





*a cura di*  
Giulio Sodano

Mezzogiorno prodigioso  
Ricerche sul miracolo nel Meridione  
d'Italia dell'età moderna

41

41

Quaderni – Mediterranea - ricerche storiche

ISSN 1828-1818

Collana diretta da Rossella Cancila

Comitato scientifico: Marcella Aglietti, Walter Barberis, Orazio Cancila, Pietro Corrao, Aurelio Musi, Elisa Novi Chavarria, Walter Panciera, Alessandro Pastore, Luis Ribot García, Angelantonio Spagnoletti, Mario Tosti

In formato digitale i Quaderni sono reperibili sul sito  
[www.mediterranearicerchestoriche.it](http://www.mediterranearicerchestoriche.it)

A stampa sono disponibili presso la NDF  
([www.newdigitalfrontiers.com](http://www.newdigitalfrontiers.com)), che ne cura la distribuzione:  
selezionare la voce "Mediterranea" nella sezione  
"Collaborazioni Editoriali"

Regno di Napoli - Storia religiosa - Miracoli - devozione popolare  
Kingdom of Naples - Religious history - Miracles - Popular Devotion

2023 © Associazione no profit "Mediterranea" - Palermo  
ISBN 978-88-85812-96-3 (a stampa) ISBN 978-88-85812-97-0 (online)



Il presente volume si avvale del finanziamento PRIN2017 The Uncertain  
Borders of the Nature - Unità Dilbec Università degli Studi Luigi Vanvitelli





MEZZOGIORNO PRODIGIOSO

RICERCHE SUL MIRACOLO NEL MERIDIONE  
D'ITALIA DELL'ETÀ MODERNA



Giulio Sodano

MIRACOLI E DEVOZIONI NEL MEZZOGIORNO MODERNO  
TRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE STORIOGRAFICA

SOMMARIO: *Si analizzano in questo saggio gli sviluppi storiografici sul tema del miracolo e della santità, esaminando sia alcune recenti tendenze della ricerca internazionale, sia la consolidata storiografia che negli anni Settanta e Ottanta si è sviluppata con ricerche relative al Mezzogiorno d'Italia sul tema della vita religiosa. Le proposte della domestic religion e gli innovativi percorsi relativi alla natura, alla medicina e alla scienza hanno infatti contribuito ad articolare i consolidati i filoni della ricerca sul tema del miracolo.*

PAROLE CHIAVE: *Miracolo, santità, storiografia socioreligiosa, età moderna, Mezzogiorno d'Italia.*

ABSTRACT: *This essay analyzes the historiographical developments on the theme of miracles and holiness, examining both some recent trends in international research and the consolidated historiography which developed in the 1970s and 1980s with research relating to southern Italy on the theme of life religious. The proposals of domestic religion and the innovative paths relating to nature, medicine and science have in fact contributed to articulate the consolidated lines of research on the theme of the miracle.*

KEYWORDS: *Miracle, holiness, socio-religious historiography, modern age, Southern Italy.*

1. *Premessa*

Come il sangue nell'ampolla di san Gennaro tra le mani del celebrante, così il tema del miracolo nei due decenni del nuovo millennio ribolle. Nel 2010 ho avuto già modo di dire nell'introduzione al mio volume sul *Miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* che negli anni Ottanta, epoca in cui Carla Russo, assai precocemente sensibile ai temi di storia socioreligiosa, mi avviò allo studio dei miracoli, l'argomento era ancora assai poco battuto. Il tema era presente perlopiù nella medievistica, con in particolare le acute analisi di Vauchez compiute sui processi di canonizzazione. Pochi studi più elaborati sull'età moderna provenivano soprattutto dalla Francia.

Una certa fortuna avevano avuto alcune ricerche sulle tavolette votive, stimolate soprattutto da interessi etnografici alla ricerca di testimonianze sul “popolare”<sup>1</sup>. Poco davvero era quindi presente nella produzione storiografica italiana, e quel poco lo si doveva agli studi di storia socioreligiosa fioriti tra gli anni Settanta e gli Ottanta, che soprattutto nel Mezzogiorno avevano dato luogo a un intenso dibattito sul concetto di “religiosità popolare”<sup>2</sup>.

È ben noto e già esposto altrove che quella stagione di studi di storia socioreligiosa ebbe una battuta d’arresto con gli anni Novanta, quando le ricerche si indirizzarono massicciamente verso la storia dell’Inquisizione, che monopolizzò di fatto l’interesse di numerosi studiosi. La storia religiosa è stata infatti dominata in Italia dalle grandi ricerche sull’Inquisizione e dal moltiplicarsi di microanalisi sull’attività dei tribunali inquisitoriali locali. Elisa Novi Chavarría, confrontando le recensioni apparse nelle più rilevanti riviste storiche “generaliste” nel quinquennio 2002-2006 e nel quinquennio 1981-1986, ha evidenziato come il numero dei volumi recensiti di ambito religioso fosse sì cresciuto, ma soprattutto a causa della moltiplicazione degli studi sull’Inquisizione nella prima età moderna, mentre erano fortemente arretrate le ricerche sulla vita religiosa quotidiana e l’attenzione alle pratiche. A favorire un simile sviluppo – sottolineava la Novi Chavarría – aveva contribuito l’apertura al pubblico dell’archivio della Congregazione della Fede nel 1998, nonché l’uscita alle stampe nel ’96 del libro di Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza* a cui avevano fatto seguito la ricerca su Giorgio Siculo, nonché numerosi lavori di Firpo, di Gigliola Fragnito e di altri storici italiani<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Si veda a questo proposito quanto esposto più analiticamente nell’introduzione di G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d’Italia dell’età moderna tra Santi, Madonne, guaritrici e medici*, Guida, Napoli, 2010, pp. 5-10.

<sup>2</sup> Per quel dibattito resta fondamentale il lungo e denso saggio di G. Galasso, *La storia socio religiosa e i suoi problemi*, apparso per la prima volta come introduzione a G. Galasso, C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, vol. I, Guida, Napoli, 1980, pp. XI-XXXI, ripubblicata poi nelle diverse edizioni di G. Galasso, *L’altra Europa. Per un’antropologia storica del Mezzogiorno d’Italia*, 1982, 1997 e 2009.

<sup>3</sup> E. Novi Chavarría, *Controllo delle coscienze e organizzazione ecclesiastica nel contesto sociale*, in F. Chacón, M. A. Visceglia, G. Murgia, G. Tore (a cura di), *Spagna e Italia in Età moderna: storiografie a confronto*, Viella, Roma, 2009, pp. 305-315.

Tuttavia, come il sangue di san Gennaro che resta cheto tra una festività e l'altra, così gli studi di storia socioreligiosa hanno ricominciato a ribollire con l'inoltrarsi del nuovo millennio. E con la nuova stagione una forza singolare ha assunto il tema stesso del miracolo.

A mio giudizio questa nuova stagione vede due diverse tendenze: da un lato la riproposizione di temi, ricerche e di metodologie ampiamente sperimentate in quella fortunata stagione degli anni Settanta e Ottanta, mantenendosi dunque nel solco di una consolidata tradizione di studi. Al fianco di questo filone ne troviamo un secondo che, specialmente dall'angolatura delle indagini sul miracolo, presenta una profonda innovazione dell'approccio al tema. Premettiamo fin da subito che tradizione – intesa in un'accezione tutt'altro che negativa – e innovazione rappresentano le coordinate di questo volume.

## 2. *L'onda che ritorna*

Alcuni lustri fa, Mario Rosa in un bel saggio dedicato alla vita religiosa napoletana d'età moderna utilizzava la metafora de "l'onda che ritorna", per rappresentare i diversi movimenti devozionali che percorrevano la grande capitale del Regno: catechizzati dal centro della città, i nuovi quartieri extramoenia sperimentavano forme religiose che rielaboravano e rilanciavano poi allo stesso centro della città<sup>4</sup>. L'immagine della risacca mi sembra assai utile anche per dare l'idea di quanto sta accadendo in Italia per ciò che riguarda gli studi sulla vita religiosa e sul miracolo in particolare. È opinione diffusa che a dare negli ultimi due decenni la spinta alle ricerche di storia socioreligiosa è stata in parte la storiografia anglosassone. Si assiste, però, a una sorta di strabismo paradossale, per il quale giovani studiosi italiani si avvicinano alle tematiche della storia religiosa sulla scia degli studi in lingua inglese, considerandoli del tutto originali e ignorando invece la ricca letteratura storiografica italiana delle stagioni precedenti. Lungamente gli studi di marca inglese in materia di ricostruzione del vissuto religioso hanno, in realtà, lasciato a desiderare, perché assai pieni di luoghi

---

<sup>4</sup> M. Rosa, *L'onda che ritorna: interno ed esterno sacro nella Napoli del '600*, in S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990, pp. 397-416.

comuni e di semplificazioni spesso dettate da pregiudizi antipapisti e anticattolici. Oggi, tuttavia, una delle più stimolanti proposte anglosassoni di ricerca con potenzialità interpretative è la lettura dei fenomeni religiosi attraverso la cosiddetta *domestic religion*, con ricerche impegnate nell'analisi delle *domestic devotions*.

