi studi negli ultimi decenni – la repressione

¹ *Vocabolario degli accademici della Crusca. Quarta impressione*, Firenze, D.M. Manni, 1735, p. 598.

² *Vocabolario degli accademici della Crusca. Volume terzo*, Venezia, Pitteri, 1741, pp. 112-113.

del crimine sviluppò un rapporto più intenso e complesso con lo sguardo del pubblico³. Fu un periodo delicato per la città di Napoli e per tutto il Regno. Carlo di Borbone si trasferì in Spagna nel 1759 lasciando il trono al giovane figlio Ferdinando IV e a un consiglio di reggenza che lo avrebbe guidato fino al raggiungimento della maggiore età. Poco tempo più tardi la popolazione cominciò ad avvertire le conseguenze di una difficile congiuntura economica, che sfociò presto in una drammatica carestia. Era quindi altissimo il livello di attenzione dei ceti privilegiati e di quelli meno agiati sulle decisioni dell'esecutivo. Le iniziative del movimento riformatore si facevano sempre più energiche e gli esponenti più in vista, spesso chiamati a occupare ruoli chiave negli apparati amministrativi dello Stato, non esitavano ad attaccare il clero, in particolar modo gli ordini regolari, considerati depositari di privilegi che ostacolavano la riorganizzazione della vita civile e la distribuzione dei beni primari⁴. La tradizione anticuriale napoletana trovò in questo periodo nuove importanti vie di sviluppo, stimolata dalle riflessioni di pensatori come Antonio Genovesi, concentrati sui problemi economico-sociali e intenti a suggerire una drastica riduzione del ceto ecclesiastico, che viveva «dell'altrui fatiche» senza aiutare il progresso⁵. Una fittissima attività editoriale sostenne la ripresa delle idee di Pietro Giannone, la lotta per la tolleranza e la libertà religiosa, l'attività scientifica e la riflessione teorica sull'educazione del principe che faceva frutto delle lezioni di Fénelon e Ramsay⁶. Le voci di dissenso contro l'istituzione ecclesiastica furono corroborate dalla

³ Per una bibliografia più ampia, rimando a P. Palmieri, *Sepolto vivo. Giustizia, propaganda e suggestioni letterarie (Napoli, 1757-1764)*, «Studi Storici», 1 (2016), pp. 57-86.

⁴ D'obbligo il riferimento a F. Venturi, *1764: Napoli nell'anno della fame*, «Rivista storica italiana», LXXXV (1973), pp. 394-472; Id., *Settecento riformatore. L'Italia dei lumi (1764-1790)*, vol. I, *La rivoluzione di Corsica. Le grandi carestie degli anni sessanta. La Lombardia delle riforme*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 221-305. Sulla polemica antic ecclesiastica e i rapporti fra riformatori e ambienti amministrativi, si veda A. M. Rao, *Fra amministrazione e politica: gli ambienti intellettuali napoletani*, in *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècles)*, sous la direction de J. Boutier – B. Marin – A. Romano, Rome, École française de Rome, 2005, pp. 35-88. Sugli anni della Reggenza, si veda M. G. Maiorini, *La Reggenza borbonica (1759-1767)*, Napoli, Giannini, 1991.

⁵ F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. II, *La Chiesa e lo stato dentro i propri limiti*, Torino, Einaudi, 1976, p. 164: la famosa espressione genovesiana è tratta da un corso universitario da lui tenuto nel 1757-58.

⁶ Si veda A. M. Rao, *La massoneria nel Regno di Napoli*, in *La Massoneria* (Storia d'Italia. Annali 21), a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006, pp. 526-527. Sulla ripresa delle idee giannoniane si vedano R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976, pp. 264-272; E. Chiosi, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, pp. 143-196.

fortuna della celebre opera di Giustino Febronio *De Statu Ecclesiae*, che aveva messo in discussione il primato pontificio ponendo l'accento sulle persistenti carenze disciplinari del clero⁷.

Ci muoviamo quindi nell'intersezione fra giustizia e comunicazione: i crimini e i processi sono osservati nel loro rapporto con la «sfera pubblica» e con le «emozioni» della popolazione, considerate come variabili cruciali del «cambiamento storico»⁸. Al centro dell'indagine ci sono soprattutto le memorie forensi (pronunciate di fronte ai giudici e poi eventualmente trascritte o pubblicate) e le raccolte di cause celebri, vale a dire quei prodotti editoriali che stimolarono scambi di idee, informazioni, pettegolezzi e invenzioni intorno al funzionamento delle macchine repressive dei poteri costituiti. I criteri di scelta dei testi poggiano su una base teorica articolata che tiene conto non solo della disponibilità delle fonti, ma anche del loro ruolo all'interno della comunità. La rilevanza storiografica del resoconto di un procedimento giudiziario, infatti, non si può far dipendere solo dalle pretese dei soggetti produttori: è plausibile, ad esempio, che autori, stampatori e librai fossero interessati a pubblicizzare dei testi incentrandoli su presunte storie 'famose', 'note', 'popolari' o 'straordinarie'. Di conseguenza, occorre anche comprendere quali fossero le richieste dei lettori di quegli stessi testi (o, più in generale, dei fruitori) e, in ultima analisi, quali casi stimolarono interesse e discussioni⁹.

Oltre a cercare di entrare nelle aule dei tribunali e a svelare i meccanismi di definizione delle verità giudiziarie, si pone quindi anche la necessità di guardare alle modalità attraverso le quali alcune contese giudiziarie innescavano impulsi partecipativi fra i sudditi. Ben lungi dall'aver un ruolo esclusivamente pedagogico o esemplare, i processi sensazionali intensificavano la dimestichezza delle persone comuni con diverse forme di comunicazione, dalla scrittura alla voce, dalla produzione di immagini ai gesti. I racconti del-

⁷ J. N. Von Honteim, *Justini Febronii de statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Bullioni, G. Evrardi, 1763.

⁸ D. Lemmings – A. May, *Historicising Emotions: Performance, Sensibility, and the Rule of Law*, in *Criminal Justice during the Long Eighteenth Century. Theatre, Representation, Emotion*, edited by D. Lemmings – A. May, New York, Routledge, 2018, p. 2.

⁹ Si tratta di un nodo metodologico che va ben oltre gli studi sul diciottesimo secolo ed è applicabile anche alle indagini su altre epoche. Basti pensare alle dinamiche evidenziate, per rimanere in età moderna, dal celebre saggio di N. Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983 o ai più recenti lavori di A. Prospero, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, Einaudi, 2005, E. Bonora, *Roma 1564. La congiura contro il papa*, Roma-Bari, Laterza, 2011, L. Roscioni, *La badessa di Castro. Storia di uno scandalo*, Bologna, il Mulino, 2017.

le vertenze non erano in definitiva solo pertinenza di specialisti, ma riuscivano talvolta ad avere un impatto molto più ampio, ben prima del pronunciamento finale dei giudici. Intorno agli imputati, ad esempio, si potevano sviluppare sentimenti di compassione o solidarietà, che favorivano nuove elaborazioni teoriche sui comportamenti umani, mettevano in discussione precetti morali largamente accettati, promuovevano spostamenti dei punti di vista, o ispiravano lo sviluppo di inedite forme di interazione intorno ai nodi irrisolti della politica, dell'economia, della cultura e della morale. E proprio in questo contesto si sviluppavano nuove visioni del mondo che ridefinivano l'idea di sovrannaturale e quella di verosimile, configurando significative fratture rispetto al passato recente e remoto.

L'analisi di fonti tanto variegata impone agli studiosi di muoversi su territori di confine. Come Antoine Lilti ha recentemente osservato, la costruzione dell'immagine sociale in antico regime, spesso descritta come atto performativo all'interno del *theatrum mundi*, andò incontro a importanti metamorfosi nel corso del XVIII secolo: non si trattava più di un dramma aggrappato a valori astratti o prodotto per un Dio giudicante e distante, bensì di uno spettacolo che uomini e donne mettevano in scena a vantaggio dei loro simili¹⁰. Non è quindi sorprendente che si stabilisse un rapporto di interscambio sempre più stretto fra i personaggi dei processi e quelli degli immaginari letterari, con significativi nessi fra i testi prodotti da avvocati, giuristi, gazzettieri, cronisti, romanzieri, agiografi, poeti e commediografi. La presenza settecentesca di un pubblico allargato e sempre più avvezzo alla fruizione di materiali a stampa – sia pur con differenze significative fra diverse aree del continente europeo – spingeva editori e autori a soddisfare la crescente richiesta di notizie e resoconti, cercando nuove formule per poter conferire ai testi una più solida pretesa di veridicità¹¹.

¹⁰ A. Lilti, *The Invention of Celebrity 1750-1850*, Cambridge-Malden, Polity Press, 2017, p. 24.

¹¹ Sull'espansione del mercato editoriale settecentesco e sulla più intensa circolazione delle notizie in Europa, la bibliografia è ben nota (basti pensare ai celebri lavori di R. Darnton, R. Chartier, D. Roche). Per l'Italia mi limito a segnalare le osservazioni più puntuali di A. M. Rao (*Introduzione*, in *Editoria e cultura a Napoli*, a cura di A. M. Rao, Napoli, Liguori, 1998, pp. 3-33) e R. Pasta (*Mediazioni e trasformazioni: operatori del libro in Italia nel Settecento*, «Archivio storico italiano», 172, 2014, pp. 311-354) che documentano un raddoppio del volume dei testi a stampa diffusi in diversi centri della penisola nel Settecento, in confronto al secolo precedente. Sul rapporto fluido che si stabiliva fra i generi letterari nelle pubblicazioni di largo consumo si vedano almeno A. Natale, *Gli specchi della paura. Il sensazionale e il prodigioso nella letteratura di consumo (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2008; *Libri per tutti. Generi editoriali di larga circolazione tra antico regime ed età contemporanea*, a cura di L. Braidà – M.

Le «Cause celebri» e le aspettative del pubblico napoletano.

L'indagine sui processi famosi non può escludere l'osservazione della fase generativa di un fenomeno editoriale che attraversò tutto il XVIII secolo, fino a consolidarsi nella codificazione di un nuovo genere di largo consumo, destinato a duratura fortuna. Risale al 1734 – è bene ricordarlo – la prima edizione delle *Causes Célèbres et intéressantes avec les jugements qui les ont décidées*. L'autore era François Gayot de Pitaval (1673-1743), un ambizioso avvocato francese che aveva avuto poca fortuna nei tribunali e in tarda età si era dedicato alla scrittura¹². Narrando i grandi casi del passato, Pitaval fornì ai professionisti del diritto argomenti da sfruttare nell'attività forense, ma riuscì anche a raggiungere un pubblico più ampio, che trovò in quelle storie un gradevole intrattenimento. Innescò quindi una corsa all'emulazione che coinvolse varie aree del continente europeo, contribuendo a modificare in maniera significativa gli immaginari giudiziari, plasmando nuove categorie interpretative e smantellando quelle tradizionali¹³.

Le *Causes Célèbres* si inserirono in un mercato editoriale già ricco, in particolare per le questioni di giustizia. I prodotti di più facile accesso erano i *canards* e i libri di *colportage*, smerciati a prezzi bassi anche sulle bancarelle delle fiere, assemblati con materiali scadenti e rilegature fragili. Spesso contenevano biografie criminali, discorsi di commiato, abiure o stralci di atti giudiziari da vendere durante le esecuzioni pubbliche dei criminali¹⁴. Tutti questi materiali avevano una finalità comune: rassicurare il pubblico sulla durezza della pena e celebrare l'efficienza dei sistemi repressivi¹⁵. Nel Sacro Romano Impero, in Francia o in Inghilterra furono i *complaintes* o i *récits* a giocare un

Infelise, Torino, UTET, 2010; M. Roggero, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2006. Importanti suggestioni in tal senso anche nei recenti lavori di A. Barzani, *Collezioni librerie in una capitale d'antico regime. Venezia secoli XVI-XVIII*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017; L. Braida, *L'autore assente. L'anonimato nell'editoria italiana del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 2019.

¹² A. Mazzacane, *Letteratura, processo e opinione pubblica: le raccolte di cause celebri tra bel mondo, avvocati e rivoluzione*, in *La costruzione della verità giudiziaria*, a cura di M. Marmo – L. Musella, Napoli, ClioPress, 2003, p. 55.

¹³ *Ibidem*, pp. 63-70. Per un quadro metodologico, si veda I. Ward, *Law and Literature: Possibilities and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

¹⁴ Mazzacane, *Letteratura, processo*, p. 73. Si vedano anche R. De Romanis, *Identità camuffate, scritture criminali*, in *Il delitto narrato al popolo. Immagini di giustizia e stereotipi di criminalità in età moderna*, a cura di R. De Romanis – R. Loretelli, Palermo, Sellerio, 1999, pp. 62-94.

¹⁵ M. Bellabarba, *La giustizia nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 154. H. Schott Syme, *(Mis)representing Justice on the Early Modern Stage*, «Studies in Philology», CIX (2012), pp. 63-85; L. Roscioni, *L'omicidio funesto del principe Savelli. Una fonte cronachistica*,

ruolo fondamentale, mantenendosi sempre vicini alla cultura orale e assumendo la forma di monologhi drammatici pronunciati dai condannati sul patibolo per mostrare pentimento e chiedere perdono¹⁶. Questi testi spesso convivevano con collezioni di aneddoti curiosi e racconti di eventi che in alcuni casi erano definiti «mirabili» o «prodigiosi» («histoires admirables», «histoires prodigieuses», «notables», «singulières, mémorables», etc), suggerendo un'uscita dalla dimensione dell'ordinario o del naturale. Solo di rado emergevano le identità degli autori: il predicatore Jean-Pierre Camus, ad esempio, ebbe successo con i suoi *Spectacles d'horreur* (1630), mentre il traduttore François de Rosset vide ristampare più volte le sue *Histoires tragiques de nostre temps* (1614). Di norma, la censura conservava la sua forza e suggeriva a scrittori e stampatori di mantenere l'anonimato. I poteri costituiti consentivano infatti solo la divulgazione delle sentenze, dando in pasto al pubblico ricostruzioni sommarie delle motivazioni, e mantenendo dentro le mura dei tribunali i dibattiti e i dubbi sollevati dal caso¹⁷. Anche i titoli – per rimanere nel contesto italiano *Distinta relazione della gran giustizia, Il lamento e la morte, Relazione degli enormi delitti commessi dai condannati, Succinta relazione del processo e sentenza* – dimostrano che l'intento pedagogico aveva la priorità, al fine di mostrare l'implacabilità del potere nel punire i criminali¹⁸. I resoconti più dettagliati dei processi circo-

in *Prima lezione di metodo storico*, a cura di S. Luzzatto, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 85-104; Roscioni, *La badessa di Castro*, pp. 105-113.

¹⁶ I. A. Bell, *Cartoline di un'impiccagione. La rappresentazione del crimine nella serie Industry and Idleness di William Hogarth*, in *Il delitto narrato al popolo*, pp. 173-198.

¹⁷ Si vedano A. M. Rao, *La tipografia napoletana nei secoli XV-XVIII: considerazioni conclusive*, in *Per la storia della tipografia napoletana nei secoli XV-XVIII*, a cura di A. Garzya, Napoli, Accademia Pontaniana, 2006, pp. 383-398; Roscioni, *La badessa di Castro*, pp. 109-110. Sul rapporto fra giustizia e sfera pubblica nel Settecento napoletano, fondamentali le osservazioni di A. M. Rao, *L'amaro della feudalità. La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700*, Napoli, Luciano, 1997 (ed. or. 1984), in particolar modo nel capitolo introduttivo (pp. 3-26).

¹⁸ A Napoli ebbe una grande circolazione la *Istoria di Marzia Basile*, una omicida condannata nel 1603; si veda B. Croce, *Giovanni della Carriola e la sua storia di Marzia Basile*, «Napoli nobilissima», II (1921), 5, pp. 65-68; B. Croce, *Giovanni della Carriola e la sua "Storia di Marzia Basile"*, in *Aneddoti di varia letteratura*, vol. I, Napoli, Ricciardo Ricciardi, 1942, pp. 398-409; gli aspetti della repressione inquisitoriale e del conforto nella condanna a morte riguardanti la stessa vicenda, sono stati diffusamente trattati in G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1994; il caso è stato ripreso e approfondito di recente dall'antropologo G. Baronti, *Storie funeste. Prudenzia Anconitana e Marzia Basile. Francesco Novati e Benedetto Croce*, Perugia, Morlacchi, 2013, pp. 153-332.

lavano quasi esclusivamente in forma manoscritta, aggirando i controlli e le limitazioni imposte dall'alto, rimanendo nei canali della ricezione nobiliare, ecclesiastica o altoborghese¹⁹. Le industrie editoriali riconosciute dai governi privilegiavano quindi le immagini lineari della giustizia, relegando alla clandestinità le rappresentazioni ombrose e controverse.

Questo panorama non deve tuttavia condurci verso un'ingannevole idea di omogeneità. Le ricerche recenti hanno infatti messo in rilievo le disfunzioni e alterazioni del sistema comunicativo, tanto da consentirci di apprezzare sfumature nuove. Nel suo complesso, la cronaca giudiziaria europea manteneva delle ambiguità di fondo e, proiettandosi nello spazio pubblico, si prestava a letture molteplici. Non è da escludere, ad esempio, che dai testi emergesse un'immagine torva dei ceti privilegiati, descritti come estranei alla virtù e predisposti ai vizi. Anche i giudici erano spesso ritratti con una lente deformante, che finiva per mostrarli inetti di fronte ai malviventi, maldestri nella ricostruzione dei delitti, incapaci di proteggere gli innocenti e di punire i colpevoli. A uscirne decostruito era, in alcuni casi, il tradizionale automatismo che accostava i crimini a punizioni esemplari: dietro una patina di apparente correttezza didattica si potevano quindi nascondere letture destabilizzanti della realtà, potenzialmente eversive nel loro impatto sul pubblico²⁰. L'opera di Pitaval trovava terreno fertile proprio in questa instabilità comunicativa. Raccoglieva – come del resto fanno oggi gli storici, nel cercare casi 'famosi' o 'sensazionali' – documenti, deposizioni, pareri, arringhe, sentenze, mescolando il plausibile al meraviglioso, giocando con gli arcani della giurisprudenza, talvolta riuscendo persino a renderli più comprensibili al pubblico²¹. E conservava allo stesso tempo un'ambivalenza di fondo, proponendo insegnamenti morali che potevano essere inquinati dalla sovrabbondanza di aneddoti finalizzati a suscitare reazioni emotive²². Di conseguenza, le sentenze erano sempre meno prevedibili e il pubblico era direttamente coinvolto nella ricerca di una soluzione agli enigmi giudiziari, attraverso la discussione di prove e testimonianze.

¹⁹ Un esempio eloquente è nella ricca collezione di manoscritti dell'Harry Ransom Centre (University of Texas at Austin), Ranuzzi Collection, *Raccolta di diverse Vite, Morti e Processi e Casi Curiosi*. Sulle notizie manoscritte e a stampa dedicate al mondo criminale, M. Infelise, *Criminali e 'cronaca nera' negli strumenti pubblici di informazione tra '600 e '700*, «Acta Histriae», XV (2007), pp. 507-520.

²⁰ È ad esempio la lettura di Roscioni, *La badessa di Castro*, pp. 110-112.

²¹ Mazzacane, *Letteratura, processo*, p. 75. Sul tema è d'obbligo il riferimento a R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976.

²² Mazzacane, *Letteratura, processo*, pp. 82-84.

Una traduzione italiana delle *Causes célèbres* fu pubblicata a Napoli nel 1755. Il curatore era l'avvocato Domenico Moro, che qualche anno più tardi avrebbe dato alle stampe anche una sua *Pratica criminale* (1782-1783)²³. Nella prefazione, Moro propose importanti riflessioni circa l'impatto che il lavoro di Pitaval aveva sui lettori e sul significato che questi ultimi attribuivano alle singole storie contenute nella collezione. L'interesse per le *Cause* – da quel che si legge nel testo – era altissimo e prometteva di dare ulteriore linfa a un mercato editoriale già in rapida espansione, visto che in città «l'uso della stampa» era «giunto al suo colmo»²⁴. L'edizione in francese aveva già goduto di un grande successo, tanto da indurre i librai ad alzare i prezzi. La nuova versione era quindi finalizzata a raggiungere «tutti gl'Italiani», superando gli ostacoli di carattere linguistico o economico²⁵. I «dotti» potevano trarre piacere dalla lettura, grazie a contenuti che erano proposti «sottilissimamente, e con profonda erudizione»²⁶. Ma molte altre persone potevano seguire con interesse i racconti, comprese le donne «non erudite», che – sottolineava Moro – avrebbero trovato «nella lettura di che appagare la loro curiosità, per la vaghezza degli avvenimenti, e per la sorpresa de' fatti istessi, tutti grandi, e meravigliosi»²⁷.

Gli editori investivano con fiducia in prodotti del genere, spinti dal desiderio di «dare ottimi principi della Giurisprudenza», ma anche «luminose immagini» di «fatti strepitosi e rari»²⁸.

Né per altro avrebbe potuto la sua Opera incontrar tanto applauso presso il Pubblico, s'egli non avesse presa questa sicura strada di unire all'utile il piacevole, ed al grande degli articoli legali il dilettevole degli avvenimenti, che invogliano l'altrui curiosità, e solleticano lo spirito anche de' più schivi, e di quegli, a cui meno piaccia leggere²⁹.

Nelle *Cause* si potevano trovare «le cose tutte» che «avvennero fino al fine de' loro Giudizi»³⁰. Ciascuna aveva un «proemio», una ricostruzione della vertenza «con ogni sua circostanza», una «descrizione della pruova o degli indizj», un commento sulle strategie degli avvocati, una sintesi dei decreti provvisori, delle argomentazioni dell'accusa e della difesa, e ovviamente

²³ *Cause celebri e interessanti (...). Tomo Primo*, Napoli, Vincenzo Pauria, 1755; D. Moro, *Pratica Criminale*, Napoli, Eredi Moro, 1782-1783 (4 voll.).

²⁴ *Cause Celebri*, p. IV.

²⁵ *Ibidem*, p. VI.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 7.

³⁰ *Ibidem*.

la sentenza finale³¹. Era tuttavia possibile – leggiamo ancora nella prefazione italiana – che lettori dalla «mente debole» non fossero capaci di sviluppare un'adeguata familiarità con la «storia», con gli «avvenimenti del mondo», o con i meccanismi del «foro criminale»³². Quelle stesse persone potevano cadere in fraintendimenti, confondendo le *Cause celebri* con gli ormai comuni «romanzi» che avevano invaso il mercato editoriale italiano a partire dagli anni Quaranta, talvolta in traduzione dal francese o dall'inglese³³. In definitiva, le storie criminali e le narrazioni di finzione vivevano in un territorio comune, generando nel pubblico le medesime incertezze interpretative: il compito principale dello scrittore, in tali casi, era insegnare al lettore come gestire la complessità, aiutandolo a riconoscere i codici morali corretti e a rigettare i comportamenti disdicevoli, o più in generale a mantenere una solida moralità e a muoversi con sicurezza nel «Teatro [del] mondo»³⁴.

Pur essendo innegabile, quindi, il carattere innovativo della collezione di Pitaval generava non poche ansie legate alla ricezione del testo. Le *Cause celebri* si distanziavano in maniera significativa dall'ordinaria rappresentazione della giustizia di antico regime. Va sottolineato che lo scrittore francese non si limitava a raccontare crimini e punizioni, ma rendeva palese ai lettori una parte della procedura giudiziaria, evidenziandone i difetti e le incertezze. In tale prospettiva, la ricerca della verità giudiziaria diventava faticosa e i trucchi retorici degli avvocati potevano anche creare nel pubblico suggestioni difficili da gestire, compromettendo infine l'imparzialità dei giudici. Emergevano, in altre parole, anche i difetti dell'operato dei tribunali e questo meccanismo poteva anche minare la fiducia che la popolazione nutriva nei poteri costituiti. Non erano solo gli abusi ecclesiastici e nobiliari a compromettere il funzionamento della giustizia, ma anche le abilità oratorie di istrioni del foro che riuscivano a convincere l'uditorio con trame talvolta incredibili, ai limiti dell'inverosimile.

Il successo delle *Cause celebri* indusse gli editori a usare il nome dell'autore per identificarle: fu così che, insieme ad altri libri popolari, sul mercato finirono i «Pitavals». Gli studiosi oggi continuano a interrogarsi sul loro successo e sull'impatto che ebbero nella sfera pubblica settecentesca e ottocentesca. Come si è giustamente osservato, le *Cause* andarono ben oltre le intenzioni dell'autore, che dal canto suo appariva piuttosto conservatore, almeno sul piano formale. Le sue storie, talvolta in maniera non esplicita, evidenziavano il peso della corruzione sulla società di antico regime, l'inaf-

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. IX.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. VIII.

fidabilità del sistema repressivo e il fascino della trasgressione. Possedevano un'energia sovversiva nascosta perché svelavano le contraddizioni interne dei processi, facendoli diventare oggetti di controversie e discussioni, e non più momenti di affermazione del potere della Chiesa o dello Stato. Rielaborando le trame che gli venivano proposte, il pubblico dava libero sfogo alle sue emozioni, si lasciava avvolgere dallo stupore, e finiva anche per trasformare criminali incalliti in vittime di una giustizia arbitraria³⁵.

Il meraviglioso e il racconto dell'attualità.

Nei decenni centrali del Settecento le *Causes Célèbres* lasciarono spazio alle cronache di processi contemporanei, a Napoli come in altre aree del continente europeo. Le memorie forensi divennero sempre più comuni, insieme alle gazzette, ai romanzi e ai pamphlets, stimolando nei lettori la tentazione di identificarsi coi protagonisti delle storie narrate³⁶. Gli affari pubblici e privati divennero oggetto di discussioni nelle accademie, nei caffè, nei cortili, nelle fiere e nelle piazze. I *Select Trials* del 1764 della corte londinese dell'Old Bailey sono una dimostrazione eloquente di quanto le interpretazioni potessero essere contraddittorie, fino a mettere definitivamente in crisi il prestigio di una giustizia che poteva apparire inflessibile coi deboli e malleabile coi forti³⁷. In quei documenti, che godevano di un'ampia circolazione a stampa, era facile notare la presenza di testimonianze dubbie, zone d'ombra nei quadri normativi ed enigmi irrisolti. I trucchi narrativi degli scrittori, al pari delle strategie retoriche degli avvocati, potevano compromettere la ricerca della verità e intaccare l'imparzialità dei giudici. L'apertura dei processi

³⁵ Cfr. Mazzacane, *Letteratura, processo*; De Romanis, *Identità camuffate*; Id., *L'omicidio e la stampa: rappresentazioni del crimine e della legge (1660-1760)*, in *Il delitto narrato al popolo*, pp. 19-35; G. Baronti, *La morte in piazza. Opacità della giustizia, ambiguità del boia e trasparenza del patibolo in età moderna*, Lecce, Argo, 2000; G. Baronti, *Vita volant, scripta manent. Vicende criminali nella letteratura di piazza tra Cinquecento e Ottocento*, Foligno, Il Formichiere, 2020.

³⁶ Mazzacane, *Letteratura, processo*, pp. 88-95.

³⁷ Robert Shoemaker ha osservato, a tal proposito, che l'ultimo trentennio del XVIII secolo fu un momento di svolta, grazie alle iniziative di numerosi editori che riuscirono a stimolare un rapporto più aperto fra autorità e pubblico (R. Shoemaker, *Representing the Adversary Criminal Trial: Lawyers in the Old Bailey Proceedings, 1770-1800*, in *Crime, Courtrooms and the Public Sphere, in Britain, 1700-1850*, ed. by D. Lemmings, London, Routledge, 2012, pp. 71-92); Simon Deveraux ha invece accentuato l'importanza del ruolo degli avvocati che si trasformarono in istrioni, riuscendo a colpire il pubblico con toni drammatici o con colorite espedienti narrativi (S. Deveraux, *Arts of Public Performance: Barristers and Actors in Georgian England*, in *Crime, Courtrooms and the Public Sphere*, pp. 93-119).

al dibattito pubblico era un'opportunità, ma si trasformava anche in un potenziale pericolo: i tribunali potevano diventare terra di conquista per cantastorie, impostori, ciarlatani e, più in generale, per i veditori di emozioni.

Intorno al carattere ambiguo del «romanzo» e del «romanzesco», gli avvocati davano ormai vita a battaglie retoriche senza esclusione di colpi, nella speranza di influenzare tanto gli organi giudicanti quanto la pubblica opinione. L'evoluzione della pratica forense, in buona sostanza, viaggiava di pari passo con quella del mercato editoriale, coinvolgendo letterati che talvolta sovrapponevano il loro profilo giuridico con quello di autori di opere di finzione. Un chiaro esempio di questa tendenza si trova in un caso «straordinario» che ebbe luogo il 9 luglio del 1759 e che stimolò la produzione di diversi resoconti manoscritti e a stampa. Un uomo chiamato Antonio Salibene fu assassinato nelle foreste della Terra di Castelluccia, nei pressi di Salerno, e i sospetti caddero su Domenico e Veniero Famulari, due noti malviventi conosciuti semplicemente come «i Famulari»³⁸. I più importanti testimoni dell'omicidio erano il medico Felice De Vecchis e il suo servitore Gioseppe Di Marco, che si trovavano in quell'area per compiere delle commissioni. Raccontarono di essere stati rapiti e torturati, lasciando intendere che i responsabili del misfatto (i «Famulari», per l'appunto) fossero anche gli assassini di Salibene. A far stampare e pubblicare le deposizioni fu Pietro Gambacorta, l'avvocato della Regia Udienza che si occupava delle indagini³⁹. Lo scopo esplicito di Gambacorta era dimostrare l'inaffidabilità di De Vecchis e Di Marco: le loro storie – si legge nel libello – erano completamente immerse nelle pulsioni di una società che era ormai troppo «vaga di romanzi», ovvero troppo predisposta a prestare fede a trame di fantasia, scambiandole per fatti realmente accaduti⁴⁰.

Il medico aveva raccontato nei dettagli l'accaduto, sostenendo che i due criminali erano sbucati improvvisamente dagli sterpi del bosco. Uno di loro era «di bassa statura, faccia lunga, e nera, armato soltanto di scoppetta lunga, guarnita col ponte di ferro, cappello nero in testa, scarpe grosse ligate co' corrioli a' piedi ... e teneva appesa alla cintola anche la coltella»⁴¹. L'altro era molto più alto, di «giusta corporatura», con «faccia pingue», «ciamberghino di tela bianca» e «scoppetta»⁴². Il servitore confermava la versione del suo datore di lavoro, usando le stesse parole e sollevando molti dubbi in tribunale. Gli avvocati cercarono di metterlo alle strette, osservando che un

³⁸ *Deposizione del Medico de Vecchis*, Napoli 1759.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. III.

⁴² *Ibidem*.

«uom goffo» non poteva «tutte ricordarsi» le «medesime cose» notate da un medico «e tutte felicemente ridire»⁴³.

Più in generale, a essere contaminata dal meraviglioso era l'intera versione dei fatti presentata da De Vecchis, secondo il quale il supplizio era durato per un'intera notte, mentre si udivano nel buio «LUGUBRI VOCI DI NOTTURNI UCCELLI» [maiuscolo nella fonte a stampa]⁴⁴. Gambacorta fece leva proprio su queste parole per screditare l'intero impianto accusatorio, asserendo senza mezzi termini che si trattava di un «verso», ovvero di un espediente letterario usato per suscitare incanto negli ascoltatori. La deposizione, secondo lui, era basata sulla maldestra imitazione di modelli poetici, che erano utili a suscitare emozioni e a ostacolare la comprensione razionale dei fatti⁴⁵. In chiusura del libello Gambacorta pose un commento che lascia poco spazio ai fraintendimenti: «E qui finisce il Romanzo»⁴⁶.

Il caso assunse contorni più definiti nella *Relazione della R. Udienza di Salerno* inviata al re nel luglio del 1759 e anch'essa data alle stampe. Sul banco degli imputati finì il nobile Domenico Garofalo, marchese di Controne e duca di Postiglione. Era accusato di aver consumato una vendetta personale contro Salibene e di essere quindi il mandante dell'omicidio. Era inoltre sospettato di aver sviato le indagini diffondendo «voci di furti, e di altri eccessi» per far cadere l'attenzione degli inquirenti sui Famulari, già avvolti da una cattiva fama⁴⁷. Anche le autorità della non lontanissima città di Matera erano in stato d'allerta per «procurare la quiete a questa Provincia, ed alle confinanti (...), per far recuperare la libertà di commercio quasi affatto perduta per le scorrerie di detti malviventi»⁴⁸.

Il polverone che si sollevò fu quindi enorme. Dietro il fatto di sangue si nascondeva un potenziale conflitto fra un'aristocrazia locale intenzionata a conservare il controllo del territorio e la spinta centralizzante dello Stato, fermo nell'intenzione di prendere in mano la vertenza. Le indagini andarono avanti per tre anni. Fu Giuseppe Pasquale Cirillo, uno dei più prestigiosi avvocati napoletani, a prendere le difese del Marchese di Controne. Dopo essersi formato con Giambattista Vico, Cirillo aveva cominciato a lavorare nell'ateneo di Napoli sostenendo la necessità di una più stretta unione fra

⁴³ *Ibidem*, p. iv.

⁴⁴ *Ibidem*, p. xx.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. xxvi.

⁴⁷ *Ibidem*, p. xxx: *Relazione dalla R. Udienza di Salerno umiliata a S.M. nel mese di Luglio del anno 1759*, in *Deposizione*.

⁴⁸ *Ibidem*.

il diritto e gli altri saperi umanistici⁴⁹. Antonio Genovesi, Giuseppe Maria Galanti e Carlantonio Pilati avevano riconosciuto le sue spiccate doti oratorie. Nel 1733, egli era diventato membro dell'Accademia degli Oziosi, interessandosi alla poesia, alle arti figurative e alla pubblica utilità delle scienze. Negli anni Quaranta era stato coinvolto nell'ampio progetto di riforma legislativa del Regno, che aveva interessato tanto i circoli intellettuali quanto l'industria editoriale. Molti studiosi avevano lavorato a una collezione delle prammatiche regie per creare un nuovo codice di leggi. Tuttavia l'impresa era naufragata, poiché una buona parte del ceto forense aveva sviluppato diffidenza verso il sovrano Carlo di Borbone, sospettando che volesse sopprimere «le antiche leggi del Regno» per introdurre norme nuove: in realtà quegli stessi legulei intendevano conservare il loro primato interpretativo su quelle norme, sulla *scientia juris*, per poter continuare a esercitare potere nelle controversie fra nobiltà, ecclesiastici, monarchia e popolo. Negli anni Cinquanta, Cirillo reagì al fallimento della riforma concentrandosi sull'attività forense. Si distinse per le sue posizioni tradizionaliste e anti-illuministe, a favore di aristocrazia e clero⁵⁰. Scrisse anche commedie, che furono messe in scena nei teatri di Napoli e nei salotti privati della città⁵¹. In questi testi mostrò una grande domestichezza con temi come l'impostura e la dissimulazione, con un'eleganza e un'efficacia retorica che gli tornò utile anche nelle aule dei tribunali.

Nel 1762, Cirillo pubblicò una memoria forense per difendere la legittimità del lavoro svolto da Pietro Gambacorta per la Regia Udienza. La tesi era lineare, anche se difficile da provare. I Famulari avevano assalito Salibene per derubarlo, ma la rapina era sfociata in una colluttazione nella quale l'uomo aveva perso la vita. De Vecchis e Di Marco, tuttavia, stavano mentendo: avevano inventato di sana pianta la loro storia, in combutta con i parenti della vittima, per far cadere la colpa sul marchese di Controne⁵². La ricostruzione faceva leva sulla fama dei due criminali, definita «veemente» e suppor-

⁴⁹ R. Ajello, *Giuseppe Pasquale Cirillo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, XXV (1981), www.dizionariobiografico degliitaliani.it.

⁵⁰ Cfr. G. P. Cirillo, *Allegazioni di Giuseppe Pasquale Cirillo Primario Professor di Leggi nella Regia Napoletana Accademia, ed Avvocato famigeratissimo. Distribuite in più Tomi (14). Dall'avvocato Domenico Bracale*, Napoli, Fratelli Paci, 1780. Nel primo volume di questa collezione, l'autore descrive le caratteristiche ideali di una buona memoria forense (pp. xxv-xxix).

⁵¹ G. P. Cirillo, *La Marchesa Castracani ovvero Gl'Impostori*, Napoli 1766; G. P. Cirillo, *I Malocchi. Commedia dell'avvocato, e pubblico Cattedratico signor D. Giuseppe Cirillo napoletano*, Napoli, Pietro Perger, 1789.

⁵² G. P. Cirillo, *Difesa di D. Pietro Gambacorta*, Napoli 1762.

tata da molti testimoni «d'intera fede»⁵³. Questa versione dei fatti, tuttavia, non spiegava perché Salibene era stato sottoposto a un'aggressione di violenza inaudita, che denotava anche una forma di accanimento: basti pensare al fatto che «si trovò costui strangolato, e co' testicoli ritorti»⁵⁴. Questi indizi lasciavano pensare non alla semplice volontà di rubare del denaro o degli oggetti preziosi, ma a un'azione compiuta «per dispetto, e per vendetta»⁵⁵.

Per risolvere queste contraddizioni e sviare l'attenzione dei giudici da questi particolari, Cirillo si concentrò su De Vecchis e Di Marco, al fine di dimostrare che le loro deposizioni erano «piene d'inverisimilitudini»: «[M]anca in esse la *semplicità*, che propria è del vero, e son piene di *troppo studio*, e di *affettazione*, di cui non ci è cosa tanto nimica della verità»⁵⁶. Quelle parole erano state pronunciate di fronte ai giudici con una «eleganza, che potea convenire al De Vecchis, ch'era Dottore in Medicina», ma «non potea certo convenire al de Marco, ch'era uom volgarissimo, e stava a di lui servigj». Bisognava notare inoltre – continuava Cirillo – che i due uomini avevano usato «alcuni sonori versi» che richiamavano quelli di Torquato Tasso, capaci di sollevare orrore, inquietudine e meraviglia⁵⁷. Altrettanto fantasiosa era la descrizione delle armi, degli abiti, delle facce e dei comportamenti, così «minuta» da essere paragonabile a quella dei canti di Ludovico Ariosto. La conclusione di Cirillo era decisamente sarcastica: «Tanto era il poetare più facile in quel bosco, che in Pindo»⁵⁸.

Non abbiamo notizie precise sull'esito della controversia, ma quello che conta sottolineare in questa sede è l'orientamento della retorica assunta dai professionisti del foro per influenzare il pubblico e gli organi giudicanti. Nel dominio dell'incertezza, assumeva un'importanza centrale la capacità di plasmare emozioni al fine di spostare le opinioni. I demoni scendevano dai regni ultraterreni per fare irruzione sul teatro del mondo: le loro caratteristiche umane potevano affascinare o spaventare, attirare lodi o vituperio. Al centro di questo universo comunicativo c'era il meraviglioso, che diventava oggetto di dibattiti e controversie, configurandosi come territorio di battaglia nella lotta fra innocentisti e colpevolisti.

Pochi anni più tardi, nel 1763, il dibattito pubblico napoletano fu scosso dalla scabrosa vicenda del frate agostiniano Leopoldo di San Pasquale,

⁵³ *Ibidem*, p. XI.

⁵⁴ *Ibidem*, p. XIV.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. XXVII.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. XXVIII.

condannato dai superiori del suo stesso ordine religioso per frode, furto, appropriazione indebita di identità altrui e scandali sessuali. Il presunto reo rimase imprigionato in una cripta costruita nel cortile del suo convento e adibita a reclusorio, priva di porte e finestre. Furono alcuni confratelli impietositi a propiziare la liberazione, sollevando il clamore della città e l'attenzione delle autorità⁵⁹.

L'attivissimo avvocato Francesco Peccheneda prese le difese del religioso di fronte ai giudici regi, ma si preoccupò al contempo di esercitare pressioni sulla pubblica opinione, pubblicando una *Memoria* che fece discutere i napoletani per molti mesi⁶⁰. Il testo era prego di sentimenti anticuriali, ben innestato in un sistema di valori che affondava le radici in decenni di dispute giurisdizionali e aveva assunto contorni ormai ben definiti agli inizi degli anni Sessanta, segnati dalle iniziative del movimento riformatore che sarebbero sfociate di lì a poco in provvedimenti drastici, come l'espulsione dei gesuiti⁶¹. Il caso di Leopoldo acquisiva esemplarità grazie alla retorica del martirio: il frate era descritto come vittima sacrificale di un clero regolare avvezzo a consumare abusi con i metodi della ripudiata Inquisizione, resa formalmente illegale da Carlo di Borbone nel 1746. Non a caso, intervennero sulla questione anche i membri della Deputazione del Sant'Uffizio, un consiglio di rappresentanti cittadini incaricati dal sovrano di sorvegliare sulle cause che si sospettavano contrarie ai decreti regi. Le attenzioni si concentrarono sulla prigione imbastita per il reo dagli Agostiniani, definita come una vera e propria «fossa», alla quale si poteva accedere solo attraverso un'apertura del tetto, calando una scala dall'alto: una prova inoppugnabile del fatto che i processi contro Leopoldo si erano svolti «colle regole le più esatte» del temuto tribunale pontificio. Il «nuovo tremendo carcere» in cui «l'infelice» era stato rinchiuso – si legge in uno dei testi dati a stampa per conto della Deputazione – riusciva a superare per la sua «crudeltà» le punizioni più disumane della storia, compresa la vetusta pratica inquisitoriale dell'«*immurazione*»⁶².

Gli accusatori raccontarono anche che Leopoldo aveva cercato di perforare le mura della sua prigione per trovare una via di fuga. Aveva coperto il

⁵⁹ Cfr. Palmieri, *Sepolto vivo*.

⁶⁰ F. Peccheneda, *Memoria da presentarsi a Sua Maestà Dio guardi in nome del P. Leopoldo da S. Pasquale Sacerdote Professo tra PP. Agostiniani Scalzi della Provincia di Napoli*, Napoli, G. Raimondi, 1763, p. III.

⁶¹ Sono numerosi gli studi sul rapporto fra Stato e Chiesa negli anni della Reggenza. Si veda almeno Maiorini, *La Reggenza borbonica*.

⁶² *Agli Eccellentissimi Signori Deputati contra l'Offizio dell'Inquisizione*, Napoli 1764, pp. II, XXXI.

rumore dello sfregamento con i suoi colpi di tosse riuscendo a non sollevare sospetti fra i sorveglianti. A occuparsi della questione fu Francesco Vargas Macciucca, che era a capo della Delegazione della Real Giurisdizione, uno dei principali organi amministrativi atti a gestire il rapporto fra Chiesa e Stato. Nel riferire al governo, Vargas Macciucca si soffermò proprio su questi particolari, senza risparmiare toni ironici. Secondo lui, le gesta del frate erano simili a quelle del personaggio biblico Sansone che si era liberato dal giogo dei Filistei: le sue dita erano come «pali di ferro» capaci di entrare nella pietra⁶³. Tuttavia nessuna impresa era paragonabile alla prodigiosa fuga tentata negli anni precedenti da una diversa cella, che si trovava in uno dei piani alti del convento agostiniano di Santa Maria della Verità. In quell'occasione, stando ad alcuni testimoni, Leopoldo era stato protagonista di un atto estraneo alle leggi della natura e alle logiche della comune razionalità, senza riportare ferite gravi. I Napoletani – sottolineava Vargas – avevano accolto quei racconti con ammirazione, senza interrogarsi a dovere sulla loro attendibilità:

Ma a quel che fece appresso, non trovo né Storia, né Romanzo, né Favola che vi corrisponda, perché (...) ad ogni modo contra quanto può natura, vuolsi che un Uomo, non già divenuto lacerta, ovvero uccello, ma per lo contrario in umana carne, figura, ed ossa, ben ferrato ne' piedi, fosse per l'altezza di più di sette palmi dal pavimento il muro, [fino] a quella finestra, per di là gittarsi, e quel ch'è ancor più stupendo, e strano, facendone prima uscir le gambe, ed indi la testa⁶⁴.

Trovandosi di fronte a tali improbabili ricostruzioni, il delegato della Real Giurisdizione tirò le somme e puntò il dito contro il clero regolare, definendolo incline alla menzogna. Leopoldo non si era avvalso di interventi angelici o diabolici, ma del semplice aiuto di complici che avevano favorito la sua evasione, facendolo «cadere in terra leggiero come i gatti», permettendogli di rompersi le gambe, ma non «la nuca del Collo»⁶⁵. Gli unici che potevano dar credito ai testimoni e all'accusato erano gli sprovveduti, ovvero quelli abituati a «legger libri» su «miracoli», e altre creature «portentose» come le streghe che viaggiavano sulle scope e le «janare» (creature mitologiche molto temute soprattutto nelle aree rurali) che entravano nella case attraverso le fessure delle finestre e causavano gravi danni alle persone durante il sonno⁶⁶.

⁶³ Archivio di Stato di Napoli, Real Camera di Santa Chiara, *Processi risolti*, f. 9, n. 15.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

Gli argomenti di Vargas Macciucca non erano insoliti in quegli anni. Un acceso dibattito si era aperto in Europa, con pensatori razionalisti che cercavano di confrontarsi con credenze consolidate intorno alle devozioni per i santi, le reliquie, le immagini sacre, i miracoli, il vampirismo, e più in generale sulla possibilità che forze sovrannaturali potessero intervenire nella vita terrena cambiandone i destini⁶⁷. Nel 1763, la famosa *Istoria delle immaginazioni stravaganti del Signor Oufle* scritta dal teologo francese Laurent Bordelon e risalente agli inizi del secolo (l'edizione originale era del 1710) fu ristampata proprio a Napoli da Giacomo Antonio Vinaccia, uno degli editori più attivi e impegnati nella diffusione di testi di largo consumo⁶⁸. Lo scritto prendeva in giro gli «spiriti guastati dalla lettura de' Libri di Cavalleria, de' Romanzi, de' Poeti, e di altre opere, lontane del pari della verità, e dalla verisimilitudi-

⁶⁷ Cfr. L. Parinetto, *Magia e ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, Firenze, La Nuova Italia, 1974; E. Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010; P. Palmieri, *La santa, i miracoli e la Rivoluzione. Una storia di politica e devozione*, Bologna, il Mulino, 2013; F. P. de Ceglia, *La scienza dei vampiri. Giuseppe Davanzati e i confini fra vita e morte nell'Europa del Settecento*, «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati», V (2015), pp. 79-101. Bisogna considerare il fatto che, nel giro di pochi anni, furono pubblicati importanti testi sulla stregoneria, sulle arti magiche, sui diavoli e sui vampiri, come ad esempio quelli di G. Tartarotti, *Del Congresso notturno delle Lammie Libri Tre di Girolamo Tartarotti roveretano. S'aggiungono due dissertazioni epistolari sopra l'arte magica. All'Illustrissimo signor Ottolino Ottolini, gentiluomo veronese, conte di Custoza*, Rovereto, Giambattista Pasquali, 1749; S. Maffei, *Arte magica dileguata. Lettera del signor marchese Maffei al padre Innocente Ansaldi dell'Ordine dei Predicatori*, Verona, Carattoni, 1749; C. Baroni di Cavalcabò, *L'impotenza del demonio di trasportare a talento per l'aria da un luogo all'altro i corpi umani dimostrata da Clemente Baroni delli marchesi Cavalcabò*, Rovereto, Marchesani, 1753; A. Calmet, *Dissertazioni sopra le Apparizioni de' Spiriti, sopra i Vampiri, o i Redivivi D'Ungheria, di Moravia ec. Del R.P.D. Agostino Calmet, Abate di Senones. Tradotte dal Franzese su la seconda edizione riveduta e corretta*, Venezia, Simone Occhi, 1756. La famosa *Dissertazione sopra i vampiri* del sacerdote pugliese Giosepe Davanzati fu pubblicata a stampa a Napoli nel 1774, ma aveva goduto di circolazione manoscritta già dalla fine degli anni Trenta. Nel suo resoconto, Vargas Macciucca menzionava altri libri come quello di P.-J.-B. de La Ménardaye, *Examen et discussion critique de l'histoire des diables de Loudun*, Liege, Eeverard Kintz, 1749 (edizione originale 1747), sul «caso famoso» di «Urbane Grendier» e il convento delle orsoline di Loudun.

⁶⁸ L. Bordelon, *Istoria delle immaginazioni stravaganti del Signor Oufle, che serve di preservative contro la lettura de' Libri, che trattano della Magia, dei Demonj, Spiritati, Stregoni, Licantropi, Incubi, Succubi, e del notturno Congresso delle Streghe, degli Spiriti Folletti, Genj, Fantasmi, ed alter si fatte Larve; de' Sogni, della Pietra Filosofica; dell'Astrologia giudiziaria, degl'Oroscopi, Talismani, Giorni avventurosi, e disavventurosi, Ecclissi, Comete, e finalmente di qualunque sorta di Visioni, d'Indovinamenti, di Sortilegj, d'Incantesimi, e di altre pratiche superstiziose*, vol. I, Venezia, Vincenzo Manfredi, a spese di Giacomo Antonio Venaccia, si vende nel corridoio del Consiglio (Napoli), 1763.

ne»⁶⁹. Lo scopo dell'autore era divertire ed educare il pubblico: troppi prestavano attenzione a notizie false e finivano per credere neli «Spiriti Folletti, Genj, Fantasmi (...) Sogni», nel potere «della Pietra Filosofica; dell'Astrologia giudiziaria, degl'Oroscopi, Talismani... Ecclissi, Comete»⁷⁰.

Agli inizi del 1764 altre voci si aggiunsero alle critiche di Vargas Macchiucca. In primo luogo, fu data alle stampe una *Risposta* a Peccheneda, con la data del 10 gennaio e la firma dell'avvocato Giambattista Pantaleone. Era stata commissionata dagli Agostiniani, che si ritenevano «da indegna calunnia travagliati», ormai screditati presso il «volgo» che li reputava «tiranni, crudeli ed inumani», nonché «volontari perturbatori dello Stato, e della pubblica tranquillità»⁷¹. Pantaleone puntava a delegittimare il suo avversario Peccheneda e, come prevedibile, la *Memoria*, che aveva trasformato Leopoldo in una celebrità⁷². Le ricostruzioni delle fughe del prigioniero – leggiamo nella *Risposta* – erano frutto di invenzioni. Quella avvenuta nel maggio del 1757 risultava assurda: mai un uomo con i piedi ferrati avrebbe potuto percorrere tanta strada nel cuore di Napoli passando inosservato⁷³. Ancora più incredibile era il racconto della seconda evasione, secondo il quale il prigioniero aveva rotto i vetri del finestrone del coro per gettarsi sul cornicione della Chiesa del suo istituto:

Ma fingasi in tutte le sue parti vero; o il di lui Autore è troppo credulo, (...) ovvero vuol che gli altri sian creduli, come lui; onde conta Frate Leopoldo stava ignudo ditenuto su la nuda terra? Come per più giorni poté mantenersi colla sola acqua? Come co' piedi, e colle mani serrate si poteva buttare dal finestrone del Coro sul Cornicione della Chiesa col certo pericolo di perder la vita? Ruppe dunque il finestrone del Coro, e si gettò sul cornicione, perché stava libero, senza catene, e non già nella maniera esagerata; sono dunque belle favole, e romanzi, per fare apprendere al Volgo la Religione Agostiniana Scalza per crudele, ed inumana⁷⁴.

Pantaleone non fu certo l'unico a cercare di screditare la ricostruzione di Peccheneda. Nel mese di febbraio del 1764 fu dato alle stampe un nuo-

⁶⁹ Bordelon, *Prefazione a Istoria delle immaginazioni stravaganti del Signor Oufle*, pagina non numerata.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ G. Pantaleone, *Risposta alla Memoria pubblicata a favore di Frate Leopoldo di S. Pasquale* (testo a stampa), Napoli 1764, p. III. L'opera non porta tracce del nome dello stampatore. Allo stato attuale delle ricerche, la *Risposta* è l'unico testo a stampa attribuito a Pantaleone, uno dei tantissimi avvocati attivi nel foro napoletano negli anni Sessanta.

⁷² *Ibidem*, p. VI.

⁷³ *Ibidem*, pp. XV-XVI.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. XVI-XVII.

vo testo, questa volta anonimo, intitolato *Scrittura sulle pendenze de' Padri Agostiniani Scalzi*⁷⁵. La «distintissima Storia degli avvenimenti del Padre Leopoldo» – affermava l'anonimo autore di questo nuovo scritto dedicato al famoso caso giudiziario – era stata distribuita in «infinite copie», ma evidentemente non erano «bastate per lo soddisfacimento dell'universal curiosità». Era stata quindi ristampata e diffusa anche oltre i confini della capitale, per appagare il desiderio di mettere alla berlina «tutte le operazioni delle Cattoliche Comunanze». E il successo riscosso era facilmente spiegabile:

Quell'aria di prodigioso e di miracoli sul sofferimento di orribili strapazzi senza cagionar morte, quelle pesanti catene, quelle tombe de' viventi, que' disagi, que' digiuni, e tutti quegli altri nemi di persecuzione, e martirj, con volo di fantasia avvampante, fatti cader tutti ad un fiato sopra di un frate innocente, poteano ben interessare la pubblica curiosità, e svegliar quindi compatimento più che di ordinario non soglia patire il senso comune della umanità⁷⁶.

L'opera di Peccheneda, stando a quel che si legge nella *Scrittura*, era costruita su ornamenti «intessuti sul vero», su «confusi mischiamenti di colpevoli, ed innocenti» derivanti da una «scarsa notizia de' fatti»⁷⁷. Non stupisce, quindi, il fatto che essa fu letta e discussa anche fuori dagli ambienti forensi, anche da coloro che avevano scarsa dimestichezza col testo scritto e privilegiavano la trasmissione orale, godendo semplicemente del «narramento di sì fatti intrighi» e traendo diletto dalla meraviglia del racconto⁷⁸.

Conclusioni.

Dall'analisi delle fonti scelte, possiamo certamente affermare che alcuni processi di quegli anni stimolarono nuove forme di interazione socioculturale, che si tradussero nella produzione di molteplici discorsi scritti e orali. Contribuirono a riplasmare gli spazi pubblici e a mostrare aspetti inediti del funzionamento della giustizia a un pubblico vasto, riuscendo anche a rompere le barriere della censura e della propaganda dei poteri costituiti. La circolazione di notizie su questi casi fu spesso intensa e difficile da controllare: in diverse occasioni il governo borbonico di Napoli palesò le sue difficoltà nel veicolare messaggi ai suoi sudditi e nell'imporre regole a un'industria

⁷⁵ *Scrittura sulle pendenze de' Padri Agostiniani Scalzi*, Napoli, 10 febbraio 1764.

⁷⁶ *Ibidem*, p. v.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. v-vi.

⁷⁸ *Ibidem*, p. ix.

editoriale che mostrava una straripante vitalità⁷⁹. Gli imputati finirono al centro di un complesso panorama comunicativo, contribuendo alla crescita di nuove forme di rappresentazione e nuovi immaginari. In virtù di queste dinamiche, personaggi come i Famulari e Leopoldo divennero demoni in terra, circondati da dicerie e leggende che mettevano in discussione le credenze nel sovrannaturale e nel meraviglioso, facendo entrare in scena le arti dissimulatorie e il potere di suggestione delle retoriche processuali, capaci di oltrepassare le mura dei tribunali e di diventare di pubblico dominio. I testi forensi si mostravano malleabili nelle mani dei soggetti che li usavano (avvocati, chierici, nobili, membri dell'amministrazione statale, stampatori, scrivani, librai o semplici illetterati) per raggiungere i loro scopi: conservare o cambiare la propria posizione sociale, trarne guadagni, cercare fama, soddisfare bisogni culturali e religiosi. Quegli stessi testi sono quindi leggibili anche come esempi delle modalità attraverso le quali gruppi sociali di diversa estrazione trasformavano le loro visioni del mondo e del potere.

Uno dei nodi fondamentali era la ricontestualizzazione del concetto di verosimiglianza, che si confrontava con il meraviglioso e giocava un ruolo fondamentale nella formazione delle opinioni. Ciò avveniva anche in virtù della stretta connessione fra la letteratura giudiziaria e altri prodotti che godevano di crescente fortuna sul mercato editoriale, come i romanzi e le gazette, costantemente oscillanti fra finzione e pretesa di verità. Le narrazioni in prosa di quegli anni privilegiavano la capacità di fare presa sul pubblico, stabilendo un'intensa mediazione con la percezione condivisa del reale, presentandosi come ricostruzioni di fatti accaduti e documentabili, talvolta accompagnandole con presunte prove di autenticità⁸⁰. Questa tendenza, come si può facilmente immaginare, non ripuliva il dibattito dalle ambiguità, ma anzi le aumentava, rendendo sempre più tenue il confine fra forme comunicative e messaggi di natura diversa.

Del resto, le potenzialità delle narrazioni romanzesche moderne erano state colte da diversi pensatori del Settecento che pur esprimendo giudizi antitetici – talvolta denigratori, talvolta ispirati da sentimenti favorevoli – si trovarono in accordo nel riconoscere le capacità persuasive del nuovo genere, ormai distaccatosi dalle improbabili avventure del genere epico-cavalle-

⁷⁹ Cfr. Palmieri, *Sepolto vivo*. Più in generale, *Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, a cura di A. M. Rao, Napoli, Liguori, 1998.

⁸⁰ Cfr. V. Tavazzi *Il romanzo in gara. Echi delle polemiche teatrali nella narrativa di Pietro Chiari e Antonio Piazza*, Roma, Bulzoni, 2010, pp. 204-205; L. Clerici, *Il romanzo italiano del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1997, p. 192; D. Mangione, *Prima di Manzoni. Autore e lettore nel romanzo del Settecento*, Roma, Salerno, 2012.

resco e saldamente orientato verso la fedeltà al ‘vero’ e al ‘verosimile’. Nel trattato *Della forza della fantasia umana* pubblicato nel 1740, ad esempio, Ludovico Antonio Muratori denunciava la pericolosità di testi che potevano far perdere al lettore il senso della realtà, stimolare condotte devianti o addirittura causare scompensi fisiologici. Qualche anno più tardi, nel 1769, l’abate Giambattista Roberti diede alle stampe il noto scritto intitolato *Del leggere libri di metafisica e divertimento*, nel quale sostenne che il pubblico era ormai disposto a farsi coinvolgere dalle storie narrate, imitando le azioni scellerate degli eroi, tralasciando il rispetto per le gerarchie e i valori tradizionali⁸¹. Una prospettiva di segno opposto, e proprio per questo ancor più significativa, fu quella di Giuseppe Maria Galanti che, a partire dalla fine degli anni Settanta, mostrò grande attenzione verso le potenzialità del romanzo, reputandolo palestra di virtù civili e impegnandosi in prima persona nella diffusione editoriale. L’obiettivo era instillare principi di moralità in una comunità che non era capace di riconoscere i valori del progresso, seppelliti da una spessa coltre di pregiudizi⁸².

Una magmatica costellazione di bugie ed errori giudiziari gravitava intorno al meraviglioso e al sovrannaturale, sfruttando l’incrocio vertiginoso fra finzione e cronaca, stimolando anche un dibattito spontaneo intorno all’operato dei tribunali. La teatralizzazione della giustizia conduceva quindi i processi in una dimensione complessa, ben prima dell’introduzione formale del dibattimento pubblico che è stata spesso indicata come svolta periodizzante dagli storici del diritto⁸³. Non era più solo la sentenza finale a essere oggetto di messa in scena, ma l’intero iter legale, con le sue controversie e i suoi dubbi, con tesi contrapposte che si scontravano e dividevano il pubblico in due o più tronconi, con diatribe fra innocentisti e colpevolisti. In questo contesto, tuttavia, il rapporto fra analisi qualitativa e quantitativa rimane fondamentale, configurandosi come chiave di accesso al rapporto fra

⁸¹ Su Roberti, si veda C. A. Madrignani, *Il romanzo, catechismo per le riforme*, in *La riflessione sul romanzo nell’Europa del Settecento*, a cura di R. M. Loretelli – U. M. Olivieri, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 61-75.

⁸² *Ibidem*, pp. 77-101.

⁸³ La bibliografia sul tema è ricchissima. Si veda, anche per ulteriori indicazioni, la sintesi di G. Alessi, *La costituzionalizzazione del processo penale*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero – Diritto*, treccani.it/enciclopedia, 2012 (consultato il 3 dicembre 2020), dove si chiarisce (anche sottolineando la gradualità del fenomeno e le differenze territoriali nell’avanzata di nuovi quadri normativi) che all’inizio dell’Ottocento la «laicizzazione delle norme penali, l’unificazione delle giurisdizioni, la sottoposizione del giudice alla legge, l’introduzione della fase dibattimentale, la motivazione delle sentenze sulla base di espresse disposizioni di legge, furono acquisizioni non dappertutto immediate, ma di sicura affermazione».

l'ordinario e lo straordinario. Emerge infatti in maniera ancora più evidente la necessità di leggere la giustizia e le emozioni alla luce delle loro interazioni con un ecosistema mediatico: i casi sensazionali erano di fatto gli unici a stimolare una densa attività comunicativa e, di conseguenza, a ispirare scritti, discorsi, immagini, gesti e oggetti. I processi che impegnavano in maniera massiccia gli operatori del foro e assumevano una rilevanza pubblica – come per l'appunto quelli presi in analisi in questo contributo – erano rari (o quanto meno non consueti, se rapportati numericamente alla totalità delle cause in corso), ma erano paradossalmente anche rappresentativi di una più ampia trasformazione degli immaginari che poneva sotto assedio le aule dei tribunali. Provocavano reazioni emotive di lettori e spettatori, ridisegnavano i confini dell'opinione pubblica, rafforzavano o decostruivano vecchie certezze, creavano nuove condizioni per affermare istanze di cambiamento o facevano prevalere strategie di conservazione.

Prendendo possesso delle storie e piegandole alle sue esigenze, il pubblico trasformava anche incalliti criminali in modelli da imitare, talvolta in veri e propri eroi. I lettori e gli spettatori partecipavano attivamente alla definizione del naturale e dell'ordinario, così come a quella del verosimile e dello straordinario, cessando di essere passivi destinatari di messaggi formulati dall'alto.

La colpa ricadeva spesso sui giudici, che non preservavano la loro reputazione di custodi della verità, ma divenivano al contrario ostaggi delle incertezze, pronti a cambiare idea in ogni occasione, più attenti agli impulsi personali che al bene collettivo⁸⁴. Al contempo, veniva meno la fiducia del pubblico nella capacità delle autorità costituite di reprimere i crimini e ristabilire l'ordine sociale. La visione critica del soprannaturale e del meraviglioso favoriva inoltre una diversa elaborazione degli intrecci nei meandri della mente umana, mettendo alla prova l'uso della ragione, ma anche influenzando le emozioni individuali e collettive.

⁸⁴ Cfr. Mazzacane, *Letteratura, processo*; De Romanis, *Identità camuffate*; Harris, *L'omicidio e la stampa*.

SPIRITI

DAVID ARMANDO

FLUIDI, SONNAMBULI E SPIRITI
FRA NAPOLI, ROMA E L'EUROPA

1. *Sonnambule e altre meraviglie.*

In un libro del 1983 divenuto ormai un classico, una grande studiosa recentemente scomparsa, Clara Gallini, poneva l'attenzione sulla presenza e sulla circolazione dei fenomeni meravigliosi del sonnambulismo magnetico nell'Italia dell'Ottocento¹. L'oggetto della sua analisi è l'evoluzione delle dottrine di Franz Anton Mesmer, il medico svevo che alla fine del XVIII secolo elaborò una concezione del mondo e un metodo terapeutico basati sul postulato dell'esistenza di un fluido universale sottilissimo e diffuso in tutto l'universo, da lui denominato 'magnetismo animale'. Riequilibrare la circolazione naturale di tale fluido nell'organismo del malato, e quindi la sanità perduta, era l'obiettivo primario dei trattamenti mesmerici, nel corso dei quali, però, si era presto scoperto di poter produrre uno stato di sonnambulismo artificiale, più tardi chiamato ipnosi, in cui il soggetto, generalmente femminile, mostrava di possedere un'estrema suggestionalità accompagnata da facoltà psichiche straordinarie di lucidità, iperestesia e chiaroveggenza, che giunsero a comprendere la glossolalia, la trasposizione dei sensi, la lettura a distanza e attraverso corpi opachi, la telepatia e la preveggenza². Tali doti, oltre ad alimentare un distinto filone di magnetismo spiritualista, trovavano un impiego terapeutico ben diverso dalle pratiche originarie del mesmerismo: mentre queste erano fondate sull'azione fisica diretta, spesso violenta, del fluido magnetico sul corpo malato, alle sonnambule era richie-

¹ C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Roma, L'Asino d'oro edizioni, 2013 (ed. or. Milano, Feltrinelli, 1983).

² Per un'introduzione, oltre alle opere citate nelle note seguenti, cfr. F. Rausky, *Mesmer, o la rivoluzione terapeutica*, Milano, Feltrinelli, 1980 (ed. or. Paris, Payot, 1977); F. A. Pattie, *Mesmer and Animal Magnetism*, Hamilton, NY, Edmonston, 1994; B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1999; L. Traetta, *La forza che guarisce. Franz Anton Mesmer e la storia del magnetismo animale*, Bari, Edipuglia, 2007.

sto di leggere al suo interno la causa della malattia, indicarne i rimedi, prevenirne il decorso.

Quando il libro di Gallini vedeva luce, la storiografia sul magnetismo era ancora sostanzialmente ferma agli studi pionieristici pubblicati intorno al 1970 da Robert Darnton e da Henri Ellenberger. Mentre il primo aveva evidenziato il contributo del mesmerismo alla creazione di una teoria politica radicale e di un'attitudine antiistituzionale nella società francese alla fine del '700³, lo psichiatra franco-canadese lo aveva collocato all'origine della moderna psichiatria dinamica e di uno sviluppo della ricerca sull'inconscio che attraverso l'ipnosi avrebbe condotto fino a Freud⁴. È su questo filone storico-psicologico che si sono soprattutto concentrate le ricerche successive fino a quelle di Nicole Edelman, che dodici anni dopo Gallini ricostruiva la presenza di sonnambule e veggenti nella società francese del lungo '800⁵, prefigurando gli sviluppi più recenti, sempre più tesi a considerare il mesmerismo come un fenomeno plurale e complesso, nelle sue implicazioni mediche e scientifiche, ma anche sociali e politiche, religiose e filosofiche, letterarie e artistiche⁶.

Muovendosi in una prospettiva antropologica fortemente influenzata dagli studi di Ernesto de Martino, con cui aveva collaborato a partire dall'indagine sul tarantismo pugliese⁷, Gallini prende le distanze dalla «revisione critica del magnetismo» avviata da Ellenberger e concentrata fondamentalmente sul piano medico e psicologico; quella che intende prendere in considerazione è piuttosto una «cultura magnetica» che costituisce una «complessa e

³ R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1968; cfr. D. Armando, *Crises magnétiques, convulsions politiques: les mesméristes à l'Assemblée constituante*, «Annales Historiques de la Révolution Française», 391 (2018), pp. 129-152.

⁴ H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino, Boringhieri, 1970 (ed. or. London, Penguin, 1970).

⁵ N. Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France. 1785-1914*, Paris, Albin Michel, 1995; fra i lavori precedenti cfr. J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Paris, PUF, 1991; A. Crabtree, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*, New Haven, Yale University Press, 1993.

⁶ *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, sous la direction de B. Belhoste – N. Edelman, Montreuil, Omniscience, 2015; D. Armando – B. Belhoste, *Le mesmérisme entre la fin de l'ancien régime et la révolution: dynamiques sociales et enjeux politiques*, «Annales historiques de la Révolution française», 391 (2018), pp. 3-26.

⁷ E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore, 2015 (ed. or. 1961); cfr. A. Talamonti, *Clara Gallini. Un'intellettuale resistente*, «Nostos», V (2018), 3, pp. 7-28; P. Angelini, *Il breve e lungo rapporto con de Martino*, *ibidem*, pp. 143-155.

unitaria visione del mondo» e non si manifesta solo nelle pratiche terapeutiche ma anche negli esperimenti dei curiosi, nei pubblici spettacoli degli ipnotisti, nel ricorso diffuso all'oracolo delle sonnambule veggenti, nelle esperienze medianiche destinate a sfociare nello spiritismo⁸. Nell'ottica demartiniana della circolazione dei fenomeni culturali, il magnetismo rappresenta un punto di contatto fra cultura popolare e cultura 'alta'. Nel rapporto fra magnetizzatore e sonnambula (in genere rispettivamente un uomo proveniente dall'élite sociale e culturale, spesso un medico, e una donna del popolo) Gallini individua infatti un evidente passaggio di modelli culturali dall'alto verso il basso, ma anche le tracce di un movimento in direzione opposta:

Non è da escludere l'ipotesi che visionarismo e chiaroveggenza fossero ancora presenti in modo attivo nelle nostre campagne, vuoi in alcune pratiche religiose extraliturgiche, vuoi nei ruoli istituzionali del mago o della fattucchiera. È forse da questo territorio culturale che il magnetismo sonnambolico poteva trarre concrete sollecitazioni, pur proponendosi come tecnica nuova e diversa⁹.

È da sottolineare come, seppure in un ruolo subordinato rispetto al magnetizzatore, la sonnambula magnetica costituisca un elemento indispensabile e tutt'altro che passivo della coppia; nella sua figura Gallini individua un esempio di protagonismo femminile che tende a infrangere le barriere di genere restituendo alle donne uno spazio di parola negato¹⁰. Il successo ottocentesco del magnetismo animale, infine, può essere considerato un aspetto della risorgenza dell'irrazionale, dopo l'eclissi del secolo dei lumi:

I cosiddetti «fenomeni magnetici» appartengono all'ordine di un meraviglioso che da tempo ormai era stato relegato a livello patologico e deprivato di quella sua significatività che, sia pure con segno totalmente negativo, aveva contrassegnato il discorso forte della strega¹¹.

Il magnetismo, in altre parole, propone l'emergenza possibile di un approccio alle dimensioni irrazionali dell'essere umano irriducibile sia alla svalutazione patologica operata dalla razionalità illuministica, sia alla traduzione in termini spirituali – divini o più spesso demoniaci – operata dalla tradizione cattolica. Non a caso nella *Sonnambula meravigliosa* Gallini si sofferma ampiamente sulla reazione, concorrente e complementare, delle istituzioni religiose, civili e medico-scientifiche, poste di fronte a un feno-

⁸ Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, p. 55.

⁹ *Ibidem*, pp. 112-113.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 72 sgg.; cfr. M. Caffiero, *La repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 141-177.

¹¹ Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, p. 51.

meno che sfugge a una distinzione rigida dei campi e mette in discussione il dettato religioso, le norme morali e le leggi del mondo fisico. Se già nel 1784 le istituzioni scientifiche francesi avevano pronunciato una prima condanna nei confronti della teoria di Mesmer e delle sue applicazioni, nell'800 italiano l'alterità rappresentata dal magnetismo viene ricondotta successivamente negli schemi noti del demoniaco, della follia, della frode o del plagio, in un processo che richiama quello evidenziato in altri casi precedenti di incontro/scontro fra culture subalterne e saperi istituzionali, dai benandanti friulani al tarantismo¹².

Per un'indagine come quella della Gallini l'Italia meridionale sembrerebbe a prima vista dover rappresentare un terreno d'elezione, se si pensa al rilievo assunto nella storia e nella storiografia del Mezzogiorno dalla questione dei rapporti fra cultura popolare e cultura egemonica, così come dal tema caratterizzante del magico e del meraviglioso, espresso anche in fenomeni, come il tarantismo o la fascinazione, ai quali il magnetismo è stato associato fin dai suoi esordi settecenteschi. Qualche anno dopo Gallini, Vincenzo Ferrone ha ripercorso la prima recezione del mesmerismo nella Napoli di fine Settecento¹³, nel quadro di quella polemica sulla jettatura che de Martino aveva indicato, in *Sud e Magia*, come una particolare forma di rielaborazione dotta della credenza popolare nel malocchio¹⁴. Nella «teoria del magnetismo animale fondata dal dottor Mesmer» uno dei protagonisti di quel dibattito, Nicola Valletta, individuava il possibile principio universale dell'azione a distanza, dell'influenza reciproca e del potere fisico dello sguardo i cui effetti si riscontravano, secondo la concezione tradizionale della *fascinatio*, non solo tra gli esseri umani ma anche nel mondo animale¹⁵.

¹² C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1972; de Martino, *La terra del rimorso*, pp. 127 sgg.

¹³ V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 122-137.

¹⁴ E. de Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959, pp. 130-180; sul rapporto fra il magnetismo animale e la tradizione della *fascinatio* cfr. S. Seligmann, *Der böse Blick und Vederwandres*, Berlin, Barsdorf, 1910, vol. II, pp. 426 sgg.

¹⁵ N. Valletta, *Cicalata sul fascino volgarmente detto jettatura*, in *Scrittori della jettatura*, a cura di G. Izzi, Roma, Salerno, 1980, p. 122 (ed. or. Napoli, Morelli, 1787). La persistente commistione, nella cultura meridionale agli inizi dell'800, delle suggestioni provenienti dall'ideologia della jettatura con quelle del mesmerismo, della fisiognomica e della raddomanzia è testimoniata anche dall'opera di Giuseppe Saverio Poli, su cui cfr. L. De Frenza, *The "Poles" of Healing: Mineral Magnetism vs. Animal Magnetism*, in Società italiana degli storici della fisica e dell'astronomia, *Atti del XXXVI Convegno annuale*, a cura di S. Esposito, Pavia, Pavia University Press, 2017, pp. 71-79.

Quanto al parallelo fra le terapie magnetiche e il trattamento musicale del morso della tarantola, si tratta di un topos che affonda le radici nella medicina magnetica del Seicento e nell'opera di Atanasius Kircher, che vi dedicò buona parte della sezione sul magnetismo della musica del *De arte magnetica*¹⁶, ed è rievocato in Francia, al culmine della *querelle* sul mesmerismo, da uno dei suoi principali critici, il medico Michel-Augustin Thouret, che menziona «l'empire (...) de la musique sur les esprits» e «ses effets (...) dans la cure de la tarentule» fra i fenomeni naturali erroneamente attribuiti all'azione universale del magnetismo¹⁷. Alla metà dell'800 i due fenomeni sono accostati, in quanto forme patologiche di *trance* ('somniation'), dal medico lituano Joseph Frank nel volume sulle malattie del sistema nervoso dell'*Encyclopédie des sciences médicales*¹⁸. In Italia il nesso è riproposto tanto dagli avversari del magnetismo, come il medico toscano Odoardo Turchetti, che in un volume del 1841 ne paragona l'impostura a quelle del tarantismo e della jettatura¹⁹, quanto dagli autori di uno dei primi trattati in materia, Angelo Cogevena e Francesco Orioli, che indicano viceversa nel «Tarantismo appulo» una prova dell'azione a distanza di un individuo su di un altro e sottolineano la realtà dei fenomeni di «chiarovisione, o (...) delirio presago» che si manifestano «non infrequentemente, durante il saltatorio e musicale frastuono»²⁰. Poco prima, sul fronte della letteratura sul tarantismo, il medico di Nardò Achille Vergari aveva attribuito le «cure che si predicano eseguirsi dà così detti Tarantolari» e dai «ciarauli» siciliani all'azione del magnetismo animale, il cui uso, sosteneva, si era dimostrato giovare ai «tarantolati con sofferenze croniche»²¹.

La stessa Gallini osserva come, all'interno di una ricerca dei precedenti e delle analogie della fenomenologia sonnambulica che caratterizza tutta la letteratura europea sul magnetismo, gli scrittori italiani non manchino di indicare in esso la causa dei fenomeni del fascino e del tarantismo²². Si tratta

¹⁶ A. Kircher, *Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum*, Romae, ex Typographia Ludovici Grignani, 1641, pp. 865 sgg.

¹⁷ M.-A. Thouret, *Recherches et doutes sur le magnétisme animal*, Paris, Prault, 1784, p. 107.

¹⁸ J. Frank, *Pathologie médicale*, Paris, au Bureau de l'Encyclopédie, 1838, vol. III, p. 63.

¹⁹ O. Turchetti, *Cenni storico-critici sul magnetismo animale*, Firenze, Tipografia della Speranza, 1841, pp. 49-50, 73.

²⁰ A. Cogevena – F. Orioli, *Fatti relativi a mesmerismo e cure mesmeriche*, Corfù, Tipografia del Governo, 1842, pp. 86, 88; cfr. *ibidem*, p. 294.

²¹ A. Vergari, *Tarantismo o malattia prodotta dalle tarantole velenose*, Napoli, nella stamperia della Società Filomatica, 1839, p. 36.

²² Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, p. 46.

però solo di un cenno, e per il resto il Mezzogiorno fa la sua comparsa nella *Sonnambula meravigliosa* molto tardi, a unificazione ormai compiuta, con il caso di Paolo Conte: un giovane seminarista di Castellammare di Stabia curato con l'ipnosi dalle convulsioni isteriche di cui soffriva, protagonista, nel 1889, di un processo in cui fu accusato di truffa e di calunnia²³. La sua vicenda ebbe una forte eco anche per le coloriture politiche che assunse, coinvolgendo il vescovo stabiense Francesco Maria Sarnelli e polarizzando, attorno a due opposte interpretazioni – demonologica e medica – del meraviglioso, la contrapposizione fra il partito clericale e gli ambienti laici e liberali fra le cui fila militava il medico di Conte, a sua volta accusato di avere manipolato il giovane attraverso la suggestione ipnotica. Il contesto che ne emerge è quello dell'interesse, in apparenza recente, del pubblico napoletano e campano per i fenomeni dell'ipnosi, che decreta il successo degli spettacoli magnetici del celebre Zanardelli, mentre si va affermando l'astro di Eusapia Palladino, destinata a divenire una delle più famose medium spiritiche d'Italia e d'Europa²⁴.

Fino a quel punto il percorso di Gallini si era snodato attraverso l'Italia centrale e soprattutto settentrionale. La stessa guida di cui si serve per disegnare la geografia del magnetismo negli stati dell'Italia preunitaria, il manuale del «professore di magnetologia» Francesco Guidi, indica nel Mezzogiorno l'area in cui la diffusione era stata più circoscritta e contrastata. Qui «il magnetismo è proibito e temuto»; assimilato alla jettatura, è osteggiato dal re e praticato di nascosto²⁵. Se Guidi spiega gli ostacoli frapposti al magnetismo con l'«ignoranza e stupidità» delle autorità meridionali, Gallini sottolinea invece lo scarto rispetto alla diffusione delle tradizioni occultistiche nei circoli massonici meridionali alla fine del Settecento, e ipotizza una relazione fra la dissoluzione del movimento illuminista nella tragedia del 1799 e la scomparsa delle «forme di attenzione per un meraviglioso troppo di recente connesso a una storia di battaglie perdute»²⁶.

²³ *Ibidem*, pp. 177-210.

²⁴ *Ibidem*, p. 188; su Zanardelli cfr. pp. 123 sgg. Un'attestazione contemporanea della popolarità delle sedute magnetiche è il sonetto di Salvatore Di Giacomo *Dopp'ò magnatismo* (1886).

²⁵ F. Guidi, *Il magnetismo animale considerato secondo le leggi della natura e principalmente diretto alla cura delle malattie*, Milano, Sanvito, 1860; cfr. Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, pp. 86 sgg., e *infra*, par. 4. Guidi nomina due medici, Rubino e Cervello, che avrebbero esercitato il magnetismo «di contrabbando» rispettivamente a Napoli e a Palermo, di cui non abbiamo però altre notizie.

²⁶ *Ibidem*, p. 87.

2. *Il magnetismo animale nella stampa borbonica.*

Nei quasi quarant'anni che ci separano dalla pubblicazione della *Sonnambula meravigliosa* sono divenuti disponibili nuovi strumenti e nuove fonti che consentono di ricostruire un quadro un più articolato della presenza del magnetismo animale nel Regno di Napoli, anticipandone di qualche decennio la comparsa nella pratica terapeutica e soprattutto nel dibattito pubblico. Innanzitutto la costituzione di un corpus, certamente non esaustivo ma il più ampio possibile, dei testi sul magnetismo pubblicati nel Mezzogiorno preunitario, spesso conservati in pochi esemplari e in biblioteche di provincia, è enormemente agevolata dall'informatizzazione dei relativi cataloghi e dalla loro condivisione sul sito del Servizio bibliotecario nazionale. Sulla base di questa e di altra documentazione può essere opportuno riprendere il filo del discorso avviato da Gallini proponendo, anche alla luce delle suggestioni provenienti dalla più recente stagione di studi, alcune questioni alle quali – lo anticipo – solo in parte sarà qui possibile rispondere.

Una prima domanda da porsi è se, e in che misura, nel corso dell'Ottocento, il dibattito sul magnetismo si sia alimentato delle credenze e delle pratiche popolari della tradizione meridionale e abbia contribuito a riattualizzarle e a ridefinirle in termini 'moderni'. Un fenomeno simile è avvenuto soprattutto in Francia, ma anche a Roma e nello Stato pontificio, nell'ambito della grande ripresa ottocentesca della polemica sulla demonologia, al cui interno le manifestazioni e le dottrine del magnetismo rappresentarono una risorsa sia per dimostrare scientificamente l'esistenza dei fenomeni soprannaturali attribuiti al demonio, sia viceversa per confutarla riconducendoli al normale ordine della natura²⁷. Ciò conduce a una seconda questione, per certi versi complementare, ossia se e in che misura il dibattito sul magnetismo abbia consentito al discorso sul meraviglioso e sullo straordinario di uscire dagli orizzonti sociali e geografici della cultura popolare del Mezzogiorno e della sua interrelazione in ambito locale con la cultura 'alta', in cui rimaneva sostanzialmente confinato il fenomeno della jettatura anche nelle testimonianze degli osservatori stranieri

²⁷ Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires*, pp. 160 sgg.; D. Armando, *Spiriti e fluidi. Medicina e religione nei documenti del Sant'Uffizio sul magnetismo animale (1840-1856)*, in *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIX-XX^e siècles)*, textes réunis par M. P. Donato – L. Berlivet – S. Cabibbo – R. Michetti – M. Nicoud, Paris-Rome, École française de Rome, 2013, pp. 195-225: 198-201; cfr. M. Milner, *Le diable dans la littérature française. De Cazotte à Baudelaire 1772-1861*, Paris, Corti, 1960; E. Mozzani, *Magie et superstitions de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, Laffont, 1988.

come Alexandre Dumas²⁸, per inserirsi in maniera più organica nell'orizzonte intellettuale europeo. In questo quadro di rimandi fra ambiti geografici e culturali diversi, un'attenzione particolare merita infine il ruolo giocato nel Regno delle Due Sicilie dal magistero romano, e in particolare dalle decisioni del Sant'Ufficio, di cui Gallini è stata fra i primi a segnalare l'importanza e di cui ora l'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede consente di ripercorrere i processi di definizione²⁹, all'interno dei quali le stesse acquisizioni più recenti della psicologia francese e tedesca giocarono un ruolo non secondario³⁰.

Una ricerca nell'*opac* del Sistema bibliotecario nazionale restituisce nove pubblicazioni apparse nel territorio del Regno delle Due Sicilie nel decennio 1851-1860 espressamente dedicate ai temi del magnetismo animale, del mesmerismo e dell'ipnotismo. Si tratta di un corpus non irrilevante sul piano quantitativo, che rappresenta il 15% delle sessanta opere apparse in Italia su questi temi nello stesso periodo³¹. In un contesto in cui le tipografie lombarde e venete fanno la parte del leone, con venticinque opere in massima parte uscite dai torchi milanesi, la produzione del Mezzogiorno è poco inferiore a quella del Piemonte (11), l'unico stato in Italia in cui il magnetismo era liberamente praticato³², e supera quella di sei titoli registrata tanto nello Stato Pontificio, dove era alimentata dalla polemica sulle implicazioni religiose dei fenomeni sonnambulici, quanto in Toscana. Al tempo stesso i cataloghi attestano la minore circolazione dei testi apparsi nelle Due Sicilie, conservati attualmente solo in biblioteche meridionali.

I dati relativi all'ultimo decennio preunitario differiscono nettamente da quelli del precedente (1841-1850), quando su una ventina di monografie con data topica italiana nessuna proviene dal Sud. Il confronto conferma parzialmente il giudizio di Guidi di un ritardo nella penetrazione del magnetismo animale nel Mezzogiorno, e tuttavia la stampa periodica restituisce la traccia di un interesse precoce, seppure fortemente critico, per il fenomeno: nel 1841 la rivista «La scienza e la fede», edita a Napoli con il significativo sottotitolo «Raccolta religiosa che mostra come il sapere umano renda te-

²⁸ de Martino, *Sud e magia*, pp. 160 sgg.

²⁹ Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, pp. 161 sgg. Per un primo inquadramento cfr. D. Armando, *Documenti sul magnetismo animale nell'Archivio del Sant'Ufficio (1838-1908)*, «Rivista di storia del Cristianesimo», II (2005), 2, pp. 459-477.

³⁰ Armando, *Spiriti e fluidi*, pp. 211-222.

³¹ Cfr. www.sbn.it (consultato il 23 novembre 2020). Non ho incluso nel conteggio i testi letterari e teatrali.

³² Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, p. 93.

stimonianza alla Religione cattolica», ripubblica tre lunghi dialoghi sul mesmerismo stampati pochi mesi prima Ferrara, cui i compilatori aggiungono alcune note e antepongono il testo, recentissimo, del primo pronunciamento pubblico del Sant'Uffizio sul magnetismo animale³³. Napoli è però indicata anche come l'effettivo luogo di stampa della traduzione italiana del *Saggio di magnetismo* di Aubin Gauthier, apparsa nel 1842 con la falsa data di Parigi³⁴, che per la sua adesione alle dottrine di Mesmer rappresenta l'oggetto polemico, nove anni dopo, dell'opuscolo con cui si apre il nostro *corpus*³⁵.

Delle nove opere sul magnetismo edite nell'Italia meridionale fra il 1851 e il 1860 una è stampata a Palermo, le altre nel Mezzogiorno continentale: tre a Napoli, altrettante a Lecce, una rispettivamente a Foggia e a Bari. Delle tre stampe napoletane due sono traduzioni o riedizioni, il che rafforza l'importanza delle province pugliesi e con essa la suggestione dei possibili rimandi fra magnetismo e tarantismo. Fra gli autori delle opere originali figurano ben quattro ecclesiastici, uno o due giuristi, un medico. La preponderanza del clero costituisce una singolarità del Mezzogiorno, rispetto a un dibattito sul magnetismo animale e sull'ipnotismo che nel resto della penisola, con la parziale eccezione dello Stato pontificio, appare dominato dai medici e registra una presenza significativa di uomini di scienza, letterati e filosofi. Il comune atteggiamento critico, se non di netta condanna nei confronti del magnetismo animale è un'altra differenza di rilievo rispetto all'Italia settentrionale, dove il dibattito è più articolato e registra una presenza significativa di testi volti a promuoverne la dottrina e a illustrarne la pratica, per la comparsa dei quali negli annali tipografici del Mezzogiorno bisogna invece aspettare l'indomani dell'Unità³⁶.

Un ulteriore aspetto che accosta fin dall'inizio la produzione regnicola a quella del confinante Stato pontificio è la rilevanza assunta dalle posizioni ufficiali della Chiesa. Fra il 1838 e il 1841 il Sant'Uffizio aveva espresso

³³ *Del mesmerismo o com'altri vogliono magnetismo animale o sonnambulismo artificiale*, «La scienza e la fede», I (maggio 1841), 5, pp. 321-391; cfr. *Sul mesmerismo o come altri vogliono magnetismo animale. Dialoghi*, Ferrara, presso Domenico Taddei, 1841.

³⁴ A. Gauthier, *Saggio di magnetismo, o sia, Esame della sua esistenza dai tempi degli Indiani fino all'epoca attuale, sua teoria, sua pratica, suoi vantaggi, suoi pericoli, e necessità del suo concorso con la medicina*, Parigi [Napoli], s.e., 1842; l'edizione originale era apparsa due anni prima a Parigi.

³⁵ G. Muscio, *Esame analitico dogmatico-morale del saggio sul magnetismo del Dottor A. Guthier*, Lecce, Tipografia di Francesco Del Vecchio, 1851; l'indicazione del luogo di stampa del *Saggio* di Gauthier è a p. 12.

³⁶ F. Guidi, *Introduzione allo studio del magnetismo animale e del magnetico sonnambulismo*, Napoli, Nobile, 1861.

i primi cauti decreti sul magnetismo animale, condannando in generale come dottrina ingannevole ed eretica il ricorso ai suoi principi per spiegare in termini naturali i miracoli e le profezie e censurando singoli casi di sonnambulismo visionario, ma senza prendere una posizione chiara sulla natura delle sue manifestazioni che numerosi scrittori cattolici attribuivano invece con certezza all'azione del demonio³⁷. Questa attenzione ai pronunciamenti del magistero romano va di pari passo con una forte presenza del dibattito scientifico europeo, soprattutto ma non solo francese, e si inserisce al tempo stesso in una prospettiva politico-culturale marcatamente controrivoluzionaria e antiliberalista.

Tutti questi caratteri si ritrovano già nell'*Esame analitico dogmatico-morale del saggio sul magnetismo del Dottor A. Guthier* pubblicato nel 1851 a Lecce da Giovanni Muscio, sacerdote di Poggiardo in diocesi di Otranto. Si tratta di un lungo saggio, disorganico e pedante, volto a combattere, attraverso un ampio ricorso alle scritture e ai padri della Chiesa, le teorie dei magnetisti e soprattutto la loro attribuzione all'azione del fluido dei fenomeni straordinari trasmessi dalla storia sacra e profana, incluse le profezie, le possessioni e gli esorcismi, i miracoli dei santi e addirittura di Cristo, nonché la stessa creazione divina. L'opera di cui Muscio, fedele al proposito enunciato nel frontespizio, confuta pagina per pagina gli errori «in fatto di Religione» è l'*Introduction au magnétisme* di Aubin Gauthier, nella già citata traduzione napoletana del 1842³⁸. L'autore è uno dei più prolifici scrittori francesi di magnetismo, e uno dei non pochi che cercarono, anche in maniera ardita, di conciliarne la dottrina e la pratica con la religione cattolica³⁹.

Riguardo alla traduzione di Gauthier, oltre a quella sul luogo di stampa, Muscio fornisce altre due informazioni di rilievo. La prima è la notizia della sua condanna per ordine espresso di Gregorio XVI su denuncia dell'Arcivescovo di Parigi⁴⁰, che non trova però riscontro né nelle edizioni dell'Indice di

³⁷ Armando, *Documenti sul magnetismo animale*; Id., *Le Saint-Office romain face au magnétisme animal*, in *Mesmer et mesmérismes*, pp. 211-224. Sulla natura demoniaca del magnetismo convengono l'autore dei dialoghi *Del mesmerismo* (pp. 324 sgg., 352 sgg.) e i redattori napoletani de «La scienza e la fede» (pp. 326, 343).

³⁸ Muscio, che deforma sistematicamente il nome dell'autore in Guthier, gli associa nella paternità dell'opera un altro famoso magnetista, Alphonse Teste, autore anch'egli di un manuale tradotto in italiano nel 1842.

³⁹ A. Gauthier, *Le magnétisme catholique; ou, Introduction à la vraie pratique et réfutation des opinions de la médecine sur le magnétisme, ses principes, ses procédés et ses effets*, Bruxelles-Paris, Bureau de la «Revue magnétique», 1844, pp. 195-202: 201; cfr. Armando, *Spiriti e fluidi*, pp. 206-211.

⁴⁰ Muscio, *Esame analitico dogmatico-morale*, p. 11.

Gregorio XVI e di Pio IX né nei decreti di censura e nella documentazione d'archivio⁴¹. Assai più attendibile è l'indicazione dell'autore della traduzione in un «nostro Soria» da identificarsi con lo scrittore e giurista liberale Diego Soria, il cui esilio anche altre fonti pongono in relazione ai suoi scritti mesmeristi⁴². La condanna dell'opera e del suo traduttore, che evaso dalle carceri napoletane e rifugiato all'estero avrebbe «vomitato tutto il suo livore» contro il proprio sovrano, rafforza la denuncia da parte di Muscio del magnetismo come ultimo episodio di un attacco mosso dalla filosofia ateistica e incredula nei confronti della religione, proseguito dopo la Rivoluzione francese nel liberalismo e culminato in Italia nelle opere di esponenti del cattolicesimo liberale come Gioberti, Guerrazzi, Rossetti e il padre Ventura⁴³.

La condanna romana di Gauthier è segnalata anche, tre anni più tardi, in conclusione del *Saggio critico sul magnetismo animale* di Raffaele Fiorese⁴⁴, l'unico medico fra gli autori del nostro dossier, allora un giovane professore di medicina pratica nel reale Liceo di Bari destinato a una carriera nella sanità pubblica locale⁴⁵. Dopo avere esposto in maniera assai bene informata i principi, le vicissitudini e la pratica corrente del magnetismo animale, Fiorese, sulla base degli esperimenti da lui stesso condotti, ne attribuisce i fenomeni esclusivamente alla credulità e alla suggestione. Preoccupato in primo luogo di difendere il «nostro positivismo medico» e il prestigio della professione dall'impostura dei magnetisti⁴⁶, descrive inoltre i danni fisici prodotti nei soggetti magnetizzati dall'induzione del sonnambulismo artificiale e dal conseguente squilibrio del sistema nervoso centrale e periferico, e giunge infine a denunciare i mali prodotti da queste pratiche «alla morale pubblica e

⁴¹ Le prime censure del magnetismo animale documentate, che colpiscono gli scritti del medico torinese Martino Tommasi e del magnetizzatore spiritualista Adolphe Cahagnet, risalgono allo stesso anno, il 1851, in cui fu pubblicato l'*Esame*. Cfr. *Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation. 1814-1917*, hrsg. von H. Wolf, Paderborn, Schöningh, 2005, pp. 198-204.

⁴² Muscio, *Esame analitico dogmatico-morale*, pp. 9 e 12; cfr. *Risposta agli Ostrogoti Antropofagi circa il programma che il Ministero del 30 Marzo 1841 presentava al Re, e voto per le Camere*, Napoli, s.e., 1848, p. 58. Soria accenna ai fenomeni del magnetismo animale anche nel romanzo storico *Ali Tebelen*, Napoli, Tipografia Gazzetta dei Tribunali, 1846, vol. III, p. 87.

⁴³ Muscio, *Esame analitico dogmatico-morale*, pp. 3-11.

⁴⁴ R. Fiorese, *Saggio critico sul magnetismo animale*, Bari, Stamperia di F. Petruzzelli, 1854, p. 115.

⁴⁵ *Statistica e resoconto del servizio sanitario presentato al signor sindaco ed all'onorevole giunta della città di Bari dal soprintendente Raffaele Fiorese*, Bari, Gissi, 1876; cfr. L. De Frenza, *Raffaele Fiorese, la condanna del magnetismo animale*, in *Scienziati di Puglia. Secoli V a.C.-XXI d.C.*, a cura di F. P. de Ceglia, Bari, Mario Adda editore, 2007, pp. 299-300.

⁴⁶ Fiorese, *Saggio critico*, p. 6.

privata, alla civiltà, alla politica ed alla Religione»⁴⁷, sui quali torna a soffermarsi nel capitolo finale dedicato ai «Tristi effetti della dottrina del magnetismo animale»⁴⁸. Qui, accanto alle preoccupazioni per gli inevitabili scandali prodotti dall'intimità fra sonnambula e magnetizzatore e per la perdita della libera volontà da parte del soggetto magnetizzato, che rappresentano un *Leitmotiv* della *querelle* sul magnetismo, emerge un cenno alle conseguenze della dottrina stessa del magnetismo animale innestata sulla filosofia trascendentale.

(...) il Magnetismo con le sue esagerazioni menando al più strano fatalismo distrugge la libertà morale, e con questa le idee di bene, e di male, poiché non ha più luogo l'imputabilità: e quindi distrugge anche le idee di male originario, e per questo quelle di Cristianesimo, perché distrutta l'idea di caduta dell'uomo, si rende inutile la Redenzione⁴⁹.

Già alla metà del secolo, negli scritti di Muscio e di Fiorese, sono dunque ben visibili, seppure con accenti diversi, i vari piani – religioso, morale, giuridico – su cui si andava articolando la condanna del magnetismo. Non si avverte ancora, invece, la ripresa dell'argomento demonologico, già accennato nei dialoghi del 1841, per la quale bisognerà aspettare un nuovo pronunciamento romano.

3. *Dalla condanna del Sant'Uffizio all'Unità d'Italia.*

Se l'avvio della pubblicistica antimagnetista napoletana fa riferimento ai decreti pontifici dei primi anni '40, la fase successiva corrisponde alla più decisa condanna degli 'abusi' del magnetismo animale emanata da Pio IX nel 1856 e articolata in due distinti documenti del Sant'Uffizio: una circolare ai vescovi e agli inquisitori dello Stato pontificio del 21 maggio, seguita il 4 agosto da un'enciclica diretta a tutti i vescovi dell'orbe cattolico⁵⁰. A essere proscritte, come illusorie, irreligiose e contrarie alla morale, sono principalmente le pratiche del sonnambulismo magnetico e della chiaroveggenza, insieme all'idea che «donne soggette ad incomposti atteggiamenti» possano «indovinare, o rivelare occulti, e futuri eventi», cui si aggiunge la pretesa di impartire insegnamenti religiosi ed evocare le anime dei defunti,

⁴⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 105 sgg.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 113-114.

⁵⁰ *Circolare della Suprema Sacra Romana Universale Inquisizione contro l'abuso del magnetismo*, Roma, s.e., 1856; P. Gury, *Compendium theologiae moralis*, annotato da A. Balle-rini, Romae, ex thypographia poliglotta de Propaganda Fide, 1874³, vol. I, pp. 251-253.

che già rimanda alle dottrine dello spiritismo, da poco giunte dagli Stati Uniti all'Europa⁵¹.

La presa di posizione romana è sollecitata da alcuni vescovi dello Stato pontificio, preoccupati del diffondersi del magnetismo nelle rispettive diocesi, mentre non risultano istanze in materia provenienti dal Mezzogiorno⁵². A segnalare la continuità dell'interesse degli scrittori partenopei per il magnetismo è tuttavia la stampa, disposta appena prima della condanna pontificia, del *Piccolo cenno storico, descrizione e giudizio del mesmerismo o magnetismo animale* dell'avvocato Nicola Starace⁵³: un opuscolo breve ma assai interessante sia per le notizie riguardanti la pratica del magnetismo a Napoli, su cui torneremo, sia per l'attenzione critica alle aperture degli ambienti medici tedeschi nei confronti del mesmerismo, mediata da un articolo apparso alcuni anni prima in una rivista medica milanese, che lo distingue dagli altri scritti che stiamo esaminando, attenti piuttosto al dibattito francese⁵⁴.

All'enciclica di Pio IX e ai precedenti decreti del Sant'Uffizio e della Penitenzieria fa invece direttamente riferimento il vescovo di Ugento Francesco Bruni in una lettera pastorale dell'8 dicembre dello stesso anno⁵⁵. Figura rilevante dell'intransigentismo cattolico meridionale, Bruni, che dopo essere stato lettore di filosofia e teologia e superiore della casa della Missione di Bari resse la diocesi salentina per un quarto di secolo a partire dal 1837, è senz'altro il più noto degli scrittori antimagnetisti regnicoli. In lui, come già in Muscio, la condanna del magnetismo è un'occasione per ribadire quella più generale ripulsa della cultura moderna che Pio IX avrebbe espresso nella forma più solenne pochi anni più tardi nel *Sillabo*.

Come aveva già fatto pochi anni prima a proposito di un'altra questione che aveva assillato la Chiesa francese e italiana, quella sulla liceità del

⁵¹ S. Cigliana, *La seduta spiritica*, Roma, Fazi, 2007; G. Cuchet, *Les voix d'outre-tombe. Tableaux tournants spiritisme et société au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 2012.

⁵² Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (d'ora in poi ACDF), *Sant'Offizio, St. st.*, E 7-a; Armando, *Documenti sul magnetismo animale*, pp. 470-471.

⁵³ N. Starace, *Piccolo cenno storico, descrizione e giudizio del mesmerismo o magnetismo animale*, Napoli, stamperia di Gaetano Sautto, 1856; l'imprimatur reca la data del 29 aprile.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 5; cfr. G. Frank, *Sul magnetismo animale*, «Annali universali di medicina», LX (1826), pp. 208-228. Sugli sviluppi del magnetismo animale nella medicina filosofica tedesca cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna, il Mulino, 2000; L. Montiel, *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania romántica*, Madrid, Frenia, 2008.

⁵⁵ F. Bruni, *Lettera pastorale ... sull'uso ed abuso del magnetismo animale*, Lecce, Tip. di A. Simone, 1857.

prestito a interesse⁵⁶, Bruni segue da vicino l'argomentazione del Sant'Uffizio, di cui menziona i rescritti riportando per intero l'enciclica del 1856 ma anche il lungo quesito del vescovo di Losanna che aveva dato luogo in precedenza a un più circoscritto decreto di illiceità delle pratiche sonnambuliche ivi esposte⁵⁷. Il prelado dichiara di voler riservare ai «professori dell'arte medica» il giudizio sulle applicazioni terapeutiche del magnetismo, ma segnala subito come il «complesso delle circostanze che l'accompagnano» faccia temere una «lesione delle leggi divine ed umane»⁵⁸. Nel suo ragionamento il magnetismo ricade nella categoria della superstizione, di cui condivide l'ampiezza semantica⁵⁹. Come già aveva fatto Muscio, Bruni condanna innanzitutto il tentativo degli increduli e dei nemici della religione di screditare i miracoli e le profezie attribuendoli a una causa naturale quale il fluido magnetico: adoperato in questo modo il magnetismo animale «esprime una bestemmia, e contiene un'eresia»⁶⁰. Rispetto al ricorso, accettato dalla Chiesa, ai trattamenti magnetici come semplice rimedio naturale Bruni – sulla scorta di un citatissimo articolo del *Dictionnaire de médecine*, moderatamente favorevole al magnetismo⁶¹ – insiste sui rischi che esso tuttavia comporta per la salute fisica e per la morale, ma si sofferma soprattutto sui fenomeni più straordinari del sonnambulismo, che al contrario di Fioresi ritiene in gran parte reali pur rifiutando di spiegarli con l'azione del fluido. E nel ricercare la vera causa della facoltà di diagnosticare le malattie e prescrivere rimedi, di conoscere il pensiero altrui, gli oggetti nascosti o lontani e il futuro, lascia emergere quella che rappresenta la sua preoccupazione più grave nei confronti della «scienza dalla sonnambola»: l'attribuzione di conoscenze mediche a una «persona magnetizzata che si suppone ignorante», avverte, «o è una ciarlataneria

⁵⁶ F. Bruni, *Lettera ... a Monsignor Taccone vescovo di Teramo intorno all'abuso che taluni fanno delle risposte date dalla S. Sede sulle usure*, Roma, tipografia di Filippo Cairo, 1854. Sui decreti del Sant'Uffizio relativi all'usura rimando a D. Armandò, *Après la Révolution. L'Inquisition romaine et la France dans la première moitié du XIX^e siècle*, in corso di pubblicazione negli atti del convegno *L'Inquisition romaine et la France à l'«âge tridentin» (XV^e-XIX^e siècles)*, Limoges, 22-23 febbraio 2018, a cura di A. Burkardt – J.-P. Gay.

⁵⁷ Bruni, *Lettera pastorale*, pp. 4-12.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 3-4.

⁵⁹ Cfr. A. Burkardt, *Superstizione*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prospero con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. III, pp. 1549-1551.

⁶⁰ Bruni, *Lettera pastorale*, p. 14.

⁶¹ L. Rostan, *Magnétisme animal*, in *Dictionnaire de médecine*, t. XIII, Paris, Béchét jeune, 1825, pp. 421-469.

(...), o si deve ammettere una causa spirituale che agisce su di lei, che altro non può essere, se non lo spirito maligno»⁶².

Mentre distingue il discorso antimagnetistico di Bruni da quello di Muscio, la spiegazione in chiave demoniaca dei fenomeni sonnambulici lo avvicina al filone di scrittori controrivoluzionari, specialmente francesi, che fin dagli albori del secolo avevano individuato nei prodigi del mesmerismo la prova del carattere *strictu sensu* diabolico del complotto antireligioso che aveva prodotto la Rivoluzione⁶³. La lettura in chiave apocalittica e reazionaria delle vicende politiche contemporanee rappresenta del resto il filo conduttore delle omelie di Bruni, dalle quattro riunite 1844 sotto il titolo *L'ultima epoca della Chiesa su la terra ed il di lei trionfo nel giorno estremo*⁶⁴ e da quelle del Natale 1848 su *Gli eccessi del liberalismo moderno*, pubblicate l'anno seguente con dedica all'esule Pio IX, fino alla serie indirizzata nel 1857 all'erede al trono di Napoli per incitarlo a mantenersi saldo nei principi religiosi⁶⁵, che si apre con due pastorali contro il comunismo e il protestantesimo e si chiude con l'esaltazione dell'Immacolata Concezione, il cui dogma, proclamato nel 1854, Bruni sarebbe tornato a difendere all'indomani dell'Unità⁶⁶.

A Maria «Completamente Immacolata», icona del cattolicesimo intransigente, è consacrato anche un secondo opuscolo antimagnetistico pubblicato a Lecce nel 1857: *Il magnetismo animale riguardato nel triplice rapporto filosofico, morale, religioso* del professore di teologia dogmatica al seminario vescovile, Francesco Malinconico⁶⁷. L'autore fa espresso riferimento alla pastorale di Bruni, cui rimanda a proposito del rischio che il magnetizzatore

⁶² Bruni, *Lettera pastorale*, p. 29.

⁶³ Cfr. Armando, *Le Saint-Office romain*, pp. 213-214; Id., *Des sorciers au mesmerisme. L'abbé Jean-Baptiste Fiard (1736-1818) et la théorie du complot*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CXXVI (2014), 1, pp. 43-58.

⁶⁴ F. Bruni, *L'ultima epoca della Chiesa su la terra e il di lei trionfo nel giorno estremo*, Napoli, Virgilio, 1844.

⁶⁵ F. Bruni, *Gli eccessi del liberalismo moderno. Omelie... recitate nell'avvento del 1848 dedicate al regnante sommo pontefice papa Pio IX*, Napoli, s.e., [1849]; Id., *Altre omelie... dedicate a Sua Altezza Reale il Duca di Calabria principe ereditario del Regno delle Due Sicilie*, Napoli, A. Festa, 1857. Cfr. D. Del Prete *Lettere pastorali dei vescovi della diocesi di Ugento e dell'arcidiocesi di Otranto*, «Itinerari di ricerca storica. Pubblicazione periodica del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea. Università degli Studi di Lecce», 6 (1992), pp. 59-131.

⁶⁶ F. Bruni, *Il ritratto di Maria ne' cieli. Lettera ... a d. Fortunato Libonati in confutazione di un libretto che ha l'istesso titolo e nega la perpetua verginità e la Concezione Immacolata di Maria SS.*, Napoli, dalla Tipografia di F. Ferrante, 1861.

⁶⁷ F. Malinconico, *Il magnetismo animale riguardato nel triplice rapporto filosofico, morale, religioso*, Lecce, Tip. del Reale Ospizio S. Ferdinando, 1857.

scateni le passioni erotiche della sonnambula e ne approfitti, ma soprattutto ne sviluppa l'argomentazione demonologica dimostrando per via sillogistica e con un ampio ricorso a Tommaso d'Aquino come i fenomeni 'intellettuali' descritti dai magnetisti francesi, che mostra anche lui di conoscere bene, non possano essere prodotti dall'azione di un fluido materiale ma siano necessariamente l'effetto di una «causa intelligente» di natura diabolica⁶⁸.

Siamo ormai alla vigilia dell'Unità, cui Bruni si opporrà con forza, tanto da essere denunciato dal primo governatore sabauda di Terra d'Otranto come «[n]emico di ogni libertà, e di ogni civile, e morale progresso (...) attaccatissimo all'assolutismo dei Borboni», costretto ad abbandonare la diocesi e a ritirarsi a Bisceglie, dove sarebbe morto nel 1863⁶⁹.

Ancora sullo scorcio della dominazione borbonica appaiono a Napoli la traduzione, curata dal marchese Domenico Amalfitani, della recentissima confutazione francese del magnetismo dedicata da G. Mabru «alla classe letteraria, a' medici, alla magistratura ed al clero»⁷⁰, e la riedizione dell'opera in due volumi del minore conventuale Giovanni Caroli⁷¹, la più ampia e articolata esposizione delle posizioni della Chiesa in merito al magnetismo animale e all'ipnotismo, integrata, nell'edizione napoletana, da un'appendice che esamina i nuovi fenomeni dello spiritismo. È invece già all'indomani dell'impresa dei Mille che escono a Foggia le *Notizie intorno al magnetismo animale raccolte ed ordinate per Giulio Cesare Libetta*⁷²: un riferimento a un colloquio dell'autore con Alexandre Dumas consente infatti di collocare la redazione dopo l'ingresso di Garibaldi a Napoli. Libetta è un giovane avvocato di Peschici, futuro deputato liberale al Parlamento italiano nel 1870⁷³; la sua opera riproduce in exergo lo stesso passo di Rabelais adottato da Mabru («La peste uccide i corpi, ma cotali impostori avvelenano gli

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 20, 32.

⁶⁹ Cit. in B. Pellegrino, *Chiesa e rivoluzione unitaria nel Mezzogiorno: l'episcopato meridionale dall'assolutismo borbonico allo stato borghese (1860-1861)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, p. 55; cfr. Id., *Vescovi e clero in Terra d'Otranto: dalla Restaurazione all'unità*, Galatina, Congedo, 1989, pp. 27-31.

⁷⁰ G. Mabru, *I magnetizzatori giudicati da loro stessi. Nuova investigazione sul magnetismo animale*, Napoli, Stab. tip. di F. Vitale, 1859 (ed. or. Paris, Mallet-Bachelier, 1858).

⁷¹ G. M. Caroli, *Del magnetismo animale, ossia Mesmerismo, in ordine alla ragione e alla rivelazione*, Napoli, all'ufficio della Biblioteca Cattolica, 1859; la prima edizione era apparsa l'anno prima a Bologna.

⁷² G. C. Libetta, *Notizie intorno al magnetismo animale*, Foggia, Tipografia di Giuseppe Ciampitti, 1860.

⁷³ L. De Frenza, *Giulio Cesare Libetta, nessuna paura del magnetismo animale*, in *Scienziati di Puglia*, pp. 300-302.

animi»)⁷⁴ e tuttavia, rispetto a questo e agli altri testi che finora abbiamo incontrato, si mostra decisamente più aperta nei confronti del magnetismo.