L'importanza data alla dimensione domestica da parte della storiografia anglosassone non stupisce. È tradizione britannica l'enfasi sulla casa, sulla *home* come luogo della propria residenza, preferita alla generica *house*. Teorizzata da Locke, la proprietà privata, come spazio nel quale godere della propria libertà, è la fondamentale dimensione della vita dell'individuo. Il cattolicesimo in Inghilterra, d'altra parte, lungamente è stato una pratica privata, da poter compiere esclusivamente in luoghi separati e non pubblici. Questa enfasi anglosassone alla dimensione privata della vita religiosa è applicata per un'ampia indagine sull'Italia della primissima età moderna nel volume *Domestic Devotions in Early Modern Italy*<sup>5</sup>. La proposta di ricerca è di indubbio interesse ed evidenza quanto la storiografia anglosassone abbia fatto passi in avanti rispetto a posizioni di qualche decennio fa. È evidente che la lezione di storici come John Bossy, proseguita poi da Simon Ditchfield, che ha ampiamente frequentato gli studi italiani sulla santità, abbia contribuito a smuovere le acque della storiografia religiosa inglese dalle troppe certezze e dai tanti stereotipi.

Non mancano tuttavia rischi nell'impostazione delle ricerche nella direzione della vita religiosa domestica. Ad esempio, quello di trasmettere l'idea di predominanti forme di vita religiosa interiori e individuali. L'insistenza sul mondo delle devozioni domestiche potrebbe avere come obiettivo l'attenuazione dell'opposizione binaria tra la famiglia protestante, dedita al colloquio con Dio nella propria casa, e la famiglia cattolica, chiusa invece tutta in parrocchia. La riproposizione di una visione soggettiva e intimistica potrebbe nascondere la voglia di appiattire le diversità confessionali, che indubbiamente vanno invece tenute in conto. Altro rischio è la proposizione di dicotomie tra spazio pubblico e spazio privato, devozioni personali e devozioni collettive, mentre, a mio giudizio, gli spazi interni nella cattolicità vivono strettamente connessi con

---

<sup>5</sup> M. Corry, M. Faini, A. Meneghin (eds.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Brill, Leiden, 2019.

gli spazi esterni. Proprio i miracoli, le grazie o i fenomeni prodigiosi hanno necessità di essere resi pubblici, perché si è santi solo nella misura in cui lo si è per gli altri<sup>6</sup>.

A dire il vero il volume citato argina in parte i rischi esposti. Nonostante l'enfasi anglosassone sulla vita privata, più volte con equilibrio è sottolineato tanto dai curatori che da alcuni autori che non si possano porre chiare differenze tra devozioni individuali e devozioni collettive: si insiste che quelle che si possono chiamare devozioni domestiche furono simultaneamente devozioni diffuse a livello collettivo e i "rituali domestici" ebbero origine in gran parte dalle chiese parrocchiali e dalle confraternite. Spesso, quindi, forme originate nelle chiese attraverso i confratelli migravano nelle abitazioni private e per numerose situazioni si deve parlare di spazi connessi tra privato e pubblico. Proprio il miracolo, come già ho avuto modo di dire, può essere un esempio di questo crocevia tra l'individuale e il piano collettivo: una volta che l'individuo ha ricevuto la grazia, occorre che ne dia testimonianza alla collettività attraverso la pratica dell'offerta di un ex-voto<sup>7</sup>. Il punto dolente del volume va ravvisato semmai nella cronologia e nella geografia, entrambe assai ristrette, la prima relativa al Rinascimento e la seconda che privilegia determinate aree della penisola italiana escludendone altre. È questo un limite ben noto, ma ancora ricorrente della storiografia soprattutto nordamericana che, ideologicamente alla ricerca delle proprie radici "democratiche", ha costituito una sorta di culto per il repubblicanesimo cittadino di Firenze e Venezia, a cui si collega poi l'interesse per l'arte rinascimentale. Questa attenzione che era per i campi della storia politica e per la storia dell'arte, è stata così predominante, che ha lungamente dominato anche altri campi storiografici, come quelli religiosi<sup>8</sup>. Buona parte dell'Italia è stata assai tralasciata dalle indagini anglosassoni,

---

<sup>6</sup> Cfr. G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli, 2003; P. Delooz, *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'église catholique*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Agiografia altomedievale*, Il Mulino, Bologna, 1976, pp. 227-258.

<sup>7</sup> In proposito si veda il saggio di J. Garnett, G. Rosser, *The Ex-voto between Domestic and Public Space: From Personal Testimony to Collective Memory*, in *Domestic Devotions* cit., pp. 45-62.

<sup>8</sup> Si vedano in proposito le considerazioni di David D'Andrea nell'introduzione al volume a cura sua e di S. Marino, *Confraternities in Southern Italy, Art, Politic and Religion (1100-1800)*, Centre for Renaissance and Reformation Studies, Toronto, 2022, pp. 11-25.

che, inoltre, fanno anche poco riferimento ai numerosi e assai più precoci studi condotti per buona parte della penisola. L'arco cronologico 1400-1600 sembra soprattutto altrettanto mutuato dalla categoria di un Rinascimento assai troppo lungo, che poi tiene poco o per nulla conto della frattura religiosa che si ebbe nel corso del Cinquecento e che permane nell'età del barocco, chissà perché generalmente poco considerata dalla storiografia religiosa inglese.

Ma vale la pena di sottolineare che su questi studi anglosassoni aleggia un fantasma da rievocare: è mia convinzione che dietro quelle che vengono chiamate *domestic devotions* si celi, né più né meno, la nozione di "religiosità popolare".

### 3. *Morte e resurrezione della religiosità popolare*

Il tema della religiosità popolare, intimamente connesso al più generale dibattito sulla cultura popolare, è tra quelli che maggiormente ha subito un'eclisse dopo essere stato tra i più in voga tra gli anni Sessanta e Settanta. Quegli studi erano stati, invece, assai intensi, soprattutto nel Mezzogiorno d'Italia, dove, non a caso, erano fiorite le ricerche di Ernesto De Martino e l'impegno meridionalista si interrogava sui motivi dell'arretratezza di quella parte del paese, misurandosi con le problematiche relative alla "civiltà contadina" e alla modernità. La religiosità meridionale, sulla scorta delle suggestioni del *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi, è stata indagata frequentemente proprio in relazione ai limiti che hanno condizionato l'affermazione della modernità. Ma anche per il Mezzogiorno negli anni Novanta, gli studi sulla religiosità popolare hanno subito un deflusso, mentre si andavano affermando, grazie anche al "pensiero meridiano", interpretazioni che mettevano in discussione il paradigma della modernità come canone interpretativo unico del progresso.

Francesco Benigno nel 2013 ha pubblicato un saggio con una puntuale ricostruzione della fortuna e della sfortuna del tema della "cultura popolare". La suggestiva immagine cui ricorre lo studioso per delineare il paradigma della cultura popolare è quella del "relitto abbandonato", l'oggetto di un mondo perduto, che invece Ginzburg aveva ritenuto destinato a un imperituro interesse da parte degli storici. Il grande successo di quelle ricerche nasceva dalla convinzione dell'esistenza di un mondo di credenze popolari autonome e distinte dalla cultura dei *savant*, una cultura orale

contrapposta alla cultura letteraria e sintomo della capacità di resistenza e di opposizione alla modernizzazione borghese capitalista. La cultura popolare costituiva dunque capacità sovversiva, coscienza di classe in potenza, e i suoi rituali – si pensi a quelli carnascialeschi – erano portatori di valori antagonisti. Nei confronti di quel mondo si sarebbe dispiegato tra Sei e Settecento l'opera di distruzione operata dalle classi dirigenti, una lunga guerra vittoriosa portata avanti dalla Controriforma e dallo Stato assoluto, con l'affermazione della città sulla campagna, della scienza sulla magia e sulla superstizione, dell'educazione borghese sulla cultura contadina. Benigno ha ricordato che Ginzburg, tra i massimi esponenti degli studiosi della "cultura popolare", aveva espresso severe riserve sulla storia delle mentalità come indifferenziata sociologia, sottolineando, per contro, che la cultura popolare e la religiosità popolare erano patrimonio delle classi subalterne in lotta con le classi egemoni<sup>9</sup>. È pertanto indiscutibile che nel dopoguerra gli studi sulla cultura e sulla religiosità popolare fossero dominati da un'ideologia «collegata al nucleo mitopoietico delle grandi narrazioni sulla nazione e sulla classe»<sup>10</sup>. La crisi di quella ideologia ha fatto sì che in tempi più recenti anche la nozione di cultura popolare sia entrata in crisi mentre sarebbe auspicabile e possibile «affrontare la questione della cultura popolare fuoriuscendo dagli schemi, dalle visioni del mondo che essa ha contribuito a impostare e di cui siamo spesso inconsapevoli eredi»<sup>11</sup>.