Al contrario di Muscio, Libetta condivide la tesi di chi rintraccia la pratica e gli effetti del magnetismo in tutti i popoli e in tutti paesi, e pur lamentando la persistente carenza delle conoscenze teoriche in proposito ritiene dimostrata l'esistenza di un fluido, simile all'elettricità e al calore ma soprattutto al fluido 'nerveo', «che trasferendosi di un individuo in altro individuo produce fenomeni singolarissimi», inclusi probabilmente la trasmissione «dei desiderii, della volontà, dei pensieri»⁷⁵, e il cui uso accorto, e non alternativo alla medicina tradizionale, può rappresentare un potente ausilio nei casi che questa non è in grado di risolvere. Libetta prevede quindi che il magnetismo potrà «un giorno divenire una scienza importante», pur avvertendo che «adesso i suoi risultati non sono costanti» e lo paragona prudenzialmente al veleno «che bene adoprato può dare la vita, male usato dà la morte». Non manca di denunciare le «mille ciarlatanerie» che se ne formano «contro la religione, e contro i buoni costumi»⁷⁶, né di professare il suo ossequio all'insegnamento della Chiesa espresso nella recente circolare dell'Inquisizione, di cui anch'egli riporta il testo, e tuttavia la sua prospettiva liberale e progressista è esemplificata dall'omaggio all'«immortale Galileo, (...) perseguitato siccome eretico»⁷⁷. Fra sue preoccupazioni non figurano la diffusione dell'incredulità e l'azione del demonio, ed è alla giustizia civile che egli affida il controllo sugli abusi del magnetismo. Si delinea così nelle sue pagine quel contrastato processo di secolarizzazione del controllo sul meraviglioso e sul preternaturale che è stato ben ricostruito da Gallini; il pericolo rappresentato dai magnetizzatori è derubricato e – così come era avvenuto un secolo prima a proposito della stregoneria⁷⁸ – da espressione dell'azione, diretta o ispiratrice, del demonio essi sono ridotti a semplici ciarlatani:

L'inquisizione à bruciato i maghi, la filosofia del secolo decimottavo gli à beffati; oggi la bacchetta degl'incantatori è nelle mani imperite di tutti, e la giustizia è forzata prendere delle severe misure contro gli stregoni, e perseguirli colla polizia correzionale, per delitto di scroccherie⁷⁹.

⁷⁴ *Gargantua e Pantagruelle*, I, XLV, dove, è da notare, l'invettiva è diretta alle superstizioni taumaturgiche promosse dai frati.

⁷⁵ Libetta, *Notizie intorno al magnetismo animale*, pp. 67, 78.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 25 e 15.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁸ U. Krampl, *Les secret des faux sorciers. Police, magie et escroquerie à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011.

⁷⁹ Libetta, *Notizie intorno al magnetismo animale*, p. 22.

4. *Le pratiche magnetiche tra modelli europei e tradizioni locali.*

Pienamente inseriti nel dibattito europeo, gli autori che abbiamo passato in rassegna sono apparentemente poco interessati – molto meno di quanto si sarebbe potuto immaginare – al contesto folklorico delle loro terre. ‘Inquisitori’ più di quanto non siano ‘antropologi’, per riprendere una definizione di Carlo Ginzburg⁸⁰, l’irrazionale e il meraviglioso non costituiscono nei loro scritti una presenza caratteristica della cultura del Mezzogiorno, bensì una minaccia che proviene dall’Europa al pari e al fianco delle idee rivoluzionarie e liberali e della filosofia moderna. A rischio di proiettare all’indietro categorie e questioni emerse alla coscienza storiografica e civile in anni a noi più vicini, in questo silenzio sul contesto più immediato sembra di avvertire la volontà di emanciparsi da un’immagine tradizionale che identificava nel magismo un tratto peculiare e un elemento di arretratezza della società meridionale. Anche chi, come fa Muscio nel confutare Gauthier, ripercorre gli ipotetici precedenti storici del magnetismo si astiene da qualsiasi richiamo alle pratiche di magia o di medicina popolare del Sud. Il nesso fra magnetismo e declinazioni locali del meraviglioso è semmai oppositivo, e consiste nel rivendicare l’irriducibilità del miracolo napoletano per eccellenza, «il prodigioso liquefarsi del sangue» di San Gennaro, rispetto a quei tentativi di attribuirlo alla «virtù magnetica» mossa dalla «furberia de’ Preti»⁸¹ che sarebbero stati descritti e confutati, vent’anni più tardi, da Giuseppe Lista⁸².

Il riferimento più esplicito alle tradizioni magiche del Mezzogiorno si ritrova in Fiorese, che dedica alcune pagine a discutere e smentire l’ipotesi secondo cui i fenomeni del «fascino» e dell’«incanto» attribuiti dalla tradizione ad alcuni animali e agli esseri umani sarebbero «effetti (...) di magnetismo»⁸³, e a ricondurli piuttosto alla semplice azione della suggestione e dell’imitazione prodotta dallo sguardo, dai gesti o dalle parole di «uomini dotati di anima energica» su «individui snervati, valetudinari» e sulle «donne deboli e convulsionarie»⁸⁴, in un’asimmetria che è innanzitutto di genere e rimanda alle definizioni della natura instabile della mente femminile tipiche

⁸⁰ C. Ginzburg, *L’inquisitore come antropologo*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 270-280.

⁸¹ Muscio, *Esame analitico dogmatico-morale*, p. 223.

⁸² G. Lista, *Analisi del miracolo del sangue di S. Gennaro*, Napoli, Tipografia di Agostino De Pascale, 1873, pp. 15-16; cfr. F. P. de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Torino, Einaudi, 2016, p. 349.

⁸³ Fiorese, *Saggio critico*, p. 53.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 58-59.

del discorso sull'isteria⁸⁵. La «pratica magnetica» si riduce pertanto «all'arte di far credere alla forza di un fluido straordinario e possente, il quale in realtà non esiste»⁸⁶, ed è proprio nel denunciare l'inganno ai danni della credulità e della debolezza dei «gonzi»⁸⁷ che Fiorese osserva come «gli effetti del voluto fluido magnetico animale ottenuti dai magnetizzatori dipend[a]no dalla stessa ragione, alla quale si debbono i conturbamenti, e la vertigine di certi soggetti creduli alla jettatura quando mirano un riputatissimo jettatore»⁸⁸.

Il medico barese ribalta così di valore l'analogia proposta dagli scrittori napoletani del Settecento: se per Valletta la notizia dei fenomeni magnetici proveniente dalla Francia corroborava l'elaborazione nella jettatura di un'ideologia di compromesso fra credenza popolare e cultura egemonica, ora viceversa, fallito quel tentativo, è il ridicolo gettato sulla credenza nel malocchio a rafforzare la confutazione dell'esistenza del magnetismo.

L'associazione fra magnetismo e jettatura si ritrova anche nella colorita descrizione – richiamata da Guidi e per suo tramite da Gallini⁸⁹ – che il magnetizzatore francese Charles Lafontaine, in visita a Napoli alla fine del 1849, fornì del suo incontro con il prefetto di polizia, il quale per tutto il tempo della conversazione avrebbe tenuto le mani dietro la schiena nel segno delle corna «afin de conjurer tous les malefices que je pourrais lancer contre de lui»⁹⁰. Le memorie di Lafontaine sono la testimonianza più ricca, per quanto tutt'altro che neutrale, dell'attenzione destata dal magnetismo nei salotti partenopei alla metà dell'800 e delle preoccupazioni che suscitava, non dissimili da quelle che abbiamo riscontrato nei testi fin qui esaminati: oltre ad essere trattato da jettatore, Lafontaine sarebbe stato infatti accusato di imitare i miracoli di Cristo e di essere in combutta con il diavolo⁹¹.

Arrivato a Napoli con la sua sonnambula e una delle sue pazienti, Lafontaine fece subito scalpore tenendo una seduta alla presenza degli ambasciatori e dell'alta società napoletana. Al prefetto avrebbe assicurato di non condurre esperienze di chiaroveggenza, né «consultations somnambuli-ques», ma di impiegare «directement le magnétisme sur les malades et sans

⁸⁵ Cfr. S. Arnaud, *L'invention de l'hystérie au temps des Lumières. 1670-1820*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2014, N. Edelman, *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIX^e siècle à la Grande guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

⁸⁶ Fiorese, *Saggio critico*, pp. 65-66 (corsivo nel testo).

⁸⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 66.

⁸⁹ Gallini, *La sonnambula meravigliosa*, p. 87.

⁹⁰ Ch. Lafontaine, *Mémoires d'un magnétiseur*, Paris, Germer-Ballière, 1866, vol. II, p. 260.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 250-276.

les endormir», suscitando una reazione di sollievo che getta qualche luce sulle pratiche sotterranee degli ipnotizzatori napoletani: «C'est tout autre chose que ce qu'on a fait ici jusqu'à present», avrebbe affermato il prefetto, invitando Lafontaine a domandare un'autorizzazione al ministro⁹². Costretto tuttavia «à lutter contre la police de Naples, les prêtres, les ministres et même le roi»⁹³, il magnetizzatore sarebbe scampato all'espulsione grazie alla protezione dell'ambasciatore francese, ma Ferdinando II in persona gli avrebbe intimato di smettere di rendere la vista ai ciechi e l'udito ai sordi⁹⁴.

Negli stessi mesi in cui Lafontaine era a Napoli, Fiorese iniziava la prima delle sette esperienze descritte nel suo libro, da lui compiute fra il 1849 e il 1852 su altrettante donne, quasi tutte giovani contadine o domestiche. Il medico barese le presenta come mere simulazioni, che avrebbe posto in atto per dimostrare l'inesistenza del magnetismo animale, ma a prescindere dalle sue reali intenzioni esse sembrano testimoniare un interesse generale per le pratiche magnetiche e lasciano trasparire la loro diffusione: una delle donne sottoposte ai suoi esperimenti avrebbe poi visto «sferzata la sua credulità» da magnetizzatori più entusiasti⁹⁵, ed egli stesso riferisce di avere assistito a consulti medici offerti da altre sonnambule⁹⁶.

Un'eco più duratura del soggiorno napoletano di Lafontaine è proposta da Libetta, che ricorda di avere avuto le prime notizie del magnetismo nel maggio 1856 da un giovane che a Napoli gli aveva dato da leggere un suo libro⁹⁷. Sempre nel 1856 Starace testimoniava di avere inteso parlare solo da poco tempo degli esperimenti che si tenevano a Napoli «nelle private società», dove mediante il magnetismo si producevano fenomeni, come far ruotare chiavi, cappelli e tavole, che rimandano già alle pratiche spiritiche⁹⁸. Al successo riscosso dal magnetismo a Parigi e in altre capitali anche nella «classe degli eruditi» Starace contrappone lo scarso seguito incontrato nel suo paese, dove «un tempo è girato un sol cerretano, facendo simili insensatezze», e per di più – precisa – «era una persona niente istruita, (...) un'ignorante e misero tedesco»⁹⁹. A una presenza straniera è legato anche un

⁹² *Ibidem*, p. 259.

⁹³ *Ibidem*, p. 250.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 272.

⁹⁵ Fiorese, *Saggio critico*, p. 80.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁹⁷ Libetta, *Notizie intorno al magnetismo animale*, p. 7. Si tratta presumibilmente di Ch. Lafontaine, *L'art de magnétiser ou le magnétisme animal considéré sous le point de vue théorique, pratique et thérapeutique*, Paris, Germer Baillière, 1847.

⁹⁸ Starace, *Piccolo cenno storico*, p. 9.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 11.

episodio cui afferma di avere assistito trent'anni prima, attestazione singolare di una pratica di magnetismo nel Regno di Napoli alla metà degli anni '20. Starace ricorda come «un'Olandese, che dicevasi magnetizzare», fosse chiamato al capezzale di una giovane «affetta in tutto il sistema nervoso» tanto da non poter «veder la luce» né «prender cibo, se non a stento» e per la quale – secondo un topos dei resoconti delle cure magnetiche – erano risultati vani tutti i rimedi della medicina. Ai ripetuti tentativi di trattamento magnetico, «che non consisté in altro, che avvicinar le mani aperte vicino all'ammalata», la ragazza avrebbe risposto di non avvertire alcun effetto, lasciando tutti i presenti convinti che si trattasse di una «vera impostura»¹⁰⁰.

Strettamente inserita in un contesto europeo è l'iniziazione al magnetismo di Libetta, che ricorda di averne letto «con amore» i principali testi francesi, tanto il classico e 'laico' trattato di Joseph-Philippe Deleuze quanto i successivi tentativi di sincretizzare cristianesimo e scienze esoteriche di De-laage, Dupotet e Gentil¹⁰¹. Seguendo le loro indicazioni avrebbe iniziato a praticare con successo l'ipnosi attraverso la forza della volontà e dello sguardo: «val dire – precisa – come i serpi attirano a sé gli uccelli»¹⁰², e l'inciso segnala l'esigenza di tradurre le meraviglie magnetiche in termini più consueti evocando un *topos* della letteratura sulla *fascinatio*. Desiderando perfezionare la pratica del magnetismo Libetta si era prima rivolto inutilmente a un magnetizzatore napoletano pregandolo di fargli da maestro, e solo nel 1858, avendo conosciuto l'illusionista francese Auboin Brunet¹⁰³, ne aveva ottenuto «una trentina di lezioni» che lo avevano reso «perito per tutt'i casi anche di non felice riuscita». «Allora – aggiunge – incominciai moltissimi sperimenti e tutti riuscirono felicissimi; e varie fiata ho ripetuto delle prove in presenza di persone note»¹⁰⁴.

Libetta si presenta nondimeno come un semplice dilettante del magnetismo, e per descriverne i metodi terapeutici si affida all'autorità di Marti-

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 8-9.

¹⁰¹ J.-Ph.-F. Deleuze, *Histoire critique du magnétisme animal*, Paris, Mame, 1813; Id., *Instruction pratique sur le magnétisme animal*, Paris, Dentu, 1825; per gli altri autori cfr. A. Viatte, *Les origines françaises du spiritisme*, «Revue de l'histoire de l'Église de France», XC (1935), pp. 35-58.

¹⁰² Libetta, *Notizie intorno al magnetismo animale*, p. 8.

¹⁰³ Sulla fortunata tournée di Brunet nell'Italia settentrionale nel 1867 cfr. M. Corradi, *Staging the Uncanny: Phantasmagoria in Post-Unification Italy*, «Image & Narrative», XIII (2012), 1, pp. 3-20; non ho trovato invece riferimenti al suo soggiorno napoletano di dieci anni prima rievocato da Libetta.

¹⁰⁴ Libetta, *Notizie intorno al magnetismo animale*, p. 10.

no Tommasi, della cui opera trascrive un intero capitolo¹⁰⁵. Nel trattare la storia e la fisiologia dei fenomeni magnetici non trascura gli autori tedeschi, ma è da Parigi che continua a ricevere libri «recentissimi» che mette a disposizione di chi voglia attingerne «cognizioni dell'arte»¹⁰⁶. La posizione rivendicata dall'avvocato foggiano nella circolazione europea dei saperi magnetici non è peraltro meramente passiva: afferma infatti di essere stato lui a raccontare a Dumas l'episodio di una sonnambula truffatrice riferitogli a sua volta da Delaage e confluito infine nell'appendice sul magnetismo del *Giuseppe Balsamo*¹⁰⁷.

L'impressione di una ripresa della diffusione del magnetismo negli ultimi anni della dominazione borbonica, in concomitanza con la condanna del Sant'Uffizio, è offerta anche da Bruni, che nel 1856 afferma di averlo visto «praticare manifestamente» dalle sue parti «solo da pochi anni»¹⁰⁸. Gli scrittori regnicoli presentano il magnetismo animale come un fenomeno fondamentalmente estraneo alla cultura meridionale: nulla di paragonabile agli esempi di sincretismo culturale che si incontrano nei decenni successivi attorno alle pratiche dello spiritismo, strettamente connesse al magnetismo da cui traevano radici e metodologie, e che tuttavia si sarebbero legate in maniera assai più organica alle tradizionali forme di contatto con i trapassati ben presenti nella cultura napoletana, determinando un «singolare miscuglio di sperimentalismi d'importazione e autoctona erudizione» esemplificato dalla parabola di Eusapia Paladino, sospesa fra i vicoli di Napoli e la fama internazionale¹⁰⁹.

5. *Tavole giranti e spettri liberali.*

Alla vigilia della spedizione dei Mille risale anche il primo documento napoletano nel dossier sul magnetismo dell'archivio del Sant'Uffizio. Si tratta di una supplica inviata nel giugno 1860 dalla nobildonna Amalia De Maio

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 79-86; cfr. M. Tommasi, *Il magnetismo animale considerato sotto un nuovo punto di vista*, Torino, Pomba, 1851, pp. 162-170.

¹⁰⁶ Libetta, *Notizie intorno al magnetismo animale*, p. 10.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 16. Il racconto figura in A. Dumas, *Mémoires d'un médecin. Joseph Balsamo*, vol. XIX, Paris, Alexandre Cadot, 1848, pp. 241-252, da dove lo traduce Libetta a pp. 16-19. La scarsità di notizie sulla vita di Libetta rende difficile valutare l'attendibilità dell'affermazione.

¹⁰⁸ Bruni, *Lettera pastorale*, p. 3.

¹⁰⁹ C. Gallini, *Eusapia e il professore. Lo spiritismo nella Napoli di fine '800*, «Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di scienze sociali. Quaderni», III (1989), 3-4, pp. 17-54: 30-31 e 39-40; cfr. P. Scaramella, *Gli amici dell'aldilà. Saggi di storia religiosa (secc. XV-XIX)*, Canterano (RM), Aracne, 2018, pp. 227-267; F. P. de Ceglia – L. Leporiere, *La pitonessa, il pirata e l'acuto osservatore. Spiritismo e scienza nell'Italia della belle époque*, Milano, Editrice Bibliografica, 2018.

Durazzo, sposa del marchese Carmine Latilla, che avrebbe voluto ricorrere all'opera di un sonnambulo per curare il marito «tormentato da cronica malattia allo stomaco» e il figlio epilettico, avendo esaurito per entrambi «i rimedj suggeriti dall'arte salutare»¹¹⁰. La Suprema rimette la supplica all'arcivescovo di Napoli, assieme a una copia della circolare sul magnetismo.

Nel frattempo hanno fatto la loro comparsa, nelle carte dell'Inquisizione, le prime tracce della presenza di attività spiritiche nelle province del Regno. Nella sua omelia del 1856 Bruni aveva accennato solo di sfuggita alle nuove pratiche di evocazione dei morti menzionate nella circolare del Sant'Uffizio, affermando che «nulla di ciò finora è avvenuto in queste nostre parti»¹¹¹. Due anni dopo, però, il suo omologo di Boiano, Lorenzo Moffa, segnalava al Sant'Uffizio la diffusione repentina nella sua diocesi della moda del «mesmerismo o magnetismo animale» e soprattutto «delle tavole giranti o picchianti incominciate nelle lontane regioni americane». Rivelatesi vane le ammonizioni con cui aveva cercato di porre un freno agli «esperimenti» svolti «per curiosità, o per altri fini» da «ogni ceto di persone», il presule molisano, preoccupato per «le molteplici dicerie che nel rincontro qui diffondevano, e pei tanti fatti che sembrano avere dell'incredibile e dell'impostura», aveva creduto bene di proibirli e di riservarsi l'assoluzione dei fedeli coinvolti¹¹². Il testo del provvedimento di Moffa ricalca la circolare inquisitoriale, che egli afferma di ignorare, ma se ne discosta proprio per la maggior ricchezza di dettagli con cui denuncia chi ricorre alle tavole «*quas vocant loquentes, exilentes, ictusque edentes*» nel tentativo di «*animas mortuorum avocare, spiritusque bonos aut malos, vel cum ei colloqui, vel ignota et longinqua pernoscere, cum Religionis et civilis societatis detrimento*»¹¹³.

Nei decenni successivi la presenza dello spiritismo si va consolidando nel Mezzogiorno e in particolare a Napoli dove, più che nel resto d'Italia, il conflitto fra i suoi fautori e la Chiesa prevale sui tentativi di mediazione¹¹⁴ e dove, nel 1895, inizia le pubblicazioni «La Campana del mattino», l'unica rivista cattolica italiana espressamente dedicata a combattere lo spiritismo.

I casi provenienti dal Mezzogiorno d'Italia continuano fino alla fine del secolo ad alimentare la discussione, in seno all'Inquisizione, sull'ipnotismo

¹¹⁰ ACDF, *Sant'Ufficio, Materie diverse*, 1860-62, nr. 23. Il marchese sarebbe morto nell'aprile 1861: cfr. «L'Araldo. Almanacco nobiliare del napoletano», XIV (1891), p. 180.

¹¹¹ Bruni, *Lettera pastorale*, p. 41.

¹¹² ACDF, *Sant'Ufficio, St. st.*, E7-a, «Caso che M.gr Vescovo di Bojano ha riservato a sé sul Mesmerismo, e su le Tavole giranti», 1859.

¹¹³ *Ibidem*, allegato alla lettera del 16 marzo 1859.

¹¹⁴ Gallini, *Eusapia e il professore*, p. 31.

e sullo spiritismo¹¹⁵, che procede a fasi alterne senza produrre pronunciamenti generali fino al 1917, quando un nuovo decreto proibisce ai fedeli di «intervenire ai discorsi e alle manifestazioni spiritiche di qualsivoglia specie», fosse pure con la riserva «di respingere qualsiasi solidarietà con gli spiriti maligni»¹¹⁶. Si tratta ormai di un fenomeno assai lontano rispetto alla rottura con la tradizione demonologica ed esorcistica operata da Mesmer¹¹⁷, ma anche della conferma, per gli scrittori e le istituzioni cattoliche, del carattere soprannaturale e diabolico delle stesse pratiche magnetiche. La continuità diretta fra il magnetismo e il suo «vero rampollo» rappresentato dallo spiritismo è ribadita in un libretto, pubblicato a Napoli nel 1876, che raccoglie gli *Studii storico-critici* dedicati dal canonico e teologo della cattedrale di Ugento, Andrea Gigli, al vescovo Salvatore Luigi Zola, successore diretto di Bruni¹¹⁸. Gigli, che era stato rettore del seminario vescovile durante l'episcopato di quest'ultimo e la lunga sede vacante seguita alla sua morte, ne riprende con ancora maggior forza, a distanza di un ventennio segnato dalla caduta del Regno borbonico e del potere temporale dei papi, la visione apocalittica, rileggendo in chiave escatologica quel «ruolo di fiancheggiamento» che lo spiritismo aveva svolto nei confronti delle istanze laiche e liberali del Risorgimento¹¹⁹. Se contemporaneamente in altre pagine sembrava considerare magnetismo e spiritismo niente più che delle «buffonesche castronerie»¹²⁰, negli *Studii* Gigli si propone di svelarli come «opera veramente diabolica» e di denunciarne i fautori, insieme a «coloro che predicano la riabilitazione della carne», come i «migliori rappresentanti» di Satana¹²¹. La loro comparsa, se da un lato riattualizza la condanna delle pratiche magiche dell'antichità, segna dall'altra la fase estrema di una lotta iniziata con la Riforma protestante e che prelude ormai alla fine dei tempi: «il Magnetismo, il Sonnambulismo e lo Spiritismo» sono infatti «il gran mezzo di cui Satana

¹¹⁵ ACDF, *Sant'Ufficio, St. st.*, 6 Q-b, fascicoli «Sorrento ipnotismo», 1890 e «Lucera spiritismo», 1895.

¹¹⁶ L. Roure, *Lo spiritismo davanti alla scienza e alla religione*, Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero», 1921², p. 354.

¹¹⁷ E. Midelfort, *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*, New Haven-London, Yale University Press, 2005, pp. 19-22.

¹¹⁸ A. Gigli, *Magnetismo animale e spiritismo, matrimonio cristiano e dogma dell'Immacolato concepimento di Maria Santissima. Studii storico-critici*, Napoli, Morano, 1876, p. 43.

¹¹⁹ S. Cigliana, *Spiritismo e parapsicologia nell'età positivista*, in *Esoterismo* (Storia d'Italia. Annali, 25), a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2010, pp. 521-546: 538.

¹²⁰ A. Gigli, *Necessità ed importanza dello studio della teologia dogmatica*, Lecce, Tip. Campanella, 1876, p. 10.

¹²¹ Gigli, *Magnetismo animale e spiritismo*, pp. 10-11.

si serve, onde far correre l'umanità all'ultima sua rovina»¹²². Da un confine estremo dell'Europa cattolica il teologo ugentino chiama a raccolta i fedeli e il clero per «combattere a tutta oltranza questi errori mostruosi, i quali, lasciati a sé stessi, produrranno catastrofi indicibili, e prepareranno l'Apostasia universale, e sempre più affretteranno il gran giorno della conflagrazione generale»¹²³.

Non più confutato come impostura ma combattuto come nemico reale e ricondotto nel solco noto della magia demoniaca, il magnetismo animale alimenta così quella lettura escatologica degli eventi politici che si era affermata in risposta allo choc della Rivoluzione francese ed era proseguita nello scontro con i movimenti liberali e risorgimentali e con l'evolversi della questione romana¹²⁴. Come unico baluardo contro gli errori che va denunciando Gigli indica il matrimonio cristiano e il dogma dell'Immacolata, cui dedica la seconda parte dei suoi saggi¹²⁵: la sua è una conferma del nesso inscindibile individuato dal cattolicesimo intransigente fra difesa dell'ordine religioso, politico e morale, mentre intorno al culto mariano, esaltato dalle visioni di Lourdes, si va concentrando, nel Mezzogiorno come altrove, lo sforzo della Chiesa di riaffermare anche in chiave controrivoluzionaria il monopolio del meraviglioso e delle sue declinazioni taumaturgiche¹²⁶.

¹²² *Ibidem*, p. 78.

¹²³ *Ibidem*, p. 80.

¹²⁴ M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991; P. G. Camaiani, *Il diavolo e la questione romana. Saggi sulle mentalità dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino, 2018, pp. 19-50.

¹²⁵ Gigli, *Magnetismo animale e spiritismo*, pp. 81 sgg.

¹²⁶ J. Boufflet – Ph. Boutry, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*, Paris, Grasset, 1997; C. Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori, 1998.

PIERROBERTO SCARAMELLA

CHIESA E ANTISPIRITISMO A NAPOLI, IN ITALIA, IN EUROPA (1853-1932)

(...) forse sono fantasmi e noi sorridiamo e desideriamo che ciò sia; noi li amiamo i fantasmi, noi viviamo con essi, noi sogniamo per essi e per essi noi moriremo. Noi moriremo per essi, col desiderio di vagolare anche noi sul mare, per le colline, sulle rocce, nelle chiesette tetre ed umide, nei cimiteri fioriti, nelle fresche sale dove il medioevo ha vissuto (...) A te, fantasma fuggevole ed inafferrabile, essere divinamente malvagio, umanamente buono, infinitamente caro, bello come una realtà, orribile come una illusione, sempre lontano, sempre presente, che vivi nelle regioni sconosciute, che sei in me: chimera, persona, nebulosa, nome, idea odiosa ed adorabile da cui parte ed a cui ritorna ogni minuto la mia vita!... O divini, divini fantasmi, perché non possiamo anche noi, come voi, spasimare d'amore anche dopo la morte?

Matilde Serao, *Il palazzo dogn'Anna*, in *Leggende napoletane*, 1881

1. Colto dall'osservatorio italiano, il 1848 fu un anno particolare. Due anni prima era stato eletto quello che veniva considerato un papa liberale, Giovanni Maria Mastai Ferretti, Pio IX, l'uomo che aveva riacceso le speranze di una popolazione vicina alle tendenze democratiche, talvolta di ispirazione neoguelfa. Dopo il pontificato «cupo e gretto» di Gregorio XVI, a quell'uomo guardavano coloro che sentivano impellente il «sacro universal grido de' popoli cristiani, quello di libertà»¹. Si sperava in un papa, in una Chiesa e in «una religione libera di comunicarsi al cuore de' popoli senza l'intermezzo de' principi e de' governi». Un ambizioso progetto politico, ma anche un vasto orizzonte per riformulare in senso liberale le proposte teologiche della Chiesa di fronte alle sfide della scienza, delle altre confessioni cristiane e, non ultima, del senso del meraviglioso, con il riemergere in Europa di avvenimenti mirabolanti, di apparizioni mariane e dubbiosi casi di

¹ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, citato in A. Prosperi, *La fede italiana: geografia e storia*, in *Cristiani d'Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, vol. I, pp. 3-21, la citazione alla p. 18.

presunta santità. Se insomma il mondo ribolliva per le incertezze politiche, non era da meno il fermento scaturito da notizie destinate a turbare il mondo delle devozioni, dei rituali cristiani tradizionali, delle credenze.

Il 1848 fu l'anno della svolta nella politica papale, e della sua graduale chiusura, della nascita di diverse e diversificate associazioni cattoliche ad essa più rigidamente legate, ma anche di una progressiva crisi della pratica religiosa sotto il fardello di un'incipiente secolarizzazione, se non di una vera e propria scristianizzazione. La seconda metà dell'Ottocento appare allo studioso come un misto di conformismo 'stagionale' della pratica religiosa, e d'interesse per il mondo del meraviglioso in una società che da un lato sembra più clericale che credente, e dall'altro spasmodicamente interessata alle questioni degli avvenimenti preternaturali o sovrannaturali, ed alle loro interpretazioni scientifiche più attuali.

Certo, la situazione nei diversi Stati europei appare assai diversificata, con zone dove questo processo avanzò più velocemente ed altre dove il fenomeno appare più lento. Tutte le aree geografiche europee furono però colpite da una nuova moda di origine nordamericana, nata proprio nel 1848. A partire da quella data si diffusero in Europa le voci, sin dall'inizio ambigue e contraddittorie, sulle manifestazioni sbalorditive che concernevano il rapporto con l'aldilà e la possibilità di comunicare con il mondo dei morti. Si trattava di un fenomeno per certi versi nuovissimo e per altri di lunga e di lunghissima durata, figlio dei progressi e delle scoperte scientifiche, ma anche dei nuovi rituali del culto dei defunti, e di una religiosità progressivamente secolarizzata. Un evento per certi versi poliedrico, caratterizzato da diversi aspetti, spesso in netta contraddizione tra di loro, ma che sono per certi versi la cifra della crisi del cristianesimo, cattolico e protestante, e delle alternative che un pensiero religioso libero dai legami di obbedienza gerarchica in quel frangente ebbe. Dalla letteratura di ispirazione romantica e gotica, come nella breve testimonianza messa in calce a questo saggio, alla scienza fisica, dalla psicologia alla teologia, un vasto mondo non soltanto delle élite europee fu affascinato da questa realtà sperimentale che coniugava miti antichissimi e sollecitazioni del mondo moderno. In cerchi sempre più larghi della popolazione, questa novità che proveniva dagli Stati Uniti d'America si diffuse in Europa suscitando entusiasmi e diletto, assoluto rigetto ed appassionati, illuminati seguaci.

Spiritismo:

tutti sanno che questa nuova superstizione ebbe per maestre le sorelle Caterina e Margherita Fox, le quali, in una notte del dicembre 1847, abitando la casa d'un Veckmann nel villaggio d'Hydesville, contea di Wagne negli Stati Uniti, s'immaginarono di udire rumori occulti prodotti dagli spiriti, dai quali ottennero risposte evasive

con colpi dati nel muro da una mano invisibile. La cronaca aggiunge che parecchi abitanti del paese sarebbero stati spettatori di questo fenomeno. Comunque sia la nuova del prodigio, come sempre ingigantita dagli oziosi, si sparse oltre i confini del villaggio, e seguì la famiglia Fox fino a Rodcester, dov'essa emigrò nell'estate successiva. Parlavasi di morti, di assassini scoperti col mezzo degli spiriti e d'altre simili stramberie fatte per far sorridere ogni serio uomo. Tuttavia dicerie tali furono subito sfruttate dalle damigelle Fox, in unione della loro madre, evocando gli spiriti e dando sedute private nelle quali, dicevasi, si udivano colpi ripetuti nei muri, poi rumori incomprendibili, poi ancora si vedevano girare le tavole, ballare i mobili, aprirsi e chiudersi le finestre, cose tutte che, ripetute con insistenza, valsero al certo a stimolare la curiosità pubblica nel voler penetrare in questi arcani misteri².

Con queste scarse parole Luigi Stefanoni illustrava la nascita del movimento culturale che aveva già massicciamente invaso l'Europa, paventando «un'epidemia» che travolgerà «migliaia d'individui, intere popolazioni, uomini ignoranti e colti, d'ogni natura e credenza»³. E nel prosieguo del breve saggio il giovane filosofo razionalista, che più volte aveva dichiarato la propria fede al contempo mazziniana, anticlericale ed ateista, si rammaricava che importanti personalità delle élite culturali europee, assieme addirittura ad esponenti del clero, avessero abbracciato la nuova moda americana, senza riflettere sulle conseguenze che avrebbero portato le loro prese di posizione⁴.

Il mondo degli spiriti, sosteneva Stefanoni, ricalca in tutto e per tutto quello terrestre ed umano, sensazioni e piaceri, libero arbitrio, gerarchie e «tutti quei mali che, sebben diversi dai nostri, non cessano però di esser mali»⁵. Anche la Chiesa cattolica non sfuggì alle sue sferzanti critiche: di fronte a quei fenomeni, a quelle «ciurmerie» che muoverebbero al riso, se non «meritassero il nostro disprezzo», essa vacillava per non sconfessare ciò che aveva sempre predicato, affascinata dal trovare inaspettati riscontri alle proprie tradizionali teorie: il meraviglioso mondo dell'aldilà è una realtà sperimentabile già in questa vita; essa sarà un futuro di beatitudine o di supplizi per ogni anima.

² L. Stefanoni, *Lo Spiritismo*, «Il libero pensiero, giornale dei razionalisti», I (1866), 23, pp. 357-365. La citazione è alla p. 358. Ma l'autore è ricordato soprattutto per la sua monumentale opera, in due volumi, dedicata alla superstizione: *Storia critica della superstizione*, Milano, Gareffi, 1868, ed ancora il sulfureo sarcastico intervento: *Apologia del diavolo. Discorso fatto nella sala della società del libero pensiero*, Roma, Eredi del Barbagnigra, 1891.

³ Stefanoni, *Lo spiritismo*, p. 357.

⁴ C. I. Ansaldo, *Della speranza di rivedere i nostri cari nell'altra vita*, Torino, Onorato Derossi, 1772.

⁵ *Ibidem*, p. 361.

Le origini del fenomeno sono plurime e complesse, e fomentarono eserciti di sperimentatori, di teologi, di semplici curiosi che si muovevano, a partire dalla metà del secolo, in un oceano d'informazioni d'ogni sorta, un mercato delle idee dove si mescolavano tutta una serie di credenze, di teorie, d'ipotesi, che andavano dalla scienza dei flussi elettrici alla pura letteratura gotica.

Alcuni aspetti oggi, grazie al poderoso lavoro di ricostruzione storica, possono essere messi in evidenza. Almeno a partire dalla metà del secolo XVIII si diffuse in Europa prima, e poi, nel primo Ottocento, la moda della letteratura di conforto che vide in Casto Innocente Ansaldo, *Della speranza di rivedere i nostri cari nell'altra vita*, del 1772, e fino a Françoise Blot, *Au ciel, on se reconnaît*, pubblicato nel 1863, tra i più incisivi interpreti⁶. Si trattava di un'impostazione affatto nuova e quasi rivoluzionaria nel modello arcaico della letteratura di conforto. Essa introduceva alcuni elementi assai originali del culto dei morti, riformulando completamente la visione dell'aldilà cristiano. Il pantheon tradizionale scompariva quasi del tutto, mentre le anime dei morti, quasi come degli infanti rinati a nuova vita, venivano accolti dalla famiglia dei progenitori e degli amici, che si riconoscevano e gioivano del loro riunirsi, festeggiando con abbracci il superamento definitivo della separazione e del lutto. Questi trattati offrivano al cristiano l'idea di un ricongiungimento *de visu*, fuor di metafore letterarie o di mediazioni ecclesiastiche o celesti, con i propri cari nell'aldilà. Un'idea potente ma ambigua e dalle possibilità di sviluppi successivi spesso «non ortodossi». Dall'inizio alla fine di questi suggestivi trattati ci si difende dall'idea che, all'addio ai morenti e al dolore per una separazione irrevocabile, seguisse l'abbandono dei ricordi terreni che caratterizzava lo stato dei morti nell'aldilà. Ansaldo e Blot dunque si ribellavano all'immagine delle anime allontanate dal consorzio sociale dall'oblio delle cose passate e, come immerse nelle acque del fiume Lete, dimentiche di tutto. Era una religiosità che esaltava il ruolo dei rapporti personali all'interno di un modello che di fatto eternizzava il mondo borghese all'insegna di una religione secolarizzata, dove l'immagine del mondo tradizionale cristiano, con le sue gerarchie e le sue icone culturali, era del tutto assente o restava muta in sottofondo, quasi come un oggetto devozionale ormai desueto.

⁶ F. Blot, *Au ciel, on se reconnaît. Lettres de consolation*, Paris, libr. Mme Ve Poussielgue-Rusand, 1863. Per uno sguardo su questo modello letterario mi permetto di rimandare al mio saggio: *Gli amici dell'aldilà. «Della speranza di rivedere i nostri cari nell'altra vita» di Casto Innocente Ansaldo (1772)*, in *Gli amici dell'aldilà. Saggi di storia religiosa (secc. XV-XIX)*, Roma, Aracne, 2018, pp. 217-267.

Come si è accennato, questo genere letterario ebbe un notevole successo proprio negli Stati Uniti, dove si moltiplicarono le edizioni dei cosiddetti libri consolatori in un moto generalizzato che la studiosa Ann Douglas ha sintetizzato con l'immagine *Heaven Our Home*⁷. Ma già in un piccolo libretto che una madre affranta dedicava al proprio figlioletto defunto, e che a tutti gli effetti rientrava nel panorama delle opere di consolazione, *Memoir of James Arthur Cold*, la donna esprimeva tutto il suo amore per il bambino che innaturalmente l'aveva preceduta nel passo della morte. Ma il piccolo scritto non si limitava a tessere le lodi del bambino, o a descrivere il suo arrivo in paradiso. Il piccolo invia lettere a sua madre ed ai famigliari viventi, appare ai suoi genitori, comunica messaggi, attende ai loro bisogni di sapere della sua presente situazione. Il bambino era un *medium* dell'aldilà, un emissario attraverso il quale i viventi avevano la possibilità di comunicare con i defunti della propria famiglia⁸.

L'altra grande rivoluzione, che corre parallela a quella appena così sommariamente descritta, è la seria questione della nascita delle grandi aree cimiteriali separate dalla città e progressivamente oggetto di attenzione culturale ed interventi architettonici ed artistici specifici⁹.

Anche in questo una cultura secolarizzata, una religione laica, si affianca e permea il tradizionale culto dei morti, offrendo, soprattutto alla classe borghese, spunti per esprimere e sostenere i legami familiari, conquistando architettonicamente spazi dedicati alla memoria degli antenati. Si svilupparono in Italia ed in Europa libretti con le descrizioni delle città dei morti, con raccolte di trascrizioni di lapidi, memorie degli uomini illustri, tombe delle famiglie cittadine più in vista¹⁰. Il due novembre le celebrazioni veni-

⁷ A. Douglas, *Heaven Our Home. Consolation Literature in Northern US, 1830-1880*, in D. Stannard, *Death in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1975, pp. 49-78 («American Quarterly», XXVI, 1974, 5).

⁸ *Ibidem*. Citato in P. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 529-530.

⁹ Oltre ai grandi classici dovuti ai magistrali lavori di Philippe Ariès e Michel Vovelle rimando al saggio di D. Ligou, *L'évolution des cimetières*, «Archives des sciences sociales des religions», 39 (1975), pp. 61-77; M. Lauwers, *La Naissance du cimetière: lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005; oltre ai volumi di R. Azuelle, *Dernières demeures: conception composition réalisation du cimetière contemporain*, Paris, Chez l'auteur. Imprimerie Mazarine, 1965 e di J.-D. Urbain, *La société de conservation. Étude semiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot, 1978. Per Napoli si veda, di D. Carnevale, *L'affare dei morti: mercato funerario, politica e gestione della sepoltura a Napoli (secoli XVII-XIX)*, Rome, École française de Rome, 2014.

¹⁰ Per Napoli si veda R. D'Ambra, *Gli odierni Campisanti napoletani descritti*, Napoli, Stamperia dell'iride, 1845.

vano sostenute dai discorsi di celebri letterati e dalle autorità cittadine¹¹. In essi si confondevano quasi l'esaltazione degli uomini illustri con riferimenti arcaici all'aldilà cristiano, alle memorie di famiglia ed alle anime del Purgatorio, le cui apparizioni rinviavano all'antica retorica cattolica comprovante l'esistenza e la realtà delle pene da scontare dopo la morte. Ma i simboli cristiani, le croci e le immagini angeliche che sovrastano le tombe non bastano a ricoprire il senso di una religione ampiamente rimaneggiata, un prodotto moderno, una sorta di via d'uscita da un mondo antico, appannaggio esclusivo del clero, che pervade la prima metà dell'Ottocento con una progressione impressionante¹².

Ma lo spiritismo è fenomeno complesso e non può essere ridotto al sostrato mentale che abbiamo così succintamente descritto, né alle invenzioni architettoniche che, avendo come obiettivo primario la salute pubblica, ebbero ricadute fondamentali nella costruzione di un nuovo modello di pratica religiosa, un universo che poteva anche prescindere dalla presenza della Chiesa e dei suoi ministri.

Lo spiritismo, come ha acutamente sottolineato Guillaume Cuchet, è contemporaneo della diffusione capillare delle ferrovie, dei battelli a vapore, della telegrafia elettrica, della fotografia, delle prime esposizioni universali, della cultura di massa¹³. E delle età delle rivoluzioni, aggiungiamo noi, con un forte legame con le idee socialiste e libertarie: libertà di coscienza, libertà nella religione, libertà politica, libertà nei culti. Socialisti e spiritisti si ritrovarono uniti in una lotta che aveva nella «religione della libertà» il suo tratto distintivo, il suo momento ideologico comune a laici e cattolici. La libertà religiosa era insomma percepita come la soluzione agli stessi problemi della Chiesa. Divisioni naturalmente ci furono, e si disegnarono in Italia vieppiù

¹¹ Sempre per Napoli vedi, di Bernardo Quaranta, *Una visita al Camposanto di Napoli fatta il due novembre 1843*, s.l., Tipografia del Ministero degli Interni, [1843].

¹² Per gli studi soprattutto ma non soltanto italiani in merito vedi la rassegna curata da A. Prosperi, *Il volto della Gorgone. Studi e ricerche sul senso della morte e sulla disciplina delle sepolture tra Medioevo ed età moderna*, «Archivio storico per la storia della pietà», XIX (2006), pp. 1-29.

¹³ G. Cuchet, *Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 2012, p. 440. Ma resta una delle più poetiche immagini dello spiritismo quella che diede Oliver Joseph Lodge, che, nel suo saggio *The Survival Man* (1909), evidentemente influenzato dai lavori per i trafori alpini, così si esprimeva: «La barriera che separa i due stati – il conosciuto e l'ignoto – è ancora spessa, ma si assottiglia in vari punti. Come minatori occupati a scavare un tunnel dai due punti opposti, di mezzo al rombo delle acque e ad altri mille rumori, cominciamo di quando in quando ad udire i colpi di piccone de' camerati che lavorano dall'altra banda» (tradotto e citato da A. Zacchi, *Lo Spiritismo e la sopravvivenza dell'anima*, Roma, Ferrari, 1922, p. 8).

proprio nel 1848, data di nascita dello spiritismo, con la proclamazione della seconda repubblica in Francia e la caduta, l'anno successivo, della Repubblica Romana seguita dalla svolta autoritaria ed illiberale di papa Pio IX.

Uno spiritismo politico, dunque, sociale, liberale, il cui movimento pervase l'Europa negli anni immediatamente successivi.

E non è tutto. Collegato al mesmerismo, al magnetismo, al sonnambulismo, all'ipnotismo¹⁴, lo spiritismo eredita certamente una visione scientifica del problema, che viaggiava parallela e più spesso contrapposta a quella propriamente filosofico-religiosa, e politica, complicando ulteriormente un quadro per il quale giudizi e prese di posizione non appartenevano necessariamente ad uno o ad un altro schieramento, ma si diversificavano all'insegna di combattive cellule, piccole «confraternite», legate a riviste dalla vita breve, o a leader dal successo più o meno longevo.

2. Napoli non fu immune dalla moda ed anzi proprio nella capitale meridionale si affrontarono notissimi sperimentatori, celebri medium, ma anche sarcastici detrattori del fenomeno e delle credenze che vi soggiacevano. Se essa fu il teatro delle prime meravigliose performance della celebre medium Eusapia Palladino¹⁵, se proprio Napoli fu la precocissima patria di società e riviste spiritiste, qui si arrivò ad utilizzare lo spiritismo, le entità disincarnate ed i fantasmi per imbastire addirittura cause civili. Nel 1907 si affrontarono in giudizio due dame dell'aristocrazia partenopea: oggetto del contendere una casa data in affitto e dove si erano manifestate presenze sovrannaturali. L'avvocato di una delle due gentildonne, Francesco Zingaropoli, espose

¹⁴ Sul magnetismo, grazie, tra gli altri, ai lavori di David Armando, oggi abbiamo a disposizione di una vasta bibliografia: D. Armando, *Documenti sul magnetismo animale nell'Archivio del Sant'Uffizio (1838-1908)*, «Rivista di storia del Cristianesimo», II (2005), 2, pp. 459-477; Id., *Spiriti e fluidi. Medicina e religione nei documenti del Sant'Uffizio sul magnetismo animale (1840-1856)*, in *Médecine et religion. Compétitions, collaborations, conflits (XIX-XX^e siècles)*, textes réunis par M. P. Donato et alii, Paris-Rome, École française de Rome, 2013, pp. 195-225; *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, sous la direction de B. Belhoste – N. Edelman, Montreuil, Omniscience, 2015; D. Armando – B. Belhoste, *Le mesmérisme entre la fin de l'ancien régime et la révolution: dynamiques sociales et enjeux politiques*, «Annales historiques de la Révolution française», 391 (2018), pp. 3-26; Id., *Crises magnétiques, convulsions politiques: les mesméristes à l'Assemblée constituante*, *ibidem*, pp. 129-152. Sempre di Armando rimando al suo saggio, contenuto in questo volume, *Fluidi, sonnambuli e spiriti*. Più in generale, ma in ambito propriamente francese, si veda: J. W. Monroe, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2008.

¹⁵ Sulla sua figura si veda il recente, ricco volume di Francesco Paolo de Ceglia e Lorenzo Leporiere, *La pitonessa, il pirata e l'acuto osservatore. Spiritismo e scienza nell'Italia della belle époque*, Milano, Editrice Bibliografica, 2018.

alla corte una dotta prolusione sui fantasmi e su come si dovesse esprimere la legge di fronte all'evidenza di una casa in locazione da queste inquietanti presenze infestata. All'arringa fece seguito la pubblicazione di uno scritto dedicato all'argomento¹⁶.

Ma se Napoli fu terra di sperimentatori, medium e fanatici seguaci, essa, al contempo, vide il proliferare delle tesi contrapposte, scettiche, irriducibili al nuovo credo. Qui nel 1886 veniva pubblicato un opuscolo dal titolo *Spiritismo di Baby*, al quale seguirono altri brevi componimenti dello stesso tenore. Sotto quello pseudonimo si nascondeva uno dei più grandi giornalisti, commediografi e scrittori italiani dell'epoca, Roberto Bracco, e l'operetta fu uno dei testi di maggior successo della polemica antispiritista, traducendo in immagini sarcastiche ed in scenette comiche un mondo quasi irreale, fantastico, meraviglioso (quello del regno dei morti, e della possibilità di comunicare con loro) ma che, proprio per questo, facilmente poteva mostrare il fianco alla battuta beffarda, all'annotazione pungente, alla nota mordace. Tutti gli interventi antispiritistici di «Baby» Bracco vennero ripubblicati nel 1907 per i tipi di Francesco Perrella¹⁷, ma già nell'anno della prima edizione ebbe clamorosa risonanza ed all'inizio del nuovo secolo era già diventata «d'une rareté hors ligne, per dirla da bibliofilo», come sottolineava nella prefazione l'editore¹⁸. L'autore descriveva scherzi spiritici ed immaginava il futuro delle tavole semoventi, del mobilio animato da sedute per evocare i morti, dove:

I mobili terranno fra loro riunioni, conversazioni, conferenze, e fra loro si assoceranno, si ameranno, si odieranno, si sposeranno. Uno sgabelletto imberbe farà la corte ad una ricca ed altera seggiola a braccioli; un vecchio e polveroso scaffale guarderà con occhio di desiderio una gentile e nitida *étagère* intarsiata; un tavolinetto da lavoro, nella penombra d'un *boudoir* tappezzato di stoffe turche, darà un bacio a una morbida *dormeuse* voluttuosa, mentre, sul caminetto, un gaio ninnolo cristallino di Boemia folleggerà intorno ad una sorridente chicchera di Minton¹⁹.

Si prendeva in giro, senza riguardi per nessuno, tutta una società napoletana invischiata nel mondo incantato del dialogo con i morti, dagli scrittori come l'«apostolo dello spiritismo» Federico Verdinois (che confessava però che i libri scritti dagli autori morti «sono un orrore») ai medium, dai nobili

¹⁶ F. Zingaropoli, *Le case infestate dagli spiriti: realtà dei fenomeni; le case infestate di fronte al diritto*, Napoli, Società Editrice Partenopea, 1917.

¹⁷ R. Bracco, *Lo Spiritismo a Napoli nel 1886* [seguito da Spiritismo e spiritisti napoletani; Sedute in casa Chiaia; Eusapia Palladino; Lettera di Leonardo Bianchi; Lo spiritismo contraffatto; Patatrac spiritistico; Documenti], Napoli, Francesco Perrella editore, 1907.

¹⁸ *Ibidem*, p. 3.

¹⁹ *Ibidem*, p. 30.

(come il principe di Moliterno, elegantissimo gentiluomo e *sportsman*), agli artisti, ai medici ed agli scienziati, come Michele Capuano, senza però tralasciare ambienti e personalità delle capitali di quella moda *fin de siècle*, come Parigi, dove infatti soggiornare «giova all'artista e al saltimbanco, giova al ladro furbo e all'integro commerciante, giova al rigido riflessivo capitalista e allo spensierato e transigente avventuriero, giova allo scienziato e al ciurmatore»²⁰. A Napoli trionfava il cavalier Ercole Chiaia «spiritista per sé e per i suoi» e naturalmente la sua mentore Eusapia Palladino, da lui chiamata la Sapia, una delle più famose medium europee dell'epoca²¹. Rispondendo alle numerose critiche che gli vennero rivolte Bracco ricordava, sempre con la sua magistrale ironia, che «Those who live in glass houses, should not throw stones», sottolineando che lo spiritismo era il frutto di tre fattori principali: l'inganno del medium, l'autosuggestione e l'allucinazione. Ma il gruppo di amici antispiritici, non si ferma qui ed inscena, con l'obiettivo di smascherare le frodi, una serie di ingannevoli sedute evocando surrettiziamente nomi di personaggi mai esistiti e producendo fenomeni sovranaturali per sorprendere ignari astanti per poi smascherare la truffa. «Siateci grati», scriveva Bracco rivelando i trucchi, «uomini intelligenti, che andavate smarrendo il bene dell'intelletto vostro pei vicoli oscuri dello spiritismo. *Lux facta est*. Voi, certo, non potrete volerne a noi. Noi siamo stati mistificatori, ma per rivelare una mistificazione. E con gli autori di quest'ultima – coi medium – che ve la dovete pigliare»²².

Quello di Bracco è uno dei non numerosissimi pamphlet italiani pubblicati nella seconda metà del secolo XIX contro la moda dello spiritismo, che si era diffusa nella penisola, probabilmente a partire dal 1853.

3. In una situazione di forte ambiguità, dovuta agli schieramenti tra fautori e coloro che rigettavano un'idea meravigliosa o bislacca del «parlare con i morti», in un approccio al fenomeno così diversificato, dove le divergenze, i contrasti appassionati, la derisione e l'assoluta condivisione di fenomeni non soltanto inspiegabili, ma in via di definizione, la Chiesa di Roma assume un atteggiamento tutto sommato prudente.

Per certi versi l'eccentricità e le incertezze del dibattito europeo sull'argomento, le indecisioni della scienza, il contesto politico che accoglie le notizie sulle sedute spiritiche, i tavoli e le suppellettili semoventi, e la possibilità, an-

²⁰ *Ibidem*, p. 39.

²¹ Su di lei rimando a de Ceglie – Leporiere, *La pitonessa, il pirata e l'acuto osservatore*.

²² Bracco, *Lo Spiritismo a Napoli nel 1886*, p. 194.

tica e moderna al tempo stesso, di mettersi in contatto con il mondo dell'aldilà, lascia le élite cattoliche alquanto perplesse²³.

Le autorità ecclesiastiche sono tra le prime a pubblicare le rare notizie che provenivano dagli Stati Uniti e dal resto d'Europa sul fenomeno delle tavole ruotanti, rispondendo quasi in contemporanea all'embrionale sviluppo dello spiritismo nella penisola italiana²⁴.

Alle prime manifestazioni di tavole giranti, le cui notizie provenivano da Austria, Germania e Francia, inizialmente la Chiesa di Roma restò quasi indifferente. Le cose iniziarono a cambiare quando questo fenomeno, del quale si attendevano spiegazioni scientifiche, si arricchì di un particolare non secondario: le tavole, sino ad allora soltanto semoventi, iniziarono a parlare. L'anno della svolta, nel senso della pubblicità data da riviste e quotidiani, sembrerebbe essere il 1853, quando brevi note vennero pubblicate sulla giovanissima «La Civiltà Cattolica», fondata dai gesuiti nel 1848 a Napoli, e quasi immediatamente trasferita a Roma. Gli scarni primi riferimenti al fenomeno delle tavole giranti si presentavano come brevi recensioni a recenti volumi dedicati all'argomento²⁵. L'autore era quasi sempre Carlo Piccirillo, il gesuita che dedi-

²³ Dopo il pionieristico e bel volume di M. Biondi, *Tavoli e Medium. Storia dello spiritismo in Italia*, Roma, Gremese, 1988, si veda, di S. Cigliana, *La seduta spiritica, dove si racconta come e perché i fantasmi hanno invaso la modernità*, Roma, Fazi, 2007, e Id., *Spiritismo e parapsicologia nell'età positivista*, in *Esoterismo* (Storia d'Italia. Annali, 25), a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2010. Su questo volume, ed in particolare sulle critiche al saggio della Cigliana vedi: S. Caianiello *et alii*, *Esoterismo. Giornata di studi intorno al volume 25 degli Annali della Storia d'Italia Einaudi*, «Laboratorio dell'ISPF», VIII (2011), 1/2, pp. 13-69, http://www.ispf-lab.cnr.it/2011_1-2_202.pdf (consultato il 25 gennaio 2021). Dedicato all'argomento dell'avversità della Chiesa di Roma allo spiritismo vedi: J. Oppenheim, *The Other Word. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; M. Biondi, *Spiritualism in Italy. The Opposition of Catholic Church*, in *Speaking with the Dead in America and around the World*, edited by C. M. Moremann, vol. I, *American Origins and Global Proliferation*, Santa Barbara-Denver-Oxford, Abc-Clio, 2013, pp. 37-53; A. Owen, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004; più in generale dedicato alla rivista «La Civiltà Cattolica» nel contesto del dibattito sulla magia è il volume di L. Castellani, *Il mondo magico nelle pagine della "Civiltà cattolica"*. *Pensiero critico dal 1850 al 1945*, Lulu.com, 2013.

²⁴ Se ci sembra eccessiva l'interpretazione di Massimo Biondi, che vede proprio nell'interesse dei gesuiti della «Civiltà Cattolica», e nelle loro pubblicazioni, il principale fattore della divulgazione dello spiritismo in Italia, tuttavia è evidente l'interesse precoce per queste tematiche da parte dei gesuiti. Essi affinanò nel corso di circa un decennio le proprie proposte interpretative, concentrandosi, oltre che sul magistero della Chiesa, sulle per la verità non univoche prese di posizione del mondo scientifico.

²⁵ «La Civiltà Cattolica», III (1853), 4, p. 191, *Il fenomeno delle tavole giranti. Lettera di un Professore a un suo discepolo Roma. Nuove scoperte sui tavoli o corpi semoventi del prof. Enrico*

cherà larga parte della sua produzione letteraria e teologica successiva alle tematiche inerenti lo spiritismo ed il fenomeno delle tavole semoventi.

Del resto la rivista cattolica non era isolata. Sempre quell'anno venne pubblicato su «The Christian Review»²⁶ un articolo dal titolo *The Agency Employed in the so-called Spirit Manifestation*²⁷ di poco preceduto dai saggi di Charles Beecher²⁸ e John C. Bywater²⁹ che nel 1852 supponevano un intervento diabolico all'origine del fenomeno. Nello stesso anno riviste europee iniziarono, con una certa periodicità, a dedicarsi ai clamorosi eventi legati alle tavole semoventi³⁰.

Le due brevi segnalazioni delle tavole ruotanti o oscillanti, apparse nel maggio del 1853, facevano parte di un vero e proprio spasmodico interesse per quella moda che aveva ormai preso piede in tutta Europa già da qualche anno. E sin da subito agli entusiasti si contrapposero i critici. Ciò permetteva agli autori della rivista gesuitica di utilizzare toni sarcastici, manifestando un violento disprezzo per la materia e per i suoi profeti: «Cotesti valorosi, che arrossirebbero di prestar fede ai miracoli del Vangelo, e che si beffano delle profezie, raccomandano sul serio di non ridere all'annuncio d'una tavola che, magnetizzata, intende, profetizza e parla. Ciarlatani!»³¹.

La prima interpretazione offerta dai gesuiti delle tavole semoventi, che rimaneva probabilmente qualche intervento scientifico in merito, avvalorava l'ipotesi fisica: «L'Europa è tutta in moto pel muoversi delle tavole: è tutta occupata in far girar le tavole... Non v'ha rimedio: è il soggetto di moda»³². L'articolista non negava il fenomeno e gli dava una spiegazione naturale e razionale. Più mani sopra un tavolino, dando una forza diseguale allo stesso, lo fanno muovere. La spiegazione meccanica pare la sola probabile. «Chi l'ha

del Pozzo. Pisa; ibidem, p. 327: In proposito delle tavole giranti. Esame dell'opinione che attribuisce questo fenomeno all'Elettricità o al Magnetismo Animale e quindi esame delle teoriche sul Mesmerismo in generale. Opusc. II del prof. F. Orioli - Roma; ibidem, p. 479: Cose Scientifiche. Esperienze di Faraday intorno alle tavole rotanti. Altre analoghe del sig. Stroumbo.

²⁶ J. Bjorling, *Consulting Spirits. A Bibliography*, Westport (CT)-London, Greenwood, 1998. Per i testi cristiani critici dello spiritismo vd. alle pp. 151-159.

²⁷ «The Christian Review», 18 (October 1853), pp. 582-603.

²⁸ C. Beecher, *A review of the Spiritual Manifestations*, New York, Cambridge Scholars Publishing, 1853.

²⁹ J. C. Bywater, *The Mystery Solved: or a Bible Exposé of the Spirit Rapping Showing That They are Not Caused By the Spirit of the Dead, but by Evil Demons*, Rochester, NY, Advent Harbinger Office, 1852.

³⁰ Un elenco piuttosto corposo è riportato in Biondi, *Spiritualism in Italy*.

³¹ «La Civiltà Cattolica», IV (1853), 2, p. 459.

³² *Ibidem*, p. 587.

per insufficiente cacci le tavole giranti tra i tanti fatti che ora ci vengon anch'essi dall'America, pe' quali la natura *Non scaldò ferro mai né batte incude*»³³.

Successivamente gli articolisti della «Civiltà Cattolica», raffinando l'analisi degli scritti sui movimenti autonomi degli oggetti, allargano l'orizzonte della critica, e tracciarono una disamina dei siti, altamente simbolici, all'origine del fenomeno, l'America del Nord e Ginevra:

E sapete voi donde ci viene la certezza irrepugnabile sopra questa faccenda degli Spiriti e dei loro misteriosi commerci col nostro mondo? Ci viene dal paese più progressivo, più indipendente, più caldo della libertà dei culti e di coscienza, che sia al mondo: cioè dagli Stati Uniti di America! (...) Non ci stupiremmo che in un paese di così poca fede com'è l'America del Nord nel suo complesso, i demoni acquistassero grande potenza³⁴ (...) già negli Stati Uniti ci ha di stregoni e fattucchieri quanti forse l'Inquisizione non ne trovò in un paio di secoli per tutto il mondo³⁵.

Con annotazioni sarcastiche si descrive una società dove la novità parte dalle tavole semoventi per giungere a fantastiche serate dove si sarebbero potuti incontrare i «*Mediums*, talvolta istruiti *Gentlemen*, e più spesso eleganti e forbite *Ladies*». I primi sono nati in America perché in quelle regioni le popolazioni non hanno la Chiesa che li difende, li protegge e, soprattutto, che insegna loro cosa sia il vero e cosa il falso.

Nel fascicolo successivo uscì poi un articolo, sempre anonimo, assai più dettagliato dal titolo *Il mondo degli spiriti*³⁶, dove si analizzava la ormai conclamata voga europea, di origine nordamericana, di parlare con i morti per mezzo di medium. Quell'articolo, che criticava questi esperimenti caratterizzati, con ogni probabilità, dalla possibilità di un intervento diabolico, può essere considerato come la prima risoluzione della Chiesa di Roma in merito allo spiritismo.

Infine, con un nuovo saggio dal titolo *La moderna necromanzia*, pubblicato tra il 1856 e il 1857³⁷, la rivista gesuitica prende definitivamente posizione riguardo lo spiritismo, sottolineando la natura demoniaca dei fenomeni, condannando la superstizione necromantica, ed indicando l'origine

³³ *Ibidem*, p. 592.

³⁴ *Ibidem*, p. 597.

³⁵ *Ibidem*, p. 600.

³⁶ *Ibidem*, pp. 593-615.

³⁷ Anonimo, *La moderna necromanzia*, «La Civiltà Cattolica», VII (1856), 4, pp. 133-144; VIII (1857), 5, pp. 34-49. Negli anni successivi a firmare gli articoli sullo spiritismo saranno soprattutto Carlo Piccirillo e Giovanni Giuseppe Franco, autore quest'ultimo del volume che raccoglieva i suoi scritti: *Gli spiriti delle tenebre. Racconto storico delle pratiche dell'odierno spiritismo*, Prato, Giachetti, 1882, oltre ad un manuale 'popolare' sui pericoli dello spiritismo.

di tutti quei mali: il protestantesimo. Citando gli «*Annales Catholiques de Genève*», la rivista si scagliava contro i protestanti che vedevano nella città svizzera «la nuova Gerusalemme» e nelle tavole parlanti il segno evidente dell'imminente venuta di Cristo. Il bortismo, un movimento teorico-pratico di accoliti delle tavole semoventi, era nato da una conventicola che si riuniva a Ginevra, nel cenacolo fondato da M. Bort, ministro della chiesa protestante, «autoproclamatosi archimandrita, gerofante, pontefice e profeta», che sistematicamente comunicava con angeli ed arcangeli, con Lutero e con Cristo stesso. L'apoteosi della città svizzera³⁸, per le parole che, attraverso un medium, Cristo stesso rivolgeva al suo popolo, agli occhi dei gesuiti rendevano quella situazione: «oltre agli infiniti spropositi e le contraddizioni d'ogni genere (...) squisitamente anticattolica. E Gesù Cristo e gli angeli vi son fatti parlare da calvinisti arrabbiati e peggio»³⁹. Essa è la città benedetta «che sin dall'infanzia riposò nelle braccia di Dio. La città piccola fra le città, ma grande dinanzi al Signore». Il nuovo male, la nuova superstizione, avevano dunque un'origine antica, il protestantesimo, e la sua capitale europea, Ginevra.

Nel giro di qualche anno, tra il 1853 ed il 1857, la redazione della rivista gesuita compose ed affinò l'interpretazione che sarà a lungo alla base delle dichiarazioni ufficiali del magistero ecclesiastico.

Al netto delle frodi, che spesso il mondo scientifico aveva già smascherato, la gerarchia romana non nega il fenomeno e gli attribuisce un'origine diabolica nata nel seno stesso dell'eresia calvinista. Ma c'è di più: è l'eresia protestante, con il suo carico di errori, devianze e 'spropositi', l'anello debole utilizzato dal demonio per infiltrarsi nel tessuto sociale, infettando con la «moderna necromanzia» strati assai larghi della popolazione. Questa sarà a lungo la posizione ufficiale della Chiesa di Roma. E soltanto alla fine del secolo ai due pilastri interpretativi si aggiungeranno altre due riflessioni. Lo spiritismo non soltanto è pericoloso per i maneggi del demonio dovuti all'intrinseca debolezza delle confessioni protestanti, non soltanto è immorale per illeciti incontri ottenuti con il favore dell'oscurità; esso è anche inutile, perché non porta alcun beneficio alla vita dei cristiani e, piuttosto, esso può portare facilmente alla follia.

³⁸ «La Civiltà Cattolica», VIII (1857), 5, pp. 37-38. «Oh Ginevra, amica mia! [così parla il Pseudo-Cristo nella prefazione], le tue campane non mescoleranno le loro voci alle abominazioni di Roma (...) Ginevra, io ti ho scampata dalle trame de' tuoi nemici. Non temere Ginevra, perché un Dio buono e potente veglia sopra i tuoi figli; spiega la tua bandiera, e non dubitare di dire alle nazioni che tu sei l'*Eletta dell'Eterno*». *Ibidem*, p. 38.

³⁹ *Ibidem*, p. 37.

4. Alla metà del XIX secolo la Chiesa è dunque impegnata in un controllo costante delle forme di manifestazioni del soprannaturale, cercando di reprimere quelle più autonome ed interpretando casi di santità, visionari e apparizioni mariane alla luce in un costante razionalismo e di una spasmodica attenzione per le interpretazioni scientifiche di quei fenomeni. Del resto i visionari da tempo furono oggetto non più o non soltanto delle valutazioni da parte delle autorità ecclesiastiche, ma soprattutto delle analisi di personalità impegnate in campo medico, o medico-legale, e quelle che un tempo erano chiamate le «sante vive», ora erano costrette a prolungati ricoveri in ospedale, sottoposte a verifiche metodiche, medicali, dopo scrupolose indagini e considerazioni psicologiche e cliniche⁴⁰. La Chiesa si dimostrò, in quel periodo, assai attenta alle critiche che potevano giungere dalle élite culturali, soprattutto psichiatriche, cercando sempre di gestire e controllare i fenomeni che appartenevano alla sfera del meraviglioso e del soprannaturale. Con la fulminante ricomparsa del mondo degli spiriti sembrerebbe di trovarsi di fronte ad una sorta di reincanto del mondo, come è stato chiamato con riuscita definizione.

Ma un ulteriore problema conferma la complessità del fenomeno spiritismo, fu il fatto che questa materia di discussione dilaniò la comunità scientifica, dove ai detrattori che vi vedevano una sorta di moderno misticismo scientifico, o al massimo una regressione ad un pensiero arcaico, «medievale», oscurantista, si contrapponevano coloro, pur famosissimi esponenti dell'antropologia e dell'antropocriminologia, della psicologia, della medicina e della fisiologia, come personalità del calibro di Cesare Lombroso o Charles Richet, che vi aderirono con entusiasmo dopo clamorosi *mea culpa* per la precedente denigrazione del fenomeno⁴¹. Nel caso italiano più eclatante, quello di Cesare Lombroso, come ha osservato Piretti, egli «abbracciò lo spiritismo perché esso non gli sembrava in contraddizione con una visione monistica dell'universo, in quanto la dimostrazione dell'esistenza degli spiriti era fondata su rigorose pratiche scientifiche e l'anima, nella formulazione spiritistica, era concepita come una materia palpabile e visibile»⁴².

⁴⁰ A proposito si veda il bel lavoro di G. Piretti, *Il santo al manicomio. Il dibattito sulla santità e sul misticismo religioso tra letteratura psichiatrica e polemistica cattolica nel XIX secolo*, Tesi di dottorato in Storia e Scienze filosofico-sociali, XXX ciclo, Università degli studi di Roma Tor Vergata, ora in corso di pubblicazione presso le Edizioni Unicopli.

⁴¹ Di Cesare Lombroso vd.: *Studi sull'ipnotismo. Con appendice critica sullo spiritismo*, Torino, Bocca, 1886; Id., *Sui fenomeni spiritici e la loro interpretazione*, «La Lettura», novembre 1906; Id., *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1909; E. Bozzano, *Cesare Lombroso e la psicologia supernormale*, in *L'opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni*, Torino, Bocca, 1906, pp. 48-55.

⁴² Piretti, *Il santo al manicomio*, p. 92.

I gesuiti, intervenendo sulle presunte azioni degli spiriti, accentuarono nel corso del tempo anche le critiche al mondo scientifico, con interventi che sono un misto di osservazione degli sviluppi della scienza, e di critica delle analisi mediche sugli stati allucinatori. Lo spiritismo, come altre forme di misticismo, non è allucinazione, spiegava il gesuita Piccirillo contestando le analisi dello scienziato E. Littré, e se così fosse si potrebbe argomentare che la maggior parte della popolazione mondiale era vessata da più o meno tangibili forme allucinatorie. Si contestavano insomma le interpretazioni delle visioni e delle allucinazioni come stati patologici dell'essere umano, ed al contempo come frutto di crisi sociali e politiche:

più essa si esamina e si discute, più apparisce fatua e assurda. Essa non può servire ad altro che a rafforzare due proposizioni da noi già annunziate: che cioè lo Spiritismo sia una realtà, e che una spiegazione, desunta dalle cagioni naturali, non gli si può assegnare. Poiché l'aver dovuto un Accademico dell'Istituto di Francia mettere fuori una teorica così poco ragionevole, è segno che le altre proposte avevano fino allora fatto cattiva pruova, e che la scuola a cui il Littré appartiene, era costretta a far quest'ultimo sforzo, per non dichiararsi vinta sopra uno dei suoi più cari errori, qual è la negazione del demonio e della magia⁴³.

Successivamente, dopo la pubblicazione delle opere di Allan Kardec, la Chiesa si pose il problema di fronteggiare quella che appariva come una vera e propria eresia basata sulle teorie della reincarnazione, e parlò apertamente di «moderna necromanzia». Ma il suo atteggiamento nei confronti della nuova religione d'oltretomba, nonostante il rigetto netto delle teorie kardecchiane, non è univoco come in apparenza sembrerebbe. In primo luogo essa resta estremamente sensibile alle critiche alla nuova superstizione che il mondo laico, e gli ambienti scientifici, ormai da tempo le ascrivevano. Per contro non sottovalutò e per certi versi fu attratta dalla forte portata apologetica del fenomeno (parlare con i morti voleva pur dire che un aldilà dunque esisteva) anche se sin da subito apparve evidente l'impossibilità di controllarlo e soprattutto gestirlo. Ma il cortocircuito sarà caratterizzato dal fatto che saranno proprio alcuni ambienti del panorama scientifico, filosofico e psicologico dell'epoca (Morselli, Lombroso) ad abbracciare le nuove incredibili esperienze e gli improbabili esperimenti con tavolini giranti ed anime dei morti parlanti.

Oltre alla pubblicistica, che annoverava, oltre alla punta di diamante rappresentata dalla «Civiltà Cattolica», anche testate come la «Rivista del clero», «Rivista medica per il clero», «Aggiornamenti sociali», ed un cospicuo

⁴³ C. Piccirillo, *Lo spiritismo nel mondo moderno*, «La Civiltà Cattolica», VIII (1866), 6, p. 562.

cuo numero di pubblicazioni minori, ed oltre alla pastorale antispiritista dei vescovi, le dichiarazioni ufficiali della Chiesa si condensavano nei *decreta* del Sant'Ufficio. In questo caso si può notare lo stretto legame, nelle interpretazioni delle autorità ecclesiastiche, tra l'ipnotismo, il magnetismo e lo spiritismo. In una dichiarazione del 1840 sia l'ipnotismo, sia il magnetismo non erano di per sé illeciti, sempre che il cristiano prendesse la cautela di escludere ogni adesione a dottrine erranee, sortilegi o ricorso implicito o esplicito al demonio⁴⁴. Nel 1856, sempre in riferimento al magnetismo, il Sant'Ufficio affermava che «la malizia degli uomini è tuttavia cresciuta in tal maniera che, trascurando lo studio della scienza e andando in cerca di cose curiose, essi si vantano di avere scoperto un metodo per predire e indovinare, con grave danno delle anime». E non è tutto. Alcune donnuciole, entusiaste di queste meraviglie, «vanno dicendo con gesti non sempre verecondi ch'esse vedono qualunque cosa occulta», esse hanno la pretesa «di dissertare perfino sulla religione, di evocare le anime dei defunti, di ricevere risposte (...) ed è certo che per mezzo della divinazione procurano grossi guadagni ai loro padroni»⁴⁵. Che si tratti di arte o d'illusione, la condanna comunque arrivava per il fatto che si pretendeva di ottenere, con mezzi fisici, effetti non naturali, e ciò è considerato dal Sant'Ufficio «illecito e ereticale», oltre a produrre malefici effetti e scandalo, inciampo, per l'onestà dei costumi. Negli stessi anni lo storico cattolico Cesare Cantù, assieme a Melchiorre Galeotti, prefetto del seminario arcivescovile di Palermo, si scagliava senza mezzi termini contro lo spiritismo⁴⁶.

⁴⁴ H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Denz.), 1653-1654.

⁴⁵ F. M. Palmés, *Metapsichica e Spiritismo*, Roma, La Civiltà cattolica, 1952², p. 481.

⁴⁶ «Come già vedemmo nel secolo passato, alla irreligione progredisce compagna la teurgia, sotto la forma di tavole giranti, di spiriti battenti, insomma di comunicazione tra i viventi e i trapassati, fondata sulla reincarnazione degli spiriti. Molti proseliti acquistò per le consolazioni che procaccia il confabulare con persone care perdute. (...) Lo spiritismo, screditato da indubitabili ciarlatanerie, si appiglia al nostro soggetto in grazia delle dottrine che fa rivelare dagli evocati, impugnando le credenze comuni, e pareggiando tutti i culti per quanto diversi; non doversi urtare le convinzioni di chicchessia, ma lasciar che ciascuno sia libero e responsabile delle proprie credenze religiose; lo spiritismo, non brigandosi di dogmi o forme particolari, costituisce una religione sociale, santifica tutti gli uomini di mente sana e cuor retto, a qualunque fede appartengano. A chi domandava se sia bene seguir questa o quest'altra, lo spirito rispose "Se credete che la vostra coscienza vi sia invitata, fatelo". Si procede fra la metempsicosi e il panteismo, facendo p. e. il sole fonte primitiva della vita, al quale, dopo pellegrinato di pianeta in pianeta, le anime singole ritorneranno per far parte dell'anima universale, dalla quale furono disgiunte quando vennero in terra», C. Cantù, *Gli eretici italiani*, vol. III, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1865, p. 619. M. Galeotti, *La fede cattolica e lo spiritismo. Raffronti*, Palermo, Lao, 1863. Il sacerdote inveiva contro la sua diffusione, parallela all'invasione del protestantesimo in Italia, perché eresia ausiliarie della massoneria, propagatrice di errori ed inganni nemici del vero e del giusto.

Gli interventi di vertice della Chiesa di Roma sono racchiusi in due delibere del Sant'Ufficio romano rispettivamente del 1856, contro il magnetismo (ma che, come detto, contiene un'appendice dedicata allo spiritismo) e del 1917 (con i decreti specificamente dedicati allo Spiritismo dalla Congregazione dell'Inquisizione). Tra queste due date l'atteggiamento della Chiesa e del clero non fu né unanime né univoco. Ed anche le stesse proibizioni e condanne non portarono ad una definizione dello spiritismo e ad una sua spiegazione critica. Ma il mondo cattolico soprattutto italiano risulta assai variegato, ferma la condanna e ferme le prese di posizione dei vertici. «La Civiltà Cattolica» si distinguerà sempre, oltre alla denuncia delle frodi dei medium e dei loro fautori, nella condanna della nuova *superstitio*, e dell'interpretazione diabolica, demoniaca, contenuti in quelle pratiche, e nella destabilizzazione mentale di coloro che partecipavano alle sedute, dove potevano accadere inoltre, in ambienti caratterizzati dalla semioscurità, toccamenti ed altre pratiche scandalose.

Nel 1917 dunque, di fronte al rinvenire di una pratica che sembrava in declino, quella dell'evocazione dei morti, dovuta alla guerra ed alla conseguente alta mortalità, il Sant'Ufficio in adunanza plenaria rispondeva alla domanda circa la liceità di assistere alle sedute spiritiche:

Se sia lecito, con l'intervento del cosiddetto medium, o senza alcun medium, servendosi o non servendosi dell'ipnotismo, assistere a qualsivoglia manifestazione spiritistica, anche a quelle che presentano apparenze di onestà o di pietà, sia interrogando le anime e gli spiriti, sia ascoltando le risposte, sia solo guardando, magari con la riserva espressa di non volere aver nulla a che fare con gli spiriti maligni.

La risposta era naturalmente sempre negativa⁴⁷, ma come si potrà notare gli interventi di vertice sono piuttosto limitati, e non c'è traccia di una condanna netta dello spiritismo, ma ci si esprime sulla liceità o meno da parte di un cattolico di partecipare o assistere ad una seduta spiritica. È pur evidente che sullo sfondo di questi dinieghi esisteva il rigetto della superstizione, di per sé sempre negativa, del rischio di un intervento demoniaco, della condotta morale di coloro che organizzano o assistono alle sedute (*mulierculae gesticulationibus non semper verecundis abreptae*). C'era il rischio di perversione, insomma, e di *scandalum contra honestatem morum*.

Le prese di posizioni di vertice servirono come canovaccio per la compilazione di Lettere pastorali che indirizzavano il popolo dei fedeli, e li mettevano in guardia dai rischi di partecipare alle sedute spiritiche. Già a Palermo, ad opera del citato Melchiorre Galeotti, la popolazione veniva istruita

⁴⁷ Palmés, *Metapsichica*, p. 481.

sull'argomento con toni talvolta apocalittici contro chi seminava zizzania nel campo della Chiesa. Sono documenti pubblicati in tutta l'Europa cattolica ed hanno contenuti assai simili ed uniformi. Felice Cantimorri, vescovo di Parma, unisce nella condanna Spiritismo, Protestantesimo e Framassoneria, che combattono all'unisono contro «la divina religione del Nazzareno»⁴⁸. Ancor più affollata di interventi antispirritici appare la situazione in Francia e nei paesi francofoni.

I provvedimenti della Chiesa francese in merito all'annosa questione delle tavole semoventi e dei colloqui con i morti fu dunque assai precoce, e quasi contemporanea dei primi articoli pubblicati sulla «Civiltà Cattolica». E questo è l'indizio di una identica strategia dettata con ogni probabilità dai vertici del Sant'Ufficio. L'interesse delle gerarchie ecclesiastiche per la piega che stava prendendo il fenomeno in Francia si concretizza in atti che, almeno allo stato attuale delle ricerche, non trovano riscontro in Italia.

Già nel 1853, monsignor Guibert, vescovo di Viviers, a pochi mesi dai primi esperimenti spiritisti prodotti a Parigi, pubblicò una lettera pastorale indirizzata al suo clero con la quale si mettevano in guardia i fedeli dei pericoli delle tavole parlanti. Mosè stesso aveva allertato i fedeli su queste pratiche che Dio stesso aveva in abominio⁴⁹. Il testo è tra i primi di una lunga serie di interventi del clero francese sull'argomento, ed è testimonianza di un'offensiva su larga scala della gerarchia ecclesiastica. Nel 1875 il presule di Tolosa, Julien-Florian-Félix Desprez, pubblicava un allarmato testo indirizzato al clero ed ai fedeli della diocesi, nel quale si sosteneva che una falsa rivelazione stava per sostituire la vera, e che il demonio «s'applique à la contrefaire à fin de la supplanter»⁵⁰. Lo spiritismo si presenta come dottrina, procedura pratica e società religiosa e deve essere condannato perché contrario alle prescrizioni divine, perché si oppone alla fede ed alla morale evangelica, perché è in opposizione all'autorità dell'esperienza, perché mina «la santé des esprits». Questi testi ricalcavano insomma un canovaccio di elementi elaborati in Italia per fronteggiare la vera e propria infezione spiritista. Ma la situazione francese appariva alle gerarchie

⁴⁸ *Lettera pastorale ai MM.RR. parrochi della città e diocesi di Parma*, Parma, 20 ottobre 1864, p. 5.

⁴⁹ J.-H. Guibert, *Lettre circulaire sur les dangers des expériences des tables parlantes*, novembre 1853, in *Ceuvres Pastorales*, Tours, Alfred Mame et Fils, 1868, t. 1, pp. 386 sgg. Citato in L. L. Sharp, *Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*, Lanham, MD, Lexington Books, 2006, p. 140. Dello studioso vedi anche, *Popular Healing in a Rational Age. Spiritism as Folklore and Medicine*, «Proceedings of the Western Society for French History», XXXIII (2005), pp. 308-324.

⁵⁰ *Instruction pastorale... sur le spiritisme, et Mandement pour le Carême...*, 1875, p. 2.

romane assai più preoccupante, certamente per le teorizzazioni teologico-filosofiche che avevano impresso una svolta intellettuale al movimento⁵¹.

Nel 1864 poi un questionario compilato direttamente dai vertici romani veniva proposto ai vescovi francesi per dare la possibilità al Sant'Ufficio di avere una panoramica esaustiva della situazione in quel paese⁵². Da ogni singola diocesi arrivarono a Roma ben 72 risposte che vennero immediatamente analizzate. Da alcune regioni non si ravvisava alcun problema: lo spiritismo non sembrava esser stato introdotto o, sebbene introdotto, sembrava già in declino come fenomeno di una certa diffusione, o addirittura cessato. In altre si era a conoscenza di qualche fatto particolare, e di piccoli gruppi provenienti soprattutto dal ceto medio. Spesso i vescovi, pur non avendo contezza di vere e proprie associazioni, chiedevano una qualche istruzione a stampa, concisa e popolare, di confutazione dello spiritismo. Ad Algeri vennero prodotte lettere pastorali vietando la pratica, ma assolvendo chi appariva pentito e contrito. A Beauvais un protestante *quindi indifferentista* abbracciò circa da due anni quella funesta dottrina con ardore e ha cercato di fare proseliti con opuscoli che hanno eccitato dell'agitazione. Ma i curati, spinti dal vicario, fecero circolare scritti in contrario, ridicolizzandolo. A Bordeaux, Carcassonne, Langres, Lione, Le Mans la situazione sembrava più grave, ed i vescovi e vicari intervenivano con prediche dedicate, scritti controversistici, mentre a Metz, per evitare di ingigantire la questione con lettere pastorali, si scelse l'indifferenza e il silenzio. Si evidenziava poi la grave situazione a Parigi, Tolosa e Tours, dove si testimoniavano diverse società spiritiche, con centinaia di adepti.

Una situazione preoccupante dunque, che, anche se non omogenea, descriveva un evidente progresso nella diffusione del nuovo credo.

Così, nella strategia antispiritistica della Chiesa, alle lettere pastorali ed alle indagini del Sant'Ufficio vennero affiancate immediatamente da un lato la condanna dei testi dei «profeti» dello spiritismo, le cui opere vennero messe all'indice⁵³, e dalla pubblicazione di opere di apologetica dal sopo-

⁵¹ A. Viatte, *Les origines françaises du spiritisme*, «Revue d'histoire de l'Église de France», XXI (1935), 90, pp. 35-58.

⁵² Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, Stanza Storica, ms. E7b, *Suprema sacra congregazione del S. Offizio | sullo Spiritismo | del R.mo P. Maestro Fr. Giacinto De Ferrari | de' predicatori | Commissario Generale del S. Offizio | Colla lettera sul medesimo argomento dell'E.mo Sig. Cardinale | Arcivescovo di Besançon | Roma | Marzo | 1864*. Questo documento mi è stato segnalato dal collega David Armando, che qui vivamente ringrazio.

⁵³ Vennero censurate, e messe all'Indice, tra le altre, le opere di Teofilo Coreni, direttore della rivista «Annali dello spiritismo in Italia», ed autore di *Lo spiritismo in senso cristiano*, Pasquale Turiello, per il suo volume su *Lo Spiritismo e la Scienza*, tutte le pubblicazioni di Hippolyte Léon Denizard Rivail (Allan Kardec), di Z. J. Pierart, fondatore della «Revue Spiritualiste».

re arcaico: storie delle conversioni dallo spiritismo al cattolicesimo (famose quelle di Margaret Fox e del medium Daniel Dunglas Home)⁵⁴ e talvolta racconti di conversioni avvenute grazie proprio allo spiritismo, in virtù delle informazioni che sull'aldilà provenivano proprio dalla voce stessa dei morti. Sono loro a far riavvicinare, con le loro rivelazioni, protestanti e credenti titubanti alla Chiesa di Roma⁵⁵. Il volume di Herbert Thurston si chiude proprio con una storia di «una conversione operata dallo spiritismo». I tanto avversati medium potevano diventare abili predicatori, intermediari con entità che chiedevano preghiere per la loro anima, correggevano gli errori del protestantesimo, descrivevano l'aldilà conforme all'ortodossia, ribadivano le verità della fede allineate alle dottrine cattoliche più tradizionali, spingevano al pentimento, venivano confortate dal nume tutelare dei santi. Descrizioni popolari, dunque, teologicamente incerte, espresse con formulazioni arcaiche, facili prede delle critiche anticlericali che le accomunavano alle imposture spiritiste.

Le posizioni della Chiesa di Roma di fronte allo spiritismo culturale ed al movimento diffuso di quello popolare sono state interpretate sin da subito dalla storiografia prodotta tra gli ultimi anni del XX secolo ed i primi del XXI come antitetiche e fortemente indirizzate alla condanna ed alla violenta reprimenda. Senza criticare i risultati di ricerche in merito, è da evidenziare però che gli studiosi hanno considerato gli interventi ecclesiastici in maniera compatta e tutto sommato univoca. Analizzando al contrario Chiesa e cristianità almeno in alcuni aspetti che mettano in luce posizioni più diversificate, e si può percepire un mondo che non sempre si muove all'unisono.

Del resto tra le posizioni intellettuali antispiritiste ebbero nei laici, soprattutto in ambito degli studi medicali e delle scienze fisiche, sociali e della comunicazione, i maggiori sia pure più tardivi detrattori dei fenomeni d'oltretomba. Non è questa la sede per esaminare le posizioni del mondo scientifico, e più generalmente laico. Basti però ricordare che i pareri antispiritisti anche in questo caso non furono univoci, ed anzi ad un osservatore esterno esse apparivano come una disputa diffusa, di tutti contro tutti, sovente influenzata, almeno in Italia, dal forte piglio anticlericale ed antiromano, che raggiungeva sovente, attraverso i ridicoli risvolti della pratica del parlare con i morti, un attacco esplicito alla Chiesa ed alla religione stessa. Le pratiche fraudolente dei medium erano soltanto l'ultimo prodotto, che

⁵⁴ Tra le tante storie edificanti vedi: H. Mink-Jullien, *Les Voies de Dieu, histoire d'une conversion*, Paris, Téqui, 1917, arricchita dalla prefazione del p. Mainage.

⁵⁵ H. Thurston s.j., *Church and Spiritualism*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1933. Cito dall'edizione italiana, *La Chiesa e lo spiritismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1937.

raggiungeva il ridicolo, della religione stessa, e di un clero che fomentava, in nome dei rituali arcaici e dei rituali superstiziosi, credenze incompatibili con il mondo moderno.

Ma c'è di più. Lo spiritismo, che alla base aveva arcaiche credenze religiose, legate ad improbabili risvolti di pseudoscienze e di pseudoscienziati, poteva avere come effetti di breve o lunga durata disturbi della mente, del comportamento, delle percezioni sensoriali che rasentavano e talvolta sfociavano nella follia, spingendo in alcuni casi al suicidio. La forza della suggestione, in questo ed in altri casi di manifestazioni del cosiddetto mondo «meraviglioso», poteva portare a conseguenze disastrose sul piano politico e sociale. La Chiesa venne, in alcuni settori della sua attività, fortemente influenzata da queste riflessioni.

«La facilità, la rapidità con cui si diffuse in alcuni casi la credenza in rumori e simili fenomeni dovuti agli spiriti», scriveva nel 1900 Salvatore Ottolenghi, professore di Medicina legale nella Regia Università di Siena, «e gli effetti da tale credenza provocati, danno nuove prove della potenza della suggestione, dell'immensa credulità umana e degli eccessi a cui la superstizione può trascinare»⁵⁶. Ma anche i risvolti sociali non erano da sottovalutare. Proprio a Napoli qualche anno prima, in un quartiere tra i più popolari della città «si assistette ad una tutt'altro che innocua sassaiola contro i vetri di una casa che si diceva abitata dagli spiriti, e non fu facile all'autorità di pubblica sicurezza sedare il tumulto»⁵⁷.

Tra gli esponenti della cultura laica, scientifica o meno, fortemente contraria anche soltanto ad accettare la realtà dei fenomeni spiritici, ed assai attenta ad evitare anche soltanto i contatti con gli esponenti meno radicali e più interessati ad offrire di essi spiegazioni razionali, e la grancassa dei fautori di questa vera e propria nuova realtà culturale e religiosa, esisteva una larga zona grigia caratterizzata da un comune sentire che osservava le facoltà occulte considerando che, alla fin fine, al netto delle truffe e delle suggestioni, in quei fenomeni, così eccentrici, incerti, stupefacenti qualcosa di effettivo e reale pur doveva esserci, e qualcosa del mondo del meraviglioso, ora almeno in parte disvelato, dove si segnavano i limiti della distinzione tra il vero ed il falso, purtuttavia restava.

Convincimenti che, tutto sommato, anche nella considerazione dei diversi aspetti e dei cambiamenti che prese nel corso del tempo, e nonostante

⁵⁶ S. Ottolenghi, *La suggestione e le facoltà psichiche occulte in rapporto alla pratica legale e medico-forense*, Torino, Fratelli Bocca, 1900, p. 193.

⁵⁷ *Ibidem*.

il forte tenore anticlericale, venivano condivisi dalla Chiesa di Roma e da buona parte di pastori e teologi cattolici.

5. Sino alla fine della Grande guerra i testi di riferimento antispiritisti della Chiesa di Roma erano ancora gli ormai vecchi testi dei gesuiti Carlo Piccirillo e Giuseppe Franco, che raccoglievano i loro interventi in merito già pubblicati a più riprese sulla «Civiltà Cattolica» nella seconda metà del XIX secolo.

È proprio all'indomani del nuovo decreto del Sant'Ufficio, del 1917, che il panorama della pubblicistica cattolica cambia. Nuovi autori si allontanano dalla interpretazione demoniaca del fenomeno e riconsiderano la materia attraverso occhi decisamente diversi. Al di là della vera e propria ecatombe dovuta alla guerra, che pur aveva fomentato una rinascita di un fenomeno che sembrava in netto declino, oltre alle diverse manifestazioni del meraviglioso⁵⁸, queste posizioni risentivano del dibattito interno alle scienze psicologiche e fisiche, al clamore per la «conversione» di Cesare Lombroso, ma anche all'allontanamento silenzioso dal dibattito di eminenti studiosi come Enrico Morselli, che pur avevano dedicato ai fenomeni spiritici lunghi anni di riflessione teorica.

Assai dubbiosa risulta la posizione di Agostino Gemelli che nel suo saggio *Religione e scienza*⁵⁹ pur ravvisava un'inaspettata recrudescenza del fenomeno:

poi venne il turbine della guerra, che fece tacere le aspre polemiche suscitate da queste manifestazioni spiritiche... Ma la guerra ha avuto un altro effetto. Essa ha riaffacciati tutti noi al mistero della morte. Chi di fronte alla caduta dei nostri giovani, fiorenti di speranze e di bontà, non si è domandato: perché? Ed ecco che, piano piano, con il riprendere cauto e lento della vita e delle abitudini di prima della guerra, riprendono anche le sedute spiritiche⁶⁰.

⁵⁸ Sull'argomento, classici sono considerati i saggi di A. Dauzat, *L'Argot de la guerre. D'après une enquête auprès des officiers et soldats*, Paris, Colin, 1918; Id., *Légendes, prophéties et superstitions de la Grande Guerre*, Paris, La Renaissance du Livre, 1919 (ripubblicato, con bibliografia aggiornata, nel 2012 con prefazione di F. Cochet). Ma non può non essere ricordato il saggio di M. Bloch, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, ripubblicato nel 1999 per Allia, Paris. Se non andiamo errati il primo studioso ad interessarsi dei fenomeni dell'irrazionalismo durante la Prima guerra mondiale è A. Gemelli, *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare*, Milano, Treves, 1917, in particolare: *Le superstizioni dei soldati in guerra*. Recentemente sull'argomento è intervenuto L. G. Manenti, *Fantasma in trincea. Spiritismo, irrazionale e guerra tecnologica*, «Pscophenia», XX (2017), 35-36, pp. 133-148.

⁵⁹ A. Gemelli, *Religione e scienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1920 (citiamo dalla seconda edizione, 1922).

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 159-160.

Ma lo studioso, nonostante ciò, non tralascia di analizzare i differenti profili psicologici degli spiritisti, ricordando al contempo le posizioni ufficiali della Chiesa, supportate dai grandi antispiritisti cristiani, come il celebre Lucien Roure, e come Giuseppe Lapponi, che nel suo *Ipnatismo e Spiritismo*⁶¹ aveva dimostrato una certa apertura verso il primo, per condannare nettamente il secondo, che determina un ottundimento o l'esaltamento morboso delle facoltà mentali. Una presa di posizione contro la nuova moda Gemelli l'aveva potuta esporre già nel 1910 in quella sorta di velenosissimo necrologio che, dalle pagine della «Revue néo-scolastique de philosophie», fece di Cesare Lombroso, definito *un grand naïf*, una personalità che *manquait de critique*⁶². Per la verità assai più pacato, ma al contempo assai più incisivo, era stato qualche anno prima Giovanni Gentile, che dalle pagine della «Critica», aveva da tempo dichiarato la fine del positivismo proprio attraverso la spietata analisi delle opere di Brofferio e di Lombroso, insistendo, senza usare toni sarcastici, sull'incontro tra quest'ultimo e lo spirito della madre, culminato nel famoso bacio offerto da labbra «secche e lignee»⁶³.

⁶¹ G. Lapponi, *Ipnatismo e Spiritismo. Studio medico-critico*, Roma, Tipografia poliglotta della S. C. de propaganda fide, 1897.

⁶² «Lombroso s'apercevait de ce progrès du courant spiritualiste, il éprouvait le besoin d'être lui aussi à la hauteur des temps, mais il s'arrêtait au milieu du chemin pour devenir spiritiste. C'est ainsi qu'Eusapia Palladino parvenait à se jouer de lui, comme elle fit de Morselli et d'autres, ou plutôt, c'est ainsi que la méthode expérimentale faisait faillite entre les mains de ceux qui en avaient abusé. Les hommes du temps nouveau n'avaient pas même épargné au maître la peine de voir venir la fin peu glorieuse vers laquelle marchait son idée... Lombroso fut surtout un grand naïf (...) Lombroso manquait de critique». Fr. Agostino Gemelli, *L'œuvre scientifique et philosophique de César Lombroso*, «Revue néo-scolastique de philosophie», XVII (1910), 65, pp. 73-93 (le citazioni alle pp. 77 e 81).

⁶³ G. Gentile, *La filosofia in Italia dopo il 1850. III, I positivisti. XII, La fine del Positivismo. Angelo Brofferio e lo spiritismo*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», IX (1911), pp. 22-46. Le citazioni che seguono sono alle pp. 45-46. «Il succo è quello: che in certe condizioni, a capo delle quali è la presenza di certi soggetti psicofisici, che si dice *medium*, si osservano fenomeni sensibili, che fanno arguire la presenza di soggetti spirituali diversi dagli individui viventi, che partecipano all'esperimento, e che, in certi casi, circostanze altrimenti inesplicabili inducono ad identificare con le anime dei defunti (...) Ma si può concedere, per parte nostra, agli spiritisti, che essi sperimentano i loro spiriti; accettare tali e quali, senza inventario tutte le meraviglie raccontate dal Lombroso nelle sue postume Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici: se non che, in fine, bisogna prender atto dell'osservazione giustissima che lo stesso Lombroso, con ingenuo candore soggiunge, dopo asserite le apparizioni dei morti, fin della povera mamma sua, venuta a posare, per comando del medium le labbra ("certe labbra secche e lignee") sulla bocca e sulla testa del figlio. Con ciò, dice Lombroso "non si verrebbe ad abbattere le teorie positivistiche: si tratterebbe non già di puri spiriti privi di materia, ma di corpi nei quali la materia è così assottigliata da non essere ponderabile né visibile che in

Nell'opera pubblicata all'indomani della guerra Gemelli metteva in secondo piano l'interpretazione principale del Sant'Ufficio e dei teologi della «Civiltà Cattolica», quella che vedeva nel demonio l'artefice principale del fenomeno, l'origine dei presunti rapporti con l'aldilà, reali o frutto di suggestione. Seguendo questa linea di pensiero anche Agostino Gemelli, che pur aveva esaltato l'operato della Chiesa («La Chiesa si è preoccupata di allontanare le anime deboli da una pratica superstiziosa che, sotto le parvenze di uno spiritualismo di cattiva lega, e di origine spuria, finisce per uccidere la vera fede, il vero spiritualismo, la vera credenza nel mondo dell'aldilà»)⁶⁴ resta quindi piuttosto scettico nei confronti dell'interpretazione che vedeva nello spiritismo un rischio di maneggi del demonio, preferendo indirizzarsi verso orizzonti medico-scientifici, considerandolo una superstizione che di per sé è elemento patologico. Lo spiritismo è nella sua sostanza una religione e dei fenomeni religiosi ha il carattere. Ma si tratta appunto di una distorsione, un accomodamento, una banalizzazione della *religio*: il rischio è appunto quello di inciampare nel patologico e nella malattia mentale.

Quasi negli stessi anni nei quali vedevano luce le opere di Gemelli sul folklore di guerra, le superstizioni dei soldati e lo spiritismo, veniva pubblicato a Roma il saggio di padre Angelo Zacchi *Lo spiritismo e la sopravvivenza dell'anima*⁶⁵, dove ci si discosta chiaramente dalle interpretazioni ecclesiastiche della fine del XIX secolo. Anche in questo caso si rimane scettici nei confronti della realtà dei fenomeni. L'autore asserisce che tutte le sedute medianiche alle quali ha personalmente partecipato, sulle quali si è confrontato o che ha studiato, gli sembrano spiegabili con le sole forze psico-fisiche che operano nell'uomo. Anche lo Zacchi prende le distanze da una ormai lunga tradizione della Chiesa sui fenomeni spiritici, anche se non li nega del tutto, e consiglia sempre la diffidenza.

Secondo il religioso lo scetticismo non dovrebbe invalidare *in toto* la costruzione teorica dello spiritismo, questo perché sono innegabili certi eventi, nei quali l'indagatore dovrà essere in grado di distinguere il vero dal falso, la

speciali circostanze». Ossia ci rimetteranno innanzi altre apparenze materiali, ma non l'anima. E chi si contenta di quell'anima non supera il positivismo e il materialismo, ma vi s'affonda e vi affoga. Perché l'anima non è materiale; e le labbra della mamma non sono secche e lignee, almeno per il figlio. La mamma è mamma che è amore e sacrificio che investe tutta la persona e spiritualizza anche le labbra... [Essa] non aspetta che trascorra tutto il suo tempo per attingere all'eternità (...) E quest'anima si esperimenta, ma non coi *medium* e coi tavolini, (...) ma in ogni istante della nostra vita interiore».

⁶⁴ Gemelli, *Religione e scienza*, p. 174.

⁶⁵ Zacchi, *Lo Spiritismo*.

realtà verificabile dalla frode. Seguendo E. Boriac, Zacchi polemizzava con gli scienziati che sostenevano che queste cose, come la comunicazione con i morti, non possono essere studiate. Ad essi rispondeva che esistevano due ordini di fatti: quelli scientifici e quelli che non lo sono, i primi degni di esser studiati, e gli altri eretici e scomunicati. Ma «un fatto per se stesso non è mai scientifico. Esso è reale, naturale, o non è niente (...) Tutta la questione sta dunque nel sapere se i fatti sono veramente reali: se lo sono dobbiamo prenderli tali quali la natura ce li dà»⁶⁶. Ma l'aspetto forse più importante del volume è il fatto che l'autore non nasconde il valore apologetico della scoperta della possibilità di comunicare con i morti, anche se i rischi di un possibile intervento demoniaco devono spingere alla prudenza. Ma lo spiritismo potrebbe rilevarsi un elemento potente, un'arma decisiva nella lotta contro l'incredulità ed il materialismo. Sembrerebbero posizioni che servirono anni addietro a Luigi Stefanoni per «smascherare» il vero atteggiamento della Chiesa che si nascondeva soltanto dietro un antispiritismo di facciata. Essa in realtà aveva colto con entusiasmo il ritorno degli spiriti, la presenza del demonio, le visioni d'oltretomba e le estasi dei medium, che con le loro operazioni avvaloravano e riproponevano la realtà meravigliosa di un mondo antico, sino ad allora imbrigliato dalle critiche di materialisti e razionalisti.

Ma la svolta negli studi e nelle interpretazioni ecclesiastiche dello spiritismo avviene però negli anni Trenta, con la pubblicazione di due importanti opere che ebbero un incontestabile successo editoriale: *Metapsíquica y espiritismo*, del gesuita p. Fernando M. Palmés, che vide luce nel 1931⁶⁷, e *Church and Spiritualism*, del confratello Herbert Thurston, pubblicato nel 1933⁶⁸. Quest'ultimo apriva il suo corposo saggio con un'inaspettata dichiarazione:

Ai tempi di Galileo, i commentatori della Bibbia, non intravedendo neppure le verità che la scienza astronomica, allora agli inizi, avrebbe dimostrate più tardi, si ostinavano ad affermare che la terra stava ferma e che il sole era in continuo moto... Questa esegesi ebbe serie conseguenze e, come tutti sappiamo, ha fornito incoraggiamento a numerosi nemici dell'autorità papale e ha causato qualche imbarazzo ai nostri moderni professori di apologetica⁶⁹.

Sarebbe il caso, continuava Thurston, che nei campi della conoscenza di fenomeni come l'ipnotismo, la trasmissione del pensiero, le facoltà psi-

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 44 sgg.

⁶⁷ *Metapsíquica y espiritismo*, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1932. Utilizzo la seconda edizione italiana, *Metapsichica e Spiritismo*.

⁶⁸ *Church and Spiritualism*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 1.

chiche e lo spiritismo, sarebbe opportuno dogmatizzare in meno possibile. Con chi comunichiamo, quando ci mettiamo in rapporto, attraverso i medium, con queste entità? Si tratta di angeli, di demoni, di pure anime umane? Nessuno, allo stato attuale delle nostre conoscenze, può offrire risposte sicure. Ma è bene ricordare, sosteneva il gesuita, che «gli argomenti speciosi e le asserzioni ultrapositive tendono quasi sempre a pregiudicare la verità»⁷⁰. Ma qualche cosa esiste e l'autore, seguendo la *Psychologie du Purgatoire* dell'abate Chollet, parla di chiaroveggenza e di memoria dei fatti e degli accadimenti che le anime dei morti conservano⁷¹. E non sempre queste manifestazioni sono attribuibili alla presenza demoniaca. Al contrario, a seguire il suo pensiero, lo spiritismo può portare eretici alla conversione al cattolicesimo. La Chiesa, anche se rigetta lo spiritismo, non ostacola certo la ricerca psichica; essa mette in guardia e dice: attenzione, «pericolo, ghiaccio friabile»⁷². Solido nel rifiuto delle teorie kardecchiane, delle eresie legate alle teorie sulla reincarnazione irriducibilmente anticattoliche, se non anticristiane, pronto a smascherare le frodi e l'inconsistenza della cosiddetta letteratura dell'aldilà così come delle risibili descrizioni della vita su Giove, sulla Luna o su altri pianeti, il gesuita però ricorda che alcune conversioni sono state operate proprio dalla pratica dello spiritismo. E tra i messaggi che giungevano dall'aldilà molti confermavano la dottrina tradizionale di Santa Madre Chiesa. Lo spiritismo dunque poteva rilevarsi un insospettabile alleato dell'apologetica cristiana. Il gesuita non si limita infatti a confutare pratiche e teorie d'oltretomba, ma discerne i casi, analizza i fenomeni, descrive avvenimenti sottolineando sempre i pericoli, ma lasciando ampio spazio alle ipotesi possibiliste.

Negli stessi anni nei quali Thurgson, con il suo saggio, innestava una vivace polemica, in ambito cattolico, sullo spiritismo, veniva pubblicato il volume di Palmés, per certi versi più solido, anche se meno accattivante di quello del suo confratello. L'opera, che vedeva luce per i tipi della «Civiltà Cattolica», e cioè con la rivista che più di ogni altra si era opposta con tenacia alla moda spiritista, denota una vera e propria torsione che il mondo cattolico ebbe, in quegli anni, nella sua interpretazione. La base interpretativa del Palmés non si allontana dalla dottrina espressa innumerevoli volte dai vertici del Sant'Ufficio: rigetto dello spiritismo come *superstitio*, novella necromanzia, rischiosa nei suoi presupposti, inutile, pericolosa per i maneg-

⁷⁰ *Ibidem*, p. 5.

⁷¹ J.-A. Chollet, *Psychologie du Purgatoire*, Paris, Lethielleux, 1901.

⁷² Thurston, *La Chiesa*, pp. 71 sgg.

gi del demonio, per le conseguenze disastrose sulla psiche e sull'equilibrio mentale dell'uomo. Ma tutti questi fattori negativi comportano essi stessi un qualche elemento positivo: testimoniano la tendenza naturale verso il trascendentale, «una tendenza naturale che esiste più o meno in ogni uomo, anche se in teoria si atteggi a positivista, e che lo trascina irresistibilmente verso la religione»⁷³. Bisognerebbe curare e ben indirizzare queste tendenze, per evitare incontrollabili perversioni verso tutto ciò che è fantastico e meraviglioso, «verso tutto ciò che abbia apparenza di fatto straordinario, trascendente o preternaturale, trascinando l'uomo privo di religione verso ogni sorta di superstizioni»⁷⁴. Palmés, condannando lo spiritismo, esalta la «vera» psicologia sperimentale, che in questo caso viene concepita come fosse una specie di magia o stregoneria.

Ma è sulla realtà dei fatti che il Palmés resta irriducibilmente scettico, ed in questo si allontana dalla stessa redazione della rivista che pur lo pubblicava, e con la quale entrava in una sobria ma chiara polemica. Il padre Sorrentino, estensore di una recensione alla prima edizione dell'opera, dopo averne riconosciuto i pregi, si rammaricava per la totale inammissibilità, da parte dell'autore, di alcuni casi comprovati di manifestazioni degli spiriti d'oltretomba. Palmés, nella seconda edizione, rispondeva, un po' piccato, di non aver mai riscontrato casi lampanti, accertati, inconfutabili di tali accadimenti, aggiungendo che «crediamo di aver dimostrato che tali casi non sono autentici, e che non son degni di fede gli autori spiritisti o metapsichisti che li riferiscono»⁷⁵. Critica serrata allo spiritismo in nome di uno scetticismo e di un razionalismo che ci sembra la nuova cifra interpretativa del mondo cattolico nella disamina delle meravigliose manifestazioni d'oltretomba. E lo scetticismo porta il Palmés a rigettare con fermezza ogni interpretazione dell'intervento diabolico, che ha un interesse non soltanto teorico, ma pratico. È tattica censurabile, e controproducente, invocare con troppa facilità i maneggi del demonio. Si taccia dunque, se non per convinzione, almeno per tattica politica. La scienza, ancor più della dottrina ecclesiastica, potrà con franchezza sbarazzarsi dello spiritismo «perché siamo profondamente convinti che per confutare e smascherare una setta la quale fa di tutto per travestirsi da scienza non vi è tattica migliore, né metodo più appropriato che appoggiarsi costantemente sulla base solidissima della vera scienza, anziché accettare con leggerezza le fanta-

⁷³ Palmés, *Metapsichica e Spiritismo*, p. 447.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 514.

stiche asserzioni degli spiritisti»⁷⁶. Il mondo degli spiriti, almeno nelle parole del gesuita spagnolo, sembra dunque allontanarsi, e la nuova politica si orienta verso lo scetticismo e il riserbo. Le meraviglie d'oltretomba non allettano più con i richiami di un'apologetica che comportava troppi effetti collaterali. Saranno gli scienziati a sbarazzarsi di questa ormai vecchia superstizione. La Chiesa preferisce il silenzio.

6. La scienza, ed in particolare le professioni mediche, accusavano lo spiritismo di ravvivare e perseguire, magari involontariamente, la fede tradizionale nel soprannaturale, nei miracoli, nel mondo del meraviglioso, sino ad allora esclusivo appannaggio della Chiesa e dei suoi ministri. Il mondo degli spiritisti, così diversificato e così disunito, risultò sconfitto nel tentativo di integrazione della sapienza scientifica e di quella d'oltretomba e quindi di ottenere il riconoscimento delle sedute di evocazione dei morti.

Quando lo spiritismo divenne realmente popolare, negli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo, i rapporti tra la scienza ufficiale, accademica e riconosciuta, e questo nuovo modello di conoscenza popolare rimasero non soltanto tesi, ma il divario aumentò nel corso degli anni in maniera esponenziale⁷⁷. Anche sul versante stesso degli sperimentatori delle tavole semoventi, coloro che restavano legati ad un orizzonte cattolico tradizionale rigettavano sia le teorie della reincarnazione, sia le interpretazioni a loro dire empie e irriverenti della figura del Cristo. Nella prefazione al suo volume *Spiritismo. La Vita dopo la morte. I fenomeni spiritici e la Scienza*, Fernando Ruggieri si scagliava con violenza contro coloro che, abusando delle ipotesi spiritiche e della ricerca psichica, proponevano improbabili ed alla fine blasfeme interpretazioni della resurrezione di Cristo⁷⁸.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 524-525.

⁷⁷ Sharp, *Popular Healing in a Rational Age*, pp. 308-324; ma vedi anche di D. J. Coon, *Testing the Limits of Sense and Science. American Experimental Psychologists Combat Spirituality, 1880-1920*, «American Psychologist», XLVII (1992), 1-6, pp. 143-151.

⁷⁸ «Non senza vivo disappunto ascoltammo quindi la conferenza che il dr. Peyronel tenne all'Istituto della Ricerca Psichica di Milano, nello scorso dicembre, sulla Risurrezione di Cristo. Tralasciamo le conseguenze oltraggiose per il Cristo che si traggono dalla teoria del Conferenziere sulla sparizione del cadavere di Gesù il quale avrebbe «con la cooperazione degli spiriti angelici disgregato e volatilizzato il suo cadavere affinché non diventasse un ostacolo insormontabile per la fede dei discepoli, i quali pertanto, hanno potuto credere che il maestro fosse redivivo nel corpo fisico» perché non intendiamo entrare in polemica col teologo Peyronel; ma ci permettiamo solo di osservare che, ammessa per vera la sua ipotesi, che cosa ha che vedere essa con la Ricerca psichica?», F. Ruggieri, *Spiritismo. La Vita dopo la Morte. I fenomeni Spiritici e la Scienza*, Firenze, Nerbini, 1935, p. 4.

Gli spiritisti nel loro insieme insistevano sul fatto di essere «scientifici» e tuttavia non riuscirono ad avvalorare in maniera sperimentale i progressi di quella conoscenza nei confronti di coloro che rivendicavano il primato, l'esclusività e le prerogative legittime degli accreditati esperti. Come ha notato Sharp, lo spiritismo si sforzò, alla fine senza successo, di trovare un posto come forma intermedia di conoscenza, combinando il popolare e lo scientifico. È certamente vero che gli sperimentatori delle tavole semoventi rivendicavano studio e riflessione «scientifica», ma le loro attenzioni passavano, e per certi versi erano mosse, da figure che sovente, come nel caso di Eusapia Palladino, venivano dal mondo popolare. Le prodigiose manifestazioni studiate e divulgate venivano offerte proprio grazie all'assenza di un concorso ragionevole, alla *tabula rasa* delle incrostazioni culturali, e raziocinanti, in un atteggiamento assai simile a quello che i religiosi del XVII secolo offrivano nelle loro interpretazioni dei fenomeni prodotti dai visionari e dai mistici oggetto delle loro attenzioni.