Nonostante Ottavia Niccoli abbia criticato i contenuti del saggio qui esposto, obiettando che l'idea di Ginzburg del *Formaggio e i vermi* non fosse quella dell'impermeabilità della cultura popolare e che in realtà la cultura di Menocchio in qualche modo sia quella che oggi è oggetto di studio della *shared culture*, la cultura condivisa secondo la categoria utilizzata da L. W. Levine<sup>12</sup>, va detto che Benigno ha posto i problemi toccando alcuni dei punti scottanti di quello che era stato un dibattito vivace e rilevante nella cultura italiana della seconda metà del secolo. Se sicuramente la lettura di Ginzburg della vicenda di Menocchio è assai complessa, ricca

---

<sup>9</sup> F. Benigno, *Cultura popolare*, in *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma, 2013, pp. 79-114.

<sup>10</sup> Ivi, p. 113.

<sup>11</sup> Ivi, p. 114.

<sup>12</sup> O. Niccoli, *Cultura popolare: un relitto abbandonato*, «Studi Storici», 4/2015, pp. 997-1010.

di sfumature e di chiaroscuri, va altresì detto che la *Premessa giustificativa* al numero 41 del 1979 dei «Quaderni storici», destinata quindi a pesare nei lustri successivi non poco nell'impostazione metodologica sull'argomento, dichiarava nelle primissime righe di preferire per il fascicolo il titolo di «Religioni delle classi popolari» piuttosto che la generica «religiosità popolare»<sup>13</sup>. E se veniva respinta, giustamente, una visione astorica della religiosità popolare, a quella visione con nettezza però si contrapponeva «quella, più complessa, di una lotta tra religione delle classi egemoni e religione delle classi subalterne»<sup>14</sup>.

Va però detto che gli studi sulla religiosità popolare in Italia per metodologia e per impostazione critica non furono unanimi, ma in quei decenni si elaborarono anche altre proposte interpretative, assai lontane dall'impostazione metodologica classista. Mentre questa aveva riscosso grande successo, Galasso, sulla scorta della lezione di Ernesto De Martino, rigettava soprattutto le prospettive profondamente dicotomiche che ne derivavano, ritenendo, invece, il divenire storico come dialettico e circolare. A questo proposito la polemica di Galasso investiva non solo l'impostazione classista, ma anche quella cattolica, rappresentata all'epoca dalla scuola di Gabriele De Rosa, poiché pure in quel caso la religiosità popolare, vista strettamente connessa alle permanenze magiche in una discutibile interpretazione del «relitto folklorico» demartiniano, rappresentava la resistenza in negativo ai processi di spiritualizzazione che la Chiesa tridentina si sarebbe sforzata, vanamente, di porre in atto<sup>15</sup>.

Quelle indicazioni a mio giudizio oggi più che mai hanno la loro validità. Galasso, attraverso una lettura delle ricerche di Ernesto De Martino, dava un'interpretazione in chiave storico-antropologica, per la quale il popolare non veniva inteso nel senso di religiosità delle classi subalterne, piuttosto come l'elementare, il semplice, il tradizionale, l'immediato e il concreto, in un processo tutto interno al divenire storico dialettico e circolare<sup>16</sup>. Proprio per questo motivo vale la pena di ritenere la lezione dello storico napoletano non solo

---

<sup>13</sup> C. Ginzburg, *Premessa giustificativa a Religioni delle classi popolari*, «Quaderni storici», vol. 14, 41 (2), 1979, p. 393.

<sup>14</sup> Ivi, p. 396.

<sup>15</sup> Per tutto ciò si rinvia ancora una volta al saggio G. Galasso, *La storia socio-religiosa* cit.

<sup>16</sup> Ivi.

non superata, ma da ampiamente richiamare e tenere presente. Stupisce, a questo proposito, che nel saggio della Niccoli si faccia riferimento a un'improvvisa riscoperta di Ernesto De Martino e che nella pur varietà di tendenze segnalate, si ponga completamente in ombra la lettura che Galasso fece dello studioso del tarantismo<sup>17</sup>.

La stessa proposta della *domestic devotion*, d'altra parte, appare consapevole della assoluta necessità dell'adozione di categorie che evitino un'utilizzazione in chiave classista, poiché gli oggetti di pietà percorrono «across the social scale». Se si riscontrano diversità di classi sociali è nella tipologia dell'oggetto di devozione, prezioso o di manifattura più umile, oppure nell'ammissione che le donne e gli uomini di parte popolare assai più difficilmente potevano ritagliarsi spazi personali di preghiera all'interno delle povere mura della loro casa. È nel saggio di Elisa Novi Chavarria che riscontriamo il richiamo più esplicito alla lezione di Galasso, con una ricerca, d'altra parte, dedicata alla devozionalità domestica di esponenti dell'alta aristocrazia del Regno di Napoli. La studiosa non manca di dare indicazioni metodologiche preziose per il superamento di visioni dicotomiche, come quelle di centro e periferia, o del paradigma della religiosità cittadina, eccessivamente concentrata sui rituali festivi e collettivi, nella direzione di un superamento di una visione monolitica della cultura cattolica, a favore invece di una maggiore visione fluida dei processi di confessionalizzazione<sup>18</sup>.

#### 4. In e out di una discussione

Alcuni argomenti trattati nelle pagine precedenti sono stati oggetto della riflessione di Elena Bonora, la quale, in un autorevole saggio pubblicato su «Studi storici» nel 2016, ha commentato un altro volume inglese, pubblicato nel 2013 dalla Ashgate<sup>19</sup>. A latere di una più ampia discussione, la studiosa lamenta in primo luogo

<sup>17</sup> A questo proposito si fa riferimento al saggio su Ernesto De Martino in G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano, ed. 1978, pp. 487-510. Le posizioni di De Martino sono inoltre ampiamente dibattute da Galasso in *L'altra Europa* cit.

<sup>18</sup> E. Novi, Chavarria, *Domestic Religion and Connected Spaces: Isabella della Rovere, Princess of Bisignano (1552-1619)*, in *Domestic Devotions* cit., p. 138.

<sup>19</sup> Il volume oggetto della discussione della Bonora è A. Bambji, G. H. Janssen, M. Laven (eds.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Ashgate, Farnham-Burlington 2013.

go come anche da questo caso emerge la scarsa conoscenza della storiografia italiana da parte della comunità scientifica anglofona, avvertendo il rischio, a mio giudizio ben fondato, che l'egemonia linguistica inglese possa tradursi in un'egemonia culturale. Ma sono soprattutto la metodologia, i contenuti e la loro ricaduta ad essere oggetto di serrate critiche della studiosa che nelle ricerche del volume vede un ripensamento del concetto di Controriforma, una categoria interpretativa che è stata poco amata dalla storiografia inglese, la quale ha invece preferito utilizzare il concetto più ecumenico di *Early Modern Catholicism*, che, però, oggi appare passato di moda. Il volume della Ashgate vuole invece mettere in discussione le periodizzazioni e i metodi in precedenza utilizzati, per approdare a una nuova concettualizzazione che alla studiosa appare delineata come molto materiale e assai tangibile: una Controriforma «che può essere udita, vista, annusata, gustata, toccata ed emozionalmente percepita, è quella che emerge (o che resta?) dopo aver posto al centro dell'indagine in modo quasi esclusivo oggetti, immagini e spazi»<sup>20</sup>. Per Bonora la conseguenza di questi studi di vita religiosa materiale è la pericolosa soppressione degli aspetti politico istituzionali, approdando a una «non-sacerdotal devotion», che ignora funzioni e ruoli degli ecclesiastici «nella fissazione di quelle devozioni sulla base dei privilegi e dei poteri derivanti loro dall'appartenenza all'istituzione»<sup>21</sup>. Il pericolo quindi di una visione di una vita religiosa che si costruisce non più dall'alto verso il basso, ma al contrario, finendo per dare un'eccessiva importanza alla sfera locale e comunitaria.

Sono critiche di rilievo e condivisibili, che mi sembrano collimare con quelle che ho espresso qualche riga di sopra, intravedendo un tentativo di attenuazione delle diversità cattolici/protestanti. La radice di questa impostazione storiografica non va tuttavia monoliticamente riportata all'"assassinio" dei paradigmi interpretativi della confessionalizzazione e del disciplinamento sociale, ma anche a una più complessiva tendenza multidisciplinare della scuola anglosassone. Quell' "omicidio" è probabilmente più una conseguenza che un obiettivo scientemente ricercato. La *domestic devotion* si congiunge in realtà alla massiccia e progressiva attenzione alla *material and culture studies*, in un'ottica, per fortuna, più territo-

---

<sup>20</sup> E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápulo)*, «Studi Storici», 2/2016, p. 278.