In ogni caso, gli spiritisti aiutarono a integrare scienza e religione nella loro spiegazione dei presunti contatti con l'aldilà. Essi usarono un'idea cattolica tradizionale secondo cui questi fenomeni potrebbero essere causati da fattori non materiali, ed esterni.

È certamente vero che essi, nella maggior parte, hanno rifiutato l'idea ecclesiastica di peccato o di demonio come causa di quelle manifestazioni. Al tempo stesso è indubitabile che lo spiritismo abbia rappresentato una sorta di credo sincretico, riunendo il tradizionale e il moderno in una miscela che ha parlato dei valori legati al mistero della morte in modo molto più diretto di quanto avrebbe potuto fare, nell'epoca del più stringente positivismo, la maggior parte dei medici, degli scienziati o dei teologi.

Nella seconda metà dell'Ottocento, in un panorama storico che vedeva la Chiesa di Roma impegnata su fronti plurimi dovuti all'offensiva positivista, alle vicissitudini politiche, all'anticlericalismo in netta ascesa, ed alla scristianizzazione di vasti strati della popolazione, lo spiritismo assolse d'impeto al ruolo di incarnare un nuovo e per certi versi rivoluzionario modello religioso, che si basava sulla ricerca e su teorie scientifiche e filosofiche, ma anche sociali e sostanzialmente libertarie. Era un mondo che permetteva un indirizzo ed un orizzonte culturale assai confortante, un misto di scienza e meraviglia, in un'ottica non unitaria, ma che perseguiva ideali nobili, infrangendo le frontiere tra le discipline, e facendo incontrare le sfere delle élite culturali con quelle arcaiche della cultura popolare. La natura si disvelava spingendo allo studio ed alla ricerca, in un sistema che grondava ancora di cristianesimo, ma che indicava nuove strade di perfezionamento da percorrere senza esitazione. Lo spiritismo ottocentesco si impone agli occhi di te-

ologi, scienziati, letterati, o semplici curiosi, perché, come direbbe Roland Barthes, si installa nell'ambiguità, cioè a dire nella totalità⁷⁹.

La sua fortuna e popolarità furono dovute anche, a nostro avviso, all'assenza o alla intrinseca debolezza di veri e propri principi costitutivi, sostituiti da un mondo di esperimenti fruibili in modi plurimi, tanto da rendere la materia spiritica strutturalmente criptica, ermetica, e perciò aperta ad esiti interpretativi assai diversificati. Si trattava di fenomeni da osservare che non potevano tradursi in una dottrina organica, restando piuttosto una sorta di messaggio operativo, per certi versi assai confortante di fronte al mistero della morte del congiunto ed allo strazio delle separazioni.

Irriducibile all'ortodossia cristiana, esso ne manteneva, nel suo larghissimo orizzonte, alcuni concetti fondamentali come la realtà dell'aldilà e la sopravvivenza dell'anima, sia pur manipolati e riconsiderati, ma scevri da approdi moraleggianti.

Non c'è alcun dubbio che lo spiritismo, al di là del suo successo ottocentesco, sia uno dei pochi movimenti ottocenteschi che sopravvisse ai suoi fondatori⁸⁰. In Italia ne è testimonianza la longevità di una rivista come «Luce ed Ombra» che, a dispetto delle pubblicazioni con il medesimo interesse, che nascevano e morivano nell'arco di pochi anni o mesi, è ancor oggi in piena attività.

La Chiesa romana intuì immediatamente il rischio che questa vera e propria religione poteva comportare per la sua autorità, già fortemente sollecitata dalla modernità, soprattutto nelle sue forme di ricerca scientifica e di istanze politiche, e per i fedeli, fatalmente attratti da fenomeni tanto rassicuranti quanto sorprendenti. Essa intuì precocemente che il movimento spiritista in sostanza rischiava di riempire quello spazio tra sapere tradizionale e sperimentalismo moderno, tra antico e nuovo, ponendosi come una valida alternativa al mondo composito del Cristianesimo cattolico. E colse al tempo stesso il dato concorrenziale che nasceva da un terreno comune, quello del rapporto con l'aldilà, con i morti, con l'incerto mondo d'oltretomba.

Ma c'è di più. L'antispiritismo ecclesiastico, come abbiamo notato, aveva il suo punto debole nel non rigettare *in toto* queste credenze e questi esperimenti, ma, riconoscendone sostanzialmente la realtà, nell'interpretazione demoniaca del fenomeno. Gli spiritisti si muovono come voi preti, ed i limi-

⁷⁹ R. Barthes, *Préface* a J. Michelet, *La sorcière*, Paris, Le club français du livre, 1959, pp. I e III.

⁸⁰ G. Cuchet, *Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», LIV (2007), 2, pp. 74-90: 74-75.

ti del vostro antispiritismo sono dovuti all'insanabile parentela con le vostre credenze, avrebbe suggerito, con la sua solita, encomiabile lucidità un mangiapreti razionalista come Stefanoni⁸¹, ad interpretare, con parole nostre, il suo pensiero. Per contro «La Civiltà Cattolica» ribadiva che lo spiritismo non aveva inventato nulla: esso semplicemente copia. Ed era appunto questo concetto, espresso con sicurezza dai gesuiti Franco e Piccirillo, a dare l'occasione per l'espressione delle critiche più dure che provenivano dagli ambienti laici dal consolidato anticlericalismo.

Mettendo in guardia dalle operazioni del demonio, la Chiesa, attraverso le parole della gerarchia e della teologia, rimetteva in gioco una credenza antica, fondata sulla speranza e sul timore, una mentalità tradizionale che una sapienza collaudata da secoli aveva insegnato a gestire. Si trattava dell'antichissima pratica della necromanzia, risorta grazie alla debolezza intrinseca del mondo e della teologia protestante. Ma in fin dei conti lo spiritismo è la conferma della verità del messaggio cristiano sull'aldilà, sulla sua effettività e tangibilità, e la lotta che ingaggia la Chiesa per contrastare quelle pratiche e quelle credenze è un valido modo per esaltare al tempo stesso i *munimenta* propri, i baluardi, le protezioni tradizionali. Così l'antispiritismo ecclesiastico si presenta in prima istanza come una delle ultime forme e degli ultimi volti dell'apologetica cristiana.

Alla fine della Prima guerra mondiale, dopo la condanna dello spiritismo, del 1917, e dopo i primi interventi di Gemelli, Zacchi, Thurston e Palmés, il dibattito sullo spiritismo in sé si affievolisce e, pur restando intatta la diffidenza della Chiesa nei confronti della materia, si sposta sui risultati delle scoperte scientifiche e psicologiche «ortodosse» e ufficiali. Si ha insomma la sensazione che siano stati recepiti i consigli di Palmés sui rischi di accentuare l'interpretazione demoniaca che esaltavano, per così dire, la materia stessa dello spiritismo.

La scelta di allontanarsi dal dibattito non è una caratteristica delle sole posizioni ecclesiastiche. Anche psicologi di fama come Enrico Morselli abbandonarono il campo, e così larga parte del mondo scientifico a lui contemporaneo. Le valutazioni della Chiesa, nel dopoguerra, sembrerebbero figlie non tanto dell'indifferenza nei confronti dello spiritismo, ma di considerazioni di tattica politica. Sembrerebbe che, alla fin fine, siano state recepite le considerazioni di Fëdor Dostoevskij, che già nel gennaio del 1876, tra le pagine del *Diario di uno scrittore*, avvertiva che:

⁸¹ Stefanoni, *Lo spiritismo*.

La discordia comincerà indubbiamente, soprattutto se lo spiritismo sarà perseguitato e soffocato; (...) essa si spanderà in un attimo, come petrolio acceso. Le idee mistiche amano la persecuzione, si creano con essa (...) I diavoli conoscono la forza della fede proibita, e, forse, aspettavano da molti secoli il giorno in cui l'umanità sarebbe inciampata nei tavoli. (...) Gridare, (...) infamare, bandire dalla società, a causa dello spiritismo, questo, a mio parere, significa soltanto rafforzare e propagare l'idea dello spiritismo, nel peggiore senso della parola. Questo è il principio della intolleranza e delle persecuzioni. I diavoli non cercano che questo⁸².

Coesistere con la «nuova necromanzia» significava in qualche misura almeno diplomaticamente tollerarla, tacendo ogni intervento in merito ed ogni polemica. Le operazioni demoniache sono una realtà, ma, seguendo Palmés, se lo spiritismo è stato un concentrato delle più volgari tirate e delle più ripugnanti calunnie contro la Chiesa cattolica, con il suo rituale ed i suoi sacramenti, le testimonianze sull'intervento diabolico restano vaghe e generiche. Ma soprattutto quel tipo di interpretazioni suonarono controproducenti e inefficaci sia per l'apologetica sia per la morale. Si discuta pure delle operazioni del demonio, ma con discrezione, «nascostamente», si punti alla critica dello spiritismo come fenomeno privo di senso, si ripropongano e si esaltino le consuete tecniche di conforto cristiano dei viventi atterriti dalla morte di un congiunto, e si lasci alla scienza il compito di smascherare gli spropositi delle sue elaborazioni teoriche, e delle sue pratiche tanto temerarie quanto fatue⁸³.

⁸² F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, trad. it. di E. Lo Gatto, Firenze, Sansoni, 1981, pp. 257 sgg., citato in D. I. Mendeleev, *Sullo spiritismo*, con un saggio di S. Tagliagambe, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. LXVIII-LXIX.

⁸³ Palmés, *Metapsichica e Spiritismo*, pp. 505-525.

LORENZO LEPORIERE

EUSAPIA: MEDIUM, ISTERICA, OSSESSA

LE INNUMEREVOLI NARRAZIONI SUI FENOMENI SPIRITICI

1. *Pitonesse antiche e medium moderne.*

Tra le necromanti più famose di tutti i tempi vi è senza dubbio quella di cui si racconta nel primo libro di Samuele: la strega della città di Endor¹. A quella donna, Saul, re di Israele, si era presentato di notte e sotto mentite spoglie. Era disperato. Tempo prima egli aveva cacciato da Israele tutti i maghi e i necromanti costringendo quei pochi che vi erano rimasti a operare in piena clandestinità. Quando però, in vista della battaglia contro i filistei, si era sentito abbandonato da Dio e dai profeti, il tormentato sovrano aveva deciso di recarsi da quella fuorilegge evocatrice di defunti per sapere cosa il futuro avesse in serbo per lui. Lei, la strega, anche quando aveva scoperto la vera identità di chi le stava di fronte, aveva ugualmente continuato ad aiutarlo evocando per lui lo spirito del defunto profeta Samuele.

A lei, che si diceva invasata dal demone di nome Python², e a quante come lei operarono come mediatrici tra i due mondi, ci si sarebbe rivolti chiamandole pitonesse³. La storia ne ha conosciute numerose. Qui si ripercorrerà la vicenda di una tra le più bizzarre e intriganti fra esse: Eusapia Palladino, una medium, come ormai si era preso a chiamarle da tempo, vissuta a Napoli numerosi secoli dopo i fatti narrati nel libro di Samuele ma la cui storia, per certi aspetti, ricorda assai da vicino quella della strega di Endor⁴. A essa, all'inizio del Novecento, l'alienista Enrico Morselli avrebbe guardato

¹ *1 Sam.*, 28, 7-25.

² Erano chiamati Pitoni «gli spiriti che aiutavano a predire le cose future e le persone che ne erano possedute. Le sacerdotesse di Delfo si chiamavano *pitonesse*. Nella mitologia greca Pitone era un serpente nato dalla melma dopo il diluvio e ucciso da Apollo». A. Pappalardo, *Dizionario di scienze occulte*, Milano, Hoepli, 1922², p. 282.

³ M. Pierrssens, *Récits et raisons*, in *Des Savants face à l'occulte 1870-1940*, sous la direction de B. Bensaude-Vincent – Ch. Blondel, Paris, La Découverte, 2002, pp. 41-62: 53-54.

⁴ F. P. de Ceglia – L. Leporiere, *La pitonesse, il pirata e l'acuto osservatore. Spiritismo e scienza nell'Italia della belle époque*, Milano, Editrice Bibliografica, 2018, pp. 167-173.

proprio come a «una Pitonessa Moderna». L'allora Direttore della Clinica delle malattie nervose e mentali nell'Università di Genova, che nel corso di una trentina di sedute tenutesi tra il 1901 ed il 1907 aveva avuto modo di studiare i chiacchierati fenomeni di quella donna, ne era rimasto a tal punto affascinato da decidere di scriverne nei due imponenti tomi del suo saggio su *Psicologia e Spiritismo*.

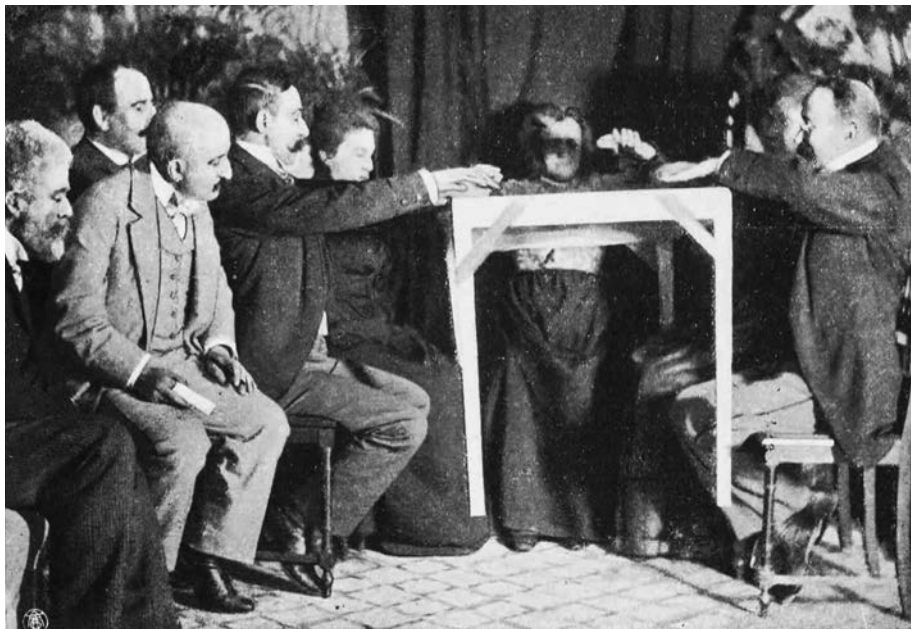


Fig. 1. Fotografia che ritrae Enrico Morselli, ultimo a destra, mentre partecipa ad una delle sedute con Eusapia Palladino. Tratto da E. Morselli, *Psicologia e spiritismo*, 1908.

Curiosamente, tra le prime sedute eusapiane a cui l'alienista aveva preso parte e la ricordata vicenda di re Saul, è possibile rintracciare non poche somiglianze. Quando infatti l'aveva incontrata la prima volta, Morselli, all'epoca considerato «la bestia nera dello spiritismo» per il suo caustico e intransigente scetticismo, per non indispettare la donna, si era dovuto recare da lei in incognito, come Saul dalla pitonessa a Endor. E anche in questo caso la medium aveva finito per riconoscere la vera identità di chi si era recato al suo cospetto con l'inganno e, nondimeno, aveva ugualmente deciso di mostrargli i suoi presunti poteri. E, ultima ma non meno interessante analogia, come Saul, anche il nostro detrattore era finito in ginocchio di fronte agli incredibili fenomeni medianici: il razionalismo di Morselli aveva

vacillato quando Eusapia aveva evocato lo spirito della madre di lui, la qual cosa sarebbe capitata a numerosi scienziati che avevano cercato di testarla e analizzarla. Il caso più noto, ma non certo l'unico o il più rilevante, quello di Lombroso. Prima di procedere oltre, però, è opportuno fare qualche piccolo passo indietro.

2. *Lo spiritismo a Napoli, tra superstizione e religione.*

Nella città di Napoli lo spiritismo penetrò e si diffuse precocemente. Complice, verosimilmente, il rapporto che la città intratteneva con la superstizione⁵. «Nessun popolo d'Europa ha una superstizione così bassa, così volgare e, tanto spesso, così nauseabonda» come quello napoletano, avrebbe puntualizzato negli ultimi anni dell'Ottocento il giurista, antropologo e sociologo Alfredo Niceforo⁶. Qui ogni concetto, per quanto balzano, era accettato, creduto e temuto: dalla iettatura, alle fatture, passando per la possibilità di prevedere i numeri del lotto. Grande fu dunque la fortuna di quanti, assistiti, maghi, zingari, seppero sfruttare l'ignoranza popolare. «Con questo popolo di natura immaginoso [cit.], e per pessima educazione immensamente superstizioso – spiegava Francesco Guidi –, le novelle superstizioni dello spiritismo trovano opportuni elementi»⁷. E così, già nel settembre del 1863, in città, venne costituita la prima società spiritistica, la *Società Spirituale*, e pubblicato il giornale che ne era l'organo, «Lo spiritismo». L'anno seguente venne poi pubblicato il primo libro sull'argomento scritto da un napoletano e stampato a Napoli: si trattava de *Lo Spiritismo, la Ragione e il Vangelo*, un libriccino teso a illustrare i rapporti tra spiritismo e religione cattolica, scritto dal barone Vincenzo Caprara⁸. Sin dai suoi primissimi esordi partenopei, infatti, lo spiritismo si occupò attivamente di questioni religiose e morali. Del resto, l'incipit del *Programma della Società Spirituale* era chiaro: «In un'epoca di regresso morale per l'Umanità, com'è dire di ateismo pratico, di superstizione e d'ipocrisia (...) Iddio negli ordini sublimi della sua Provvi-

⁵ Sulle origini dello spiritismo a Napoli, P. Turiello, *Dello spiritismo in Italia*, Napoli, G. Golia, 1898, p. 30.

⁶ A. Niceforo, *L'Italia barbara contemporanea: studi e appunti*, Milano, Remo Sandron, 1898, p. 242.

⁷ F. Guidi, *I misteri del moderno spiritismo e l'antidoto contro le superstizioni del secolo XIX*, Milano, A. Bettoni, 1867, p. 82.

⁸ V. Caprara, *Lo Spiritismo, la Ragione e il Vangelo – Disamina comparativa dei principali dommi che più interessano l'umanità secondo i suddetti sistemi*, Napoli, Società per la pubblicazione dei libri spiritisti, 1864.

denza ha suscitato nel mondo lo *Spiritismo*»⁹. A conferire allo spiritismo il ruolo di guida e rinnovamento di un mondo in rovina sarebbe dunque stata la più alta delle autorità.

A prender piede, a Napoli come nella maggior parte della Penisola, fu la variante kardeciana dello spiritismo. Il filosofo e pedagogista francese Hippolyte Léon Denizard Rivail, meglio noto con lo pseudonimo di Allan Kardec, una volta entrato in contatto col mondo degli spiriti, ne aveva approfittato per interrogare quelle intelligenti entità in merito ai grandi quesiti oggetto della riflessione religiosa. Era così giunto, ad esempio, ad abbracciare la dottrina della reincarnazione e negare l'esistenza del diavolo come entità e dell'Inferno come luogo di punizione dei defunti. Sottolineando il ruolo dei medium quali intermediari tra l'al di qua e l'al di là, aveva anche finito col riconoscere come superflua la funzione di intermediazione svolta a lungo dalla Chiesa.

A Napoli, più che in altre città, lo spiritismo assunse una forma assai radicale. Se, ad esempio, a Torino a prevalere fu una sorta di «spiritismo cristiano» che non negava l'autorità della Chiesa e, anzi, si sforzava – senza successo, tuttavia – di avvicinare spiritismo e teologia cattolica, a Napoli, per contro, lo spiritismo assunse posizioni molto più rigide scagliandosi contro lo strapotere del papa e dei preti che per secoli si erano arrogati il monopolio di quella relazione col sacro che invece doveva adesso essere riconsegnata alla sfera individuale¹⁰. Per riprendere le parole della napoletana Società Spirituale: «il Papa è moralmente caduto, è deriso, è disprezzato, è vilipeso, perché, invece di guidare l'umile navicella di Pietro, si è coronato da re superbo per opprimere i popoli soggetti, invece di pascolare le pecorelle, le divora e le abbandona in preda de' lupi»¹¹. Lo spiritismo, inteso come emanazione o sviluppo del cristianesimo stesso, avrebbe dovuto insomma restaurare, in luogo dell'autorità umana (quella papale, certo, ma più in generale quella dei capi politici), l'autorità divina. Quest'ultima si sarebbe servita delle cosiddette *assistenze* per guidare gli uomini verso quella perfezione morale dalla quale essi erano stati allontanati dagli spiriti maligni. La fede nelle *assistenze* napoletane, buone o cattive che fossero, veniva dunque presentata come una credenza tutt'altro che estranea alla dottrina cattolica, che da secoli con-

⁹ *Programma della Società Spirituale. Per intuizione de' concetti*, «Lo Spiritismo», I (1863), 17 settembre.

¹⁰ C. Gallini, *Eusapia e il professore. Lo spiritismo nella Napoli di fine '800*, «Quaderni del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Istituto Universitario Orientale», III-IV (1989), pp. 17-54: 31.

¹¹ *Programma della Società Spirituale*.

templava spiriti buoni e maligni. La difficoltà, vedremo, sarebbe stata nel riuscire a distinguere quelli da questi.

La radicalità dello spiritismo napoletano, che nel giro di qualche anno avrebbe portato forze anticlericali e massoniche a riunirsi nel cosiddetto Anticoncilio che si sarebbe tenuto nel 1869 in città in polemica col Concilio Vaticano I, costrinse i cattolici a correre ai ripari¹². Ed ecco che proprio a Napoli prese a esser stampata, dal 1895, e fino al 1914, una rivista cattolica totalmente dedicata alla lotta contro lo spiritismo: «La Campana del Mattino. Rivista antispiritica», trimestrale a forte impianto teologico che intendeva dimostrare la falsità di due nemici tra loro alleati, lo spiritismo e il positivismo, entrambi esibiti come presenza del Diavolo nel mondo moderno¹³. Nemici contro i quali non si esitava a invocare il gran protettore, san Gennaro¹⁴, il cui prodigio certi spiritisti avrebbero sì riconosciuto come reale ma non necessariamente prodotto da Dio, argomentando che in una seduta spiritica si possono determinare, per opera degli spiriti, ben più eclatanti effrazioni alle leggi della materia¹⁵.

Accanto alla Società Spirituale, Napoli ospitò presto, in via San Liborio, il Sodalizio psicologico che dal 1874, sotto l'attenta presidenza di Giovanni Damiani, avrebbe mutato il proprio nome in Sodalizio spiritico¹⁶. Proprio a Damiani va il merito di aver scoperto, forse per caso, forse perché indirizzato da un potente spirito di nome John King¹⁷, il potenziale medianico di Eusapia Palladino. Aveva avuto modo di incontrarla a Napoli in una famiglia come tante e aveva presto deciso di curarne l'«allevamento medianico», qualunque cosa questo volesse dire¹⁸. Ma questo gentiluomo, palermitano

¹² J. M. Peebles, *Brief Biographical Sketch of Signor Damiani*, in *Spirit and Matter*, edited by G. Damiani, Boston, Colby and Rich, 1880, pp. 3-13: 10-12.

¹³ P. Turiello, *Lo spiritismo italiano e la scienza. Memoria letta alla R. Accademia di scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli*, Napoli, Stabilimento Tipografico della R. Università, 1897, p. 56.

¹⁴ F. P. de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 321 sgg.

¹⁵ F. Zingaropoli – V. Cavalli, *Occultismo e misticismo nel miracolo di San Gennaro. Considerazioni critiche*, Napoli, Società editrice Partenopea, 1921.

¹⁶ G. Morelli, *I pionieri dello spiritismo in Italia. Giovanni Damiani*, «Luce e Ombra. Rivista mensile illustrata di scienze spiritualiste», VIII (1908), pp. 511-515: 513.

¹⁷ Lo scrittore Arthur Conan Doyle, che per lo spiritismo nutrì una smodata passione, racconta che, durante una seduta, alla moglie di Giovanni Damiani uno spirito di nome John King aveva raccomandato di cercare a Napoli una donna di nome Eusapia specificando persino la via e il numero della casa in cui trovarla. A. C. Doyle, *The History of Spiritualism*, vol. II, London, Cassell and Company, 1926, p. 3.

¹⁸ C. Lombroso, *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Torino, UTET, 1909, p. 47.

d'origine ma napoletano d'adozione, fu anche uno dei pionieri della fotografia spiritica. Fautore di uno spiritismo empirista, più che filosofico, proprio a Napoli, nel 1875, scattò le prime fotografie che, accanto a medium quali la baronessa Cerrapica, il maggiore Vigilante o il canonico Fiore, immortalavano i loro luminosi fenomeni spiritici sottraendoli definitivamente, così si credeva, alla diffidenza degli increduli.

Ma il contributo del signor Damiani allo spiritismo partenopeo si spinse ancora oltre. Essendo egli vissuto a lungo in Inghilterra, dove aveva lavorato come faccendiere o, stando a certe voci, come diplomatico italiano presso il governo della regina Vittoria, era entrato precocemente in contatto con la Dialectical Society di Londra e per tutta la sua vita aveva mantenuto contatti con i circoli spiritici e le numerose riviste di settore della capitale inglese¹⁹. Grazie a lui si erano ulteriormente consolidati i rapporti tra i circoli spiritici di Napoli e quelli di Londra, dove il fisico e chimico William Crookes aveva condotto le prime investigazioni scientifiche sugli *psychical phenomena* sedendo al tavolo di medium come Daniel Dunglas Home²⁰.



Fig. 2. Disegno che raffigura il medium Home durante gli esperimenti di William Crookes. Tratto da W. Crookes, *Researches in the Phenomena of Spiritualism*, 1874.

Proprio quest'ultimo, con la sua visita a Napoli alla metà dell'Ottocento, aveva sensibilmente contribuito, più per la fama del suo nome che per i

¹⁹ M. Biondi, *Tavoli e medium. Storia dello spiritismo in Italia*, Roma, Gremese Editore, 1988, p. 78.

²⁰ R. Evrard, *Enquête sur 150 ans de parapsychologie. La légende de l'esprit*, Escalquens, Éditions Trajectoire, 2016, p. 109.

fenomeni realmente prodotti in quell'occasione, alla diffusione dello spiritismo in quella che all'epoca era ancora la capitale del Regno delle Due Sicilie²¹. Oltre a lui, anche altri medium inglesi avevano visitato la città partenopea lasciando il segno, come la nota medium Agnes Nichol Guppy, seconda moglie del ricco Samuel Guppy che risiedeva tra Londra e Napoli²².

Intorno agli anni Ottanta, lo spiritismo napoletano si sarebbe ulteriormente diffuso, almeno in certi ambienti. Inevitabilmente, col crescente successo, sarebbero giunti anche episodi di derisione e scherno. Come quelli ai danni del cavaliere Ercole Chiaia e dei medium che frequentavano il suo salotto, canzonati in una caustica lettera pubblicata sul periodico napoletano «il Pungolo» da un gruppo di beffeggiatori capeggiati da Paschall Getzel, gentiluomo russo di nascita ma italiano, meglio, napoletano d'adozione²³. Il loro fallo, l'aver preso per autentico uno spirito inesistente evocato in loro presenza da un falso medium. E a cadere nel tranello, tra gli altri medium, anche lei, Eusapia Palladino, la Sapio, come all'epoca ancora la chiamavano i napoletani²⁴. Da quel brutto affare, tanto lei quanto Chiaia si sarebbero presto ripresi. I napoletani stessi sembrarono dimenticare l'accaduto non appena la sorte tornò a sorridere ai due. Forse a essere premiate furono l'astuzia e la perseveranza dimostrate nel frattempo, tratti tipici di quella cultura partenopea nella quale entrambi erano immersi. Una cultura senza la quale non si capirebbe appieno il ruolo e la fortuna di quella donna che seppe imporsi, come medium, alle attenzioni del mondo intero.

3. *Sapia l'ossessa.*

Sul palco internazionale dello spiritismo Eusapia debuttò, se così si può dire, per ben due volte: una prima volta, all'inizio degli anni Settanta dell'Ottocento, sotto la guida del già ricordato Giovanni Damiani, e una seconda volta, intorno alla metà degli anni Ottanta, accompagnata da Ercole Chiaia, suo ben più avveduto patrono.

²¹ Sul viaggio di Home a Roma, Firenze e Napoli nel 1856, Guidi, *I misteri del moderno spiritismo*, p. 80.

²² Biondi, *Tavoli e medium*, p. 46; G. Zorab, *Kate King, donna o fantasma?*, Milano, Armenia, 1980, p. 7. Lo stesso Damiani ebbe modo di frequentare, a Londra, le sedute di Miss Guppy. F. Podmore, *Modern Spiritualism. A History and a Criticism*, vol. II, London, Methuen & Co., 1902, p. 66.

²³ E. Dworzak von Walden – C. Franchi – P. Getzel, *Lo spiritismo svelato*, «Il Pungolo», 20-21 settembre 1886.

²⁴ R. Bracco, *Lo spiritismo a Napoli nel 1886*, Napoli, Perrella, 1907, p. 4.

A far fallire il primo debutto della giovane donna e, con esso, gli ambiziosi piani del signor Damiani, il fatto che quel potentissimo, benché ancora acerbo, medium si era presto dimostrato un autentico caso disperato²⁵. Erano infatti accadute cose assai spiacevoli durante alcune sue sedute: canarini ipnotizzati dagli spiriti, gatti ritrovati morti dopo aver infastidito col loro miagolio alcune sedute, materializzazioni di topi morti e, soprattutto, la sparizione di numerosi oggetti di valore. Damiani si convinse che, alla base di quegli spiacevoli episodi, ci fosse l'intervento di certi spiriti bassi che tormentavano la sua Sapia, come era solito chiamarla²⁶. Più d'uno credette di vederci addirittura lo zampino di Satana²⁷.

Damiani, preoccupato, si trovò quindi costretto a scrivere alla redazione della nota rivista spiritista «Human Nature». Era il 24 novembre del 1872 quando, in una lettera dai toni strazianti, egli ricapitolava le vicende per poi rivolgere un accorato appello ai lettori: «abbiamo fatto tutto il possibile per porre rimedio a questo male, che ci priva di uno dei migliori medium fisici esistenti. Può uno qualsiasi dei vostri corrispondenti dare qualche suggerimento, così da poter con nuove tattiche recuperare questo medium straordinario, Sapia Padalino [sic.]?»²⁸.

All'inizio, nessuna reazione. Poi, nel marzo del '73, la lettera venne ripubblicata dal più diffuso «The Spiritualist» in un articolo significativamente intitolato *Un caso di ossessione*. E, subito sotto la lettera di Damiani, vennero pubblicati anche i bizzarri consigli dei lettori. Qualcuno suggeriva di tenere le sedute all'aria aperta con persone elevate moralmente di modo che gli «spiriti bassi» fossero dissuasi dal parteciparvi. Qualcun altro, forte della convinzione che i medium fisici come Eusapia avessero la parte posteriore del cervello ipersviluppata, consigliava di raffreddare la testa dell'ossessa con dell'acqua fredda. Qualcun altro ancora vedeva la soluzione in una dieta a base di cipolle crude, una al giorno per una settimana o due e poi, ovviamente, suggeriva di prendere qualche precauzione, come quella di non lasciarla mai partecipare a una seduta al buio e di bruciare un po' di incenso nella stanza prima della seduta. Ovviamente nessuna di queste soluzioni poteva esser presa seriamente in considerazione da Damiani. La sua disperata lettera era stata inutile. Peggio, un effetto l'aveva ottenuto: quello di porre Sapia in una nuova luce agli occhi dei più: da prescelta del benevolo spirito di John King, qual era stata fino ad allora, su due piedi

²⁵ G. Damiani, *Pranks of Undeveloped Spirits*, «Light», XVI (1896), pp. 428-429.

²⁶ *Ibidem*, p. 429.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

diveniva per gli occultisti d'Europa una specie di indemoniata: un'ossessa vessata da una masnada di agenti occulti demoniaci che non riuscivano a trovare requie neanche nell'aldilà²⁹.



Fig. 3. Ritratto di Eusapia Palladino risalente al 1872 circa. Tratto da P. Lombroso, *Eusapia Palladino. Cenni Biografici*, 1907.

Per Damiani la situazione che si era venuta a creare era ormai ingestibile. Gettò quindi la spugna allontanandosi, anche se a malincuore, da colei che, adesso, probabilmente gli appariva come uno strumento tanto straordinario quanto inutilizzabile. Abbandonata dal suo mentore, Eusapia sparì per qualche tempo dalle scene dello spiritismo internazionale per ritornarvi trionfalmente qualche anno dopo grazie alla straordinaria propaganda del suo nuovo patrono: il cavaliere Ercole Chiaia.

²⁹ Anonimo, *A Case of Obsession*, «The Spiritualist», XLVIII (15 marzo 1873), pp. 140-142.

Prima però di passare a esaminare il ruolo di Chiaia nella vicenda di Eusapia, è necessario soffermarsi su un aspetto della vicenda appena narrata: se era stato possibile prendere seriamente in considerazione l'ipotesi diabolica, meno da Damiani e più dai lettori del «The Spiritualist» in verità, comunque una ipotesi soprannaturale, per render conto dei fenomeni di Eusapia era stato grazie al contesto culturale dell'epoca. Si era nell'ultimo quarto del XIX secolo, anni in cui si registrò una considerevole espansione di quei movimenti spiritualistici, spiritismo moderno ma anche nuove forme di esoterismo e occultismo, che si erano iniziati a diffondere a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. Di fronte al crescente interesse verso questi movimenti, e in particolare verso la nuova veste assunta dall'antico spiritismo, fiorirono numerose e interessanti ipotesi interpretative che iscrivevano quei *fatti*, come ci si esprime in più occasioni, ora nel registro naturale, ora in quello soprannaturale, ora in quello preternaturale. Si pensi all'atteggiamento della Chiesa Cattolica.

In quegli anni, la posizione della Chiesa rispetto allo spiritismo moderno si stava facendo sempre più esplicita³⁰. Inizialmente ci si era limitati a condannare l'empietà tanto del magnetismo animale quanto dell'evocazione dei morti non già per ragioni di ordine dottrinale ma per una questione di costumi, quasi che, per la Chiesa dell'epoca o, per lo meno, per certi suoi rappresentanti, la promiscuità, la presenza di uomini e donne nella stessa stanza, al buio, fosse più arrischiante dell'ipotetica evocazione di anime disincarnate³¹. Solo sul finire del secolo l'accusa sarebbe diventata più esplicita e lo spiritismo sarebbe stato apertamente condannato³². Cartina al tornasole dell'atteggiamento di Santa Romana Chiesa, le posizioni espresse sulle pagine della «Civiltà Cattolica», la nota rivista della Compagnia di Gesù che alle questioni medianiche e spiritiche prestò costantemente attenzione.

³⁰ M. Biondi, *Spiritualism in Italy: The Opposition of the Catholic Church*, in *The Spiritualist Movement: Speaking with the Dead in America and around the World*, vol. I, edited by Ch. M. Moreman, Santa Barbara (California), Praeger, 2013, pp. 37-53.

³¹ Del 1856 sono un memorandum indirizzato ai vescovi e agli inquisitori e una enciclica, *Adversus magnetismi abusum*, indirizzata ai vescovi cattolici. D. Armando, *Documenti sul magnetismo animale nell'archivio del Sant'Uffizio 1838-1908*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», II (2005), 2, p. 463.

³² Il 20 aprile del 1864 le opere di argomento spiritistico di Allan Kardec e di altri autori furono messe all'Indice e il 30 marzo del 1898 il Sant'Uffizio, rispondendo a un quesito *Quoad usum spiritismi*, proibì esplicitamente l'evocazione delle anime durante le sedute spiritiche, «Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata», XXX (1897-98), pp. 701-702. Biondi, *Spiritualism in Italy*, pp. 37-53.

Poco dopo l'apparizione dello spiritismo in Europa, gli articoli della «Civiltà Cattolica» avevano palesato un certo scetticismo considerando i famosi movimenti dei tavoli come un effetto naturale della pressione delle mani non adeguatamente compreso dai partecipanti alla seduta o come effetto di una truffa bella e buona³³. Successivamente, il punto di vista della rivista cambiò e gli effetti fisici dei medium, dallo spostamento di mobili senza contatto alla levitazione, dagli apporti agli asporti, iniziarono a essere valutati come reali e soprannaturali. La loro causa venne però adesso individuata nell'azione del Diavolo piuttosto che nell'intervento di qualche spirito³⁴. Del resto, già nel 1866 a Baltimora, negli Stati Uniti, un Concilio aveva decretato che lo spiritismo fosse opera del Diavolo e, in quanto tale, dovesse essere considerato una pratica da aborrire³⁵. A difendere strenuamente questa ipotesi, uno dei redattori della «Civiltà Cattolica», padre Giovanni Giuseppe Franco che, insieme al francese Jules de Catteville, marchese de Mirville, e a qualche altro, divenne il rappresentante di punta della spiegazione demoniaca dello spiritismo³⁶. Tanto che lo stesso Chiaia, nella memoria presentata a Parigi in occasione del Congresso del 1899, il più grande congresso spiritista e spiritualista svoltosi fino ad allora³⁷, faceva chiaro riferimento al loro antispiritismo immaginando: «il de Mirville e il Padre Franco, i quali con aspersione d'acqua santa sull'ombelico di Eusapia, ricaccerebbero nell'inferno il demone John King, *circum quaerens quem evote*»³⁸. Pura ironia quella

³³ In merito alle cosiddette azioni ideomotorie aveva già scritto, all'inizio dell'Ottocento, il chimico francese Michel-Eugène Chevreul che, conducendo esperimenti intorno al movimento del pendolino magico, era giunto alla conclusione che era l'aspettativa che il pendolo si muovesse a far muovere il pendolo. Discorso analogo si poteva fare per le tavole rotanti. M.-E. Chevreul, *De la baguette divinatoire, du pendule dit explorateur et des tables tournantes*, Paris, Mallet-achelier, 1854.

³⁴ Biondi, *Spiritualism in Italy*, p. 39.

³⁵ *Ibidem*, p. 41.

³⁶ J. E. de Mirville, *Des esprits. De l'Esprit saint et du miracle dans les six premiers et les six derniers siècles de notre ère, spécialement des résurrections des morts, des exorcismes, apparitions, transports, etc. Extraits des Bollandistes et des procès de canonisation*, Paris, H. Vrayet de surcy, F. Wattelier, 1863-1868.

³⁷ Quello di Parigi fu il secondo congresso internazionale. Il primo si era tenuto l'anno prima a Barcellona.

³⁸ E. Chiaia, *Expériences Médiannimiques. Compte-rendu du Congrès spirite et spiritualiste international tenu à Paris du 9 au 16 septembre 1889*, Paris, Librairie Spirite, 1890, pp. 326-331: 329. La memoria era già comparsa in «Revue spirite, journal d'études psychologiques», XXXII (1889), pp. 583-592. Charles-Jules Eudes de Catteville, marchese di Mirville (1802-1873), fu autore di numerose opere sullo spiritismo in cui sostenne che tutti gli spiriti fossero demoni e che le loro manifestazioni fossero segni premonitori dell'avvento dell'Anticristo.

di Chiaia, certo, ma che a suo modo raccontava la serietà con cui, per lo meno in certi ambienti, veniva trattata quell'ipotesi soprannaturale.

4. *Eusapia l'isterica.*

Accanto a quelle sovrannaturali vi erano ben altro tipo di ipotesi. Come quella legata, ad esempio, al nome di Cesare Lombroso. Eusapia, è noto, deve molta della sua fama proprio al grande alienista. A solleticare il suo interesse nei confronti della medium era stato il suo nuovo patrono: il cavalier Ercole Chiaia. Intorno al 1885 questo «Mesmer di Napoli», laurea in medicina e passato da militare, aveva riportato Eusapia alla ribalta³⁹. Da qualche anno infatti, oltre alla passione per il commercio e per gli affari, aveva preso a coltivare quella per lo spiritismo che, si è visto, a Napoli stava ormai sempre più prendendo piede. In breve tempo il cavaliere aveva messo su una discreta *scuderia* di medium ed era riuscito ad attirare, nel suo salotto, altolocati e colti simpatizzanti. Il suo fiuto per gli affari e il senso pratico lo avevano presto portato a puntare tutto su Eusapia Palladino tanto da tentare l'impen-sabile: sottoporre il suo *caso* all'attenzione del celebre Cesare Lombroso. Gli ci volle qualche anno, la sfida lanciata nel 1888 venne di fatto raccolta solo tre anni dopo, ma alla fine riuscì a far sedere lo scettico alienista al tavolo di «codesta donnetta»⁴⁰. Da medico sapeva che, per attirare l'attenzione del craniologo, avrebbe dovuto presentare Eusapia come una inferma dalle anormale capacità. Stimolare l'interesse dello scienziato per giustificare la curiosità dell'uomo. È ben noto l'esito della vicenda. La sera del 28 febbraio 1891 Lombroso, accompagnato da alcuni colleghi, tra cui lo psichiatra Augusto Tamburini, ebbe modo di ammirare i fenomeni di quella *isterica*⁴¹. Dopo una seconda seduta, Lombroso capitò finendo per ammettere: «io sono molto vergognato e dolente d'aver combattuto con tanta tenacia la possibilità dei fatti così detti spiritici; dico dei fatti perché alla teoria ancora sono contrario. Ma i fatti esistono e io dei fatti mi vanto di essere schiavo»⁴². Antepo-
nendo l'evidenza fattuale a ogni altro principio scientifico, colui che al

³⁹ Bracco, *Lo spiritismo a Napoli*, p. 45.

⁴⁰ Anonimo, *Una sfida per la scienza. Lettera al Prof. Lombroso*, «Fanfulla della Domenica», 19 agosto 1888.

⁴¹ E. Ciolfi, *Gli ultimi esperimenti di spiritismo*, «La Tribuna Giudiziaria», 5 luglio 1891, pp. 145-146. Alla prima seduta furono presenti, oltre a Lombroso e Tamburini anche altri rappresentanti del mondo scientifico: Ascenzi, Gigli e Vizioli.

⁴² C. Lombroso, *Lettera al signor Ernesto Ciolfi*, in E. Ciolfi, *Gli ultimi esperimenti di spiritismo*, «La Tribuna Giudiziaria», 5 luglio 1891, pp. 145-146: 146.

momento era forse lo scienziato italiano più visibile al mondo aveva dunque ceduto. L'Ercole napoletano poteva quindi cantar vittoria.



Fig. 4. Disegno che raffigura Lombroso e Richet, controllori di Eusapia, nel 1892.

Non che questa *conversione*, per usare un termine improprio, piombasse come un fulmine a ciel sereno. Essa aveva al contrario una propria coerenza nel percorso intrapreso negli ultimi anni dall'ormai anziano Lombroso, il quale aveva condotto ricerche sugli stati alterati di coscienza, in particolare sull'ipnotismo, e maturato la stravagante e ancor oggi poco chiara convinzione che il pensiero fosse espressione di un «movimento molecolare delle cellule cerebrali»⁴³. Più intellegibile appare forse il modello energetico soggiacente:

Ora io non posso trovare tanto inammissibile che, come negli isterici e negli ipnotici, l'eccitazione di alcuni centri, che sorge potente per la paralisi di tutti gli altri, dà luogo ad una trasposizione e trasmissione delle forze psichiche, dia anche luogo ad una trasformazione in forza luminosa o in forza motoria; ed allora si capisce come la forza, diremo, corticale e cerebrale di un medium, possa, per esempio, sollevare un tavolo, tirare la barba, battere, accarezzare, che sono poi i fenomeni più generali in questi casi⁴⁴.

La spiegazione sembrava tirata per il bavero, è vero, ma Lombroso era pur sempre Lombroso: ed è per questo che l'eco prodotta dal suo ricono-

⁴³ C. Lombroso, *Studi sull'ipnotismo con ricerche oftalmoscopiche del prof. Reymond e dei professori Bianchi e Sommer sulla polarizzazione psichica*, Torino, F.lli Bocca, 1887³, pp. 25, 37. Cfr. D. Frigessi, *Cesare Lombroso*, Torino, Einaudi, 2003, p. 401; F. Galluzzi, *Positivismo in nero: le ricerche spiritiche*, in *Il Museo di Antropologia criminale Cesare Lombroso dell'Università di Torino*, a cura di S. Montaldo, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2015, pp. 226-233: 228.

⁴⁴ C. Lombroso, *I fatti spiritici e la loro spiegazione psichiatrica*, «Vita Moderna», 7 febbraio 1892, pp. 41-43: 42.

scimento circa l'autenticità di questi fenomeni svolse comunque un ruolo straordinario nell'elicitare la ricerca scientifica sullo spiritismo. O almeno sul medianismo, giacché in quegli anni egli non attribuiva alcuna credibilità alla persuasione che i morti potessero parlare e agire.

5. *Eusapia e John: due facce della stessa medium.*

L'ipotesi esplicativa avanzata da Lombroso ovviamente non convinse tutti. E di certo non convinse Augusto Tamburini che, come si è detto, presenziò con lui a quelle prime sedute napoletane. Alla spiegazione potremmo quasi dire di tipo preternaturale del famoso collega, Tamburini ne preferì una più... naturale. Seguendo infatti le orme di illustri colleghi francesi, come Pierre Janet o Alfred Binet, per lo psichiatra italiano almeno una parte dei fenomeni di quella *isterica* erano spiegabili in termini di alterazione della personalità⁴⁵. Detto altrimenti: secondo Tamburini i medium, almeno alcuni di essi, sarebbero realmente convinti dell'esistenza degli spiriti, tanto da autosuggerirsi. E così, in loro, la parte cosciente agirebbe su quella incosciente inducendo la formazione di una personalità altra, separata e ignorata da quella cosciente. Lo spirito evocato durante le sedute e che comunicherebbe, ad esempio mediante scrittura automatica, messaggi di cui il medium non è cosciente, altro non sarebbe che questa seconda personalità.

La produzione, adunque, della personalità speciale in cui si concreta il personaggio evocato colle pratiche spiritiche, la sua formazione e il suo funzionamento intelligente anche con una serie continuata e periodica di atti in un tempo più o meno lungo, si spiega perfettamente colla potente autosuggerzione che, in individuo predisposto, non solo disgrega la personalità ed esagera l'attività dell'incosciente, ma dà forma e funzione ad una personalità nuova, che può avere anche una certa durata e stabilità, pur rimanendo sempre al di fuori del campo della coscienza; nello stesso modo che nei casi di sdoppiamento spontaneo o patologico della personalità, l'io della condizione prima normale ignora completamente e sempre quello della condizione seconda⁴⁶.

⁴⁵ A. LeBlanc, *The Origins of the Concept of Dissociation: Paul Janet, his Nephew Pierre, and the Problem of Post-hypnotic Suggestion*, «History of Science», XXXIX (2001), 1, pp. 57-69; C. S. Alvarado, *Dissociation in Britain during the late nineteenth century: the Society for the Psychological Research, 1882-1900*, «Journal of Trauma and Dissociation», II (2002), pp. 9-33; A. Graus, *¿Dobles o espíritus? Las teorías del desdoblamiento frente al espiritismo en la España de principios del siglo XX*, «Asclepio: archivio iberoamericano de historia de la medicina y antropología medica», LXVI (2014), 2, pp. 1-35.

⁴⁶ A. Tamburini, *Spiritismo e telepatia. Note critiche e osservazioni*, «Rivista Sperimentale di Freniatria e di Medicina Legale», XVIII (1892), pp. 411-434: 415-416.

In un certo senso, quindi, John King esisteva. Come personalità dissociata di Eusapia. Se, dunque, in merito ai fenomeni meccanici non ci si poteva esprimere con altrettanta certezza non essendo stati essi provati con sicurezza, per questi altri fenomeni si poteva invocare una spiegazione scientifica e naturale che li avrebbe definitivamente sottratti alla sfera dell'inesplicabile e del *meraviglioso* (vera e propria categoria a sé stante). Partendo dalle forti analogie tra questi ultimi fenomeni e quelli che si erano osservati nelle isteriche (ad esempio tra la trance medianica, lo stato speciale in cui si trovano i soggetti al momento della produzione di questi fenomeni, e lo stato sonnambolico delle isteriche, caratterizzato dalle medesime incoscienza e amnesia di quella) era infatti possibile concludere che anche quelli così detti medianici fossero in realtà «problemi di esclusivo interesse medico e psichiatrico» e, come era già successo per i fenomeni ipnotici, sottoporli a indagine e discussione scientifica⁴⁷.

Uno sdoppiamento della personalità, dunque, sembrava rendere intelligibili almeno una parte dei fenomeni. A sostenere una ipotesi per certi versi simile, ma ben più ardita, anche il fisiologo Filippo Bottazzi che, come Lombroso e Tamburini, ebbe modo di osservare i fenomeni eusapiani sempre a Napoli ma una quindicina di anni dopo. Di più, di osservarli nel suo laboratorio, quello di fisiologia sperimentale, a Sant'Andrea delle Dame. Qui Bottazzi, come avrebbe commentato il suo collega Charles Richet «Si è circondato, come per una esperienza classica di fisiologia, di tutto l'apparato strumentale moderno»⁴⁸. L'ipotesi a cui giunse dopo aver sottoposto Eusapia a numerose sedute sperimentali fu a dir poco sconcertante:

Possiamo immaginare che, a somiglianza dei ben noti fenomeni di sdoppiamento della personalità psichica, nel medium avvenga, oltre a questo, anche uno sdoppiamento parziale (cioè per un singolo arto, ecc.) o totale (come nei casi di apparizioni di persone) della personalità fisiologica per cui l'organismo del medium temporaneamente venga a possedere, per esempio, due braccia sinistre, due braccia destre, due teste, tre o quattro gambe, ecc. Questi arti soprannumerari, par che gemmino fuori dal corpo del medium (...) rimangono così "materializzati" per più o meno tempo, operino o non operino durante questo stato, e poi si dileguino, come se rientrassero nel corpo stesso da cui erano gemmati⁴⁹.

Una seconda personalità fisiologica che renderebbe possibile comprendere anche quei fenomeni che l'ipotesi dello sdoppiamento della personalità psicologica, avanzata, tra gli altri, da Tamburini, non riusciva a spiegare.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 412.

⁴⁸ Ch. R. Richet, *Traité de métapsychique*, Paris, Alcan, 1922, p. 638.

⁴⁹ F. Bottazzi, *Fenomeni medianici osservati in una serie di sedute fatte con Eusapia Paladino*, Napoli, Perrella, 1909, p. 245.



Fig. 5. Fotografia che ritrae Filippo Bottazzi durante una delle sedute con Eusapia Palladino. Tratto da Bottazzi, *Fenomeni medianici osservati in una serie di sedute fatte con Eusapia Palladino*.

L'ipotesi, di certo assai azzardata, soprattutto considerando che a formularla era un fisiologo, non era però così originale. Aveva infatti forti assonanze con quella del *doppio ectoplastico*. Il termine *ectoplasma*, coniato in ambito citologico dall'elettico biologo e filosofo tedesco Ernst Haeckel, era stato per la prima volta usato in relazione alla medianità proprio da Richet per indicare una qualche formazione, *plasma*, al di fuori, *ectós*, del corpo del medium⁵⁰. Anzi, era stato esattamente «per caratterizzare le materializzazioni delle membra di Eusapia che Richet forgiò il termine ectoplasma, mentre [Oliver] Lodge parlava di membra soprannumerarie, di pseudopodi invisibili»⁵¹.

Tanto l'ipotesi quanto la parola sarebbero poi stati adottati anche dal già citato Enrico Morselli, per il quale ci si sarebbe trovati dinanzi alla esterior-

⁵⁰ Ch. R. Richet, *Préface* a E. Imoda, *Fotografie di fantasmi*, Torino, Bocca, 1912, pp. 9-17: 11.

⁵¹ Ch. Blondel, *Eusapia Palladino: la méthode expérimentale et la "diva des savants"*, in *Des savants face à l'occulte*, pp. 143-171: 158.

rizzazione di una non meglio precisata forza biopsichica proveniente dalla donna. Questa, anche grazie alla cooperazione dei presenti, avrebbe prodotto figure autonome ma prive di esistenza indipendente: esse null'altro sarebbero state infatti che parti della personalità da cui emanavano e di cui allargavano il campo d'azione, anche a distanza⁵².

Per quanto assurda possa apparirci oggi una ipotesi del genere, essa sembra assumere una qual certa plausibilità se considerata in relazione alle ottocentesche ridefinizioni dei concetti di materia ed energia. Morselli credeva nel monismo. Come vi credeva Haeckel, il quale aveva introdotto l'opzione teoretica, di per sé antichissima, nel dibattito scientifico contemporaneo. Questi spiegava che «Forza e materia sono inseparabili, sono fenomeni diversi ma di un unico essere universale: la sostanza»⁵³. Ed erano proprio le recenti scoperte della scienza a confermarlo:

La legge della conservazione della forza, stabilita da [Julius] Robert [von] Meyer e [Hermann von] Helmholtz, dimostra che l'energia dell'universo rappresenta una grandezza costante invariabile: quando una forza qualsiasi sembra sparire o una nuova sembra sorgere, ciò consiste nella trasformazione di una forza nell'altra. La legge della conservazione della materia, stabilita da Lavoisier, ci rappresenta che la materia del cosmo costituisce una costante invariabile: quando un corpo sembra sparire (es. nella combustione) o apparire (es. nella cristallizzazione) ciò consiste in un cambiamento di forma o composizione. Possiamo raccogliere entrambe queste leggi, la legge fisica della conservazione delle forze e quella chimica della conservazione della materia, in un concetto filosofico solo come legge della conservazione della sostanza. Perché secondo il concetto monistico, forza e materia sono inseparabili, sono fenomeni diversi ma di un unico essere universale: la sostanza⁵⁴.

Se lo spirito era energia e quest'ultima null'altro che materia, occorreva postulare una incessante trasformazione, in una direzione come nell'altra, di questi stati epifenomenici, purché nel quadro della complessiva invariabilità della quantità di sostanza dell'universo. Questa, la cornice teorica all'interno della quale si poteva ipotizzare che la straordinaria forza biopsichica di Eusapia potesse addensarsi in mani e piedi fluidici, allungabili come fossero di caucciù, ma anche nell'enorme testa e nelle irriverenti mani di John King o nella sagoma della madre di Morselli o di quella di Lombroso.

⁵² E. Morselli, *Psicologia e spiritismo. Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino*, vol. II, Torino, Bocca, 1908, p. 140.

⁵³ E. Haeckel, *Il monismo, quale vincolo fra religione e scienza: professione di fede di un naturalista*, in *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana*, trad. it. di D. Rosa, Torino, Unione Tipografica Editoriale, 1895, pp. 653-683: 662.

⁵⁴ *Ibidem*.

In merito a quest'ultimo va segnalato che negli ultimi anni della sua vita il noto materialista attraversò una *seconda conversione*, se così si può dire, più propriamente spiritista, una *conversione* che lo fece approdare a una posizione ancor più fumosa di quella formulata negli anni Novanta del secolo XIX. Si tratta, anche in questo caso, di una forma di monismo, ma sempre meno materialista, checché egli ne dicesse. A meno che per materia non si intenda qualcosa di molto diverso da quanto egli stesso e la sua cultura della tangibilità avessero fino ad allora concepito e si avesse invece in mente una sorta di sostanza energetica. E sì, dacché *Tutto è energia*, come recita il titolo dell'omonimo libro del più modesto Roberto Gaetani d'Aragona, personaggio oggi pressoché dimenticato e che negli anni qui presi in esame non godette, invero, di maggiori fortune. Rifacendosi a certe filosofie del passato, con un linguaggio fantascientifico in senso stretto, in questo libro Gaetani d'Aragona asseriva, deciso, che «la materia non esiste, esiste invece solo elettricità, che è un'energia di costituzione atomica, cioè composta di *electrons* o centri di forza»⁵⁵. Ed è, letta in tal chiave allucinata, che la realtà disegmata dalla fisica a cavallo tra i due secoli poteva apparire, spiega la storica Anne Harrington, come «uno splendido mondo barocco di etere rarefatto, di campi di energia invisibile, di linee, onde e vibrazioni di forze»⁵⁶. Molti erano i piani di realtà ancora ignoti, ma ciò – si precisava – non autorizzava a ignorarli, tantomeno a negarli. «Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia»: le parole di Shakespeare venivano in quegli anni ripetute come un mantra da un numero incredibile di uomini di scienza. Uomini impegnati a penetrare in quelle inconsuete dimensioni fino a perdersi. Per eccesso di apertura mentale, si direbbe, tutto sembrava loro ammissibile.

6. Conclusioni.

Molte, però, le domande ancora senza risposta: Eusapia era una ossessa tormentata da spiriti demoniaci? Una isterica affetta da disturbi della personalità? Era davvero una medium, una sorta di pitonessa dell'età moderna? O forse nient'altro che un'abile imbrogliatrice? Lombroso, e come lui la pensavano in molti, scartava quest'ultima ipotesi ritenendo il sospetto d'inganno

⁵⁵ R. G. d'Aragona, *Tutto è energia. Moderna teoria degli elettroni*, Piacenza, Società Editrice Libreria Pontremolese, 1908, pp. 123-124.

⁵⁶ A. Harrington, *Hysteria, Hypnosis, and the Lure of the Invisible: The Rise of Neo-mesmerism in fin-de-siècle French Psychiatry*, in *The Anatomy of Madness: Essays in the History of Psychiatry*, edited by W. F. Bynum *et alii*, vol. III, London, Tavistock Publications, 1988, pp. 226-246: 237.

«sempre naturale in tutti» ma in particolare «nelle anime volgari» essendo infatti «la spiegazione più semplice, più adatta al gusto dei più e che risparmia di pensare e studiare»⁵⁷. Per lui, si è detto, Eusapia era solo una povera malata, o per lo meno questa la sua idea quando la conobbe. Ma questa sua spiegazione patologizzante appariva francamente riduttiva già all'epoca. Il fisico Giovanni Battista Ermacora, a capo della nota «Rivista di studi psichici», sensatamente argomentava: «Il Prof. Lombroso ha visto nei fenomeni spiritici un semplice affare di psichiatria per il solo motivo ch'egli è psichiatra alla stessa guisa che un teologo ci vede chiara come il sole l'azione del demonio»⁵⁸. Il carattere soprannaturale, naturale o preternaturale dei fenomeni di Eusapia dipendeva dunque dallo sguardo di chi li osservava? La posta in gioco era evidentemente ben più alta della definizione dei comportamenti di un singolo medium. La patologizzazione di fenomeni di trascendenza in senso lato era infatti uno degli strumenti con cui la scienza del tardo positivismo stava cercando di compiere una *reductio ad naturam* di ciò che fino ad allora la Chiesa aveva considerato miracoloso o, al più, diabolico.

Questa lettura patologizzante sarebbe dunque più credibile di quella proposta dai sostenitori della truffa? O, una o l'altra, più plausibile della lettura proposta da certi intellettuali cattolici, in particolare gesuiti, che nelle donne come Eusapia vedevano delle indemoniate, delle ossesse; nei loro fenomeni, sortilegi e diavolerie; nei sitters, dei peccatori?⁵⁹ Difficile dirlo. A maggior ragione se si considera la possibilità di altre narrazioni. Come quella per la quale Eusapia non sarebbe né una truffatrice, né un'ossessa, né una malata, bensì una performer, addirittura una star, per dirla con Simone Natale⁶⁰.

Quello che qui ci interessa non è incasellare i fenomeni, eusapiani in particolare o medianici in generale, nel registro naturale, preternaturale o soprannaturale; non è sottolineare un inverosimile primato di una narrazione sulle altre ma il fatto che, nel passaggio da una narrazione a un'altra, mutassero il linguaggio, le priorità, gli obiettivi, le strategie argomentative. E soprattutto le responsabilità. Persino il peso e il contenuto di certe categorie divenivano sensibilmente diversi. Ragion per cui l'ossessione di certe narrazioni per i trucchi sottesi ad alcuni fenomeni prodigiosi diventava pressoché

⁵⁷ Lombroso, *I fatti spiritici e la loro spiegazione psichiatrica*, p. 42.

⁵⁸ G. B. Ermacora, *I fatti spiritici e le ipotesi affrettate. Osservazioni sopra un articolo del Prof. Cesare Lombroso*, Padova, F.lli Drucker, 1892, p. 18.

⁵⁹ G. G. Franco, *L'ipnotismo tornato di moda*, «La Civiltà Cattolica», XXXVII (1886), pp. 5-18, 129-149, 257-279, 402-417, 513-529, 665-678.

⁶⁰ S. Natale, *Supernatural Entertainments: Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture*, University Park PA, The Pennsylvania State University Press, 2016, p. 92.

irrilevante per altre. Così come, ad esempio, irrilevante per la narrazione patologizzante si dimostrava la categoria del peccato di matrice eminentemente cattolica.

In conclusione, la vicenda di Eusapia sembra essere il precipitato delle numerose narrazioni tratteggiate guardando ai suoi fenomeni, delle preoccupazioni nate in esse e dei tentativi di arginarle. Si può anzi ragionevolmente ritenere che uno dei principali fattori che contribuirono al suo successo nel mondo scientifico fosse proprio la sua capacità, in gran parte elicitata da Chiaia⁶¹, di riplasmare ogni volta sé stessa e i propri fenomeni in funzione della narrazione che di volta in volta cercava di descriverli⁶². Come una spugna, lei assorbiva le suggestioni captate al tavolo e, con incredibile abilità, rimodellava le interpretazioni delle proprie capacità sulla base delle differenti ipotesi esplicative: dava così vita a una trama che si faceva via via più fitta e intricata man mano che le teorie si moltiplicavano. Abile sotto tanti aspetti, Eusapia, pur con i propri limitatissimi mezzi culturali, sapeva osservare e imparare, cambiando il proprio modo di fare in base a chi le stava di fronte. Come sapeva cambiare il proprio racconto biografico, il quale veniva da lei modificato quasi a ogni nuovo intervistatore⁶³. Con il misterioso personaggio della signora Agazzi, in *Così è (se vi pare)* di Luigi Pirandello, anche lei avrebbe potuto dire «io sono colei che mi si crede».

⁶¹ *L'opera di Ercole Chiaia*, a cura di F. Zingaropoli, Milano, Luce e Ombra, [1908?], p. 80.

⁶² Natale, *Supernatural Entertainments*, p. 97.

⁶³ Blondel, *Eusapia Palladino*, p. 147.

TRANSITI

GUIDO DALL'OLIO

LA VALLE DI GIOSAFAT, I VIVI E I MORTI

1. *Ladri impiccati e giovani impertinenti.*

In una locanda che stava vicino a una forca, su cui da poco era stato impiccato un uomo, tre giovani giocavano a carte. Ad un certo punto entrò un quarto giovane, che, invitato a un brindisi, prese il bicchiere ed esclamò: “Viva il brigante sulla forca!”, poi si sedette assieme agli altri. Dopo pochi minuti entrò un'altra persona, si avvicinò a quest'ultimo giovane e gli disse, con una voce spaventosa: “Di qui a tre giorni ti presenterai nella valle di Giosafat e [verrai alla] resa dei conti; [vedremo] se io sono un brigante o no”. Detto questo, se ne andò. Il giovane, spaventato a morte, si recò dal parroco per cercare aiuto, ma venne da quest'ultimo rinviato al convento dei cappuccini. Uno dei frati gli consigliò di rivolgersi ai gesuiti, che erano «ben istruiti in tutta la scienza divina», non senza prima avvertirlo del pericolo che stava correndo («Se nessuno ti può aiutare, allora tu devi comparire in nome di Dio nella valle di Giosafat. Ma ti dico questo: se hai torto, sei perduto per sempre e per l'eternità»). Il giovane giunse infine dai gesuiti, il cui superiore lo mandò dal più dotto e pio padre della casa. Questi, dopo aver rimarcato ulteriormente la gravità del caso, suggerì una soluzione. Accertatosi che il giovane in passato aveva fatto da padrino a un bambino morto subito dopo il battesimo, senza aver assunto nessun nutrimento terreno, gli disse di recarsi sulla sua tomba e pregare. Il figlioccio gli sarebbe apparso e sarebbe forse potuto andare nella valle di Giosafat al suo posto, se glie l'avesse chiesto. Seguendo le istruzioni del gesuita, il giovane pregò per tre giorni sulla tomba del figlioccio, che gli apparve parlandogli amichevolmente e si disse disposto ad andare nella valle di Giosafat. Sempre pregando, il giovane aspettò il ritorno del bambino, che tuttavia tardò a ripresentarsi. Quando riapparve il suo atteggiamento era diventato decisamente più ostile, anche se il suo operato era andato a buon fine. «Una volta, e poi mai più!», disse: aveva infatti dovuto combattere duramente per lui nella valle di Giosafat e – aggiunse – se avesse assunto anche il più piccolo alimento terreno, entrambi, figlioccio e padrino, sarebbero stati perduti per sempre. Detto questo, sparì¹.

Ringrazio di cuore Sandra Abderhalden, senza il cui aiuto non sarei riuscito a tradurre le parti in svizzero-tedesco delle leggende raccolte da Josef Müller e i racconti di Hans Huter citati *infra*, nota 13, narrati interamente nel dialetto dell'alto Vallese. Su questo argomento si veda ora il mio *Nella valle di Giosafat. Giustizia di Dio e giustizia degli uomini nella prima età moderna*, Roma, Carocci, 2021.

¹ J. Müller, *Sagen aus Uri*, hrsg. von H. Bächtold-Stäubli – R. Wildhaber, 3 voll., Basel, G. Krebs, 1926-1945; cfr. vol. 1, pp. 63-67, nr. 93 (sintesi); tinyurl.com/ESLJosefMuller (consultato il 7 gennaio 2021); testo integrale in Appendice.

La leggenda che qui abbiamo riassunto venne raccolta da Josef Müller, parroco dell'ospedale cantonale di Altdorf (cantone di Uri) in un momento imprecisato tra il 1910 e il 1925. Müller trascrisse altre versioni di questa storia, narrate da informatori diversi: in una di esse era un teschio, preso a calci perché ostacolava il cammino in un cimitero, a citare il malcapitato nella valle di Giosafat; in un'altra, due contadini che litigavano e non riuscivano ad accordarsi si erano citati reciprocamente nella valle di Giosafat; alla morte di uno dei due, l'altro venne preso dal terrore di dover comparire in quel luogo misterioso. In entrambi i casi l'intervento di un figlioccio morto subito dopo il battesimo salvava i protagonisti dal viaggio nell'aldilà². Leggende del tutto simili erano diffuse anche nell'alto Vallese (Oberwallis) e nel cantone di San Gallo in cui, di nuovo, la minacciosa citazione era pronunciata da un impiccato³.

Citare qualcuno davanti al tribunale di Dio o, più specificamente, nella valle di Giosafat, era un'usanza attestata nell'Europa del tardo Medioevo e della prima età moderna, in particolar modo nell'area compresa tra l'Italia settentrionale e la Germania meridionale. Veniva messa in pratica di solito in due tipi di circostanze: sul patibolo, per vendicarsi di una condanna a morte che si riteneva ingiusta, oppure per invocare il giudizio di Dio su un avversario di cui non si era potuto aver ragione con la giustizia umana. Nel primo caso le narrazioni che riferiscono delle citazioni assumono spesso un carattere leggendario, quando veniva riportato l'avverarsi miracoloso della convocazione di fronte a Dio, cioè la morte del giudice ingiusto, nei termini stabiliti da chi l'aveva pronunciata. Nei casi che nascevano da contrasti o litigi – giudiziari o meno che fossero – gli esiti erano meno drammatici, ma la citazione poteva avvenire anche in forma scritta, con testi elaborati e ricchi di formule di maledizione, come attesta un piccolo *corpus* documentario conservato presso l'Archivio Storico Diocesano di Bergamo⁴.

² *Ibidem*.

³ Vd. sotto, nota 8.

⁴ Su questo argomento rinvio del tutto al volume *Nella valle di Giosafat* citato sopra. Per una prima informazione si vedano S. Hardung, *Die Vorladung vor Gottes Gericht. Ein Beitrag zur rechtlichen und religiösen Volkskunde*, Bühl-Baden, Konkordia, 1934 e i contributi parziali di chi scrive: *La provocatio ad vallem Josaphat tra diritto e religione*, in *Riti di passaggio, storie di giustizia. Per Adriano Prosperi*, vol. III, a cura di V. Lavenia – G. Paolin, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 283-290; *Giustizia degli uomini, giustizia di Dio: note su un trattato di fine Cinquecento*, in *Religione, scritture e storiografia. Omaggio ad Andrea Del Col*, a cura di G. Ancona – D. Visintin, Montereale Valcellina (PN), Circolo Culturale Menocchio, 2013, pp. 73-96; *Da Carvico alla valle di Giosafat*, in G. Medolago, *Carvico alle pendici del monte Canto*, vol. II, Carvico, Comune di Carvico, 2016, pp. 642-647; «*Iudex*

Qual è il rapporto tra le citazioni nella valle di Giosafat in età tardomedievale e moderna e le leggende raccolte nella Svizzera del primo Novecento? Per provare a rispondere a questa domanda occorre innanzitutto cercare ciò che accomuna e ciò che distingue le due serie documentarie. Alla base di entrambe stanno tre elementi. Il primo, ovvio ma fondamentale, è il giudizio di Dio. Il senso delle convocazioni nella valle di Giosafat, vere o leggendarie che fossero, era quello di rimettere nelle mani di Dio una contesa che non poteva venire risolta da un tribunale terreno (per alcuni aspetti, infatti, esse possono essere accostate alle ordalie). Questa credenza era connessa da un lato all'idea del giudizio universale, che si sarebbe celebrato appunto nella valle di Giosafat, dall'altro – in maggior misura – con il «giudizio particolare» che Dio pronuncerebbe subito dopo la morte di ogni uomo; un concetto che la teologia dell'occidente cristiano elaborò lentamente e che arrivò a fissarsi soltanto nel tardo Medioevo⁵.

Il secondo elemento comune è la morte: quella del condannato – che stesse per avvenire, come nelle citazioni pronunciate sul patibolo, o che fosse già avvenuta, come per i morti impiccati o i teschi delle leggende svizzere – ma anche quella minacciata dalle citazioni, che in sostanza possono anche essere considerate delle forme di maledizione e degli augurî di morte. Le citazioni scritte, come si è detto, contenevano svariate formule di maledizione, per lo più di origine biblica. La morte, del resto, era la condizione necessaria per presentarsi di fronte al tribunale di Dio.

Il terzo elemento è la valle di Giosafat. Questo nome, com'è noto, aveva avuto origine da un equivoco linguistico sul testo ebraico del profeta Gioele. Nel descrivere il «giorno del Signore» alla fine dei tempi, Gioele aveva localizzato il giudizio di Dio sulle «genti» nella *emeq yehoshaphat*, che significa «la valle in cui Dio giudica», ma il secondo termine dell'espressione si può interpretare anche come un nome proprio, Giosafat appunto; l'equivoco era facilitato dall'esistenza di un Giosafat re di Giuda, che per di più era stato autore di importanti riforme giudiziarie (2Cr 20,4ss). La 'valle di Giosafat' venne quindi tradizionalmente indicata dai cristiani come il luogo in cui

vivorum et mortuorum». *La giustizia di Dio a misura d'uomo*, in *La ghianda e la quercia. Saggi per Adriano Prosperi*, a cura di W. de Boer – V. Lavenia – G. Marcocci, Roma, Viella, 2019, pp. 137-161.

⁵ Si veda a questo proposito la sintesi di J. Rivière, *Jugement*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 8, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1925, coll. 1722-1828; lo *status quaestionis* alla fine del Medioevo si può ricavare dal *De particulari iudicio in obitu singulorum dialogus* di Dionigi di Rijkel (1402-1471), *D. Dionysii Cartusiani opera omnia in unum corpus digesta*. Opera minora, t. IX, Tornaci, Typis Cartusiae S. M. De Pratis, 1912, pp. 421-488.

si sarebbe svolto il giudizio universale. A partire almeno dal IV secolo, essa cominciò a venire identificata con un luogo realmente esistente, la valle del Cedron, che separava Gerusalemme dal Monte degli Ulivi, diventando così anche una delle mete dei pellegrinaggi in Terra Santa⁶. Nella pratica delle citazioni e nelle leggende, tuttavia, la valle di Giosafat aveva perso l'identificazione con la geografia terrena, per assumere i contorni di un luogo indeterminato e misterioso, a cui era possibile accedere soltanto dopo la morte. Luogo di giudizio, dunque, ma anche di decisione, di risoluzione di litigi e quindi anche di battaglie. Nella valle di Giosafat l'anima del figlioccio aveva dovuto battersi per la salvezza del padrino; forse non è un caso che anche i benandanti friulani studiati da Carlo Ginzburg asserissero di combattere in spirito contro le streghe nella «valle di Josafatto» o nel «prato di Josafat»⁷.

Gli elementi che distinguono le leggende svizzere sono diversi; li menzioneremo nell'ordine in cui compaiono nella storia narrata da Josef Müller, servendoci anche di altre versioni. Il primo è quello dei giovani dediti ad attività ludiche e peccaminose (il gioco a carte e il vino). In una leggenda analoga dell'alto Vallese, la citazione da parte dell'impiccato avveniva nel corso di una serata dedicata al ballo, nella foresta del Pfywald, in cui un gruppo di ragazzi si era nascosto per sfuggire ai divieti delle autorità. Nel gioco di società che venne organizzato, una delle ragazze fu presa da una «facinorosa esuberanza» (*frevelhafter Uebermut*) e stabilì che la penitenza che doveva compiere chi veniva estratto era quella di portare un dolcetto a un bandito che pendeva da una forca, che poi citò lo sfortunato giovane nella valle di Giosafat⁸. Nella leggenda del domenicano Simon Grunau che menzioneremo tra breve, la vittima della citazione era un giovane nobile che, ubriaco, aveva canzonato l'impiccato assieme ai suoi amici. Tutti questi elementi indicano da un lato il ruolo di 'tutori del disordine' che ricoprivano i giovani e in particolare le associazioni giovanili nella cultura europea dell'età preindu-

⁶ T. N. Hall, *Medieval Traditions about the Site of Judgment*, in *Four Last Things: Death, Judgment, Heaven, and Hell in the Middle Ages*, edited by A. J. Frantzen, «Essays in Medieval Studies», 10 (1993), pp. 79-97; O. Limor, *Placing an Idea: The Valley of Jehoshaphat in Religious Imagination*, in *Between Jerusalem and Europe. Essays in Honour of Bianca Kühnel*, edited by R. Bartal – H. Vorholt, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 280-300.

⁷ C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1972³, pp. 84, 112-114, 143, 194. Cfr. anche F. Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste, EUT, 1999, pp. 189-190 nota 51, che connette – in modo non molto convincente – la credenza nei viaggi delle anime nella valle di Giosafat alla leggenda di Giosafat e Barlaam.

⁸ *Walliser Sagen*, hrsg. von dem Historischen Verein von Oberwallis, Bd. 1, Brig, Tscherrig & Tröndle, 1907, p. 229 nr. 215.

striale; dall'altro, il probabile uso da parte del clero del tema della citazione nella valle di Giosafat per ricondurre i comportamenti dei giovani entro i confini tracciati dalle autorità secolari ed ecclesiastiche⁹.

Il secondo elemento rilevante riguarda l'impiccato e la sua identità. Nell'impiccato si può innanzitutto ravvisare un tema folklorico presente in tutta l'Europa, per lo più con un significato negativo (il morto di morte violenta che ritorna tra i vivi, con intenzioni maligne), ma anche, a volte, come monito e addirittura oggetto di venerazione¹⁰. Il nostro tema specifico, come risulta da un importante lavoro di Leander Petzoldt, era connesso anche con le numerose leggende in cui un vivo – spesso ubriaco – invitava a cena un morto o un teschio e veniva ricambiato, quindi costretto ad accettare e condotto nell'aldilà¹¹. Nel contesto delle citazioni nella valle di Giosafat, tuttavia, è forse più importante il fatto che l'impiccato fosse un ladro o un bandito, giustamente punito per le sue malefatte. La fonte più antica che riporta la leggenda della citazione pronunciata dall'impiccato è la cinquecentesca *Preussische Chronik* del domenicano Simon Grunau (c. 1470-c. 1530); nella prima parte di questa versione, che venne poi ripresa quasi alla lettera nelle *Deutsche Sagen* dei fratelli Grimm, veniva narrata l'impresa dell'astuto ladro, che con un abile stratagemma era riuscito a rubare il cavallo del parroco, ma che poi venne scoperto e impiccato. Quando andò a far visita al nobile che l'aveva canzonato sulla forca per comunicargli la citazione davanti al tribunale di Dio, gli disse apertamente di essere stato giustiziato per i suoi misfatti¹². Nelle leggende dell'alto Vallese l'impiccato era 'il Päschol',

⁹ Sulle associazioni e i gruppi giovanili cfr. M. Mitterauer, *I giovani in Europa dal Medioevo a oggi*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1991 (ed. or. Frankfurt 1986), in part. pp. 195-295; sugli aspetti di indisciplina che allarmavano le autorità politiche e religiose dell'Europa in età preindustriale cfr. N. Schindler, *I tutori del disordine. Ritualità della cultura giovanile agli inizi dell'età moderna*, in *Storia dei giovani*, vol. I: *Dall'antichità all'età moderna*, a cura di G. Levi – J.-C. Schmitt, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 302-374; per la Svizzera in particolare si veda la voce *Congreghe giovanili* del Dizionario Storico della Svizzera on line (con bibliografia): <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/027153/2013-10-03/> (consultato il 23 dicembre 2020).

¹⁰ Per l'area tedesca cfr. le voci *hängen* e *Hingerichter-Armsünder-Hinrichtung*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von H. Bächtold-Stäubli, Berlin-New York, de Gruyter, 1987, rispettivamente vol. 3, coll. 1438-1460 e vol. 4, coll. 37-58; per altri luoghi si veda ad esempio G. Pitre, *Usi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* (1889), vol. IV, Catania, Clío, 1993, pp. 11 sgg.

¹¹ *Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1968; cfr. in part. pp. 33-35; il motivo corrisponde al 470A («il teschio offeso») della classificazione Aarne-Thompson.

¹² *Simon Grunau's Preussische Chronik*, hrsg. von P. Wagner, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883, vol. 2, pp. 405-408 (Tract. XIX, cap. VI, § 2): «Von eim seer rechten gerichte gottes,

un famigerato bandito che aveva terrorizzato tutta la regione con le sue malvage imprese¹³. Non si trattava dunque di condannati ingiustamente, come accadeva nelle vicende in cui le citazioni venivano rivolte a giudici corrotti o precipitosi. Questo particolare, come vedremo, ha un'importanza fondamentale e collega le citazioni nella valle di Giosafat ad altri temi narrativi diffusi nelle fiabe popolari europee.

Il terzo elemento che distingue le leggende svizzere sulle citazioni degli impiccati è l'intervento del clero cattolico, che riveste un ruolo simile a quello dell'aiutante magico delle fiabe (nella leggenda raccolta da Müller la soluzione avviene in tre passaggi, proprio come accade di solito nelle fiabe). Anche questo, come il tema della moralizzazione del mondo giovanile, può essere un indizio di una sovrapposizione clericale a uno strato preesistente di credenze più arcaiche. D'altra parte, cappuccini e gesuiti erano tra gli ordini più impegnati nella lotta contro le 'superstizioni', tra le quali venivano annoverate le citazioni nella valle di Giosafat, nonché i principali diffusori dei racconti in cui i vivi invitavano a cena i morti¹⁴.

L'ultimo elemento significativo è il figlioccio morto subito dopo il battesimo, che si reca nella valle di Giosafat al posto dell'incauto giovane. Si tratta, ancora una volta, di un elemento folklorico: nella cultura popolare euro-

und wie man die gerichte nit spotten soll». La storia venne inclusa nelle *Deutsche Sagen* raccolte da Jacob e Wilhelm Grimm al nr. 335, col titolo *Einladung vor Gottes Gericht* (ho usato l'ed. Frankfurt, Fischer, 2005, in cui si trova alle pp. 340-342). Nelle note al testo i Grimm riferiscono di aver tratto la storia dal *Chronicon Prussiae* di Caspar Henneberger (1595) e dalla *Weltebeschreibung* di Johannes Prätorius (1666; *ibidem*, p. 666), ma in realtà attinsero solo da quest'ultimo; cfr. H.-J. Uther, *Johann Jacob Bräuners "Curiositäten" als Vorlage der "Deutschen Sagen" der Bruder Grimm. Zum Bedeutungswandel von Geschichten durt Nacherzählen*, in *Volkskultur-Geschichte Region*. Festschrift für Wolfgang Brückner zum 60. Geburtstag, hrsg. von D. Harmening – E. Wimmer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 565.

¹³ Oltre a quella citata sopra, nota 8, si veda anche la versione più recente, narrata oralmente da Ernst Huter nel suo sito internet dedicato all'alto Vallese. Numerosi i particolari che aggiungono rispetto alle precedenti; tra questi, in primo luogo una narrazione delle imprese di Päschol, che occupa uno spazio a sé stante; per quel che riguarda la storia che contiene la citazione, troviamo la menzione dei proprietari della radura in mezzo al Pfywald in cui i giovani vanno a ballare (prima il barone von Werra, poi Oscar Weber) e la descrizione del Pfänderspiel, che si chiamava z' Geiselritij. Esso consisteva nel mettere i pegni (oggetti come portamonete, calze, fazzoletti da naso) sotto una coperta, poi in mezzo si piantava in terra un bastone a cui veniva legata una corda; una persona girava intorno e diceva: «z' Geiselritij gira intorno, z' Geiselritij gira intorno»; quando si fermava, il pegno corrispondente era quello che veniva estratto. Huter asserisce di aver raccolto le narrazioni da tre informatori suoi amici, menzionati coi soprannomi di «Där Raffi», «Där Puttji» e «Där Färchi Felix»; <https://www.huter.ch/de/miis-wallis/sagen.html> (consultato il 23 dicembre 2020).

¹⁴ Petzoldt, *Der Tote als Gast*, pp. 88 sgg.

pea dell'età preindustriale i neonati – e in generale i bambini – erano spesso considerati un tramite tra mondo dei vivi e mondo dei morti. Nella maggior parte dei casi si trattava di bambini morti senza battesimo, che perciò erano condannati a vagare sulla terra come spiriti inquieti, descritti per lo più come esseri dispettosi o addirittura maligni¹⁵. Ma nel folklore svizzero, il bambino morto dopo il battesimo prendeva anche il nome di *Weschperli* o *Westerkind* e diventava un angelo, che poteva liberare i suoi congiunti dal purgatorio¹⁶. Si tratta di una credenza fondata sul concetto tipicamente cattolico di intercessione; d'altra parte anche le formule delle citazioni nella valle di Giosafat contemplavano, da parte di chi le usava, la nomina di santi che fungevano da avvocati di fronte al tribunale di Dio. La condizione indispensabile perché il figlioccio morto potesse assumere il ruolo di intercessore era comunque il fatto che nella sua breve vita non avesse assunto nessun alimento terreno. Gli informatori di Müller, dopo aver raccontato la storia che abbiamo riferito sopra, avevano aggiunto:

Gli anziani sostengono che tutti i bambini che muoiono subito dopo il battesimo, senza aver gustato il minimo, il più piccolo nutrimento terreno di questo mondo, siano gli angeli più belli e abbiano la più grande gioia in paradiso. Sì, c'erano madri, e forse ce n'è ancora qualcuna, che, seguendo questa credenza, lasciano i neonati per ventiquattr'ore senza nessun nutrimento¹⁷.

Il requisito del non aver assunto nutrimento umano può avere significati diversi. Poteva trattarsi innanzitutto, genericamente, della purezza necessaria a ogni persona od oggetto che veniva a contatto con la divinità e che doveva fornire un responso; tali, per fare solo due esempi, la giovenca che doveva giustificare una comunità da un omicidio impunito, che non doveva

¹⁵ Cfr. ad es. J. Pentikäinen, *The Nordic Dead-Child Tradition. A Study in Comparative Religion*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1968; un tipo di questi esseri maligni, chiamato in Lapponia *äpärvä*, derivava dall'anima di un bambino ucciso subito dopo la nascita, non battezzato, e che non era mai stato allattato dalla madre; *ibidem*, p. 301. Sulle incertezze della teologia tardomedievale riguardo ai bambini morti senza battesimo cfr. C. Franceschini, *Storia del limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 142 sgg.

¹⁶ Cfr. R. Wildhaber, *Die Sage vom Westerkind*, «Schweizer Volkskunde», 37 (1947), pp. 102-107; Petzoldt, *Der Tote als Gast*, pp. 34-35; W. Bär-Vetsch, *Kraft aus einer andern Welt. Zeichen und Handlungen des Volksglaubens un der Volksfrömmigkeit in Uri*, http://www.urikon.ch/UR_pdf/WB_Kraft_aus%20einer_ändern_Welt.pdf, p. 635; L. Carlen, *Die Vorladung vor Gottes Gericht nach Walliser Quellen*, «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», 52 (1956), pp. 10-18; cfr. p. 15 nota 2. Vale la pena di ricordare che nel libro VI dell'Eneide i primi due gruppi di anime che Enea incontra nel suo viaggio nell'oltretomba sono i bambini morti precocemente e i condannati a morte ingiustamente (*Aen.* VI, 426-430).

¹⁷ *Sagen aus Uri*, vol. 1, p. 64.

essere mai stata messa al giogo, né aver lavorato (Dt 21,3), o le fanciulle vergini che venivano interpellate nella comune pratica divinatoria dell'inghista-ra'¹⁸. Ma poteva anche trattarsi più specificamente, come ha suggerito Hans Fehr, del fatto che per l'antico diritto svizzero il bambino veniva considerato una persona in senso giuridico soltanto dopo l'assunzione di cibo¹⁹.

2. *Tre ramoscelli verdi.*

Queste, in breve, le somiglianze e le differenze formali tra l'uso delle citazioni nella valle di Giosafat attestato nella documentazione del tardo Medioevo e della prima età moderna e le leggende sugli incauti che venivano citati da cadaveri di impiccati e poi salvati dall'intervento di figure miracolose. Esse sottintendono una profonda diversità nella concezione della giustizia di Dio e del suo rapporto con gli uomini. Le citazioni pronunciate sul patibolo o nel corso di contese tra uomini invocavano la giustizia di Dio contro l'ingiustizia umana o come un'istanza superiore a cui fare appello; Dio, in questi casi, era chiamato a intervenire in sostanza come un giudice terreno – benché l'accesso al suo tribunale comportasse il passaggio dalla vita alla morte. Nelle leggende sugli impiccati, al contrario, il giudizio che avevano dato gli uomini non era in discussione. Come disse Päschol al giovane che gli offriva il dolce, egli era stato (giustamente) punito per i suoi crimini. Il motivo per cui chi irrideva o biasimava il cadavere di un impiccato veniva citato nella valle di Giosafat era un altro: il vero giudizio, quello che condanna o assolve definitivamente alla vita o alla morte eterna, appartiene solo e soltanto a Dio. In questo senso, Dio non può essere considerato come un giudice d'appello: i suoi giudizi sono 'totalmente altri' rispetto alle sentenze degli uomini. Irridere un morto significa sostituirsi a Dio e quindi commettere un'empietà dalla quale si può venire salvati solo da un intervento straordinario di intercessione. Questa caratteristica emerge in modo particolarmente chiaro nella versione sangallese della leggenda dell'impiccato. Un uomo, passando accanto a una forca a cui era appeso un criminale, esclamò, rivolto al cadavere: «Se avessi vissuto meglio, adesso non saresti là sopra» («Hätttest

¹⁸ Si veda, tra le numerosissime testimonianze possibili, G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 169 sgg. Sul rapporto tra infanzia e divinazione C. Grottanelli, *Bambini e divinazione*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, a cura di O. Niccoli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1993, pp. 23-72 e O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1995, in part. pp. 56-59.

¹⁹ H. Fehr, *Das Recht in der Sagen der Schweiz*, Frauenfeld, Huber, 1955, p. 38 (le pp. 37-38 sono interamente dedicate alle citazioni nella valle di Giosafat).

du besser gelebt, so wärest du jetzt nicht da droben»). L'impiccato rispose convocandolo nella valle di Giosafat entro tre giorni perché rendesse conto delle sue parole²⁰

Da questo punto di vista, le storie dei cadaveri sulla forca che citano i vivi nella valle di Giosafat appaiono correlate a un gruppo di fiabe popolari il cui argomento principale è un uomo che osa sostituirsi al giudizio di Dio. La più famosa è senza dubbio *I tre ramoscelli verdi* (*Die drei grünen Zweige*), inclusa nella sezione separata delle *Kiderlegenden*, dedicata a temi cristiani, a partire dalla seconda edizione della celebre raccolta dei fratelli Grimm (1819)²¹. Un eremita che viveva in una foresta era talmente pio e devoto che un angelo del Signore lo proteggeva e gli portava tutti i giorni da mangiare, proprio come il profeta Elia, che era stato nutrito miracolosamente dai corvi. Un giorno egli vide passare «un povero peccatore» che veniva condotto alla forca. Tra sé e sé disse: «Ora costui ha ciò che gli spetta» («Jetzt widerfährt diesem sein Recht»). Da quel momento in poi, l'angelo non gli apparve più. Dopo giorni di disperazione in cui l'eremita si chiese perché fosse stato abbandonato, un uccellino gli rivelò che Dio era arrabbiato con lui per quello che aveva detto sul condannato: a Lui solo apparteneva il giudizio («er allein hält Gericht»). A quel punto riapparve l'angelo e gli offrì la possibilità del perdono: l'eremita avrebbe dovuto andare per il mondo chiedendo l'elemosina e portando con sé un bastone di legno secco, che avrebbe usato come cuscino. La penitenza sarebbe durata finché dal bastone non fossero spuntati tre ramoscelli verdi. L'eremita vagò per molti anni soffrendo privazioni di ogni genere, finché una notte chiese ospitalità a un'anziana donna. Essa all'inizio si rifiutò e gli disse che i suoi figli erano tre briganti che quando fossero tornati avrebbero senz'altro ucciso entrambi, se l'avessero trovato in casa. L'eremita insistette e venne accolto a dormire nel sottoscala; quando tornarono i tre figli, si arrabbiarono, ma lo interrogarono anche ed egli raccontò loro la sua storia. Nell'udire che Dio si era così adirato con quell'uo-

²⁰ J. Kuoni, *Sagen des Kantons St. Gallen*, St. Gallen, Hausknecht, 1902, p. 145 (on line http://www.sagen.at/texte/sagen/schweiz/st_gallen/josaphat.html; cons. 23 dicembre 2020).

²¹ I Grimm la raccolsero nella zona di Paderborn (Renania settentrionale), tramite la famiglia Harthausen; testo tedesco in Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm, hrsg. von H. Rölleke, 3 voll., Ditzingen, Reclam, 2010; cfr. vol. 2, pp. 414-416 (nota sulla provenienza *ibidem*, vol. 3, p. 490); tr. it. in J. e W. Grimm, *Fiabe per i fanciulli e la famiglia*, 3 voll., Milano, Mondadori, 1980; cfr. vol. 3, pp. 215-217. Un'altra fiaba interessante sul tentativo di un uomo di sostituirsi alla giustizia di Dio, su cui qui non possiamo soffermarci, è *Il sarto in paradiso* (*Der Schneider im Himmel*), testo tedesco in Brüder Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, vol. 1, pp. 184-186; tr. it. cit., vol. 1, pp. 140-141.

mo a causa di una sola frase da lui pronunciata, i tre banditi si convertirono e decisero di cambiare vita. L'eremita si riaddormentò nel sottoscala; il mattino seguente venne trovato morto ma, dal bastone su cui aveva posato il capo, erano spuntati tre ramoscelli verdi.

Benché manchi il tema della citazione nella valle di Giosafat pronunciata dal morto vivente, la parentela tra questa fiaba e le storie che abbiamo riferito più sopra mi pare indiscutibile: il biasimo morale o la derisione nei confronti di un malfattore che sta per essere impiccato (o che è già stato impiccato) fa risaltare per contrasto la superiorità e l'esclusività della giustizia divina, che sovrverte completamente il giudizio umano. Le leggende e le fiabe che presentano una trama o anche singoli elementi analoghi a quella dei tre ramoscelli verdi sono molte, testimoniate in varie parti d'Europa²². Il tema dell'espiazione legata alla fioritura di un ramo secco si ritrova, per esempio, nella celebre storia del *Tannhäuser*, in cui tuttavia la penitenza era stata imposta da un papa e poi – dato che il miracolo non era arrivato in tempo – rimandata al giudizio universale²³. In molte di esse, però, l'accento cadeva sulla conversione del brigante peccatore e sulla misericordia divina, più che sul rapporto tra le due giustizie. Nella leggenda bretone *Le brigand sauvé avant l'ermite*, il pio uomo venne condannato alla penitenza soltanto perché in un giorno di pioggia aveva esclamato: «*Quel mauvais temps!*». L'angelo lo rimproverò perché tutto ciò che Dio fa è ben fatto e non bisognava aver niente da ridire, poi gli disse che doveva innaffiare tutti i giorni un bastone di legno secco con l'acqua che avrebbe portato con la bocca dal fiume, finché non fosse fiorito. L'eremita incontrò poi un brigante, al quale raccontò la sua storia e che decise di convertirsi, iniziando anche lui ad innaffiare un bastone. L'eremita si aspettava che il suo legno fiorisse prima di quello del brigante, ma non fu così: il peccatore venne trasportato in cielo prima di lui, perché «il suo pentimento e il suo dolore non erano così sinceri e così vivi come quelli del brigante». Alla fine comunque, anch'egli venne salvato. Qui, assieme al tema della misericordia divina, troviamo anche quello dell'indecifrabilità

²² Un elenco molto esteso in J. Bolte – G. Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, 3 voll., Leipzig 1913-1918; cfr. vol. 3, pp. 463-471. La classificazione per tipi e motivi, elaborata da Antti Aarne e Stith Thompson diverso tempo dopo l'uscita di questi volumi, ha classificato la fiaba dei tre ramoscelli verdi come tipo n. 756A («l'eremita presuntuoso»); essa tuttavia mi pare rientrare almeno in parte nel tipo n. 759 («l'angelo e l'eremita, ovvero la rivendicazione della giustizia di Dio»), che viene invece assegnato alla fiaba dell'angelo che compie azioni apparentemente ingiuste (vd. *infra*); cfr. S. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, tr. it. Milano, il Saggiatore, 1994² (ed. or. Holt, 1946), pp. 190-191.

²³ Nella versione dei Grimm in *Deutsche Sagen*, pp. 208-209 (nr. 171).

dei giudizi di Dio e probabilmente anche un'eco degli episodi evangelici in cui Cristo prediligeva i peccatori rispetto ai benestanti e ipocriti farisei²⁴.

L'eremita e l'angelo sono anche i protagonisti di un altro gruppo di storie e leggende, diffuse in tutta l'Europa e tra cristiani, ebrei e musulmani, testimoniate anche da diverse raccolte di *exempla*, che hanno per oggetto la giustizia divina. Illustrerò la struttura fondamentale di questi racconti riassumendo la fiaba siciliana *La storia del romito*, tratta dalla raccolta ottocentesca di Laura Gonzenbach²⁵. Un eremita che vive in penitenza assiste a un episodio che gli fa perdere la fede nella giustizia di Dio: un povero pellegrino viene maltrattato a causa di un furto che non aveva commesso, mentre il colpevole se la cava senza punizione. Smette quindi di fare penitenza e se ne va per il mondo, dove incontra un giovane in compagnia del quale viaggia. Il giovane tuttavia comincia a compiere delle azioni apparentemente ingiuste: ruba dei soldi a un carrettiere che aveva dato loro un passaggio e addirittura uccide il figlio neonato dell'ostessa che li aveva ospitati gratis. Di fronte allo sconcerto del romito, il giovane rivela la sua natura di angelo e gli spiega che il carrettiere aveva rubato i soldi e che perdendoli si sarebbe pentito; il figlio dell'ostessa era destinato a diventare un ladro e un assassino e la stessa donna pregava sempre Dio di farlo morire bambino piuttosto che permettergli di prendere una cattiva strada. Quanto al furto a cui aveva assistito all'inizio, in realtà colui che sembrava innocente aveva ucciso suo padre molto tempo prima e Dio, «che perdona subito, ma esita a punire»²⁶, gli aveva mandato quel castigo. «Adesso capisci che la giustizia divina vede più lontano di quella degli uomini?», chiede alla fine l'angelo. L'eremita torna così a fare penitenza e muore santamente. Anche in questo caso, dunque, la giustizia divina rivendicava la sua superiorità e la sua alterità rispetto alla giustizia umana, benché la spiegazione finale del comportamento apparentemente ingiusto dell'angelo venisse comunque data in termini razionali e quindi comprensibili per il romito (e per noi).

Queste ultime storie ci hanno portato lontano dal nostro punto di partenza. Le narrazioni che abbiamo accostato tra loro, tuttavia, mi sembrano aver mostrato l'esistenza di uno strato profondo di credenze relative alla giu-

²⁴ F. M. Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, vol. 1, Paris, Maisonneuve, 1881, pp. 204-209.

²⁵ L. Gonzenbach, *Fiabe siciliane*, tradotte da L. Rubini e rilette da V. Consolo, nuova edizione interamente riveduta e aggiornata condotta sull'originale tedesco del 1870, Roma, Donzelli, 2019, pp. 470-72 (si vedano anche le note alle pp. 546-547).

²⁶ Cfr. *Ex.* 34,6: «Il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà».

stizia di Dio, che va al di là delle divisioni confessionali dell'Europa moderna e che per alcuni aspetti può essere fatto risalire direttamente alle fonti del cristianesimo. Da un lato la giustizia di Dio veniva concepita come un aiuto per i deboli, gli indifesi e coloro che soffrivano ingiustamente; dall'altro, poteva essere anche considerata come l'irruzione nel mondo degli uomini di qualcosa di 'totalmente altro', che ribaltava i tradizionali criteri di giudizio terreni. Si tratta di due aspetti complementari, separati da una soglia che era anche la porta d'ingresso dal nostro mondo all'altro.

Appendice

Testo della leggenda sulla citazione nella valle di Giosafat

93. In das Tal Josaphat zitiert

Man hatte soeben Einen gehängt, als sich drei Burschen in einem dem Galgen nicht fernen Wirtshause niederliessen und anfangen zu zechen und mit Karten zu spielen. Bald betrat ein vierter den Raum; sie kannten ihn gut, und einer von ihnen hielt ihm sein Glas entgegen und forderte ihn auf, Bescheid zu tun. »Gesundheit,« rief dieser, indem er das dargebotene Glas ergriff und hob: »Der Schelm am Galgen lebe hoch!« Dann setzte er sich und leistete den drei Ersten Gesellschaft.

Es mochten einige Minuten seitdem verflossen sein, als ein Fünfter zur Türe hereintrat, auf den Burschen, der das Lebehoch ausgebracht, losschritt und mit unheimlichem Ernste zu ihm sprach: »Heute in drei Tagen wirst du dich im Tal Josaphat einfinden und Rechenschaft ablegen, ob ich ein Schelm bin oder nicht.« Kaum gesagt, verschwand er wieder zur Türe hinaus.

Während der Zitierte daheim über das Gehörte nachdachte, wurde er von einer tödlichen Angst ergriffen. Ruhelos wanderte er im Zimmer auf und ab, lief endlich zum Pfarrer und bat ihn um Rat und Hilfe. »Mein Lieber,« sagte dieser, nachdem er sich die Geschichte hatte erzählen lassen, »mein Lieber, da ist nicht gut raten und helfen. Gehe ins Kapuzinerkloster, dort lebt ein heiligmässiger Pater, der vielleicht helfen kann.« Ohne zu säumen, eilte der Arme zum Kloster und fragte an der Pforte nach dem frömmsten Pater. »Es sind zwei heiligmässige Patres da,« wurde ihm erklärt, »ein jünge-

rer und ein alter.« Den alten wünsche er, war sein rascher Entscheid, und er wurde zu ihm geführt. »Ich kann dir nicht raten,« sagte dieser, nachdem er alles gehört, »gehe zum jüngern, der ist über mir.« Aber auch der jüngere, eine bleiche, abgemagerte Gestalt mit mildem Blick, schüttelte den Kopf und meinte: »Ich kann dir nicht helfen. Suche die Jesuiten auf; vielleicht kann dir einer helfen, sie sind weise und in aller Gottesgelehrtheit gut unterrichtet. Kann dir keiner helfen, so musst du in Gottes Namen erscheinen im Tal Josaphat. Aber das sage ich dir, hast du Unrecht, so bist du für immer und ewig verloren.« Die Angst lässt ihm keine Ruhe, er wandert in die Hauptstadt zu den Jesuiten und klagt dem Obersten des Klosters seine Not. Der weist ihn zu dem gelehrtesten und frömmsten Pater des Hauses. Aber auch dieser wiegt ernst und überlegend sein Haupt, und erst nach langem Nachdenken erklärt er: »Der Fall ist äusserst schwierig. Ich selber bin ausserstande, dir zu helfen. Aber sage mir: »Hast du auch Patenkinder?«

»Ja, etwa zwanzig,« sagt der Arme.

»Ist vielleicht eines von ihnen gleich nach der Taufe gestorben, bevor es eine irdische Nahrung erhalten?«

»Ja, eines meiner Patenkinder ist wirklich sogleich nach der Taufe gestorben, und ich glaube, es hatte noch keine irdische Kost genossen.«

»So gehe jetzt sogleich an sein Grab und bete da, und auch ich will beten. Das Kind wird dir erscheinen und, wenn du es bittest, vielleicht statt deiner ins Tal Josaphat gehen. Aber harre aus, es wird gewiss kommen.«

Erleichtert und Hoffnung schöpfend, hastete der Bursche zum Grabe seines Göttikindes, kniete nieder und betete mit aller Inbrunst seines gepressten Herzens. Am dritten Tage erschien das Kind und fragte den Götti freundlich lächelnd, was ihm fehle, und versprach, für ihn ins Tal Josaphat zu gehen, denn er schilderte seine Not gar lebendig und bat so eindringlich. Das Kindlein hiess ihn am Grabe auf seine Rückkehr warten und verschwand, und der Bursche setzte sein Gebet fort. Aber Stunde um Stunde verstrich, und das Kind kehrte noch nicht zurück. Fast gab der Betende die Hoffnung auf. Endlich erschien es, aber nicht mehr mit freundlichem Lächeln. Drohend erhob es sein Fingerchen und sagte: »Getti, Getti! das mal und niä meh! wiä ha-n-ich fir ych miässä kämpfä-n- und stryttä da änä. Hätt ich nur das chlynst wältlich Chestli gnossä g'ha, sä wäret miär beedi, ich und iähr, ewig verlorä g'sy«²⁷. Sprach's und verschwand.

²⁷ Dial. svizzero tedesco: «Padrino, padrino! Una volta, e poi mai più! Quanto ho dovuto per voi combattere e litigare di là! Se avessi anche solo gustato il più piccolo alimento terreno, così saremmo noi due, io e voi, perduti per sempre».

Alte Leute behaupten, jene Kinder, die sogleich nach der Taufe sterben, ohne das Geringste, ohne auch nur die kleinste irdische Nahrung von dieser Welt gekostet zu haben, seien die schönsten Engel und hätten die grösste Freude im Himmel. Ja, es gab Mütter und gibt vielleicht noch solche, die extra aus diesem Glauben die neugeborenen Kinder 24 Stunden ohne jegliche Nahrung liessen.

Frau Arnold-Gisler, Bürglen; Frau Baumann-Dubacher; Frau Regli-Baumann.

Josef Müller, *Sagen aus Uri*, hrsg. von H. Bächtold-Stäubli – R. Wildhaber, 3 voll., Basel, G. Krebs, 1926-1945; cfr. vol. 1, pp. 63-67, n. 93.

FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA

I VAMPIRI DI PARTENOPE

RIFLESSIONI SUI LIMITI DELLA NATURA, TRA NAPOLI E L'EUROPA

Incubi mitteleuropei.

In un passato non troppo remoto, nelle interminabili notti d'inverno, il sonno degli europei era sovente insidiato dai morti e dai loro incontenibili appetiti sessuali¹. Ritornanti uomini, soprattutto. Mentre le donne avrebbero riscosso maggior successo soltanto da fine Settecento, allorché quell'antica paura sarebbe stata rielaborata e avrebbe assunto più eleganti vesti letterarie². Allora si sarebbero infine palesate anche le diafane bellezze di *Lenore* (1773), di Gottfried August Bürger, o della *Sposa di Corinto* (1797), di Johann Wolfgang von Goethe. E in quello scorcio di Settecento, pronto ad affacciarsi al secolo del Romanticismo, si sarebbe raccontata tutta un'altra storia, di amore e morte³.

Non così fino alle prime decadi del XVIII secolo, allorché i ritornanti in corpo erano tutt'altro che fascinosi. Benché costoro, pur inseguiti da villici con vanghe e paletti in mano, non disdegnassero di dar sfogo a vere e proprie forme di libertinaggio. È il caso, ad esempio, di colui che venne conosciuto col nome germanizzato di Michael Kasperek. Il quale, vissuto a Lubló, allora in Ungheria ma ora in Slovacchia, non soltanto era morto, si dice nel 1718, ma anche, sia consentito, ri-morto e forse più: dato che, identificato quale ritornante, egli era già stato decapitato e consegnato a fiamme che lo avevano fatto gemere e dimenarsi⁴. Pare nondimeno che certi turgidi desideri non conoscano ostacoli, al punto che egli, per così dire, post-post-mortem,

¹ H. C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, s.l., s.e., 1551, p. CLX.

² Si veda tuttavia il caso, riferito da Lutero, di una donna ritornante (in realtà, il diavolo sotto mentite spoglie) che avrebbe avuto un figlio dal marito vivente. M. Luther, *Colloquia oder Tischreden*, hrsg. von J. Aurifaber, Frankfurt am Main, Schmidt, 1567, p. 275.

³ N. Groom, *Vampiri. Una nuova storia* (2018), Milano, il Saggiatore, 2019, pp. 117-118. Sulle vampire, per esempio, A. Conti – F. Pezzini, *Le vampire. Crimini e misfatti delle succhia-sangue da Carmilla a Van Helsing*, Roma, Castelvecchi, 2004.

⁴ T. Bohn, *The Vampire: Origins of a European Myth* (2016), New York-Oxford, Berghahn, 2019, pp. 110-117.

avrebbe fatto visita alla moglie «lasciandola incinta, nonostante in vita egli non avesse avuto con lei alcun figlio. Costui ingravidò anche altre quattro ragazze, come si è riscontrato da esame giudiziario»⁵.

Ebbene, che il defunto fosse davvero stato responsabile del concupimento, restava ancora oggetto di dibattito. Attesoché, nelle interpretazioni dei teologi, al suo posto avrebbe ben potuto agire un diavolelto fornicatore. Non per nulla, contro l'opinione di certi Riformatori che volevano mandare al macero la tradizione demonologica in tal senso, il gesuita Martin Delrio notificava che «i demoni possono assumere i corpi dei morti, o costruirsene da soli a partire dall'aria e dagli altri elementi e in modo tale che al tatto sembrino fatti di carne»⁶. Cadavere redivivo o satanasso mascherato, quindi? Solo Dio lo sa!

Racconti come quello di Kasperek riportavano in effetti legittimamente alla mente quel che da tempo immemore si andava favoleggiando a proposito di «succubi» e «incubi». I primi, demoni che assumevano fattezze femminili per *cubare*, ossia giacere sotto, *sub* appunto, gli uomini; i secondi, demoni dal sembiante maschile o anche animal-mostruoso, financo di mera forza della notte, che giacevano *in*, nel senso di sopra, perlopiù, ma non necessariamente, donne⁷. La qual cosa discendeva dal fatto che agli incubi, oltre che presunti rapporti sessuali, si ascrivevano varie situazioni di ansia e disagio che il cubante potesse patire nella solitudine del proprio giaciglio: dalle indigestioni ai cattivi sogni, donde l'accezione in italiano moderno del termine. Ma anche, giusto a titolo d'esempio, l'inglese *nightmare*, che originariamente si riferiva alla *mare*, una specie di spirito maligno il quale, nelle tenebre, gioiva nel cavalcare i coricati; o, per aggiungerne un altro, il francese *cauchemar*, appunto da *mare*⁸.

Vi era chi assicurava che il peso di tali presenze sul petto dei malcapitati potesse raggiungere le 150 o 300 ocche (unità di misura turca), quasi mez-

⁵ Anonimo, *Extractum Litterarum ex Comitatu Liptoviensi in superiori Hungaria 1718, mense Julio*, «Der Europäische Niemand», parte II, 1719, pp. 972-980. Interessante è il caso di una donna che, ancora nel XIX secolo in Grecia, avrebbe dichiarato di esser rimasta incinta per opera di un *vrykolakas*. H. J. G. H. Carnavon, *Reminiscences of Athens and the Morea, Extracts from a Journal of Travels in Greece in 1839*, London, Murray, 1869, pp. 162-164.

⁶ M. Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (...), Louvain, Rivius, 1600, vol. 1, lib. II, quest. 15, p. 178.

⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, lib. I, quest. 51, art. 3. Cfr. C. Stewart, *Erotic Dreams and Nightmares from Antiquity to the Present*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 8 (2002), pp. 279-309.

⁸ W. F. MacLehose, *Fear, Fantasy and Sleep in Medieval Medicine*, in *Emotions and Health*, edited by E. Carrera, Leiden, Brill, 2013, pp. 67-94; C. R. Millar, *Dangers of the Night: The Witch, the Devil, and the «Nightmare» in Early Modern England*, «Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural», 7 (2018), pp. 154-181.

za tonnellata cioè⁹. Un'enormità. Agli incubi si attribuivano infatti anche quelle che la scienza odierna chiamerebbe «paralisi ipnagogiche», disturbi connessi all'inizio o alla fine della cosiddetta fase REM del sonno, in cui il soggetto è solo in parte cosciente mentre è temporaneamente paralizzato onde evitare compia, muovendosi, le azioni vissute nella dimensione onirica: «uno stadio in cui il corpo sta dormendo ma la mente no»¹⁰. Non del tutto almeno, perché quella mente può esperire allucinazioni visive, acustiche e tattili, connesse a un senso di paura e disperazione¹¹.

Il problema più titillante si poneva comunque allorché un medesimo demone prima si coricava sotto un uomo, carpendone il seme, poi su una donna – semmai, per ingannarla, apparendole nella forma del legittimo consorte – alla quale cedeva l'umido bottino, ormai raffreddato, come i trattati di demonologia tenevano a precisare. E qui, secondo alcuni, per le tapine vi era da restar incinte di ganzi per cui, il cielo ne era testimone, non si era mai nutrito il minimo pensiero inverecondo¹². Un po' come, a quanto pare, era successo alle vittime di quell'ipertestosteronico di Michael Kasperek. O alla vedova di un aiduco, un membro della milizia irregolare ai confini dei territori della Monarchia asburgica cioè, il quale, ritornando dalla tomba, le aveva imposto di fare «le sue cose come quando era vivo, tranne che il suo seme era freddissimo»¹³. Nel pur risalente (ma nel Settecento ancora citato) *Malleus maleficarum*, il martello delle streghe, a tal proposito, dopo una articolata analisi, si sentenziava:

⁹ M. Stanojević, *Zaglavak: Antropogeografska proučavanja*, «Srpski etnografski zbornik», 20 (1913), pp. 3-89, in particolare p. 38.

¹⁰ S. R. Adler, *Sleep Paralysis: Night-mares, Nocebos, and the Mind-Body Connection*, New Brunswick (New Jersey)-London, Rutgers University Press, 2011, p. 76. Cfr. D. J. Hufford, *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

¹¹ J. A. Cheyne – S. D. Rueffer – I. R. Newby-Clark, *Hypnagogic and Hypnopompic Hallucinations during Sleep Paralysis: Neurological and Cultural Construction of the Night-Mare*, «Consciousness and Cognition», 8 (1999), pp. 319-337; J. A. Cheyne, *The Ominous Numinous: Sensed Presence and «Other» Hallucinations*, «Journal of Consciousness Studies», 8 (2001), pp. 133-150; S. Gordon, *Medical Condition, Demon or Undead Corpse? Sleep Paralysis and the Nightmare in Medieval Europe*, «Social History of Medicine», 28 (2015), pp. 425-444.