<sup>21</sup> Ivi, p. 283.

riale che in una versione globalizzante. Materialità delle emozioni e sensibilità sono state messe a fuoco dalle neuroscienze come elementi che attivano la memoria e sono ormai utilizzate nell'ambito della fruizione dei beni culturali, che, non a caso, sono oggi sempre più etichettati come "beni materiali e immateriali". Si sono infatti sviluppate tendenze che concepiscono il museo come un luogo che dà forma alla storia, attivando esperienze di realtà virtuale condivise dai visitatori. Si pensi, a questo proposito, al berlinese museo della memoria dove l'esperienza uditiva è fondamentale per la percezione del dolore connesso al dramma della shoah.

Pur tuttavia, condividendo ampiamente le perplessità e i rischi, nonché soprattutto la scarsa conoscenza della storiografia europea da parte di quella inglese, a mio giudizio non vanno rifiutate del tutto le suggestioni che possono arricchire la ricerca, poiché materialità e percezione attraverso i sensi sono coordinate ineludibili dell'esperienza religiosa, in particolare di quella cattolica: come pensare alla religiosità del Mezzogiorno senza l'immagine del busto del santo portato fuori dalla chiesa, mentre la banda municipale suona e il fragore dei mortaretti colpisce l'udito della folla? Indiscutibile è nelle case cattoliche, specie quelle del sud Italia, la ricca presenza delle "scarabattole", della pluralità degli oggetti portatori di sacralità, degli *Agnus dei*, delle coroncine, dei presepi e delle teche con le statuette del Bambin Gesù, che rimandano a un insieme di oggetti volti ad assicurare una difesa dalle disgrazie della vita. Così come è stata lunga tradizione nelle chiese l'odore dell'incenso e la voce sommessa delle donne che recitano il rosario "a chori". Così come le biblioteche anche di piccole dimensioni prendevano forma attraverso libretti devozionali e agiografie<sup>22</sup>. Per non parlare poi della storia delle emozioni, anch'essa non esente da rischi e fraintendimenti, ma che può essere foriera di nuovi interessi e nuovi percorsi di ricerca che vanno opportunamente valutati<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Sull'invasione del libro devozionale come operazione controriformistica portata avanti dalle istituzioni ecclesiastiche a salvaguardia dell'ortodossia della circolazione libraria è intervenuto recentemente G. Caravale, *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Laterza, Bari-Roma, 2022.

<sup>23</sup> Si vedano in proposito le interessanti annotazioni sul rapporto tra storia delle emozioni e storia urbana svolte da E. Novi Chavarría, *The emotion history e storia urbana: i percorsi della ricerca*, in E. Novi Chavarría, P. Martin (a cura di), *Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, Viella, Roma, 2021, pp. 9-25. Per

Certo è necessario concordare con Bonora che tutta questa materialità non deve effettivamente far dimenticare allo storico il ruolo fondamentale delle istituzioni, del sospetto e del controllo da parte delle gerarchie per la presenza nelle case di oggetti sottoposti alla venerazione privata dei fedeli, tuttavia nella produzione storiografica italiana, specie in quella meridionale assai tralasciata dalla storica nella sua rassegna, pur facendo ampio riferimento alla dimensione emozionale e sensitiva del vissuto religioso, l'attenzione all'istituzione è stata costantemente mantenuta, purché per istituzione non si intenda esclusivamente quella inquisitoriale e repressiva. Ad esempio, sul «passaggio dall'analisi dei modelli di santità alla ricostruzione (sulla base di fonti diverse) degli scontri e dei dibattiti interni alla Chiesa, delle dinamiche conflittuali tra culti locali e politiche centrali che si svilupparono intorno alla proposte moderne di santità»<sup>24</sup>, il sottoscritto qualche contributo, precoce e originale, tutto sommato pensa di averlo dato. *Modelli e selezione del santo moderno*, che portava come sottotitolo *periferia napoletana e centro romano*, aveva qualche velleità di mettere in luce l'inteso processo dialettico che era in atto tra le proposte diocesane di santità e le selezioni che invece venivano fatte attraverso la figura dei promotori della fede all'interno della Sacra Congregazione dei Riti, istituzione assai poco indagata prima dell'uscita del mio volume, preceduto da alcuni saggi e dalla mia tesi di dottorato discussa nel 1995 presso la Scuola Superiore di Studi Storici di San Marino<sup>25</sup>. Così il mio lavoro sui miracoli, che mi fu proposto da Carla Russo nell'ormai lontano 1983, si costruì non intorno a un generico mondo dei prodigi, ma sulle proposte di modelli di miracolo che gli Ordini religiosi propa-

---

quanto riguarda gli aspetti legati alle cerimonie religiose in grado attraverso le emozioni di dare identità agli spazi urbani, si rinvia ai saggi di S. Édouard, R. Cancila e C. D'Elia nello stesso volume.

<sup>24</sup> E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma* cit., p. 273 alla nota 18.

<sup>25</sup> Devo ricordare che precedentemente al mio volume *Modelli e Selezione del santo moderno* cit., avevo iniziato a ragionare di Sacra Congregazione dei Riti e a utilizzare le fonti da essa prodotte in G. Sodano, *Prudenza e santità nell'età moderna*, in C. Mozzarelli e C. Continisio (a cura di), *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, Bulzoni, Roma, 1995, pp. 151-176; Idem, *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*, in C. Mozzarelli e D. Zardin (a cura di), *I Tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni, Roma, 1996, pp. 189-205; Idem, *La santità a Napoli nell'Ottocento, tra innovazioni e continuità*, «Cristianesimo nella Storia», 18 (1997), pp. 357-378.

gandavano<sup>26</sup>. La storiografia del Mezzogiorno d'Italia ha prodotto un enorme numero di lavori sulle istituzioni diocesane, sulle parrocchie e sulle confraternite, sui monasteri maschili e femminili, tutti lavori finalizzati soprattutto a mettere a fuoco i processi di interazione tra società e istituzioni ecclesiastiche<sup>27</sup>. D'altra parte Galasso, discutendo delle categorie poste al centro da Ginzburg nella *Premessa giustificativa* sulle "religioni delle classi popolari", accoglieva tanto le proposte quanto le perplessità di Ginzburg sull'uso di tali categorie, tuttavia insistendo che quella di "gerarchia ecclesiastica" aveva una sua validità. Questi esempi si potrebbero moltiplicare con altri autori e altri lavori ma ci fermiamo qui per non fare torto a qualche inevitabile esclusione.

##### 5. *Is Mood more important than the theme?*

Merito della Bonora, con il riferimento alla Vergine di Guápulo, è l'aver intuito l'interesse nel mondo della cattolicità americana per gli argomenti di cui stiamo discutendo. Non è, infatti, solo l'Inghilterra a evidenziare una nuova attenzione per la "religiosità vissuta" dei tempi moderni. I temi della santità e, a latere, quelli specificamente legati al miracolo, nei due decenni del nuovo millennio sono sbarcati sull'altra sponda dell'Atlantico e sono stati coltivati ampiamente anche dalla storiografia nordamericana, con numerosi studi sul Messico e ricerche condotte per il Canada francofono e cattolico.

La qualità di questi studi è, in realtà, varia e in parte discutibile. Non è possibile in questa sede dare piena contezza di una letteratura molto ampia, che sembra in piena effervescenza. Mi limiterò quindi ad alcuni esempi che mi sembrano rappresentativi di tendenze che, a mio giudizio, evidenziano come la storiografia americana, sia statunitense che dell'America latina, da un lato guardi a temi e ricerche europee (purtroppo anche qui facendo riferimento alla sola letteratura scientifica inglese), e dall'altro coltivi questi temi soprattutto per dare una specifica lettura del mondo americano.

<sup>26</sup> Il lavoro di tesi fu pubblicato nel 1987: cfr. G. Sodano, *Miracoli e Ordini religiosi nel Mezzogiorno d'Italia (XVI-XVIII secolo)*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», CV (1987), pp. 293-414. Ha costituito poi il primo capitolo di G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp. 15-125.

<sup>27</sup> È impossibile riassumere in una nota uno sterminato numero di lavori nati da una pluralità di scuole.