¹² Uno dei primi a propendere per una patologizzazione del fenomeno degli incubi fu J. Wier, *De praestigiiis daemonum* (...), Basel, Oporinus, 1563, lib. II, pp. 224-227. Ambroise Paré, dopo aver discusso le fonti teologiche, introduce uno specifico capitoletto *Des incubes et succubes selon les medecins*. A. Paré, *Des monstres et prodiges* (1585), in *Les œuvres d'Ambroise Paré*, X^e éd., Lyon, Rigaud, 1641, lib. XXV, cap. 32, pp. 675-676.

¹³ Lettera di Alexander von Kottwitz a Michael Ernst Etmüller, Belgrado, 26 gennaio 1732, in *Mortuus non mordet. Dokumente zum Vampirismus 1869-1791*, hrsg. K. Hamberger, Wien, Turia & Kant, 1992, pp. 56-57, in particolare p. 56.

Pertanto noi facciamo le tre seguenti affermazioni. Prima: questi diavoli commettono sconcissimi atti venerei non per godimento, ma per infettare l'anima e il corpo di coloro dei quali sono succubi o incubi. Seconda: un atto simile può menare a un completo concepimento o generazione da parte delle donne, perché i diavoli possono apporre il seme umano nel luogo preposto del ventre della donna (...). Terza: nella generazione di siffatte cose, ciò che avviene attribuito ai diavoli è solo il trasporto [del seme] e non la stessa generazione, il cui principio non è una delle capacità del diavolo o del corpo da lui assunto ma di colui al quale appartenne il seme, per cui chi è generato non è figlio del diavolo ma di un uomo¹⁴.

Tutta questa tiritera per dire che la credenza negli incubi era, o quantomeno era stata, assai diffusa – pur con mille dubbi ed opposizioni – in tutta la cristianità e non solo, visto che figure analoghe erano ammesse in contesti culturali persino molto lontani dall'europeo.

Ciò succedeva in particolare nei Paesi dell'Europa centrale e sudorientale, dove, attesta l'etnologa e folklorista Éva Pócs, il termine *mora* – variante di quella *maere* o *mare* che aveva galoppato i sogni al di qua e al di là della Manica – designava una forza oscura a metà strada tra vita e morte. Ma anche qualcuno che, avendo infranto una norma (per eredità, concepimento, nascita, stile di vita, decesso o per banali errori compiuti nell'esecuzione del rito funerario ecc.), era dannato a esprimere un «doppio»: un alter ego, che al contempo era e non era lui. E che, conservando le proprie fattezze – di essere umano vivo, se era vivo, di morto, se morto – oppure sotto forma di animale (lupo, cane, gatto, maiale, topo, pipistrello, farfalla, uccello ecc.), talora visibile a tutti talaltra soltanto alla vittima predestinata, operava su quest'ultima, in genere arrecandole situazioni di pena o malattia. Ma, in sparuti casi, anche beneficio¹⁵. Prima e al di là dell'intervento del cristianesimo, la differenza non era infatti tanto tra il bene e il male, quanto tra ciò che è potente e ciò che non lo è. Salute, vita e morte erano quindi intese in dipendenza di entità, forse umane ma solo fino a un certo punto – come non umano era lo *Zmetu*, una specie di drago volante alla cui azione si riconducevano malattie e il solito senso di oppressione al petto – che i malcapitati valacchi, intervistati dal chirurgo militare, sembravano essere quasi stati addestrati a visualizzare a

¹⁴ J. Sprenger – H. Institoris, *Malleus maleficarum*, s.l., s.e., s.a. [1487?], parte 1, quest. 3, s.p. [26C].

¹⁵ E. Pócs, *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest, CEU Press, 1998, pp. 132-137; Ead., *Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples*, in *Demons, Spirits, Witches*, edited by G. Klaniczay – E. Pócs, Budapest-New York, CEU Press, 2005, pp. 84-151. Cfr. C. Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Paris, Imago, 1992.

mo' di autodiagnosi. Ecco perché, esausti, riconoscevano in piedi, davanti a sé, i *moroi*. Presenze nominate con un termine, si direbbe, chiaramente legato a *mora* e a esso sovrapposto. Mortiferi ma non aggressivi, questi ritornanti. Statiche materializzazioni figurative di un destino ormai scontato. Allo stesso modo in cui lo erano le ombre dei congiunti o la personificazione della morte, con tanto di falce, che altrove in Europa si diceva apparissero ai morituri. O gli angeli e i santi. O Gesù Cristo e la Madonna, quando si ambiva ai piani alti. Veri protagonisti di una vita di cui ciascuno era poco più che un ospite. I quali, in quei momenti di transito, si facevano più chiaramente riconoscere.

E, dopo secoli di «forse che sì, forse che no», qualche illuminato continuava a discettarne pur talvolta ipotizzando si trattasse al più di una banale malattia in cui i vapori e le esalazioni prodotte dagli umori interni trovassero un qualche impedimento nella fuoriuscita dal corpo, tale da indurre senso di oppressione al petto e allucinazioni¹⁶.

Non è pertanto strano se i commentatori di certa cultura, pur non necessariamente in grado di spaccare il capello in quattro dal punto di vista teologico, assimilassero i morti vagabondi di cui le cronache si stavano recentemente occupando alle figure della demono-mitologia tradizionale, dando loro, forse anche in mancanza di meglio, il nome di *incubus* o, come si riempiva la bocca chi sapeva di greco, di *ephialtes* (da *ephállomai*, saltare sopra)¹⁷. Era infatti tutta una questione di «discernimento degli spiriti»: una ricerca interna a una vera e propria branca specialistica della teologia, mirante appunto a costruire una «tassonomia del non (banalmente) materiale», o «del nulla» per essere severi, onde identificare le presenze spirituali, buone o malvage che fossero, nelle quali qualcuno dichiarava di essersi imbattuto¹⁸.

Dalla Moravia alla Serbia.

Prima ancora che il termine «vampiro» fosse sdoganato nell'Europa occidentale, quella che veniva allora chiamata *magia posthuma* mieteva vittime, si racconta, soprattutto in Moravia e Slesia, ai confini nordorientali dei territori asburgici, dove venivano riesumate, decapitate e consegnate alle fiamme pu-

¹⁶ J. C. Stock [J. W. Nöbling], *Dissertatio physica de cadaveribus sanguisugis, von denen so genannten Vampyren oder Menschen-saugern*, Jena, Horn, 1732.

¹⁷ M. Weinrich nel *Proæmium* a G. Pico della Mirandola, *Strix sive de ludificatione daemonum dialogi tres*, Strasbourg, s.e., 1612, pp. 1-60, in particolare p. 8. La storia fu ripresa e resa celebre da H. More, *An Antidote against Atheism* (...), London, Flesher, 1655, pp. 209-213, in particolare p. 210.

¹⁸ N. Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2003.

rificatrici, decine di salme alla volta. Soprattutto di bambini. I quali, per la incompiutezza del proprio percorso di vita, erano avvertiti come particolarmente inclini al ritorno post mortem. Bastava poi seppellire nel medesimo luogo, o in uno vicino – ma, per dirla tutta, anche in uno non lontanissimo – qualche soggetto genericamente accusato di *magia*, o solo di «condotta sospetta» (e chi non è sospetto agli occhi degli altri?), a che costui assurgesse ad «arcivampiro» della piccola comunità sotterranea. E cominciasse a «soffiare» [*anblasen*] la propria *magia posthuma*. I corpicini, maleficamente rianimati, avrebbero a loro volta contribuito a far sprofondare agli inferi l'intero villaggio, menando a morte i pochi superstiti. Che li piangevano e li temevano¹⁹.

La pratica era relativamente consueta. Ma fu nel 1703 che si verificò l'evento – vera e propria pietra dello scandalo – il quale permise una prima discussione pubblica, sebbene geograficamente ancora circoscritta, del fenomeno. Quale, il fatto? Non meno di cinquanta bambini, tutti insieme, erano stati riesumati e bruciati, perché creduti ritornanti²⁰. Il vescovo di Olomouc, Carlo III di Lorena aveva sottoposto la questione a Roma, ma, a quanto sembra, senza ricevere risposta. Per tal motivo chiese di indagare sulla questione al suo consigliere, il giurista Carl Ferdinand von Schertz, il quale attese a un celebre volume – invero, più menzionato che letto – dal titolo appunto *Magia posthuma*. Un'opera che, pur essendo apparsa senza data di pubblicazione, dovrebbe essere stata consegnata ai torchi tipografici nel 1704.

«La frase del tanto famoso quanto infame Hobbes per cui “non ci sono spiriti” è falsa», Schertz sbottava. «Se Hobbes fosse stato vivo, gli avrei chiesto di venire dalle nostre parti, dove avrebbe abbandonato le sue sottigliezze calviniste, al punto che il suo stesso spirito di contraddizione sarebbe stato convinto da altri tipi di spiriti»²¹. Per Schertz, che sovente si richiamava ai manuali della tradizione gesuitica, gli immondi visitatori notturni anche quando non pretendevano servigi sessuali di sorta – e tale era invero la maggioranza dei casi – avrebbero forse potuto essere degli incubi, ossia

¹⁹ J. Zukal, *Magia posthuma auf der Herrschaft Gross-Herrlitz im 18. Jahrhunderte*, «Zeitschrift für Geschichte und Kulturgeschichte Österreich-Schlesiens», 3 (1907-1908), pp. 171-172; J. Bombera, *Posmrtná magie na Libavsku*, in *Z dob prvých letů na Košiči*, a cura di R. Zuber – J. Bombera, Moravský Beroun, Moravská expedice, 2000, pp. 38-55; G. Maiello, *Vampirismus a magia posthuma. Vampirismus v kulturních dějinách Evropy a magia posthuma Karla Ferdinanda Schertze*, Praha, Nakladatelství Epoque, 2014. D. Wojtucki, «*The Living Dead*» in *Modern Era Parish Records in Silesia and Moravia*, «Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa», 13 (2020), pp. 273-287.

²⁰ Á. Mézes, *Doubt and Diagnosis: Medical Experts and the Returning Dead of the Southern Habsburg Borderland (1718-1766)*, PhD Dissertation, Budapest, CEU, 2020, p. 220.

²¹ K. F. Schertz, *Magia posthuma* (...), Olomouc, Rosenberg, s.a., s.p.

dei demoni, e non i defunti che ci si figurava, benché poi egli stesso ponesse in dubbio questa ipotesi. Non era neanche detto che essi non fossero l'espressione allucinata di una vera e propria malattia, su cui la gente avrebbe lavorato di fantasia. In ogni caso, da giurista qual era, in prima battuta egli bollava la pratica di riesumarli e darli alle fiamme come sciocca e illecita, anche se a volte efficace. Suggestendo invece di condurre un esorcismo sui cadaveri. A meno che tutti questi interventi non si fossero rivelati inutili. Nel qual caso, in barba ai lunghi discorsi fatti a proposito dell'inefficacia e soprattutto dell'inviolabilità del cadavere, Schertz si vedeva costretto a legittimare i roghi, così consegnando uno straordinario strumento giuridico a Carlo III di Lorena, che aveva commissionato il pamphlet...

Di là da Schertz e dalle sue incertezze, la possibilità che si trattasse proprio di incubi era da molti vagliata anche in considerazione del fatto che quanti ne avessero avuto esperienza rivelavano, semmai poco prima di spirare, di aver percepito, in uno stato non sempre chiaramente riconducibile alla sola veglia o al solo sonno, una presenza che pareva volerli soffocare. Un po' come avevano sempre fatto – ci si riferisce alla classica tassonomia elaborata da Charles Lecouteux – i ritornanti «strangolatori», non certo inediti nel panorama post mortem europeo²². Presenze che, gravando sul petto degli allettati, estrudevano loro dal corpo non il sangue, o almeno non quello reale, caldo e rosso, come sarebbe avvenuto nel vampiro classico. Bensì il fiato e più genericamente ogni forza vitale, lasciando così lo sventurato o la sventurata, parrebbe, spiritualmente, più che anatomicamente, esangue²³.

Ecco, parrà strano, ma il succhiare rosso sangue affondando i canini nel succulento collo delle vittime non era un elemento identitario imprescindibile di questi vampiri che l'Europa occidentale non aveva ancora imparato a chiamare con il nome che li avrebbe resi celebri. Non per tutti, almeno. E, per alcuni versi, neanche di molti altri ritornanti sei-settecenteschi, i quali venivano scoperti nelle proprie tombe turgidi di un umore, più che altro corrispondente, alla materializzazione della salute o della vita sottratta agli altri: il simbolico percolato della sventura che aveva colpito la comunità²⁴. Il processo di ematofagizzazione si sarebbe infatti compiuto un po' più lentamente, con l'emanciparsi, da parte di tali creature, da condotte condivise con altri «collegi di ritornanza», come appunto gli incubi, e a ridosso della con-

²² C. Lecouteux, *Histoire des vampires. Autopsie d'un mythe*, Paris, Imago, 2014, pp. 76-78.

²³ Per una testimonianza più recente, J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, pp. 372-373.

²⁴ P. M. Kreuter, *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum*, Berlin, Weidler, 2001, p. 33.

seguinte acquisizione da parte loro di un autonomo statuto mitologico, che pur mutuava dal repertorio di altri, spesso volanti, succhiatori compulsivi (di sangue ma anche di latte) della notte²⁵. A ciò, non poco avrebbero contribuito i locutori occidentali, che avevano bisogno di dare un nome alle cose.

Nel Banato, ad esempio, per indicare quanti i nativi chiamavano *moroi*, gli amministratori di lingua tedesca non mancarono di usare il termine *Blut-sauger*, «succhiasangue», così esplicitando solo una – e neanche la più importante – delle tante caratteristiche dei ritornanti locali: quell'unica che avrebbe così avuto la ventura di rimanere per sempre incollata alle loro vesti (o a quel che ne rimaneva), a maggior ragione allorché, una volta omologati, avrebbero assunto il nome più «gobal» di vampiri²⁶. In altri contesti si continuò a parlare di «spettri», lasciando tutto nella massima indefinitezza. Diversamente si comportò chi, dovendosi cimentare con una discettazione in francese sugli avvistamenti in Polonia, spiegava che «nella lingua del Paese» si dava il nome di *upierz*, mentre «in latino si chiamano *stryges*»²⁷. Avrebbe, costui, in tal maniera compiuto un'assimilazione non scontata – benché in qualche modo già presente a livello folclorico, per esempio nel caso degli *strigoi* rumeni – tra nuovi protagonisti e antiche creature ghiotte di sangue, senza troppo curarsi del fatto che queste ultime «in latino», ossia nel mondo classico, non fossero esseri umani deceduti, bensì presenze che adesso avrebbero al più potuto ricordare, come peraltro avvenne, dei demoni²⁸. «L'equiparazione tra il vampiro e le *strigae* dell'antichità», conclude Tommaso Braccini nella sua ricostruzione delle origini greche del mito, «venne coscientemente applicata anche quando le prime credenze vampiriche raggiunsero l'Europa occidentale, e questo, naturalmente, potrebbe aver portato a un'esasperazione di un tratto inizialmente secondario, se non addirittura assente, come l'ematofagia»²⁹. Un tratto, se non altro, che non dividevano tutti. Fu così che i vampiri impararono a succhiare sangue. Divertendosi tantissimo, sembrerebbe.

²⁵ Cfr. P. M. Kreuter, *Vom ‚üblen Geist‘ zum ‚Vampyr‘. Die Darstellung des Vampirs und seines kulturellen Hintergrunds in den Berichten österreichischer Militärärzte zwischen 1725 und 1756*, in *Poetische Wiedergänger. Deutschsprachige Vampirismus-Diskurse vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hrsg. von J. Bertschik – C. Tuczay, Tübingen, Francke, 2005, pp. 113-127.

²⁶ G. Tallar, *Visum Repertum Anatomico-Chirurgicum*, Wien, Mößle, 1784, frontespizio, in cui si dice «succhiasangue, vampiri o nella lingua della Valacchia *moroi*».

²⁷ Anonimo [P. des Noyers], s.t., «Mercure Galant», maggio 1693, pp. 62-69; An. [Mari-gner], *Sur les stryges de Russie*, «Mercure Galant», febbraio 1694, pp. 13-119.

²⁸ R. Ronzitti, *L'etimologia di latino «strix» fra indoeuropeistica e romanistica*, «Romance Philology», 63 (2009), pp. 183-193.

²⁹ T. Braccini, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 176.

Dalla Serbia all'Europa occidentale.

I morti soffocatori di Moravia, per quanto inquietanti, non produssero subito grande eco nella discussione internazionale. Qualcuno ne parlò, è vero, ma il limitato dibattito che ne derivò, perlopiù assimilandoli ai vecchi «incubi» o ad analoghi locali, non ritenne di dover mettere in guardia rispetto alla minaccia da parte di una nuova e più pericolosa tipologia di ritornanti. Tutto sarebbe cambiato di là a poco. Allorché, in seguito alla Pace di Passarowitz (oggi Požarevac), del 1718, la Monarchia asburgica si espanse a est – sottraendo agli Ottomani il Banato di Timisoara, parti della Sirmia, regione centrale dell'attuale Serbia, una sottilissima fascia di terra appartenente alla Bosnia nonché l'Oltenia, ossia la Valacchia inferiore – e l'amministrazione austriaca, lasciando le architetture barocche di Vienna, incominciò a penetrare tra le casupole dei villaggi balcanici, dove ancora regnavano misteriose tradizioni ancestrali. Ed è là che essa avrebbe scoperto che i morti ritornano a uccidere i vivi.

Premura dei nuovi governanti fu inviare nei villaggi in cui si sarebbe verificato il «ritorno» dei morti, degli ufficiali che potessero indagare su che cosa stesse avvenendo e scrivere rapporti. Lo fecero, ad esempio, nell'inverno del 1731-1732, spedendo nel paesino serbo di Medwegia il chirurgo militare Johann Flückinger. Il quale non soltanto raccolse le testimonianze degli abitanti del posto. Ma compì le dissezioni dei cadaveri dei presunti vampiri, trovandoli stranamente incorrotti. Anzi, come nel caso di una donna chiamata Miliza, quasi ingrassati per il nutrimento – o la vita – sottratta ai compaesani. Donde la decisione di infilzare il cuore di questi non-morti, tagliarne la testa e darli alle fiamme.

Il rituale era assai antico. E aveva persino fatto capolino in testi a stampa che avevano avuto una – seppur limitata – circolazione nell'aria di lingua tedesca. Ma questa volta, copia del *Visum et repertum* di Flückinger giunse nelle mani dei redattori del «Glaneur historique», rivista in francese con sede all'Aia, la quale, pubblicandolo, fece detonare il caso³⁰. «I fatti di Medwegia del 1732», spiega Massimo Introvigne, autore della più estesa indagine sull'argomento pubblicata da un italiano, «rappresentano il detonatore per la grande esplosione europea di interesse per il vampirismo, soprattutto in Germania e in Francia»³¹.

³⁰ J. Flückinger *et alii*, *Visum et repertum* (1732), in Hamberger, *Mortuus non mordet*, pp. 49-54.

³¹ M. Introvigne, *La stirpe di Dracula. Indagine sul vampirismo dall'antichità ai nostri giorni*, Milano, Mondadori, 1997, p. 102.

La miccia era accesa. «Questi fatti gettaron tutti nella più gran meraviglia», avrebbe di lì a poco commentato il diacono luterano Michael Ranfft. Presto, in effetti, la notizia che i morti potessero tornare ad angariare i vivi, rimbalzando da un giornale all'altro e arricchendosi di infiniti episodi, monopolizzò la conversazione. «Ovunque ci si incontrasse, non importa fossero persone delle classi superiori o delle inferiori, se ne parlava. Perfino le signore incominciarono a discuterne (...). All'ultima fiera di Pasqua a Lipsia non si poteva entrare in una libreria senza vedervi qualcosa sui succhiasangue»³². Era il 1732 ed era da poco iniziato il cosiddetto terrifico «anno dei vampiri». Nessuno l'avrebbe mai dimenticato.

A dirla tutta, l'«infezione» della paura fu mediaticamente, se non determinata, almeno influenzata da quelle pubblicazioni, in gran parte dalla vita effimera, che pochi decenni prima non c'erano neppure. Come appunto il «Glaneur historique», fondato soltanto nel 1731, l'anno sullo scorcio del quale si erano svolti i fattacci di Medwegia. E in cui aveva visto la luce anche il «Commercium Litterarium» di Norimberga, di fatto il primo settimanale medico tedesco (ma in lingua latina). Una rivista, questa, che nel corso del 1732 avrebbe consacrato al tema un'infinità di articoli, sufficienti a dar sfogo a una, per alcuni versi, grottesca ridda di ipotesi e controipotesi³³. I vampiri, di conseguenza, zompettarono da una pagina all'altra, creando una enorme *fake news* che, come tale, si alimentava di fattoidi: fatti falsi, o anche veri, ma riportati in maniera tale che da essi si pervenisse a conclusioni non conseguenti. La qual cosa andrebbe ascritta anche alla natura letteraria di queste pubblicazioni, da tal punto di vista, molto «continentali».

Dall'Europa occidentale a Napoli.

È comunque in tale temperie che il Regno di Napoli fece una propria esperienza vampirica. Un'esperienza letteraria, se non altro. Ma, come si vedrà, non solo: tempo al tempo. Furono infatti proprio le vicende di Moravia, rinnovate nella loro eco drammatica dai più recenti fatti denunciati dal *Visum*

³² M. M. Ranf[f]t, *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern, worin die wahre Beschaffenheit derer Hungarischen Vampyr und Blut-Sauger gezeigt, auch alle von dieser Materie bißher zum Vorschein gekommene Schrifften recensiret werden*, Leipzig, Teubner, 1734, p. 179.

³³ A. Schroeder, *Vampirismus. Seine Entwicklung von Thema zum Motiv*, Frankfurt am Main, Akademische Verlagsgesellschaft, 1973, pp. 70-113; T. Rau, *Das Commercium Litterarium. Die erste medizinische Wochenschrift in Deutschland und die Anfänge des medizinischen Journalismus*, Bremen, Edition Lumière, 2009, pp. 159-164.

et repertum, a spingere Giuseppe Davanzati, arcivescovo di Trani, a scrivere una celebre *Dissertazione sopra i vampiri*:

Ritrovandomi anni sono in Roma in qualche confidenza presso il signor cardinale Schrattembach, vescovo di Olmutz, di felice memoria, questi una sera mi fece con molta riserva sapere di avere in quella posta ricevuto una distinta relazione dal suo concistoro di Olmutz, nella quale que' signori ufficiali gli davano notizia come il morbo o la strage de' vampiri era molto dilatata nella provincia della Moravia sua diocesi (...)³⁴.

L'occasione era stata quindi una chiacchierata con il Cardinale Wolfgang Hannibal Graf von Schrattenbach, che, tra l'altro, dal 1719 al 1721 era stato Viceré di Napoli. Pubblicata postuma nel 1774 a cura del nipote Domenico Forges Davanzati, quindi in seconda edizione nel 1789, l'opera era stata infatti redatta dall'arcivescovo, «quando, rinnovandosi nel 1739 le apparizioni de' vampiri in Germania, egli per soddisfare alla curiosità di alcuni suoi amici si pose a scrivere una *Dissertazione* su questo fenomeno, la quale, comeché non mai volle stampare cosa alcuna, pure si divulgò tosto così manoscritta non solo per l'Italia, ma di là da' monti»³⁵.

Negli ultimi anni si è registrata una rinnovata curiosità per Davanzati e per l'influenza che questi avrebbe esercitato sugli interessi vampirici di Papa Benedetto XIV ossia Prospero Lambertini³⁶. Anch'io ho dedicato alcuni studi al personaggio, che mi è piaciuto ritrarre: (1) da una parte, come sostenitore di una concettualizzazione della morte quale evento istantaneo, comunque tale per cui, dopo il decesso, non potesse permanere nel corpo una qualche anima minore o principio vitale. L'ammissione di questi ultimi sarebbe in effetti entrata in conflitto con l'idea dell'unicità dell'anima (Bolla del 19 dicembre 1513) e, indirettamente, con la credenza nel Purgatorio (che, per converso, ovviamente Riformati e Ortodossi non condividevano)³⁷. (2) D'altra parte, come propugnatore di una nozione «forte» di miracolo, corrispondente a una sospensione delle leggi naturali operata da

³⁴ G. Davanzati, *Dissertazione sopra i vampiri*, a cura di G. Annibaldis, Nardò, Besa, 1998, p. 19.

³⁵ *Ibidem*, p. 139. Una attestazione della diffusione manoscritta della *Dissertazione* è in *Per lo duca delle Grottolelle in risposta ad una Allegazione pubblicata un favor di d. Domenico Mesanelli fin da i 29 di luglio dell'anno scorso*, Napoli, s.e., 1761, p. 60. Ringrazio Pasquale Palmieri per avermi indicato questa fonte.

³⁶ P. Palmieri, *La santa, i miracoli e la rivoluzione. Una storia di politica e di devozione*, Bologna, il Mulino, 2021, pp. 29-35.

³⁷ A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 218-299, in particolare p. 229.

Dio: un fenomeno sovranaturale in senso stretto, che solo la Chiesa di Roma aveva il diritto di riconoscere e dichiarare come tale (di contro, certo agostinismo diffuso in contesto luterano e comunque l'assenza, al di fuori del mondo cattolico, di organismi con funzioni assimilabili a quelle della Congregazione delle cause dei santi rendevano altrove la nozione di miracolo talvolta non perfettamente distinguibile da quella di meraviglia)³⁸.

L'opera di Davanzati può pertanto essere assunta a prisma attraverso cui osservare le varie culture europee interagenti nella questione vampirica. Quella cattolico-romana, attenta a presidiare i confini – della vita, del sacro, del miracoloso ecc. – per la quale una persona dovesse essere viva *o* morta e un fenomeno dovesse essere giudicato naturale *o* sovranaturale, *tertium non datur*. Difronte a essa, quella riformata (ma, come si vedrà, per alcuni versi anche la ortodossa) per cui, a vari livelli, si potesse essere vivi *e* morti al contempo, e un medesimo fatto potesse essere inteso come naturale *e* miracoloso in senso lato, ossia meraviglioso ovvero preternaturale (nell'accezione seicentesca)³⁹.

In questo contributo, avendo parlato di «incubi mitteleuropei», mi piacerebbe brevemente soffermarmi su altri due aspetti, strettamente interconnessi, della requisitoria di Davanzati: (3) la negazione, da parte sua, delle figure che, nella complessa filosofia paracelsiana, costituivano un *medium quid* tra umano e non umano; (4) la critica da lui mossa in particolare all'idea per cui possano esistere incubi e succubi, alle schiere dei quali, come si è visto, si sarebbe per alcuni dovuto ricondurre anche le nuove presenze notturne vampiriche.

Insomma, le fate esistono, eccome, affermava Paracelso. Oltre al fatto che l'uomo possiede un corpo, uno spirito mortale di ascendenza astrale e un'anima immortale, egli poteva invero giurare che la natura intera fosse zeppa di altre creature, in solo corpo e spirito, senz'anima quindi. Non discendenti da Adamo, si intende. Le quali, sì, talvolta giocavano brutti scherzi agli esseri umani. Ma talaltra se ne innamoravano, decidendo di vivere con loro. Proprio come nelle favole. «La loro dimora è di quattro tipi, cioè, secondo gli elementi: nell'acqua, nell'aria, nella terra e nel fuoco», egli spiegava. «Nell'acqua vi sono le ninfe; nell'aria le silfidi; nella terra i pigmei; nel fuoco

³⁸ F. P. de Ceglia, *The Archbishop's Vampires: Giuseppe Davanzati's Dissertation and the Reaction of 'Scientific' Italian Catholicism to the 'Moravian Events'*, «Archives internationales d'histoire des sciences», 61 (2011), pp. 487-510; Id., *La scienza dei vampiri. Giuseppe Davanzati e i confini tra vita e morte nell'Italia del Settecento*, «Atti Acc. Rov. Agiati», 5 (2015), pp. 79-101.

³⁹ F. P. de Ceglia, *Le meraviglie del sangue. I differenti limiti della natura nelle "due Europe" di età moderna*, «I Castelli di Yale», 7 (2019), pp. 47-63.

le salamandre»⁴⁰. Che potevano avere anche altri nomi, ammetteva il bombastico. Mentre, come era suo costume, egli stipava il cosmo di innumerevoli e cangianti presenze, quasi ossessionato dall'idea di lasciare solo con se stesso l'uomo. O perlomeno di abbandonare la materia di cui esso era costituito in balia del proprio ottuso torpore.

Magico mondo paracelsiano! Che, non negando udienza ad alcuno, integrava in un complessissimo e talvolta contraddittorio sistema filosofico, anche numerose tradizioni mitologiche centro- e nord-europee. Rivelandosi, in questo, preziosissimo nell'informarci su idee e costumi che, altrimenti, forse con più difficoltà sarebbero pervenuti a dignità letteraria. Ma magico mondo germanico-norreno in genere, si azzarderebbe, il quale credeva in forze della natura cui si attribuivano fattezze simil-umane. Per esempio, gli gnomi – altro nome dei succitati pigmei – che i minatori, come quelli agli ordini del padre di Lutero, si tenevano buoni perché non facessero crollare i soffitti dei corridoi scavati nelle viscere della terra. E, più in generale, «sostanze viventi, le quali non sono uomini, non sono spiriti, non sono bruti; ma per così dire sono un *medium quid* fra tutte queste»⁴¹. Donde la credenza, negli ambienti paracelsiani in senso lato, che pure i vampiri potessero appartenere a questo regno di mezzo. Né totalmente spirituale. Né totalmente materiale. D'altronde la filosofia di Paracelso era così fascinosa, non soltanto perché aveva una risposta per ogni domanda. Ma perché aveva più risposte per il medesimo interrogativo.

Fandonie! Riteneva Davanzati, per cui tali esseri intermedi sarebbero stati «asseriti da persone vili ignoranti e di servile condizione, alle quali niuna fede prestare si può»⁴². Un approccio snobistico, il suo, tipicamente (proto) illuminista. Dietro il quale tuttavia si nascondeva l'esigenza di distinguere con precisione materia e spirito, per far sì che la Chiesa, ovviamente cattolica, potesse ergersi come *gatekeeper* tra i due mondi. Ciò emerge con tanta più chiarezza nella requisitoria, non così scontata per un teologo, per di più arcivescovo, contro incubi e succubi:

I demonj incubi e sucubi non si ammettono, ma affatto si negano come cosa assurda e scandalosa ed impossibile agli spiriti spogliati da materia e da corpo, onde al demonio si nega assolutamente questo potere di conversare carnalmente cogli uomini e colle

⁴⁰ Paracelso, *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris* (1566), in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Sudhoff, München-Berlin, Oldenbourg, 1922-1933, Sez. 1, *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* (K. Sudhoff), vol. 14, pp. 115-154, in particolare p. 124.

⁴¹ Davanzati, *Dissertazione*, p. 39.

⁴² *Ibidem*, p. 42.

donne come molti si credono. Questo errore dee la sua origine a quella falsa dottrina che gli antichi avevano, fra quali molti ss. Padri di rango, che gli spiriti tanto buoni, quanto cattivi, cioè gli angioli e i demonj fossero composti di materia e di spirito, assegnavano a questi una certa sorte di corpo più agile, più raro e più deputato di quello che hanno gli uomini ed altri animali, però era corpo materiale esteso e dotato di tutte le tre fisiche dimensioni di largo, lungo e profondo⁴³.

Si direbbe, quasi cartesianamente (ma Davanzati, di sicuro, non si sarebbe definito cartesiano, vista anche la sua critica analitica alle posizioni bekkiane che ne erano derivate), da una parte vi è la materia, dall'altra la sostanza spirituale immateriale. Allo stesso modo in cui da una parte vi è la natura, dall'altra la sovrannatura. I fenomeni sono pertanto *aut aut*, non *et et*. Ammettere una incontrollata azione dello spirituale – inteso come diabolico o comunque legato a esseri intermedi antropomorfi o cause occulte – sul materiale avrebbe invero trasformato il mondo in una vivacissima realtà preternaturale, in cui, ancora una volta, non sarebbe stato più così agevole distinguere tra, su un versante, le meraviglie causate dalle sostanze spirituali minori e intermedie, sull'altro, i veri e propri miracoli operati da Dio. La qual cosa appunto avveniva negli scritti dei luterani – vero bersaglio polemico di Davanzati – in cui i termini *Wunder* e *miraculum* erano impiegati in maniera interscambiabile per descrivere fatti curiosi ma che perlopiù non prevedevano una immediata causazione divina. Gli «spiriti spogliati da materia e da corpo» dovevano pertanto mettere da parte ogni loro pretesa sul mondo materiale. E questo, con buona pace della tradizione teologica, la quale – l'arcivescovo ne era perfettamente consapevole – parlava di incubi e succubi attribuendo loro un'autonomia che ora non era più tollerabile. Insomma o si sacrificavano quei demoni sessuomani (e, con essi, un po' tutta la potenza del diavolo) oppure il concetto stesso di miracolo avrebbe potuto vacillare.

Da Napoli alla Grecia.

Davanzati era stato un viaggiatore. E a Parigi aveva conosciuto di persona Joseph Pitton de Tournefort, illustre professore al Jardin des Plantes⁴⁴. Attraverso gli scritti di costui, egli aveva così maturato la consapevolezza che almeno un lembo della credenza vampirica traesse origine dai racconti che circolavano in Grecia e dalla maniera in cui il clero ortodosso gestiva quelle paure. Ciò, anche se in realtà la spasmodica attenzione dell'arcivescovo al mondo luterano non gli consentiva di mettere ben a fuoco il fatto che, per

⁴³ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 144.

avere risposte più certe, avrebbe forse dovuto prendere una carta geografica e, con un dito, ripercorrere la penisola balcanica, arrivando a sud. In quelle terre che, in fondo, solo un po' di mare separava dalla sua Trani.

Furioso, soffiava il vento su Mykonos. Graffiandone la superficie pietrosa come il cuore di chi già mille volte aveva visto i morti ritornare. Là, dove l'Egeo è dilaniato dalle Cicladi. Non lo sapeva il Tournefort, che allo scoccare del secolo, nell'anno del Signore 1700, aveva intrapreso un lungo viaggio in Oriente con la speranza, tra le altre, di raccogliere nuove specie esotiche da aggiungere a una collezione botanica di per sé sterminata. Dopo aver percorso da parte a parte l'Impero ottomano spingendosi fino in Georgia, ora, di ritorno, egli veleggiava alla volta di Costantinopoli. Allorché, sbarcando su quell'isola brulla, fu testimone di uno degli episodi più celebri della letteratura vampirica. «Il protagonista di questa storia», racconta il botanico, «era un contadino di Mykonos dal pessimo carattere, un attaccabrighe (è una circostanza comune, questa, quando si va a trattare di simili soggetti). Egli fu ucciso in campagna, non si sa né da chi né come. Due giorni dopo che era stato sepolto in una cappella della città, cominciò a spargersi la voce che la notte lo si vedesse girare in lungo e largo, e che entrasse nelle case rovesciando i mobili, spegnendo le lampade, abbracciando le persone da dietro e facendo mille bricconate». All'inizio tutti ritennero si trattasse delle solite chiacchiere di paese, ma l'affare divenne serio quando anche i notabili dell'isola cominciarono a lamentarsi. Si provvide allora a celebrare delle messe. Senza alcun esito però.

Il decimo giorno si celebrò la messa in cappella dov'era il corpo, al fine di cacciare il demone che si credeva esservi imprigionato. Il cadavere fu esumato dopo la messa, e si decise che bisognava strappargli il cuore. Il macellaio della città, molto in là con gli anni e piuttosto maldestro, tanto per cominciare gli aprì il ventre al posto del petto; rimestò a lungo nelle viscere senza trovare là quel che cercava; infine qualcuno gli disse che doveva bucare il diaframma. Il cuore fu tirato fuori con grande stupore dei presenti. Il cadavere, comunque, puzzava così tanto che si dovette bruciare dell'incenso; ma il fumo, mescolatosi alle esalazioni della carogna, non fece che aumentare il fetore e cominciò a scaldare il cervello di quella povera gente. La loro immaginazione, colpita dallo spettacolo, si riempì così di visioni (...). Si giunse pertanto alla conclusione che il morto fosse colpevole di non essere del tutto morto, o per meglio dire di essersi lasciato rianimare dal diavolo, perché è così che la pensano riguardo al *vroucolacas*⁴⁵.

Quest'ultimo termine, nelle sue varianti, era quello generalmente usato nella cultura greco-ortodossa per indicare i ritornanti in corpo, che po-

⁴⁵ J. P. de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant (...)*, Paris, Imprimerie Royal, 1717, pp. 159-160. L'intera vicenda è alle pp. 158-164.

tevano avere una assai varia fenomenologia, come hanno recentemente dimostrato alcuni studiosi⁴⁶. Il cuore del fetido guascone venne, in ogni caso, portato sulla spiaggia e arso, tuttavia non placando le ribalderie – picchiar la gente durante la notte, sfondare porte, rompere finestre, strappare vesti, vuotare brocche e bottiglie – in effetti, più seccanti che esiziali. L'unica soluzione, si realizzò, era recarsi in spiaggia e darlo alle fiamme. La qual cosa venne anche fatta, senza però sortire gli effetti sperati...

In termini più generali, il termine *vrykolakas* potrebbe derivare dalla radice slava *velku*, «lupo». Sembrerebbe infatti che all'origine il nome designasse proprio una sorta di licantropo, in particolare nella sua versione, tipica tra le popolazioni slave del sud, di «divoratore» di Sole e Luna, in grado di provocare eclissi. Un destabilizzatore cosmico, che col tempo, acquisendo la minimalista identità di ritornante in corpo, invece che scombinare luce e tenebre, sarebbe passato a confondere i confini tra vita e morte. Il lupo è infatti un animale razziatore e necrofilo, che, visto aggirarsi nei cimiteri, mille volte sarà stato preso per un morto redivivo in sembiante bestiale. Tanto che non di rado fosse uno stesso termine a designare ciò che soltanto la successiva rielaborazione avrebbe distinto in, rispettivamente, licantropo e vampiro. Lo faceva anche Tournefort, che, riferendosi ai *vrykolakes*, li chiamava «lupi mannari» [*loups-garous*] di Grecia⁴⁷. E che in una fiaba macedone, Mara, la locale variante di Cappuccetto Rosso, dovesse fare i conti non con un peloso bestione, bensì giustappunto con un putrido ritornante.

Non si ha in questa sede lo spazio sufficiente per discutere dell'origine, in tali aree, della credenza nei ritornanti in corpo, la quale secondo alcuni affonderebbe le radici nel bogomilismo, che enorme diffusione si conquistò in particolare nei Balcani meridionali. Di che cosa si sta parlando? Di un'eresia di origine verosimilmente manichea – la quale avrebbe, tra l'altro, nel tempo, influenzato nascita e sviluppo del movimento cataro – introdotta nel X secolo in Bulgaria. All'inizio furono i bogomili a dire che i corpi di chi non si convertiva alla loro religione avrebbero ospitato un demone, ragion per cui non si sarebbero corrotti. La qual cosa mise in allarme la Chiesa or-

⁴⁶ D. Soloviova-Horville, *Les vampires. Du folklore slave à la littérature occidentale*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 66-68. Cfr. A. Murgoci, *The Vampire in Roumania*, «Folklore», 37 (1926), pp. 320-349; H. Senn, *Romanian Werewolves: Seasons, Ritual, Cycles*, «Folklore», 93 (1982), pp. 206-215; S. Zochios, *Interprétation ethnolinguistique de termes mythologiques néobelléniques d'origine slave désignant des morts malfaisants*, «Revue des études slaves», 3 (2018), pp. 303-317. Più recentemente, Braccini, *Prima di Dracula*; A. García Marín, *Historias del vampiro griego*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 2017.

⁴⁷ de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant (...)*, p. 164.

todossa, che dal nemico pare mutuasse, ritorcendoglielo contro, le idee di maggior presa sulle popolazioni locali. Sentenziando quindi che, perbacco, a non decomorsi fossero proprio i bogomili e tutti gli altri eretici, in ragione dei loro turpi commerci diabolici. Questo, verosimilmente, il motivo per cui è possibile rinvenire fonti che dal XII secolo informano sulla pratica di riesumazione e cremazione dei resti degli eretici⁴⁸.

Un attimo: com'è possibile che la pressione bogomila si sarebbe allentata nell'arco di qualche secolo, mentre la credenza nei ritornanti in corpo non avrebbe conosciuto alcun declino? Come mai, anzi, testimonianze a riguardo avrebbero fatto capolino più frequentemente dalla metà del XV secolo, per poi imporsi quasi ossessivamente tra XVI e XVII?⁴⁹ A suggerire una ipotesi è Daniela Soloviova-Horville, per la quale all'inizio si cercò di eliminare le credenze pagane; poi, con la caduta di Costantinopoli, il clero ortodosso dovette arrendersi: «difronte all'invasione dei Balcani da parte dell'Impero ottomano, dalla seconda metà del XIV secolo, [il clero] dovette di nuovo rinunciare all'obiettivo» di estirpare le credenze dottrinalmente più controverse⁵⁰. Crollato l'Impero bizantino e con i Turchi in casa, la Chiesa ortodossa perse, in qualche modo, il controllo della situazione. E, «diluita» in un territorio rurale impervio e amplissimo, trovò più praticabile minacciare, spesso a distanza, scomuniche, con conseguente vampirizzazione del defunto, piuttosto che promuovere culti «divini», per mettere i piedi o sostenere i quali le stavano mancando le forze⁵¹. E così, cambiato il nemico, gli ortodossi si servirono – forse contro voglia, ma senz'altro con profitto – dell'arma fornita dal primo (il bogomilo) per far ordine nell'ancor più difficile mondo ora governato dal secondo (il musulmano).

Che cosa vi poteva infatti essere di più efficace di una dimostrazione viva del potere magico dell'autorità spirituale, così forte da far dissolvere o no i corpi, semmai dinanzi agli occhi intorpiditi dei nuovi governanti musulmani e, attraverso ciò, teatralmente concedere o negare la pace alle anime dei defunti? È per tale motivo che il ritornante in corpo, informa Karen Hartnup, «giocò un ruolo importantissimo nella creazione di questa paura e, con l'espansione della giurisdizione ecclesiastica dal XV secolo in poi, si registrò

⁴⁸ Soloviova-Horville, *Les vampires*, pp. 30-32.

⁴⁹ J. L. Perkowski, *The Darkling: A Treatise on Slavic Vampirism*, Columbus, Slavica Publishers, 1989, p. 24; cfr. M. Hallab, *Vampire God: The Allure of the Undead in Western Culture*, Albany, Suny Press, 2009, pp. 71-72.

⁵⁰ Soloviova-Horville, *Les vampires*, p. 42.

⁵¹ S. Skendi, *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, «Slavic Review», 26 (1967), pp. 227-246.

un'enfasi crescente sul corpo incorrotto come segno di scomunica» (in questo caso si parlava più propriamente di *tympanoioi*, ma le figure vampiriche tendevano a confondersi)⁵².

Era dunque quest'ultimo stato di espulsione dalla comunità dei fedeli ciò a cui ci si sforzava di attribuire l'etichetta di temibilità, tanto più in territori nei quali si avvertiva la competizione con altre confessioni: oltre all'Islam, in cui peraltro confluirono numerosi bogomili, lo stesso Cattolicesimo (o, più a nord, il Calvinismo)⁵³. Il tutto, in circostanze sociopolitiche in cui la Chiesa ortodossa, non avendo più il sostegno dell'autorità civile, non poteva far altro che mettere in guardia rispetto agli scherzi perniciosi operati dal demonio: ossia, in pratica, minacciare e maledire. Anche per far sì che, laddove era poco penetrata la cultura scritta, ciascuno onorasse i propri impegni, ad esempio relativi a transazioni commerciali, che venivano ancora perlopiù assunti a fronte di giuramenti. I quali, in caso di successive contestazioni, erano dichiarati infranti⁵⁴. E chi aveva giurato davanti a Dio di consegnare un merce, ma non era più nella posizione di farlo, era scomunicato «in automatico». E, si pensava, candidato a ritornare dopo la morte.

Dalla Grecia di nuovo a Napoli, per concludere.

Davanzati, che usava come «manuale» sui fenomeni post mortem il volume (tra l'altro, messo all'Indice) *De miraculis mortuorum* del medico luterano Christian Friedrich Garmann, picconava le credenze della filosofia paracelsiana e delle Chiese riformate. Ciò era comprensibile per un prelado della prima metà del Settecento. Un uomo che, pur facendo riferimento a quelle che egli riteneva essere superstizioni greche, non le approfondiva più di tanto. Forse per mancanza di fonti, visto che lo stesso Garmann vi accennava appena. Ma anche perché il racconto di Tournefort gli serviva soltanto per sminuire la novità dei resoconti sui nuovi ritornati dell'Europa centrale e denunciare il carattere universale di quelle (false) credenze:

⁵² K. Hartnup, "On the Beliefs of the Greeks": *Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 223.

⁵³ I. Zelepos, *Vampirglaube und orthodoxe Kirche im osmanischen Südosteuropa. Ein Fallbeispiel für die Ambivalenzen vorsäkularer Rationalisierungsprozesse*, in *Das osmanische Europa. Methoden und Perspektiven der Frühneuzeitforschung zu Südosteuropa*, hrsg. von A. Helmedach et alii, Leipzig, Eudora Verlag, 2013, pp. 363-380.

⁵⁴ S. I. Raicevic, *Osservazioni storiche, naturali e politiche intorno la Valachia e Moldavia*, Napoli, Raimondi, 1788, pp. 236-237.

Dal che manifestamente si deduce che l'apparizione de' vampiri o d'uomini morti sia cosa molto antica ed universale appresso remotissime nazioni, e non già cosa nuova e di recente, che ultimamente si scorge grassare ne' prossimi nostri Paesi di Germania ed Ungheria⁵⁵.

Sull'origine «universale» del vampirismo, molto vi sarebbe da discutere. In proposito, si può comunque rapidamente affermare che – di là da come la si pensi – Davanzati mostrava grande acume interpretativo. Quel che però ci si sarebbe forse aspettati da un arcivescovo del Regno di Napoli era qualcosa in più. Innanzitutto perché era stato un suo corregnicolo, Antonio De Ferrariis, detto il Galateo, a dare quella che, per quanto se ne sa, è la prima descrizione occidentale del ritornante greco⁵⁶. Ma soprattutto perché l'autore della *Dissertazione sui vampiri* avrebbe dovuto possedere una più solida consapevolezza di quanto fenomeni di revenantismo in corpo si fossero verificati proprio nelle sue terre fino a tempi relativamente recenti. La qual cosa era avvenuta non certo a cagione di una qualche influenza luterana. Bensì, un po' (ma giusto un po') perché il morto che ritorna in corpo era – o almeno era stato – un topos, come avrebbe detto lo stesso Davanzati, in qualche modo «universale»⁵⁷. Ma anche e soprattutto perché esso aveva trovato sviluppo nelle comunità greche disseminate nel Regno. Che perlopiù dovettero aver importato la credenza, via mare, dal mondo ortodosso; non via terra, da quello riformato (in cui, tra l'altro, essa aveva una diffusione assai minore).

Occorreva ritornare a Napoli, dunque. Nel XVII secolo il celebre Leone Allacci riportava quanto gli era stato raccontato da Atanasio, metropolita di Imbro:

Riferiva anche che nella chiesa dei santi Pietro e Paolo [dei Greci], appartenente alla nazione greca a Napoli, era stato sepolto il corpo di un tale Costantino, di cognome Rezepio, che da turco si era fatto cristiano ma era stato scomunicato perché conduceva una vita inquinata da ogni peccato. Tale corpo era rimasto integro per molti anni finché, quando fu benedetto da lui e da altri due metropolitani, Atanasio di Cipro e Crisanto di Lacedemone, fu ridotto in polvere come gli altri cadaveri⁵⁸.

Che le comunità greche in Italia meridionale avessero continuato fino a tempi relativamente recenti a credere nei ritornanti in corpo e a praticare riesumazioni liberatorie, lo dimostra chiaramente anche l'episodio del «gat-

⁵⁵ Davanzati, *Dissertazione*, p. 28.

⁵⁶ A. De Ferrariis, *Liber de situ Iapygiae*, Basel, De la Motraye, 1558, pp. 116-117.

⁵⁷ Per esempio, G. Hollen, *Sermonum opus exquisitissimum pars hyemalis et aestivalis*, Haguenu, Gran, 1577, f. LXIIr, II.

⁵⁸ L. Allacci, *De templis Graecorum recentioribus* (...), Köln, Kalcovius, 1645, pp. 151-152.

to di Larino», fatto emergere dagli archivi del Santo Uffizio da Pierroberto Scaramella⁵⁹. Il quale ha dimostrato il perdurare della credenza tra Capitanata e Molise in seguito al trasferimento in tali zone – in più ondate a partire dalla seconda metà del Quattrocento – di Greci, Schiavoni e Albanesi. Come il 23 maggio 1560 il vescovo di Larino, Belisario Baldovini scriveva infatti al Commissario Generale della Santa Inquisizione di Roma:

In un luoco della mia diocesi v'è successo un caso che sarà [d'importanza], qualmente li cittadini e quasi tutta la comunità di un luoco detto Campo Marino sono andati a una chiesa del medesimo luoco et hanno dessutterrati et cavati dalle sepulture molti corpi morti fra li quali cercavano un corpo che loro dicevano esservi intrato il demonio, et che poi quillo corpo la notte usciva dalla sepultura et andava per le case, uccidendo gli homini. Et dicono conoscere quel corpo per le ogni longhe che li crescono, per ch'anche non si corrompa [del tutto], ma che lo trovano con la carne intiera, et che abbia nel corpo dela facie trita et brenda et altre misture. Et lo chiamano questo fra di loro il gatto⁶⁰.

Anche nel Regno di Napoli vi erano dunque stati in età moderna dei vampiri. Alcuni più legati al modello «ecclesiastico» del *tympanaios*: lo scomunicato che non può decomporsi fino a quando non venga ufficialmente reintegrato nella comunità dei fedeli. Altri, più a quello «spontaneo» del *vrykolakas*, cui invero sembravano maggiormente assomigliare i vampiri mitteleuropei. Solo che nelle comunità «albanesi» di Larino e dintorni lo si chiamava stranamente il «gatto». Una bizzarria, su cui è recentemente intervenuto Tommaso Braccini, mostrando come il termine possa derivare da «lugat», parola con cui, appunto, gli Albanesi indicavano il ritornante in corpo⁶¹.

Davanzati dava fuoco alle proprie polveri razionaliste e antiluterane, chiedendosi «se queste apparizioni fossero qualche altra cosa, che semplici effetti di fantasia, perché non dovrebbero qualche volta apparire per esempio a Napoli, in Roma, in Parigi, in Londra, o in qualche altra città cospicua d'Europa?»⁶². Perché non a Napoli, dunque? Ma l'arcivescovo dimenticava o non sapeva che anche nella città di Partenope i vampiri c'erano stati. Poi, a partire dal Cinquecento, l'azione della Chiesa volta a contrastare la «superstizione empia e per di più barbarica» dei Greci «di svellere i sepolcri e bruciare» i cadaveri, aveva fatto,

⁵⁹ P. Scaramella, *Il gatto di Larino: un'iconografia, una tradizione letteraria e una credenza folclorica*, in *Alberto Tenenti: scritti in memoria*, a cura di P. Scaramella, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 241-284.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 257-258.

⁶¹ T. Braccini, *Il vescovo e il «gatto»: credenze albanesi e disciplinamento ecclesiastico nell'Italia Meridionale del XVI secolo*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata», 17 (2020), pp. 21-54.

⁶² Davanzati, *Dissertazione*, p. 108.

poco alla volta, svanire la credenza⁶³. E solo allora i vampiri si erano accomiatati da Napoli. Salvo poi riaffacciarsi, proprio con Davanzati, nel Settecento, ma come presenze fantastiche, che ricordavano incubi e succubi. Non come defunti veri propri. Il destino dei quali, nel modo cattolico, era di ritornare come «anime del Purgatorio», lasciando marcire in tranquillità i propri resti.

A Napoli i vampiri sarebbero rimasti mere curiosità etnografiche d'oltralpe, da prendere – perché no? – anche in giro. E nel 1812 essi avrebbero intrattenuto gli spettatori del Teatro Nuovo in una commedia per musica di Giuseppe Palomba, intitolata appunto *I vampiri*. Sulla scena si sarebbero allora incontrati Don Asdrubale Battinferno, inviato a frenare i disordini introdotti dai presunti ritornanti (in realtà, ladri comuni che si fingevano vampiri per portare a segno qualche colpo qua e là), e il Capitan Antonio Treassi, arrivato proprio da Belgrado. E, com'è tipico della commedia egli equivoci, l'uno avrebbe preso l'altro per un vampiro:

Asd.: (Ma chi è quello che là miro!)
 Mar.: (Che! La faccia ha del vampiro!)
 Asd.: (Per mangiarmi già si spicca!)
 Mar.: (Il mio sangue mo s'allicca!)
 Asd. e Mar.: (Ma coraggio, non si temi;
 Agli estremi siamo già.)
 Asd.: Ehi? Chi viva?
 Mar.: Chi va llà?
 Asd.: Sei de i nostri, o sei di quelli?
 Mar.: Staje da llà, o staje da coà?
 Asd.: Stà lì fermo...
 Mar.: Statt'arraso...
 Asd.: Che ti taglio...
 Mar.: Che te scasso...
 Asd.: (So una certa cosa bella,
 E sparir lo fo così)
 Mar.: (La sacc'io na canzoncella
 Che li muorte fa morì.)
 Asd.: Per berlicco, e per berlocco,
 Morto spurio, morto sciocco
 Le mie carni, ch'or mi tocco
 Non mangiarti a gran ribocco,
 Ma va pasciti di stocco,
 E funereo baccalà.

⁶³ *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum (Bullarium Romanum)*, a cura di A. Tomassetti, VII, Torino, Franco & Dalmazzo, 1862, pp. 271-273, nr. XC.

Mar.: Per berlocco, e pe berlicco
Muorto fauzo, muorto sicco;
No nte mette mperechicco;
Ca t'abbusche no palicco;
Va te zuca un franfellicco,
E il mio sango non toccà⁶⁴.

⁶⁴ G. Palomba, *I vampiri. Commedia per musica*, Napoli, Stamperia Flautina, 1812, pp. 8-9.

OTTAVIA NICCOLI

DEMONI, SANTI E LIVELLI DI CULTURA IN CINQUE QUADRI

Devo ringraziare Francesco Paolo de Ceglia e Pierroberto Scaramella che mi hanno proposto di partecipare al convegno internazionale tenutosi a Bari nel 2019. Esso si è caratterizzato per la grande ricchezza e varietà di temi affrontati all'interno di una prospettiva ben precisa, offrendo allo stesso tempo sguardi che possono andare anche al di là di essa. Seguendo il progetto originario, il volume che ne racchiude gli atti tenta di ricostruire pratiche e conoscenze relative all'idea di natura e ai suoi limiti, soprattutto nel Regno di Napoli (ma non solo, anzi, talora allargandosi a una prospettiva europea) nel corso di una lunga età moderna. Lo scopo primario è quello di verificare i complessi rapporti fra poteri religiosi, scientifici, anche politici, e soprattutto tra teologi e poteri ecclesiastici da una parte, e medici e scienziati dall'altra, intenti a distinguere e ad individuare ciò che si deve considerare essere o non essere parte dell'ordinario corso della realtà naturale, e dunque ciò che è soprannaturale – provenendo dal cielo o dal mondo diabolico – da ciò che invece va letto all'interno del naturale corso delle cose. Ma, appunto, fin dove si spinge la natura? Chi nell'arco di tempo esaminato la esaminava professionalmente a che punto è stato costretto a manifestare incertezze?