Il libro di Frank Graziano<sup>28</sup>, per quanto pubblicato da una casa editrice prestigiosa, offre lo specchio delle tendenze assai discutibili di cui abbiamo qui fatto cenno. Il volume punta esclusivamente al sensibile del cattolicesimo dando una lettura tutta emotiva delle devozioni. L'autore afferma che «the mood is more important than the theme»; il testo è dichiaratamente di tipo narrativo per esplorare la bellezza e la forza dell'«emotive power» della devozione; si insiste sull'importanza della ricostruzione dell'ambiente in cui sono collocati i santuari, dei sentimenti e dell'esperienza sensoriale dei devoti<sup>29</sup>. Un libro che si presenta soprattutto come un'indagine etnologica, con l'intervista ad alcuni miracolati viventi, che però appiattisce l'analisi verso un permanente presente che non considera il fluire storico. Colpisce, peraltro, proprio l'assenza di riferimenti al mondo istituzionale: mentre il clero detentore del santuario non è oggetto dello studio di Graziano, risalta l'intervista a Lourdes, la presidentessa di un'associazione devozionale, probabilmente nella convinzione dell'importanza della ricerca dal basso e dell'inutilità del ruolo e della mediazione ecclesiastica. Va detto che i rischi intravisti da Bonora sono tutti presenti, mentre il resto è fermo a interpretazioni assai stantie: statue e pitture vengono riportate ad antiche tradizioni che si prolungano senza discontinuità dall'antichità precristiana di entrambe le sponde dell'oceano, dando a intenderci che il mondo di Peter Brown sulle fratture religiose<sup>30</sup> abbia proprio nel suo continente insegnato assai poco; molto generici restano i riferimenti alla dottrina delle immagini elaborata dal Concilio di Trento.

Come si è avuto modo già di accennare, un'ampia parte di questa produzione anglofona dedicata al mondo della religiosità delle Americhe è un prisma col quale conoscere gli aspetti del vissuto coloniale, attraverso la santità e il miracolo. Il volume curato da Allan Greer e Jodi Bilinkoff, edito da Routledge nel 2003 e ristampato nel 2015, contiene gli atti di un convegno tenuto nel 2000 a Toronto, dal titolo di *Colonial Saints*<sup>31</sup>. Per i due curatori il culto

---

<sup>28</sup> F. Graziano, *Miraculous Images and Votive Offerings in Mexico*, Oxford, Oxford University press, 2016.

<sup>29</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>30</sup> P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino, 1988.

<sup>31</sup> A. Greer, J. Bilinkoff (eds.), *Colonial saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, New York-Routledge, 2003.

dei santi offre un rinnovato viaggio esplorativo del mondo coloniale, attraverso la scoperta dell'esistenza di un'elevata quantità di agiografie americane e la constatazione di altrettanto numerosi cantieri di ricerca aperti nei diversi paesi cattolici del continente. Si sottolinea quindi quanto la colonizzazione sia avvenuta non solo a suon di spada e cannoni, ma anche attraverso l'invasione spirituale di una santità che dal continente antico veniva imposta a quello nuovo<sup>32</sup>. I fenomeni religiosi della devozionalità permettono di sondare numerosi aspetti della "cultura coloniale" tanto dell'America latina quanto del Canada francese. Le problematiche poste dai numerosi saggi del volume ripropongono temi assai vicini a quelli europei, come il gender nel vissuto religioso, l'arte, i conflitti politici, le varietà delle devozioni popolari, ma si pongono altresì questioni specifiche per il mondo americano: le identità coloniali e le forme identitarie protonazionali che si forgiavano attraverso la pratica religiosa; le questioni di razza e di classe che sollevarono l'impatto coloniale, tanto sugli indiani quanto sugli schiavi africani. Questo ultimo punto è di particolare rilievo, poiché tanto i coloni spagnoli, quanto quelli portoghesi e francesi, incontrarono nativi americani e africani forzatamente introdotti che avevano un proprio sistema di credenze e di esperienze del sacro, sui quali si cercò di imporre il sistema religioso europeo. Dopo decenni di missioni, resistenze e reinterpretazioni, nacque quindi una nuova sintesi religiosa che incorporava le tradizioni delle diverse sponde dell'Atlantico<sup>33</sup>.

A giudizio dei curatori, studiare, quindi, i santi (e i loro miracoli) del Nuovo Mondo nei secoli della colonizzazione permette non solo la conoscenza della conquista spirituale delle Americhe, ma anche quella della conquista americana della cristianità<sup>34</sup>. In numerosi saggi del volume si può riscontrare quanto alla costituzione delle identità delle comunità dei coloni abbia concorso il culto dei santi. Le reliquie dei missionari martirizzati divennero artefatti grazie ai quali i coloni si potevano riconoscere a tutti gli effetti come appartenenti alla comunità cattolica, nonostante lo sradicamento dall'Europa; per i creoli, i santi e il loro culto erano determinanti a dimostrare che la propria patria era benedetta da Dio; Antonio di Padova fu lungamente il santo della comunità portoghese, protettore delle sue aspirazioni imperiali; Rosa

---

<sup>32</sup> Ivi, p. IX.

<sup>33</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>34</sup> Ivi, p. XV.

da Lima e la Vergine di Guadalupe coniugarono fede e orgoglio creolo fomentando un senso di emancipazione dall'Europa: l'apparizione di Maria su una collina messicana dimostrava che la regione era benedetta dalla Vergine; la canonizzazione di santa Rosa nel 1671 fu motivo di enorme orgoglio per i creoli, in quanto dimostrava che l'America aveva conseguito la parità con il vecchio mondo e giocava un ruolo fondamentale nella storia della Chiesa cattolica<sup>35</sup>.

Una buona parte delle ricerche del volume, tuttavia, è dedicata all'analisi del processo di contaminazione delle credenze che ha luogo tanto nell'America caraibica quanto nel Messico dei tantissimi santuari cattolici. Anche in questo caso si registra da parte di numerosi relatori un'enfatizzazione eccessiva della continuità tra i culti precoloniali e culti cattolici. Infine, anche per questo volume è evidente l'insistenza su aspetti legati alla materialità e alla corporeità. Convinzione dei curatori è che la santità e il culto dei santi ci parlino dei problemi di genere, sessuali e del corpo in generale.

Molto ampio e specifico proprio sul miracolo è il lavoro di Willam B. Taylor *Theater of a thousand wonders*<sup>36</sup>. Lo studioso dell'università di Berkeley ritiene che il suo volume sia il primo complessivo studio su santuari e immagini miracolose nell'America latina tra Sei e Settecento. Partito dall'analisi dell'immagine della Vergine di Guadalupe, la sua ricerca si è ampliata fino a comprendere numerosi santuari, nella convinzione che sia l'analisi del sistema complessivo a permettere di penetrare a fondo il fenomeno religioso, poiché le storie locali di immagini miracolose convergono e si sovrappongono, ma difficilmente sono interconnesse tra loro dagli studiosi. L'interesse dei santuari nasce dalla constatazione che erano al centro di dinamiche e relazioni locali e famigliari, di rapporti centro e periferia, tra élite e ceti popolari, tra spagnoli e indiani. Le domande che lo studioso si pone sono quelle assai tipiche di una ricerca europea: perché le persone vanno in determinati luoghi sacri piuttosto che in altri, cosa offrono e cosa portano con sé. Si presta particolare attenzione al paesaggio nel quale è collocato un santuario, cosa ne favorisce o ne ostacola l'affermazione come luogo di una devozione, evidenziando che proprio queste localizzazioni privilegiate spiegano la continuità tra antichi luoghi sacri e i più moderni santuari cristiani.

---

<sup>35</sup> Ivi, p. XVIII.

<sup>36</sup> W.B. Taylor, *Theater of a thousand Wonders. A history of miraculous Images and Shrines in New Spain*, Cambridge University press, Cambridge-New York, 2016.

Colpisce nella ricerca di Taylor quanto nel mondo coloniale messicano abbiano avuto uno sviluppo assai forte sia i santuari mariani, sia quelli cristologici. È un'immagine assai peculiare, che profondamente differisce dal panorama devozionale ad esempio dell'Italia meridionale, dove la centralità è soprattutto quella mariana e assai scarsamente rappresentato è il culto cristocentrico, il che attenua fortemente l'immagine di una "religiosità latina" simile nelle diverse latitudini del mondo.

Anche in Taylor è assai forte l'attenzione alla cultura materiale della fede. L'autore non a caso utilizza l'espressione «sensing the unseen» e si dice particolarmente interessato all'aspetto materiale delle devote immagini e alla nozione di paesaggio all'interno del quale il santuario trova posto. Numerose osservazioni vertono sui modi attraverso i quali le cose sacre sono dipinte, nominate, riverite, abbellite, viste e toccate. Proprio questa attenzione alla materialità porta l'autore a dedicare alcune sue considerazioni al concetto di Barocco, inteso come forma di architettura, arte, pittura, musica e letteratura, volto alla spettacolarizzazione per creare all'interno di chiese il palcoscenico dove poter rappresentare il sacro<sup>37</sup>. A giudizio di Taylor il Barocco ha rappresentato dunque la convalida più duratura delle "verità emotive", uno stile di pensiero e di azione. Taylor, infine, nel suo testo insiste sul concetto di ibridazione che trasforma l'idea di conversione, riducendola a interazione culturale bidirezionale<sup>38</sup>. Nel volume gli effetti dei rischi che abbiamo espresso prendono quindi forma con una Controriforma che appare indifferente ai conflitti o con un mondo dei santuari dove il protagonismo degli ordini religiosi, con la loro concorrenza e le diverse tendenze spirituali, è poco presente.

## 6. Santità, miracoli e politica

Basta evocare il nome di Mark Bloch e dei *Re Taumaturghi* per ricordare quanto il rapporto della politica con la santità e i miracoli sia stato tradizionalmente oggetto di attenzione storiografica. Anche in Italia è maturata l'attenzione al rapporto tra santità e politica, con lavori che si sono moltiplicati soprattutto nei decenni a cavallo dei due millenni. Privilegiate sono state, nel corso degli anni Novanta, soprattutto la congiuntura rivoluzionaria e l'età del-

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 6.

<sup>38</sup> Ivi, p. 287.

la Restaurazione. Per quell'epoca vanno ricordati soprattutto i lavori di Marina Caffiero e il volume curato da E. Fattorini, nel quale sono apparse interessanti ricerche compiute sulla santità di casa Savoia<sup>39</sup>, nonché un numero di «Cristianesimo nella Storia» dedicato alla santità tra Otto e Novecento curato da Roberto Rusconi, dove con un mio intervento mi occupavo dei servi di Dio vissuti a cavallo dei XVIII e XIX secolo, i cui processi di canonizzazione evidenziavano i contenuti particolarmente in linea con l'ideologia della Chiesa nell'età della Restaurazione<sup>40</sup>. Proprio a questo è seguita l'ampia ricerca di Pasquale Palmieri dedicata ai servi di Dio del Regno di Napoli tra età borbonica e congiuntura rivoluzionaria, nella quale dimensione religiosa e dimensione politica sono fortemente intrecciate. Storie di molteplici servi e serve di Dio del Mezzogiorno d'Italia «candidati alla santità» hanno trovato infatti uno snodo comune nella relazione tra santo, sacro e istituzioni politiche, e attraverso l'analisi della loro vita Palmieri ha letto alcune trasformazioni della società meridionale settecentesca. Le vicende ricostruite dallo studioso hanno evidenziato come una società messa in discussione dalle politiche riformiste, proponesse, attraverso "i taumaturghi della società", la necessità, invece, di una collaborazione tra istituzioni ecclesiastiche e laiche per il disciplinamento dei sudditi, rivelando un rapporto dinamico tra fronte cattolico intransigente e il potere monarchico, superando quindi antiche visioni storiografiche dicotomiche<sup>41</sup>.

Sul rapporto santità e politica la produzione storica è, dunque, stata ricca, ma non si può dire lo stesso per il tema specifico del miracolo, rimasto assai più in ombra, o per il quale si possono pure

---

<sup>39</sup> M. Caffiero, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Laterza, Bari-Roma, 1996; E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Rosenberg&Sellier, Torino, 1997. Per i santi dei Savoia si segnala nello stesso volume S. Cabibbo, «Dal nido savoiaro al trono d'Italia: i santi di casa Savoia», pp. 331-360.

<sup>40</sup> R. Rusconi (a cura di), *I santi della Chiesa nell'Italia contemporanea*, «Cristianesimo nella Storia», XVIII/3 1997. Il mio saggio era G. Sodano, *La santità a Napoli nell'Ottocento* cit., pp. 357-378. Un primo approccio al problema era apparso in G. Sodano, *Santi, beati e venerabili ai tempi di Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, «Campania Sacra», 22 (2/1991), pp. 441-460.

<sup>41</sup> P. Palmieri, *I santi taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Viella, Roma, 2010. Palmieri è tornato sul rapporto tra politica e miracolo con il volume *La santa, i miracoli e la rivoluzione: una storia di politica e devozione*, Bologna, Il Mulino, 2012.

trovare egregi studi su singoli casi<sup>42</sup>, mentre è stato assente un lavoro complessivo per l'età moderna. Fa eccezione il lavoro di Massimo Cattaneo, concentrato anch'esso sulla congiuntura rivoluzionaria che vide negli anni 1796-97 nello Stato pontificio un'ondata di miracoli che coinvolse conventi, chiese, case private dove ebbero luogo prodigiosi movimenti degli occhi delle immagini della Vergine. Attraverso la propaganda del clero, quegli eventi assumevano nella fase più acuta della crisi rivoluzionaria inviti alla popolazione a convertirsi piuttosto che a seguire la ribellione.

Proprio la fortuna del tema per lavori sull'epoca della rivoluzione e della restaurazione a mio giudizio evidenzia quanto una ricerca sul rapporto miracolo e politica, che voglia sfuggire a una parcellizzazione dei singoli episodi, risulta particolarmente proficua quando ricostruisce il clima complessivo di un determinata congiuntura storica: è allora che il miracolo mostra le tensioni che percorrono la società, all'interno delle quali si va affermando un clima propenso a leggere gli avvenimenti come espressione dell'intervento divino. Possono valere come esempi alcuni casi da me studiati: nella società napoletana di inizio Seicento, caratterizzata da conflittualità tra i diversi settori dell'aristocrazia, tra chiusure dei seggi cittadini e tentativi di scalata dei titoli nobiliari da parte di coloro che avevano fatto fortuna grazie alle dinamiche economiche cinquecentesche, i miracoli del sangue suscitano un grande interesse tra aristocratici, che proprio in quell'elemento ravvisano il veicolo della trasmissione delle virtù<sup>43</sup>. Così nella Napoli che sta vivendo nel corso della Guerra di Successione spagnola il drammatico confronto tra filospagnoli e filoasburgici, nel monastero napoletano di San Marcellino, le cui monache sono divise tra le due fazioni, guarigioni miracolose e ricadute si susseguono seguendo le alterne sorti di una delle fazioni<sup>44</sup>. Proficui da analizzare per il Mezzogiorno sono altrettanto i miracoli che portavano alle elezioni di santi patroni in occasione di calamità naturali o epidemiche,

<sup>42</sup> Si cita a tal proposito G. Gullino (a cura di), *Un evento miracoloso nella guerra della Lega Cambraca*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia, 2012.

<sup>43</sup> G. Sodano, «Sangue vivo, rubicondo e senza malo odore». *I prodigi del sangue nei processi di canonizzazione a Napoli nell'età moderna*, «Campania Sacra», 26 (1995), pp. 293-310, ora in Idem, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp. 219-234.

<sup>44</sup> Idem, *Il bizzarro caso di San Marcellino e Festo: miracolo, monasteri e politica nella Napoli ai tempi della Guerra di Successione Spagnola*, ivi, pp. 235-257.

quando le autorità cittadine, solitamente espressione di determinate fazioni della società, cercavano di imporre alla venerazione cittadina un santo a cui erano legati devozionalmente. Ciò avvenne nella Napoli della peste del 1656: lo scontro tra la parte aristocratica cittadina legata ai teatini, e quella vicina invece ai gesuiti vide addirittura nel pieno dell'epidemia l'introduzione furtiva, nottetempo, nella cattedrale del busto di san Francesco Saverio<sup>45</sup>, cosa che ai nostri occhi può apparire paradossale, ma che in realtà si può interpretare, secondo un filone di studi che sta avendo fortuna, come una delle molteplici forme di resilienza ai continui disastri naturali che affliggevano il Mezzogiorno<sup>46</sup>. Trovare i protettori celesti di una società era un vero e proprio "dovere" delle autorità che governavano una comunità.

## 7. Nuove vie

Come si è detto all'inizio, il mondo del miracolo, del prodigioso, del fantastico, è stato investito negli ultimi anni da filoni di ricerca innovativi, nati da nuovi approcci storiografici sull'analisi del rapporto tra scienza e religione con presupposti e motivazioni assai diverse<sup>47</sup>. Sul filone scienza e teologia, scienza e repressione teologica, un ampio lavoro è stato compiuto da Ugo Baldini e Leen Spruit con la pubblicazione di una poderosa raccolta di documenti relativi agli scienziati che nel corso dell'età moderna sono stati indagati dal Santo Ufficio<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Si fa riferimento alla peste del 1656, con lo scontro tra coloro che volevano proporre come autore della fine dell'epidemia san Gaetano da Thiene e coloro che appoggiarono la candidatura di san Francesco Saverio. Cfr. G. Sodano, *I patronati a Napoli nel XVII secolo: i casi di san Gaetano e san Francesco Saverio*, in G. Fiume (a cura di), *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 217-230.

<sup>46</sup> Si veda in proposito l'introduzione a D. Cecere, C. De Caprio, L. Gianfranco, P. Palmieri (eds.), *Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, Viella, Roma, 2018, pp. 7-15.