Mostrando la complessità della questione, i contributi che compongono questo volume hanno articolato questo schema in modo molto variegato; non solo, hanno mostrato come esso sia slabbrato, mostrando una serie di incertezze che ne mettono in evidenza le potenzialità. Tra teologi e scienziati la divisione delle posizioni è tutt'altro che netta; l'intreccio è complesso, e decidere l'ambito di un fenomeno all'interno delle caselle di questa classificazione non risulta agevole. L'idea stessa di natura è tutt'altro che uniforme e cambia nel tempo, cosicché sottesa ai saggi qui presentati è costante l'idea di «ambigui confini della natura». È su quei confini e sulla loro oscillazione, che emerge in forma varia nei secoli tra il XVI e il XIX, che si sono sviluppati dibattiti cruciali per la definizione di alternative quali naturale-soprannaturale, reale-apparente, veritiero-ingannevole, etc. Questi dibattiti ci consentono di cogliere in controluce le ambiguità (appunto) della nascita

della scienza moderna e, quindi, la complessità e le incertezze che l'hanno accompagnata. Il passaggio tutt'altro che netto tra magia e scienza nell'Europa moderna è stato oggetto in passato di molte importanti ricerche su cui non mi soffermo (basti qui ricordare *Religion and the decline of Magic* di Keith Thomas); ma il tema è giocato in queste pagine sotto una angolatura molto diversa. Emblema delle incertezze della scienza mi pare la figura di Cesare Lombroso, esempio eccellente del positivismo di fine secolo XIX, ma convinto, dopo un lungo rifiuto, della realtà dello spiritismo dal supposto bacio del fantasma della madre.

L'approccio a questi problemi non può che essere interdisciplinare, e naturalmente connesso con le specificità culturali, politiche, religiose dell'ambiente e dello spazio statale in cui si svolgono le vicende a cui si fa riferimento. Il contesto in cui si presentano i diversi aspetti della questione è un dato basilare, aiuta a intenderli meglio e anche a conoscere meglio il contesto stesso. Questo viluppo di problemi viene inquadrato innanzitutto, ma non esclusivamente, nel Regno di Napoli, che nel corso del tempo vede una molteplicità di culti non autorizzati, di iconografie e di pratiche quanto meno dubbie rispetto alle indicazioni della Chiesa e quindi considerate alle soglie del demoniaco. All'interno di questo dibattito vanno collocate le discussioni sulla *discretio spirituum*, e, più in generale, sulla necessità del controllo su tutte le supposte manifestazioni del soprannaturale e, dunque, su un ben definito territorio di pertinenza della Chiesa romana, che vedrà nel corso di una lunga controriforma un processo di centralizzazione della valutazione dei pretesi miracoli, delle apparizioni, dei contatti con le anime dei morti. Roma acquista piena giurisdizione sulle vite dei santi, sulle loro pretese manifestazioni soprannaturali, sulle forme del loro culto, e lo fa anche con la collaborazione della scienza medica. Donde il controllo più o meno saldo su pratiche medico-legali tenute a proposito di eventi ritenuti miracolosi, nonché su testi narrativi dedicati agli stessi eventi o a fatti comunque 'prodigiosi', che avevano una straordinaria diffusione e un grande impatto in tutte le classi sociali. Una sezione del volume è dedicato dunque alle 'meraviglie' e credo che potremo ricordare, a questo proposito, la grande circolazione europea di opuscoli e fogli volanti di prezzo modesto, destinati quindi a un pubblico vasto, e contenenti racconti di fatti insoliti e prodigiosi: sono visioni soprannaturali, fenomeni metereologici, nascite mostruose, che non hanno potuto trovar qui spazio, ma che a mio parere potrebbero rientrare proprio in questo quadro.

Quali sono i temi e le ipotesi, dunque, che percorrono i contributi qui pubblicati? Il primo quadro generale al quale farei riferimento è quello della tensione e del contrasto, ma talora anche della commistione, tra santità e

demoniaco. Il caso della città e del Regno di Napoli mostra con particolare forza questo processo. La città infatti vive nel ricordo di un non-santo mago fantastico quale Virgilio, di cui ci parla Andrea Maraschi; è piena di figure di santi straordinari veri o pretesi, e ancor più di demoni: Riccardo Lattuada delinea la crescente insistenza nel periodo barocco su una iconografia sempre più frequente e realistica del demoniaco. Il crinale fra il demoniaco e la santità è d'altronde spesso incerto, e non sempre è facile esercitare la *discretio spirituum* sulla quale si affaticano i teologi del Seicento; ce lo racconta Giulio Sodano, tracciando un quadro delle presenze demoniache nei processi di canonizzazione napoletani del Sei e Settecento e della loro trasformazione in forme antropomorfe e spesso seducenti, che tenderanno però a scomparire nel corso del Settecento. Non che il problema riguardi solo Napoli: il saggio di Federico Barbierato consente di mettere in luce l'estensione della convinzione della presenza di demoni e spiriti che invadono i corpi e della lotta contro di essa, con metodi di una pratica esorcistica quantomai fluida e quotidiana.

Secondo quadro. Entriamo nella problematica legata alle incertezze della santità e dei miracoli che dovrebbero sostenerla. Stefano Daniele ci racconta del caso di san Giuseppe da Copertino, noto non solo per i suoi voli prodigiosi ma anche per la concentrazione in lui di un fatto strettamente naturale come l'odore assunto a nozione soprannaturale (profumo di santità, fetore del peccato). Miguel Gotor tratta la problematica ascesa alla santità di Camillo de Lellis e la sua controversa costruzione agiografica; l'intervento della scienza, e di conseguenza il controllo medico-legale, divengono fondamentali, pur non mancando controversie e tensioni, come quelle di cui ha raccontato Leen Spruit; con questo e con altri casi ci troviamo ad uno degli snodi del problema vero-falso, naturale-soprannaturale. Ciò non toglie che medicina e santità confondano talora i loro confini, come mostrano le figure mitologiche dell'arte della cura e i santi medici trattati da Maria Conforti.

Un terzo quadro che potremo ritagliare, contiguo ai precedenti, ma con caratteristiche specifiche, concerne fenomeni come sonnambulismo, ipnosi, magnetismo, spiritismo, che appaiono decisamente problematici quanto alla loro collocazione: naturale, preternaturale, demoniaca, soprannaturale? E poi: vero o falso? Realtà o truffa? Tale da competere alla Chiesa, alla scienza, al mondo medico, o anche toccare l'ambito politico? David Armando ha preso in esame il dibattito sul magnetismo animale e sull'ipnotismo nel Mezzogiorno preunitario e sui sottintesi antiliberali di quel dibattito, che mostra anche la necessità di un confronto fra cultura popolare e cultura egemonica. Pierroberto Scaramella ha affrontato ampiamente il dibattito interno alla Chiesa cattolica sullo spiritismo, aperto a metà '800 dalla «Ci-

viltà Cattolica», ma prolungato sino agli anni della Prima guerra mondiale. All'interno di questo acceso scontro si pone poi il caso specifico di Eusapia Paladino approfondito da Lorenzo Leporiere, esemplare per cogliere la varietà di collocazione dello spiritismo ora fra i fenomeni naturali, ora tra quelli preternaturali, ora tra quelli soprannaturali e addirittura demoniaci (nonché nell'ambito della frode), e la conseguente incertezza del concetto di natura nelle varietà di letture che di esso viene data. La presenza accanto alla medium di Marie Curie e di Cesare Lombroso rappresenta senza dubbio l'emblema di questa ambiguità.

Tuttavia le considerazioni sul prodigioso e sulle sue svariate connotazioni non esauriscono di certo i contenuti del volume. Mi sembra infatti molto importante la riflessione che si apre sull'incerto statuto della morte, che ci riporta quindi all'interno di quella storia della morte, delle sue immagini, funzioni e riti che ben conosciamo: la morte emerge da queste ricerche come un processo che può conoscere inciampi e ritorni. A questo proposito aprirei dunque un quarto quadro, agganciandomi innanzitutto agli interventi sullo spiritismo di cui ho appena parlato; ma anche al contributo di Guido Dall'Olio, che ci parla di cadaveri che si animano per citare a giudizio il nemico, e di Francesco Paolo de Ceglia, che ha rievocato le consuetudini giuridiche di alcune aree del Centro e Nord Europa, secondo le quali il cadavere di un assassinato avrebbe sanguinato al cospetto dell'assassino, ribollendo come il sangue di san Gennaro. Il morto mantiene dunque un residuo di vitalità e capacità speciali; anzi, una traccia del suo spirito anima anche il sangue. Due fenomeni classificabili entrambi come preternaturali e che, inoltre, si pongono entrambi all'interno di una attesa della giustizia che scavalca la morte e che, potrei dire, si pone al servizio della giustizia egemonica, per usare un termine adottato da Mario Sbriccoli. Anche Federico Barbierato, parlando della possessione di corpi invasi dagli spiriti, menziona come uno di questi spiriti fosse considerato l'anima di un assassinato, ancora attiva forse anche a causa della immaturità e della violenza della sua morte, che sempre lascia al morto, paradossalmente, un residuo di vita.

Arrivo a definire un quinto e ultimo quadro, su comunicazione e livelli di cultura. Tutti o quasi i temi di cui stiamo parlando divengono conoscenza comune grazie anche, come si è accennato sopra, a opuscoli, fogli volanti o altri tramiti di ampia diffusione. Queste fonti consentono di ricostruire come spesso si venga a creare una «shared culture» sugli argomenti in esame; ciò che peraltro non significa poter parlare di credenze compatte e uniformi, poiché il variare dei tramiti può significare anche un variare dei contenuti: a distanza di quasi sessant'anni vale ancora la pena di tenere presente

che «the medium is the message», e che quindi il messaggio cambia necessariamente al mutare del medium.

Infatti, per fare solo qualche esempio tra i molti che sarebbe possibile cogliere dai saggi presenti in questo volume, lo «straordinario fenomeno» delle mariofanie (anche collettive) presente dagli inizi dell'età moderna sino ad oggi, come ricorda Massimo Cattaneo, ha coinvolto, con valutazioni tutt'altro che unanimi, livelli e dislivelli culturali molto diversi fra loro; l'analisi operata da Pasquale Palmieri della struttura narrativa di racconti settecenteschi di fatti di giustizia straordinari e la loro trasformazione in storie meravigliose e romanzesche lascia cogliere, oltre al rapporto tra vero e falso, fra realtà e narrazione, anche i passaggi tra diversi livelli di costruzione letteraria e i relativi pubblici. E, sempre all'interno di un'ottica della circolazione dei fenomeni culturali, il magnetismo rappresenta un punto di contatto fra cultura popolare e cultura 'alta', ed è possibile rimarcare la compresenza, all'interno delle pratiche e delle credenze spiritiche, di uno 'spiritismo popolare' accanto ad uno 'spiritismo culturale', che non sono propriamente la stessa cosa: differenze che meriterebbero senz'altro una riflessione specifica.

Per concludere: mi sembra che dai contributi presentati in questo volume emergano importanti considerazioni sui livelli di cultura e sui loro rapporti, che dovrebbero essere ulteriormente approfondite. Si tratta di un punto che merita un ulteriore ripensamento e che può comportare una ripresa di attenzione per un settore che, probabilmente a torto, è stato giudicato ormai desueto: quello della cultura 'popolare' o, forse meglio, dei variegati livelli di cultura.

INDICE DEI NOMI

- Abbate M., 19n
Abderhalden S., 261n
Abramo *vedi* Flores Abraham
Acquaroli Giovan Battista, 139 e n
Adam Ch., 57n
Adamo di Brema, 8
Adler S. R., 277n
Agabio G., 105n
Agelli Paolo Antonio, 108n
Agostino di Ippona, IX e n, 4n, 8, 11, 45, 70, 100n
Agrippa H. C., 275n
Ajello R., 158n, 163n, 169n
Alberto Magno, XI n, 24, 45
Aldobrandini Ippolito, 80
Alessandro di Neckam, 15n, 21
Alessandro di Telese, 12 e n
Alessi G., 177n
Alfieri F., XVIII n, 66n
Allacci Leone, 293 e n
Allegrì Orsino, 140n
Alonge G., XIV n
Alvarado C. S., 252n
Alvise Giovan Battista (Battistella), frate, 136, 137n
Amabile L., XIII n
Amalfitani D., 196
Ambrogio di Milano, santo, 11, 45
Ambrogio Lorenzetti, 35
Amico Bernardo Maria, 113n
Amram D. W., 142
Ancona G., 262n
André D. M., 46n
Andrea Sacchi, 39
Andreani L., XIX n
Angelini P., 182n
Ansaldi C. I., 209n, 210 e n
Anselmo di Canterbury, 46
Antonio Abate, santo, 37
Antonio il Grande, 37, 38
Apolito P., 126n
Apollonio di Tiana, 16 e n, 18, 27, 28
Arcieri Aniello, 91-101
Arduino A., 95n
Aretino, 139n
Ariès Ph., 149n, 211n
Ariosto Ludovico, 170
Aristotele, 6, 16, 17n, 48, 51, 52, 54, 70, 71 e n, 103 e n
Armando D., 182n, 187n, 188n, 190n, 193-195, 213n, 225n, 248n, 299
Arnaud S., 199n
Arnauld Antoine, 43, 53, 60n
Aarne A., 270n
Arnoldo di Lubecca, 15
Atanasio, metropolita di Cipro, 293
Atanasio, metropolita di Imbro, 293
Augusto (Gaio Giulio Cesare Augusto), 12, 16
Aurifaber J., 275n
Avellino Andrea, 149, 150, 152, 153
Averroè, 51
Azuelle R., 211n
Bächtold-Stäubli H., 261n, 265n, 274
Bagnati Simone, 152

- Bailey M. D., 13n
 Baillaud B., 5n
 Balbani L., XIVn
 Baldovini Belisario, 294
 Ballerini A., 192n
 Ballhausen T., 29n
 Bañez Domingo, 45
 Banks S. E., 3n, 15m, 19, 23
 Barbedette Eugène, 123
 Barbedette Joseph, 123
 Barberini Antonio, 85n
 Barberini Francesco, 85n, 144n
 Barbierato F., 136n, 139n, 299, 300
 Barchusen Johann Conrad, 70 e n
 Barnay S., 118n
 Baron F., 111n
 Baroni di Cavalcabò Clemente, 173n
 Baronti G., 162n, 166n
 Bartal R., 264n
 Barthes R., 236 e n
 Bartholin T., 75n
 Bartoli E., 5n, 9, 23n
 Bär-Vetsch W., 267n
 Barzazi A., 161n
 Basilio Magno, santo, 75
 Battinferno Asdrubale, 295
 Bayle Pierre, 43
 Bazzani C., 120n
 Beaudoin Ivo, 84n
 Beecher C., 217 e n
 Belhoste B., 182n, 213n
 Bell I. A., 162n
 Bellabarba M., 161n
 Belting H., 115
 Benedetti F., 66n
 Benedetto XIV, papa, 85, 119, 285
 Benigni Graziano, 109
 Benincasa Orsola, 95
 Bensaude-Vincent B., 239n
 Bentivoglio Guido, 85n
 Beonio-Brocchieri Fumagalli M. T., 5n
 Berlekamp P., 18n
 Berlivet L., 187n
 Bernardi T., 141n
 Bernardo di Chiaravalle, 14
 Bernini D., 108-110, 113n
 Berthier Louis Alexandre, 120
 Bertolini Antonio, 138 e n
 Bertschik J., 282n
 Betri M. L., xxn
 Biaggi A. G., 124n
 Biagio di Sebaste, santo, 74
 Bianchi L., xn, 214n
 Binet A., 252
 Binkley P., 5n
 Binns J. W., 3n, 15, 19, 23
 Biondi M., 216n, 217n, 244n, 245n, 248n, 249n
 Bjorling J., 217n
 Bloch M., 228n
 Blondel Ch., 239n, 254n, 258n
 Blot F., 210 e n
 Bodin Jean, XIV
 Bohn T., 275n
 Bolte J., 270n
 Bombera J., 280n
 Bonaldi, 134
 Bonani V., xviii
 Bonaventura da Bagnoregio, santo, 48, 122
 Bonaventura da Fano, 131
 Bonaventura da Potenza, 155
 Bonora E., 159n
 Bordelon Laurent, 173 e n, 174n
 Borghi Camilla, 134n
 Borgia Gaspare, 85n, 96
 Boriac E., 231
 Borromeo Federico, 83, 96 e n
 Bort M., 219
 Botero Giovanni, 83
 Bottazzi F., 253 e n
 Boublik V., xIn
 Boudet J.-P., 26n
 Boufflet J., 119n, 123 e n
 Bouley B. A., 119n
 Boutier J., 158n
 Boutry Ph., 119n, 123 e n, 205n
 Bozzano E., 220n

- Braccini T., 282 e n, 290n, 294 e n
 Bracco R., 214 e n, 215 e n, 245n, 250
 Bragora Giovanni, 141
 Braida L., 160n, 161n
 Brambilla E., xviiiIn, 173n
 Bremond C., 7n
 Brett G., 17n
 Briggs A., 117n
 Brofferio A., 229
 Brown P., 75n
 Brunet A., 201 e n
 Bruni F., 193-196, 202-204
 Bucer Martin, 117
 Bugnotti Meneghina, 137n
 Burani M. L., 124n
 Bürger G. A., 275
 Burkardt A., 194n
 Buselli M. D., 99n
 Bynum W. F., 256n
 Bywater J. C., 217 e n

 Cabibbo S., 187n
 Caciola N., xviiiIn, 7n, 279n
 Caffiero M., 81n, 183n, 205n
 Cahagnet A., 191n
 Cahiers V., 26n
 Caianiello S., 216n
 Calasanzio Giuseppe, santo, 92
 Calasso R., 104n
 Caldwell J. R., 5n
 Calmet Agostino, 173n
 Calvat Mèlanie, xx, 122
 Calvino Giovanni (Jehan Cauvin), 43, 111, 117
 Camaiani P. G., 205n
 Campagne F. A., xiiIn
 Campanella Tommaso, 67, 72
 Camporesi P., 105 e n, 113
 Camus A., 79
 Camus Jean-Pierre, 162
 Canales J., xxIn
 Cangiano Giovan Domenico, xv
 Cano Melchiorre, 48
 Cantimorri F-, vescovo di Parma, 224

 Cantù C., 222 e n
 Capasso M., 20n
 Capogrosso Barnaba, frate, xiii
 Caprara V., 241 e n
 Capuano M., 215
 Caputo Filocolo, 148 e n, 149, 152
 Caracciolo Francesco, 150-152
 Carafa Mario, arcivescovo di Napoli, xv
 Caraffa, spirito, 141
 Carlen L., 267n
 Carlo III Lorena, 280, 281
 Carlo Bononi, 39
 Carlo di Borbone, 158, 169, 171
 Carlostadio Andrea (Andreas Karlstadt), 117
 Carnavon H. J. G. H., 276
 Carnevale D., 211n
 Caroli G. M., 196 e n
 Carrera E., 276n
 Carroy J., 182n
 Cartesio Renato (René Descartes), 43, 50, 53, 56, 57 e n, 60, 72
 Casapullo R., 5n
 Castellani L., 216n
 Castelli P., 69
 Cattaneo M., 120n, 124n, 301
 Cattani da Diacceto Francesco, 111
 Cavalier d'Arpino (Giuseppe Cesari), 37, 38
 Cavalli V., 243n
 Cavalluzzi R., 10n
 Cavicchioli S., xx
 Cazzaniga G. M., 158n, 204n, 216
 Cernuschi G., xxIn
 Cerrapica, baronessa, 244
 Cesario di Heisterbach, 7
 Cesario di Nazianzo, santo, 74
 Chartier R., 160n
 Chatterjee P., 19 e n
 Chenu M.-D., 7n
 Chevreul M.-E., 249n
 Cheyne J. A., 277n
 Chiaia E., 214n, 215, 245, 247-250, 258
 Chiara d'Assisi, santa, 108, 172n

- Chiodi P., 103n
 Chiosi E., 158n
 Chollet J.-A., abate, 232 e n
 Cicutelli Sanzio, 79n, 81 e n, 82 e n, 84-91, 93-95, 97n
 Cigliana S., 193n, 204n, 216n
 Ciolfi E., 250n
 Cirillo d'Alessandria, santo, 45
 Cirillo Giuseppe Pasquale, 168-170
 Ciro di Alessandria, santo, 74
 Citti F., 69n
 Clark G., 11n
 Clark S., xvIn, 65n
 Clemente VIII, papa, 80, 83, 87
 Clerici L., 176n
 Cochet F., 228n
 Cockburn D., 45n
 Cogevina A., 185 e n
 Cagnet L., 93n
 Cohen J., 17n
 Colagiovanni M., 124n
 Colli G., 104n
 Comparato V. I., 53n, 54n, 59-61
 Comparetti D., 9 e n, 10 e n, 12n, 15 e n, 16 e n, 18 e n, 20n, 24-26, 28n, 30n
 Conforti M., 66n, 69n, 299
 Coniglio G., xvIIIIn
 Connor F., 15n
 Consolo V., 271n
 Contarini Giuseppe, 146
 Conte G. B., 11n
 Conte P., 186
 Conti A., 275n
 Conti F., 29n
 Coon D. J., 234n
 Corbin A., 104 e n, 113 e n
 Coreni T., 225n
 Cornelio Tommaso, 43
 Corradi M., 201n
 Corrado di Querfurt, 15, 24n, 25 e n
 Corsi D., xvi
 Corvaglia M., 126n
 Cosma, santa, 66, 74
 Cosmacini G., 79n
 Costadoni Anselmo, xivn
 Costantino VII Porfirogenito, 17
 Costantino il Grande, 11
 Crabtree A., 182n
 Crescenzi Pier Paolo, 96
 Crisanto, metropolita di Lacedemone, 293
 Cristiani L., 148n
 Croce B., 162n, 229n
 Crookes W., 244
 Cuchet G., 193n, 212 e n, 236n
 Culianu I. P., 111n
 Curie M., 300

 d'Afflitto Geronima, 151, 152
 D'Agostini M. E., 111n
 Dalla Giacomina F., 98n
 Dalla Torre G., 85n
 Dall'Olio G., xvIn, 132n, 300
 D'Ambra R., 211n
 Damiani G., 243-248
 Damiano, santo, 66, 74
 d'Anania Giovanni Lorenzo, xv e n
 d'Andrea Francesco, 43, 44, 50-54, 59-61
 Dante Alighieri, 11, 35
 d'Aragona R. G., 256 e n
 Darnton R., 160n, 182 e n
 da Rotterdam Erasmo, 43
 Daston L., xi e n, 3n, 4n
 Dauzat A., 228n
 Davanzati Giuseppe, 173n, 285-288, 292-295
 de Baucio Carlo, xvi
 De Benedictis Giovan Battista (Benedetto Aletino), 43 e n, 44, 47-51, 53, 54, 60
 de Boer W., 263n
 De Bruillard, vescovo di Grenoble, 122n
 De Bujanda J. M., 93n
 De Caro G., 97n
 de Castro y Andrade Pedro Fernández, 96
 de Catteville J., 249 e n

- de Ceglia F. P., XIXn, XXIn, 8 e n, 25n, 67n, 173n, 191n, 198n, 202n, 213n, 215n, 239n, 243n, 286n, 297, 300
- De Ferraris Antonio (Galateo), XII-XIV, 107n, 293
- Defilippis D., XIIIIn
- De Fiores S., 116n
- De Frenza L., 184n, 191n, 196n
- de Fusco Giovanni Leonardo, 151, 152, 154
- De Geronimo Francesco, santo, 152, 153
- de Giovanni B., 53n
- degli Oddi Longaro, 107n
- de Gramont J., 5n
- Delaage Henri, 201, 202
- de La Ménardaye P.-Jean-Baptiste, 173n
- De Lellis Camillo, 79-98, 101, 299
- Deleuze J.-Ph.-F., 201 e n
- Della Porta Giovan Battista, XIII, XIV
- Del Prete D., 195n
- Delrio Martin, 111, 276 e n
- Delumeau J., 149n
- De Maio Durazzo A., 202
- De Marco Giulia, 19, 95-97, 100 e n, 101
- de Martino E., 27n, 182 e n, 184 e n, 188n
- de Mirville J. E., 249 e n
- de Molina Luis, 45
- Dendle P., 132n
- Denizard Rivail H. L. *vedi* Kardec A.
- Denzinger H., 222
- de Paolis P., 12n
- De Romanis R., 161n, 166n, 178n
- de Rosset François, 162
- Desa da Copertino Giuseppe, santo, 106, 299
- de Sandoval Caterina, 96
- de Sangro Lucrezia, 151
- Descartes René *vedi* Cartesio Renato
- des Noyers Pierre, 282n
- Desprez J.-F.-F., 224
- de Tournefort Joseph Pitton, 288-290, 292
- De Vecchis Felice, 167-170
- Deveraux S., 166n
- De Vicariis Giuseppe, 98-100
- De Vivo F., 73n
- Di Capua Leonardo, 43, 70-72, 77
- Dieleman J., 27n
- di Febo M., 4n
- Digby Kenelm (Digbij), 53
- Di Giacomo S., 186n
- Di Marco A., 122
- Di Marco Giuseppe, 167, 169, 170
- Dionigi di Rijkel, 263n
- Dionisio Diacono, santo, 74
- di Polidoro Campagna Graffia, xv
- di San Pasquale Leopoldo, 170
- di Santo Blasio Alessandro, 112
- Discepoli Agostino, 86
- Discepoli Pietro, 86
- Di Stefano R., 125n
- Ditchfield S., 65 e n
- Dodds E. R., 17n
- Domenichino (Domenico Zampieri), 39
- Domenico Antonio Vaccaro, 41
- Donato M. P., 187n, 213n
- Donzelli Giuseppe, 67, 73-77
- Dos Santos L., 125
- Dosso Dossi, 40n
- Dostoevskij F., 237, 238n
- Douglas A., 211 e n
- Douglas Bruce J., 16n
- Doyle A. C., 243 e n
- Doyle C., 29n
- Dragonetti Gaspare, 92
- Dronke P., 7n
- Duccio di Buoninsegna, 35
- Duffin J., XIXn
- Dulière W. L., 16n
- Dumas A., 196, 202 e n
- Du Ménil E. P., 10 e n
- Duni M., XVIIIn
- DuPèbe J., 26n, 27n
- Dupin Louis Ellies, 53
- Dupotet Jules Denis, 201
- Durando di Saint Pourçain, 57
- Dworzak von Walden E., 245n

- Eamon W., xivn
 Edelman N., 182 e n, 187n, 199n, 213n
 Elena schiavona (Capitania), 141
 Eleonora d'Aquitania, 4n
 Elias N., 104
 Elio Callistio, 36
 Ellenberger H. F., 182 e n
 Enikel J., 30n
 Enrico II Plantageneto, 4n
 Enrico il Giovane, 4n
 Eraclito, 112 e n
 Ermacora G. B., 257 e n
 Erodoto, 8
 Esopo, 6
 Esposito S., 184n
 Ettmüller Michael Ernst, 277n
 Eusebio di Cesarea, 11
 Evrard R., 244n

 Facciotti Guglielmo, 86 e n
 Falco Aymar, 37
 Famulari Domenico, 167-169, 176
 Famulari Veniero, 167-169, 176
 Faral E., 10n
 Faraone C. A., 17n
 Fattorini E., 116n
 Febronio Giustino, 159
 Febvre L., 104
 Feci S., 81n
 Federico Barocci, 34, 35
 Fehr H., 268 e n
 Feliciani Porfirio, 99n
 Fénelon François (François de Salignac de La Mothe-Fénelon), 158
 Ferdinando II di Borbone, 200
 Ferdinando IV di Borbone, 158
 Ferrari Schiefer V., 116n
 Ferraro J. M., 140n
 Ferrone V., 184 e n
 Filippo di Salisbury, 23
 Filippo Vitale, 39
 Filostrato (Lucio Flavio Filostrato), 16n
 Filson L., 16n, 17n
 Fiore, canonico, 244

 Fiorelli V., 95n
 Fiorese R., 191 e n, 192, 198-200
 Firpo M., 35n
 Fitzgerald Johnson S., 16n
 Flint V. I. J., xn
 Flores Abraham, 142n, 143
 Flores Caterina, 143 e n
 Flückinger Johann, 283 e n
 Foresti Rinaldo, 140n, 145
 Forges Davanzati Domenico, 285
 Fornari Giuseppe Maria, 144n
 Forte Francesco, 100n
 Fortini F., 136n
 Fowden G., 17n
 Fox C., 208, 209
 Fox M., 208, 209, 226
 Francesca Romana, santa, 75, 113
 Franceschini C., 267n
 Francesco Guarino, 38
 Franchi C., 245n
 Francilia G., 124n
 Franco G. G., 218n, 228, 237, 249, 257n
 Frank J., 185 e n, 193n
 Frantzen A. J., 264n
 Frazer J. G., 13 e n
 Freedberg D., 115
 Freind J., 70n
 Frigessi D., XXI e n, 251n

 Galante Giuseppe, 146 e n
 Galanti Giuseppe Maria, 169, 177
 Galeno di Pergamo, 71
 Galeotti M., 222 e n, 223
 Galileo Galilei, 197, 231
 Gallini C., 181-184, 186-188, 197 e n, 202n, 203n, 205n, 242n
 Galluzzi F., 251n
 Gambacorta Pietro, 167-169
 Gambarin G., 99n
 Gandolfo Francesco, 135n
 García Marín A., 290n
 Garmann Christian Friedrich, xn, 292
 Garofalo Domenico, 168
 Garzoni Tommaso, xiv

- Gassendi Pierre, 43, 47, 50
 Gauthier A., 189-191, 198
 Gay J.-P., 194n
 Gayot de Pitaval François, 161
 Gemelli A., frate, 228-230, 237
 Gennaro da Benevento, santo, XIX, 8, 25n, 27, 198, 243, 300
 Genovesi Antonio, 158, 169
 Genthe H. F., 12n
 Gentil Joseph-Adolphe, 201
 Gentilcore D., XVIII, xxn, 67n, 73n
 Gentile Deodato, 99n
 Gentile G., 229 e n
 Gerardo di Cambrai, 11
 Gerberto d'Aurillac *vedi* Silvestro II
 Gervasio di Tilbury, 3-9, 11, 13-15, 19-26, 28 e n, 30
 Gessi Berlingerio, 85n
 Getzell P., 245 e n
 Gian Antonio Galli (Spadarino), 39
 Giannone Pietro, 158 e n
 Giberti Giovan Matteo, vescovo di Verona, XIV e n
 Gigante M., 9n
 Gigli A., 204 e n, 205 e n, 250
 Ginetti Marzio, 85n
 Ginnasi Domenico, 81, 91, 96
 Ginzburg C., 115, 184n, 198 e n, 264 e n
 Gioacchino Sakakibara, martire, 75
 Gioberti Vincenzo, 191
 Giovanni Crisostomo, santo, 75
 Giovanni Damasceno, santo, 74
 Giovanni di Salisbury, 15
 Giovanni Duns Scoto, x
 Giovanni Gasparro, 41
 Giovanni il Battista, santo, 31-33, 152
 Giovanni Paolo II, papa, 125
 Giovanni Pico della Mirandola, 279n
 Giovanni Pignatelli, arcidiacono di Napoli, 23, 26
 Giovanni Scoto Eriugena, 45
 Giovanni Senzattera, 4n
 Giovanni Stradano, 37
 Giovenale di Narni, santo, 75
 Giovio Paolo, 67
 Giraud Maximin, 122
 Girolamo De Domenico, 109n
 Girolamo di Stridone, santo, 11
 Girolamo Imperiali, 39
 Giuseppe Soleri, 124
 Giustiniani Paolo, XIV e n
 Goethe J. W. von, 136 e n, 275
 Goffredo di Monmouth, 7, 8
 Gogol' N. V., 103 e n
 Gonzenbach L., 271 e n
 Gordon S., 3n, 7n, 277n
 Gothein E., XIII n
 Gotor M., xn, xxn, 85n, 88n, 229
 Gousmett C., xn
 Graf A., 10n
 Grana Nicolò, 90
 Granier T., 8n
 Grassi Simone, 147n, 148
 Graus A., 252n
 Gregorio XVI, papa, 190, 191, 208
 Gregorio di Tours, 18 e n
 Gregorio Magno, papa, 7, 8
 Gregorio Nazianzeno, santo, 74
 Grenouille Jean-Baptiste, 105
 Grimaldi Costantino, 43, 44, 50, 53-61
 Grimm J., 265, 266n, 269 e n, 270n
 Grimm W., 265, 266n, 269 e n, 270n
 Groom N., 275n
 Grottanelli C., 268n
 Gualdo R., 5n
 Guerci L., 121 e n
 Guercino (Giovanni Francesco Barbieri), 39
 Guerra Cassandra, 137n
 Guerra Orsetta, 137n
 Guerrazzi Francesco Domenico, 191
 Guibert J.-H., vescovo di Viviers, 224 e n
 Guidi F., 186 e n, 188, 189n, 199, 241 e n, 245n
 Guido Reni, 38
 Guppy A. N., 245 e n
 Guppy S., 245
 Gurevich A. J., 27n

- Gury P., 192n
 Gutenberg Johannes, 117
- Haeckel E., 254, 255 e n
 Hall T. N., 264n
 Hallab M., 291n
 Hallé Jean-Noël, 104
 Hamberger K., 27n, 283n
 Hardung S., 262n
 Harmening D., 266n
 Harrington A., 256 e n
 Hartnup K., 291, 292 e n
 Haskell F., 67 e n
 Heinrich Institoris (Heinrich Kramer), 278n
 Helleman W. E., 29n
 Helmedach A., 292n
 Helmholtz Hermann von, 255
 Hendrick Goltzius, 37
 Henneberger Caspar, 266n
 Henriot F., 116n
 Henry J., xn
 Hieronymus Bosch, 31
 Hills H., xixn
 Hobbes Thomas, 280
 Hollen Godescalculus, 293n
 Home D. D., 226, 244
 Honteim Johann Nikolaus von, 159n
 Hubert Gerhard, 38
 Hüe D., 5n
 Hufford D. J., 277n
 Hutchinson K., xIn
 Huter E., 266n
 Huter H., 261n
- Iafrate A., 17n
 Ignazio di Loyola, santo, 33, 34
 Ildegarda di Bingen, 75
 Indelli Marc'Antonio, frate, 133n
 Infelise M., 161n, 163n
 Introvigne Massimo, 283 e n
 Ippocrate di Kos, 68
 Isidoro di Siviglia, 8
 Izzi G., 184n
- Jacob Sprenger, 278n
 Jacopo da Varagine, 115n
 Jakobsson Å., 7n
 Janet P., 252
 Jenner M., 105 e n
 Johannes Prätorius, 266n
 Jones C. P., 16n
 Jusepe de Ribera, 39
- Kant I., 103 e n
 Kardec A., 221, 225n, 242, 248n
 Kasperek Michael, 275-277
 Kelly S., 21n
 Keplero Giovanni (Johannes Kepler), 104
 King J., 243 e n, 246, 249, 253, 255
 Kircher Atanasius, 185 e n
 Klaniczay G., 278n
 Kottwitz Alexander von, 277n
 Krامل U., 197n
 Kreuter P. M., 281n, 282n
 Krusch B., 18n
 Kuoni J., 269n
 Kuppa N., 9n
- Labouré Catherine, suora, 121
 Lafontaine Ch., 199 e n, 200 e n
 Lagomarsino G., xxii e n
 LaGrandeur K., 17n
 Lambertini Prospero *vedi* Benedetto XIV
 Lancaster J. A. T., 17n
 Lapi Giovanni, padre, 137n
 Lapponi G., 229 e n
 Latella F., 4n, 5n, 8n, 28n
 Latilla C., 203
 Latour B., xxii e n
 Lattuada R., 32n, 37n, 299
 Laurence Bertrand-Sévère, vescovo di Tarbes, 122
 Laurentin R., 127n
 Laureo Vincenzo, 80
 Lauwers M., 211n
 Lavenia V., xivn, xvIn, xviiIn, 116n, 132n, 194n, 262n, 263n

- Laverda A., x e n
 Lawson J. C., 281n
 Lea H. C., xiv
 LeBlanc A., 252n
 Leclerc Daniel, 66n, 69n, 71n, 72 e n
 Lecouteux C., 278n, 281 e n
 Le Goff J., 7n, 9 e n, 15n
 Leibniz G. W., 5
 Lemmings D., 159n, 166n
 Leone Isaurico, 74
 Leporiere L., xxin, 202n, 213n, 215n, 239n, 300
 Levi G., 265n
 Levison W., 18n
 Libetta G. C., 196 e n, 197 e n, 200-202
 Liebrecht F., 16n
 Ligou D., 211n
 Lilti A., 160 e n
 Limor O., 264n
 Lista G., 198n
 Little L. K., 7n
 Littré E., 221
 Liutprando da Cremona, 17, 18 e n
 Lodge O. J., 212n, 254
 Lo Gatto E., 238n
 Lombroso C., xxi, 220 e n, 221, 228, 229 e n, 241, 243n, 250-253, 255-257, 298, 300
 Longo Giovanni, 148
 Longo Tarquinio, 86
 Lopez P., xviii
 Lorenzo Lotto, 34, 35
 Lorenzo Vaccaro, 41
 Loretelli R. M., 161n, 177n
 Lubini Giovanni, 140 e n
 Luca evangelista, santo, 75, 115, 116n
 Luca Giordano, 32, 33, 36, 39
 Luca Signorelli, 36
 Lucas Kilian, 38
 Lucrezio (Tito Lucrezio Caro), 43
 Ludovisi Ludovico, 85n
 Luisa de Marillac, santa, 122
 Lutero Martin, 43, 48, 98, 111, 117, 118, 219, 275n, 287
 Luther Martin *vedi* Lutero Martin
 Luzel F. M., 271n
 Luzzatto S., 162n
 Mabillon Jean, 54n
 Mabru G., 196 e n
 Mac Góráin F., 11n
 MacLehose W. F., 276n
 Maddalena (la Capitana), 139
 Madrignani C. A., 177n
 Maffei Scipione, 173n
 Maiello G., 280n
 Maier A., xin
 Maignan Emmanuel, 47, 53
 Maiorini M. G., 158n, 171n
 Malebranche Nicolas, 56
 Malecore I. M., xiiin
 Malinconico F., 195 e n
 Malipiero Laura, 141n
 Mammola S., 70n
 Mancini Giacomo Aniello, 86
 Mandina Benedetto, 150
 Mandrou R., 104n
 Manenti L. G., 228n
 Mangione D., 176n
 Marantega Santo, 141n
 Maraschi A., 7n, 9n, 13n, 15n, 19n, 27-29, 299
 Marchiora Marietta, 133, 134n
 Marciano G., 107n
 Marcione di Sinope, 60
 Marco Pino da Siena, 38
 Marcocci G., 263n
 Marieri Santa, 140n
 Marigner Jacques, 282n
 Marin B., 158n
 Marinelli S., 40n
 Marmo M., 161n
 Marrone S. P., 26n, 27n
 Martin Ph., 116n
 Martin R., 139n
 Martindale C., 11n
 Martiniano, generale dell'Impero Romano d'Oriente, 37

- Marto Francesco, 125
 Marto Giacinta, 125
 Masini da Sant'Agata Angelo, padre,
 110, 111
 Massafra A., 120n
 Mastai Ferretti Giovanni Maria *vedi* Pio
 IX, papa
 May A., 159n
 Mayburd M., 7n
 Mazzacane A., 161n, 163n, 166n, 178n
 Mazzella S., 107n
 Mazzone U., xviii
 Mazzotta O., 106n
 Medolago G., 262n
 Méheust B., 181n
 Meier C., 5n
 Mendeleev D. I., 238n
 Menghi Girolamo, xvii
 Menozzi D., 117n
 Mesland Denis, 57
 Mesmer Franz Anton, 181, 182, 184,
 185, 188, 189, 204, 250
 Messina P., 73n
 Meyer P., 15n
 Mézes Á., 280n
 Michael Pacher, 36
 Michelangelo Buonarroti, 36
 Michelet K., 236n
 Michetti R., 187n
 Michiel Antonio, 146 e n
 Midelfort E., 204n
 Migliori A., xxin
 Milani M., 140n
 Millar C. R., 276n
 Millini Giovanni Garsia, 100n, 101 e n
 Milner M., 187n
 Minervini F. S., 10n, 27n
 Mink-Jullien H., 226n
 Mittarelli Giovanni Benedetto, xivn
 Mitterauer M., 265n
 Moffa L., 203
 Mohr G., 97n, 101n
 Mommsen Th., 15n
 Monroe J. W., 213n
 Montaldo S., 251n
 Montanari G. I., 110n
 Montiel L., 193n
 Montinari M., 104n
 Mora F., 14n
 Morari Margherita, 140n
 More Henry, 279n
 Morelli G., 243n
 Moreman Ch. M., 216n, 248n
 Moro Domenico, 164 e n
 Morselli E., 221, 228, 229n, 237, 239,
 240, 254, 255 e n
 Moschini F., 115n
 Motta F., 80n, 81n
 Mozzani E., 187n
 Muchembled R., 105 e n, 149n
 Müller J., 261n, 262, 264, 266, 267,
 274
 Mulsow M., 68n
 Muraro M. M., 124n
 Muratori Ludovico Antonio, 12n, 119,
 177
 Murgoci A., 290n
 Muscio G., 189-195, 197, 198 e n
 Musella L., 161n
 Nardon F., 264n
 Natale A., 160n
 Natale S., 257 e n, 258n
 Naudé G., 12n
 Needham R., 112n
 Neri Filippo, 80
 Newby-Clark I. R., 277n
 Niccoli O., 31 e n, 35n, 115, 116n, 268n
 Niceforo A., 241 e n
 Nicerata di Costantinopoli, santa, 75
 Niceta Coniate, 18, 28
 Nickelsen K., 66n
 Nicole Pierre, 53
 Nicoud M., 187n
 Nietzsche F., 103, 104n
 Nigli Francesco, 94, 95, 97
 Nodier C., 136 e n
 Novi Chavarria E., 95n

- Nuti R., 108 e n, 109n
- O'Breartuin L. S., xIn
- Ochino Bernardino, 98
- Oldoni M., 5n, 10 e n, 11 e n, 18n, 21n, 24n, 28-30
- Olimpio Francesco, 154
- Olivieri U. M., 177n
- Olmi G., 73n
- Omero, 16n
- Onorio, imperatore, 15
- Oppenheim J., 216n
- Oppertis Biagio, padre, 81-83, 86, 88-89, 91-94, 97
- Opstraet Johannes, 53
- Orazio Gentileschi, 36
- Orioli F., 185 e n
- Orlandi F. M., 107n
- Osbat L., 48n
- Ottaviano S., 11n
- Otter M., 7n
- Ottolenghi S., 227 e n
- Ottone IV di Brunswick, 4-7
- Ovidio (Publio Ovidio Nasone), 69n
- Owen A., 216n
- Page S., 26n
- Palladino E., xxI, 186, 213-215, 229, 235, 240, 243, 245, 247, 250, 254
- Palmés F. M., 222n, 223n, 231-233, 237, 238 e n
- Palmieri P., 158n, 171n, 173n, 176n, 285n, 301
- Palomba Giuseppe, 295, 296n
- Palomba Ippolita, xv
- Pancino C., xvIII n
- Pantaleone Giambattista, 174 e n
- Panzieri G., 104n
- Paolin G., 262n
- Paolo V, papa, 81, 91, 93, 99
- Paolo di Tarso, santo, 55, 86, 138
- Paolo di Tebe, santo, 37
- Pappalardo A., 239n
- Paracelso, 71, 72n, 286, 287 e n
- Paravicini Bagliani A., xIxn
- Paré Ambroise, 277n
- Parinetto L., 173n
- Parmenide di Elea, 112 e n
- Päschol, 265, 266, 268
- Pasetti L., 69n
- Pasta R., 160n
- Pastore A., xxn
- Pattie F. A., 181n
- Pavolović M., 126
- Pavone S., 80n, 81n
- Pazzini A., 76 e n
- Peccheneda Francesco, 171 e n, 174, 175
- Pedico M. M., 124n
- Peebles J. M., 243n
- Pellacani D., 69n
- Pellegrino B., 196n
- Pender S., 70n
- Pentikäinen J., 267n
- Peric R., 126
- Perin del Vaga, 37
- Perkowski J. L., 291n
- Perrella F., 214
- Perrella S. M., 116n
- Pesaro Giacomo, 146
- Pesaro Girolamo, 146
- Pesenti Giovanni, 138 e n
- Peter de Witte, 38
- Petrachino Simone, 134n
- Petzoldt L., 265-267
- Pezzini F., 275n
- Piccirillo C., 216, 218n, 221 e n, 228, 237
- Pickles J., 5n
- Pier Francesco di Levanto, padre, 108, 109
- Pier Paoli Francesco, 113
- Pierssens M., 239n
- Pietro Candido *vedi* Peter de Witte
- Pietro Comestore, 8
- Pietro da Cortona, 39
- Pignataro Carlo, 74 e n
- Pilati Carlantonio, 169
- Pio VI, papa, 120, 124

- Pio VII, papa, 124
 Pio IX, papa, 121, 123, 191-193, 195, 207, 213
 Pio XII, papa, 125
 Piper F., 10n
 Pirandello L., 258
 Piretti G., xx, xxIn, 220 e n
 Pisani Francesco, 139 e n
 Pisani Marco, 140n
 Pitrè G., 265n
 Pizzorusso G., 84n, 91n
 Platone, 53, 103 e n
 Plinio il Vecchio, 8, 15
 Plotino, 19, 28 e n, 29
 Pócs É., 278 e n
 Poggi S., 193n
 Poli Giuseppe Saverio, 184n
 Polivka G., 270n
 Pomata G., 68n
 Pomponazzi Pietro, 51
 Ponzo J., 105 e n
 Porfirio, 19
 Porro P., xIn, xvIn
 Porzio Simone, 51
 Possidaria Lucietta, 137 e n
 Pouliot F., xIn
 Poulsen E., 17n
 Povegian Giovan Battista, 140
 Preite Filippo, 112
 Proclo, 19 e n
 Prospero A., xIvIn, xvIIn, 79n, 132n, 159n, 194n, 207n, 212n, 285n
 Provero L., xxn
 Pseudo-Dionigi l'Areopagita, 45

 Quaranta B., 212
 Querini Angela, 133 e n, 134
 Querini Pietro, xIv e n

 Rabelais F., 196
 Radice R., 28n
 Raffaello Sanzio, 38, 115n
 Raicevic S. I., 292n
 Raiswell R., 17n, 132n

 Rak M., 50n, 71n
 Ramsay Andrew Michael, 158
 Ranfft Michael M., 284
 Rao A. M., 158n, 160n, 162n, 176n
 Rau T., 284n
 Rausky F., 181n
 Razzi Serafino, 93 e n
 Reale G., 28n
 Realino Bernardino, 155
 Regi D., 93n, 96n
 Régis Pierre-Sylvain, 56
 Repetti R., xIvIn
 Rezepio Costantino, 293
 Ribémont B., 5n
 Riccardo Cuor di Leone, 4n
 Ricci A., 3n, 14n
 Ricci Rizzardo, 146 e n
 Richet C., 220, 251, 253 e n, 254 e n
 Riggs C., 27n
 Rindisbacher H. J., 105 e n
 Rispoli Alfonsina, xvII e n
 Rivière J., 263n
 Roberti Giambattista, 177 e n
 Rocci Lassandro G., 10n
 Roche D., 160n
 Roggero M., 161n
 Roggio G. M., 116n
 Rölleke H., 269n
 Rollo D., 12n
 Romano A., 158n
 Romano F., 96n
 Romeo G., xIII-xv, xvIIn, xvIIIn, 135n, 162n, 268n
 Ronzitti R., 282n
 Rosa D., 255n
 Rosbrochius Ioannes, 93
 Roscioni L., 159n, 161-163
 Rosmini A., 207n
 Rossetti Gabriele, 191
 Rostan L., 194n
 Rothmann M., 9n
 Rotili V., 115n
 Roure L., 204n, 229
 Rubini L., 271n

- Rueffer S. D., 277n
 Ruggeri F., 234n
 Ruggero II di Sicilia, 25
 Ruggiero G., 140n
 Rurale F., 81n
 Russo A., 73n

 Saba A., 96n
 Saba Sardi F., 104n
 Salibene Antonio, 167-170
 Sallmann J.-M., xvii, 66n
 Sambiasi Alessandro, 108
 san Gennaro *vedi* Gennaro da Benevento
 san Giovanni *vedi* Giovanni il Battista, santo
 san Paolo *vedi* Paolo di Tarso, santo
 san Paolo eremita *vedi* Paolo di Tebe, santo
 Sannazzaro P., 81n, 86n, 87n, 90n, 91n, 93n, 94n
 Sansone di Dol, santo, 75
 sant'Agostino *vedi* Agostino di Ippona
 Santha G., 92n
 Santoro Giulio Antonio, 80
 Saradi H., 17n, 19n
 Sarnelli F. M., 186
 Sarpi Paolo, 99 e n
 Saulnier L., 26n
 Savoia P., 74n
 Scaglia Desiderio, 85n
 Scaramella P., xviii, 32n, 66n, 115, 117n, 202n, 294 e n, 297, 299
 Schaff P., 11n
 Schertz Carl Ferdinand von (K. F. Schertz), 280 e n, 281
 Schindler N., 265n
 Schmitt J.-C., 7n, 265n
 Schönmetzer A., 222n
 Schott Syme H., 161n
 Schrattenbach Wolfgang Hannibal Graf von, 285
 Schreiner K., 115, 118n
 Schroeder A., 284n

 Schutte A. J., xviii
 Seidel Menchi S., 95n
 Seitz J., 139n
 Seligmann S., 184n
 Seneca Antonio, 81, 83, 93
 Senn H., 290
 Serao M., 208
 Serrapica S., 70
 Severino Marco Aurelio, 67 e n
 Sharp L. L., 224n, 234n, 235
 Shepherd G., 5n, 7n
 Shippey T., 5n
 Shoemaker R., 166n
 Signorotto G., 96n
 Silesio Angelo, 108
 Sileti Nicola, padre, 155
 Silvestro II, papa, 12, 13, 24, 27, 30n
 Simon Grunau, 264, 265
 Simpson J., 7n
 Siraisi N. G., 68n
 Sirone, filosofo, 9
 Sisto V, papa, 48, 80, 111
 Skendi S., 291n
 Sluhovsky M., xviii
 Sodano G., xix, 113n, 148n, 149n, 153n, 154n, 299
 Solans F. J. R., 125n
 Soloviova-Horville D., 290n, 291 e n
 Soria D., 191 e n
 Sorrentino M. P., 10n
 Soubirous Bernadette, 122, 123
 Spadarino *vedi* Gian Antonio Galli
 Spargo J. W., 10n, 25n
 Spedicato M., 106n
 Speyer W., 16n
 Spies Johann, 111 e n
 Spinelli Filippo, 96
 Stanojević M., 277n
 Starace N., 193 e n, 200 e n, 201
 Stefani Stefano, 139 e n
 Stefanoni L., 209 e n, 231, 237 e n
 Stewart C., 276n
 Stock B., 7n
 Stock J. C. (J. W. Nöbling), 279n

- Stoichita V., 32
 Stok F., 12n
 Stoppa Nicolò, frate, 137 e n
 Suarez Francisco, 45, 46 e n
 Sudhoff K., 287n
 Suitner R., xvIn
 Sulpicio Severo, 8
 Süskind P., 105n
 Suso Enrico, 93
- Tagliacozzi Gaspare, 74
 Tagliagambe S., 238n
 Talamonti A., 182n
 Tallar G., 282n
 Talpa Antonio, 80
 Tamburini A., 250 e n, 252 e n, 253
 Tannery P., 57n
 Tartarotti Girolamo, 173n
 Tasca F., 29n
 Tasso Torquato, 170
 Tavazzi V., 176n
 Taylor J., 7n
 Tedeschi J., xvIIn, 132n, 194n
 Temponi Domenico, 142n
 Temponi Seconda, 137-143, 145n
 Teodosia da Costantinopoli, santa, 75
 Teodosio II, 15
 Tertulliano, 60
 Thaulero Giovanni, 93 e n
 Thomas K., 298
 Thompson S., 265n, 270n
 Thorndike L., 26n
 Thouret Michel-Augustin, 185 e n
 Thurston H., 226 e n, 231, 232n, 237
 Tintoretto (Jacopo Robusti), 40 e n
 Tomassetti A., 295n
 Tommasi M., 191n, 202 e n
 Tommaso d'Aquino, x, xIn, 3n, 26, 45, 47, 51, 52, 57, 196, 276n
 Tonini C., 124n
 Toppi N., 74n
 Torre A., 81n
 Torre Domenico, 137n
 Toscano B., 115
- Trabucco O., 67n
 Traetta L., 181n
 Treassi Antonio, 295
 Truitt E. R., 24n
 Tuczay C., 29n, 282n
 Turchetti O., 185 e n
 Turi G., 121n
 Turiello P., 225n, 241n, 243n
- Urbain J.-D., 211n
 Urbano VIII, papa, 85, 95, 101, 144n
 Ursicino di Ravenna, santo, 74
 Uther H.-J., 266n
- Vairo Leonardo, xv e n
 Valerio A., 116 e n
 Valletta Giuseppe, 50, 71n
 Valletta Nicola, 184 e n, 199
 Valmarana Gasparo, 135 e n
 Van Dieten J. A., 18n
 Van Hove A., xIn
 Vanini Giulio Cesare, 51
 Vannier M. A., 93n
 Vannini M., 93n
 Vanti M., 79n, 81-84, 90-92, 94n, 97n, 98n, 100n
 Vargas Macciucca Francesco, 172-174
 Vassalli S., 95n
 Vauchez A., 149n
 Veneri Venerio, 146 e n
 Ventra S., 115n
 Ventura Gioacchino, padre, 191
 Venturi F., 158n
 Veraja F., 85n
 Verdinois F., 214
 Vergari A., 185 e n
 Veronese F., 131n
 Véronèse J., 26n
 Verospi Fabrizio, 85n
 Vespa Pietro, vescovo di Pafos, 143, 144 e n
 Viano C. A., xIn, 17n
 Viatte A., 201n, 225n
 Vico Giambattista, 77, 168

- Vigilante, maggiore, 244
Vinaccia Giacomo Antonio, 173
Vincenzo I Gonzaga, 83 e n
Vincenzo de' Paoli, santo, 122
Vincenzo di Beauvais, 15n, 22
Virgilio (Publio Virgilio Marone), 3,
8-16, 19-25, 27-30, 299
Visintin D., 262n
Vitale G., 8n
Vitolo G., 8n
Vorholt H., 264n
Vovelle M., 149 e n, 211n
- Wache B., 122n
Wagner P., 265n
Wallace H., 11n
Walter Map, 7
Ward I., 161n
Watkins C. S., 3-5, 8n, 26n
Webb C. C. J., 16n
Weber O., 266n
Webster C., 73n
Weill-Parot N., xIn
Weinrich M., 279n
Welter J.-T., 7n
Werra F. von, 266n
Westfall Thompson J., 10n, 11n
Wicart, vescovo di Laval, 122
- Wier Johann, XIII, 277n
Wildhaber R., 261n, 267n, 274
Wilke J., 9n
Wimmer E., 266n
Wojtucki D., 280n
Wolf H., 191n
Wood J., 10n, 22n, 25 e n, 30n
Wright T., 10n, 15n
- Young F., 132n
- Zacchi A., padre, 212n, 230 e n, 231,
237
Zacchia Ludovico, 85n
Zanardelli A., 186 e n
Zane Alvise, 141, 145
Zanic P., 126
Zappert P., 10 e n
Zarri G., 96n
Zeleps I., 292n
Zemon Davis N., 159n
Zeri F., 35n
Zimdars-Swartz, S. L., 125n
Zingaropoli F., 213, 214n, 243n, 258n
Zito P., 95n
Zochios S., 290n
Zuber R., 280n
Zukal J., 280n