<sup>47</sup> Da ricordare tra i volumi più recenti che hanno contribuito alla conoscenza del mondo medico del Mezzogiorno moderno i contributi di A. Musi, *La disciplina del corpo. Le arti mediche e paramediche nel Mezzogiorno moderno*, Guida, Napoli, 2011; S. D'Alessio, *Per un principe «medico pubblico». Il percorso di Pietro Andrea Canoniero*, Centro editoriale toscano, Scandicci, 2013.

<sup>48</sup> U. Baldini, L. Spruit (eds.), *Catholica Church and Modern Science: Documents from Archives of Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, 4 voll., Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2009.

Storia della scienza e storia della medicina hanno avuto in realtà in Italia una lunga tradizione di studi<sup>49</sup>. È proprio però sul terreno del miracolo che si è realizzato un privilegiato angolo visuale del rapporto tra scienza e religione<sup>50</sup>. Quando nel 2010 ho dato alle stampe il mio lavoro monografico sul miracolo, intitolavo l'ultimo capitolo *Tra verifica legale e medicina: miracolo e Congregazione dei Riti nel Settecento*<sup>51</sup>. La lunga analisi delle carte prodotte per le cause per i santi da quella congregazione, dopo avermi fatto fare i conti con i criteri di riconoscimento delle “virtù eroiche”<sup>52</sup>, mi imponeva anche per i miracoli un'indagine sulle modalità e sui criteri della verifica del miracolo all'interno dei processi di canonizzazione. Tutto ciò rinviava al problematico rapporto tra Chiesa cattolica e medicina. Tra i primi elementi ad emergere da quella ricerca vi era la constatazione che il “mondo” del miracolo canonizzabile non restava immobile nel tempo. Si potevano infatti rilevare le mutazioni delle tipologie dei miracoli: gli eventi prodigiosi del Sei e del primo Settecento rimandano ad un mondo del miracoloso plurimo, con fenomeni legati al “meraviglioso”, un mondo destinato nei tempi successivi, sulla scorta soprattutto del lavoro di promotore di Prospero Lambertini, a restringersi alle sole guarigioni, mentre altre tipologie di miracoli incontravano sempre più la diffidenza dei promotori, soprattutto a seguito della grande crisi innescata dal Quietismo a fine Seicento. In secondo luogo, le discussioni dei promotori della fede nella prima lunga fase dell'attività della Sacra Congregazione dei Riti vertevano soprattutto sulle questioni procedurali di accertamento del miracolo, piuttosto che sui contenuti e sulle tipologie dei fenomeni prodigiosi, che, tutto sommato, restavano secondari rispetto alle questioni normative. Il pieno rispetto della conformità della procedura era, di fatto, ritenuto la massima garanzia della verità dei fatti. Gli interventi specifici nel merito dei miracoli erano pochissimi e, soprattutto, la letteratura scientifica relativa a miracoli di guarigione era ridotta a qualche brevissima

---

<sup>49</sup> In proposito si veda la rassegna di A. Pastore, *Medicina, scienza e storia in età moderna. Lo stato degli studi in Italia, in Spagna e Italia in età moderna cit.*, pp. 253-271.

<sup>50</sup> Va ricordato che tra i primi ad analizzare il rapporto tra medicina e prodigiose guarigioni nel Regno di Napoli, è stato D. Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester, 1998. Tra i meriti del volume va menzionata la buona conoscenza bibliografica relativa al Mezzogiorno.

<sup>51</sup> Il saggio è in G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia cit.*, pp. 261-280.

<sup>52</sup> Idem, *Modelli e selezione del santo moderno cit.*

citazione dello Zacchia e di Ippocrate. Alcuni decenni dopo, nella prassi dei promotori della fede l'accertamento della correttezza formale della procedura, pur restando rilevante, non costituiva più l'egemonico criterio per la verifica dei fatti. Dai procuratori delle cause non venivano più selezionati eventi prodigiosi dagli aspetti meravigliosi, ma esclusivamente quelli legati a guarigioni da malattie ben più definite che nel passato, probabilmente perché ritenuti dotati di *chances* maggiori di un riconoscimento. Dai promotori della fede le deposizioni dei processi locali venivano ora attentamente analizzate per osservare le malattie, per valutare se le diagnosi fossero state corrette alla luce di una ben diversa trattatistica scientifica: il vecchio testo dello Zacchia scompariva quasi del tutto, mentre ad essere citati erano ora ben più aggiornati autori. Altri erano, infatti, ormai i nomi che rappresentavano i riferimenti scientifici dei promotori: Herman Boerhaave, della scuola di Leida, fu, di fatto, il divulgatore della fisiologia meccanicistica cartesiana ed il capostipite di un ippocratismo in senso moderno, che, in opposizione alle vecchie dottrine aristoteliche, privilegiava l'osservazione del malato attraverso il metodo induttivo, instaurando un nuovo paradigma interpretativo della malattia sulla base della filosofia naturale fisico-meccanica, nata dalla rivoluzione scientifica; Gerard van Swieten era stato colui che aveva importato il metodo della scuola di Leida a Vienna, dove aveva ricoperto la prestigiosa carica di archiatra cesareo e si era schierato a favore dell'inoculazione del vaiolo, favorendone la diffusione anche nella Toscana lorenese; molto citato nella documentazione, soprattutto per la descrizione dei sintomi dell'isteria, era il medico tedesco Hoffmann, che professava all'università di Halle la iatromeccanica ed era un prolifico autore di trattati di medicina ispirati da una visione meccanicistica, che veniva percepita negli ambienti religiosi come una sorta di approccio cartesiano materialista applicato allo studio della natura<sup>53</sup>. Il medico tedesco dovette più volte allontanare da sé sospetti di eterodossia per la sua simpatia per il cartesianesimo<sup>54</sup>. Proprio il caso del medico tedesco mi faceva incontrare un libro e le ricerche di un giovane studioso, Francesco Paolo de Ceglia, che nel suo libro *I fari di Halle* aveva indagato con attenzione Hoffmann,

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 230 e p. 247.

<sup>54</sup> Ivi, p. 23.

del quale sottolineava la necessità di sfumarne l'interpretazione di un fautore di una medicina meccanicistica laica contrapposta alla tradizione religiosa<sup>55</sup>.

Alla luce dei nomi che apparivano nelle *Animadversiones* di metà secolo e delle teorie legate a questi personaggi, è stato possibile registrare quindi un'apertura delle più alte gerarchie ecclesiastiche alla cultura moderna e a quelle tendenze filosofiche, che, con forza, erano state combattute per il passato. Paradossalmente, il terreno d'incontro tra Chiesa e scienza moderna sembra, quindi, aver luogo proprio nell'ambito di un fenomeno fuori dai canoni della scienza quale è il miracolo.

Proprio nello stesso 2012 è uscito il volume di Paolo Parigi *The Rationalization of Miracles*, che ha inteso indagare anch'esso sui criteri di riconoscimento tra veri e falsi miracoli, per uno studio finalizzato alla conoscenza dei processi sociali e culturali che svilupparono la moderna santità. Lo studioso riporta il processo di razionalizzazione del miracolo al contesto dello scontro tra cattolici e protestanti. Fu proprio il duro confronto – secondo lo studioso – ad imporre a Roma di riguadagnare legittimità adattando le proprie regole al fine di incorporare e modellare l'attivismo religioso locale. Nel complessivo impulso alla razionalizzazione che caratterizzò l'Europa durante il Seicento, questo percorso delle regole di riconoscimento del miracolo fu uno dei moti coi quali la Chiesa riorganizzò la magia piuttosto che espellerla<sup>56</sup>.

Sul rapporto tra medicina e inquisizione recente è anche il volume curato da Maria Pia Donato che si focalizza tanto sulla collaborazione degli stessi medici con l'inquisizione soprattutto dal punto di vista della censura dei libri di medicina ritenuti pericolosi per contenuti eterodossi<sup>57</sup>. Sul rapporto santità e miracoli A. Bouley ha poi studiato le perizie che venivano condotte sui corpi dei santi morti<sup>58</sup>. Ma a mio giudizio una forte spinta nell'indirizzare gli studi della scienza

<sup>55</sup> Cfr. F.P. de Ceglia, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 16, p. 88 e p. 114.

<sup>56</sup> P. Parigi, *The Rationalization of the Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 1-23.

<sup>57</sup> M.P. Donato (ed.), *Medicine and the Inquisition in the Early Modern World*, Brill, Leiden-Boston, 2019.

<sup>58</sup> A. Bouley, *Pious Postmortem. Anatomy, Sanctity, and Catholic Church in Early Modern Age*, Pennsylvania Press, Philadelphia, 2017.

sul miracolo sono stati proprio i lavori di de Ceglia, che dopo i *Fari di Halle* ha dedicato uno studio sul sangue di san Gennaro<sup>59</sup> e ha dato vita a un filone di ricerca che indaga sul rapporto tra natura, preternatura e sovrannatura. Lo studioso ha insistito nel sottolineare che naturale e sovrannaturale non abbiano rappresentato due categorie rigidamente separate ma piuttosto «gli estremi di un ideale segmento graduato lungo il quale si distribuivano un po' tutti i fenomeni. E questi, collocandosi più vicino all'una o all'altra delle polarità, beneficiavano più del primo o più del secondo ordine di causazione»<sup>60</sup>. Ancora più recentemente l'argomento è stato al centro di una significativa ricerca con il volume, curato con P. Scaramella, dedicato ai demoni di Napoli<sup>61</sup>. Qua ancor di più si è sottolineato da parte dei due studiosi come i confini tra natura e miracoloso si presentassero sfumati e «di carattere percettivo o addirittura emotivo, piuttosto che ontologico»<sup>62</sup>. L'esigenza di confini più marcati che si pose soprattutto con l'epoca del Concilio di Trento e della Controriforma, tuttavia ancora per tutto il Cinque e il Seicento, sottolineano de Ceglia e Scaramella, deflagrò nella cosiddetta 'filosofia preternaturale': «un coacervo di approcci, a dirla tutta, che si prefiggeva in primo luogo di raccontare, indi di spiegare, fatti strani. Meravigliosi. Mostruosi. Talvolta inquietanti»<sup>63</sup>.

Proprio il campo di indagine degli incerti confini tra natura e soprannatura conferma, a mio giudizio, quella circolazione tra alta e bassa cultura, chiudendo ancora una volta le tentazioni dei discorsi dicotomici.

## 8. *Il volume*

Questo volume, nato per il Prin2017 "The uncertain borders of nature. Wonders and miracles in early modern Kingdom of Naples/Incerti confini della natura. Meraviglie e miracoli nel Regno di Napoli della prima età moderna", pubblica i risultati dell'unità

<sup>59</sup> F.P. de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro*, Einaudi, Torino, 2016.

<sup>60</sup> Ivi, p. 49.

<sup>61</sup> P.F. de Ceglia, P. Scaramella, *I demoni di Napoli*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2021.

<sup>62</sup> Ivi, p. IX.

<sup>63</sup> Ivi, p. XI. Sui rapporti tra magia e superstizione e per il dibattito recente sulla magia nel Rinascimento italiano si veda inoltre lo studio dedicato a Della Porta da D. Verardi, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, Firenze University Press, Firenze, 2018.

di ricerca del Dipartimento di Lettere e Beni Culturali dell'Università degli Studi della Campania *Luigi Vanvitelli*. I saggi sono stati presentati in occasione del seminario "Tra innovazione e tradizione storiografica: miracolo e meraviglioso nel Mezzogiorno. Note introduttive", che si è tenuto a S. Maria Capua Vetere il 9 dicembre 2021. Agli interventi di quella giornata si sono poi aggiunti i contributi di colleghe e colleghi che in questi anni stanno lavorando a tematiche assai prossime a quelle affrontate dall'unità di ricerca della sede universitaria di S. Maria Capua Vetere. Nel dare vita a quel seminario, siamo stati convinti che riferirsi a una solida tradizione di studi non significhi preservazione senza rinnovamento, assenza di cambiamento, ricezione passiva di contenuti e metodi di altri tempi. E siamo del tutto lontani dall'idea che una ricerca sul prodigioso, sul miracolo, sul fantastico possa essere chiusa in se stessa. Pluralismo degli interessi e dei campi di ricerca devono essere i caratteri di una storia che dalla dimensione religiosa sconfini nella storia sociale dai molteplici interessi. Non riusciamo peraltro a rifiutare la dimensione materiale ed emozionale, che per quanto ci riguarda resta assai rilevante per l'analisi del vissuto religioso. Tuttavia siamo stati consapevoli delle fondate critiche che sono state rivolte a quel tipo di storia e l'antidoto, ancora una volta, è stata la metodologia dei nostri maestri, sempre attenta agli aspetti istituzionali della storia socioreligiosa. Il nostro campo d'indagine è stato il Mezzogiorno moderno, per il quale è consolidata acquisizione storiografica che santità e miracolismo, che hanno fatto parte di una possibile risposta delle popolazioni a un orizzonte di vita assai precario, sono stati intessuti di materialità ed emotività assai spinte. Altresì va detto che tra caratteri più tipici della santità meridionale c'è stata la "territorialità". Molti dei saggi che si presentano, lungi dal poter essere ridotti ad una dimensione di "storia locale", rappresentano invece dei laboratori di verifica su quel carattere della religiosità meridionale.

Mi ha fatto molto piacere ospitare al seminario gli interventi di Francesco Paolo de Ceglia e Pasquale Palmieri per portare la testimonianza personale da una generazione all'altra, delle diverse fasi che il tema al centro di questo volume ha avuto e ne approfitto per ringraziarli per avermi coinvolto nel progetto di ricerca, che mi ha permesso di ritornare su vecchi temi confrontandomi con quanto nel frattempo maturato. Mi rammarico esclusivamente che

il nostro dialogo e confronto scientifico sia stato gravemente depauperato dal covid-19, costringendoci in più occasioni a confronti virtuali che non sempre hanno offerto la vivacità degli incontri personali.

Nonostante le restrizioni di apertura al pubblico di questi anni, i risultati poggiano sulla ricerca di biblioteche e archivi che restano per noi assolutamente i luoghi fondamentali per la conoscenza storica. Con il saggio di Bianca Stranieri l'oggetto reliquia resta al centro dell'interesse storico, proprio perché un fondamentale strumento al quale ricorrere per ottenere un intervento divino. Tuttavia, la studiosa introduce elementi di originalità con l'analisi di una particolare reliquia: le vesti dei santi e i paramenti liturgici che si rivelano anche rari strumenti di conoscenza della storia del tessuto e della moda. La fortuna quindi della reliquia tessile apre un discorso sul miracolo, ma anche uno squarcio sul mondo della produzione dei tessuti. È un argomento dal carattere assai materiale, ma di una materialità che non va affatto poco considerata, poiché è proprio dell'istituzione Chiesa: il miracolo che fu alla base della beatificazione di Maria Cristina di Savoia è stato quello ottenuto da una reliquia-tessuto.

Tonia Campomorto, seguendo le più recenti tendenze storiografiche della *domestic devotion*, ci fa entrare in punta di piedi nelle case di Terra di Lavoro alla scoperta degli oggetti di culto e di protezione che caratterizzavano quell'area. Quanto mai originale è il saggio, che ci fa conoscere aspetti assai poco indagati su quella provincia, per la quale gli studi sono stati perlopiù rivolti alla conoscenza delle istituzioni ecclesiastiche, tralasciando il vissuto religioso. L'autrice valorizza l'importante fonte del notarile, utilizzata come è noto per altri percorsi storici, ma che qui assume originalità proprio per il conseguimento di alcuni elementi conoscitivi dell'intimità devozionale. Dalla lettura del saggio di Campomorto e di Lina Scalisi (su cui successivamente si discuterà) risulta in qual misura la pratica della trasmissione di oggetti devozionali da una generazione all'altra della famiglia fosse diffusa, tanto tra i più umili abitanti di Terra di Lavoro, quanto tra le élite siciliane, come nel caso del duca Moncada, evidenziando la "circolarità" cetuale della pratica di trasmissione delle devozioni a protezione della singola persona o della famiglia. Nel caso campano va particolarmente sottolineato come gli oggetti devozionali destinati alla difesa

soprannaturale della famiglia venissero “trasmessi” soprattutto attraverso le doti, evidenziando come ben prima di quella nota femminilizzazione ottocentesca della vita devozionale familiare, già nel Settecento, alle donne fosse affidata la preservazione del focolare domestico attraverso gli oggetti di cui erano destinatarie con le loro doti. D'altra parte, il protagonismo femminile nella tutela della salute in primo luogo degli uomini, che con i loro salari permettevano la sopravvivenza della famiglia, fu tra i dati che maggiormente emergeva tra le modalità del miracolo nel Mezzogiorno<sup>64</sup>. Proprio le *domestic devotions* confermano, inoltre, quanto osservato sulla tendenza da parte dei fedeli di appropriarsi per un uso personale e privato degli strumenti di difesa soprannaturale e dall'altra la tendenza degli Ordini religiosi di opporsi a questa deriva, cercando di riportare alle chiese coloro che postulavano interventi prodigiosi, oppure presentandosi come mediatori e unici fornitori di “reliquie DOC”<sup>65</sup>.

Anche Giuseppe Netti contribuisce alla conoscenza del mondo devozionale di Terra di Lavoro, che, come altre aree del Mezzogiorno, presentava una massiccia presenza nelle campagne del culto della Vergine, legato alla fisicità delle immagini, e un diffuso culto per santi legati soprattutto alla venerazione di reliquie nei contesti cittadini. La miracolosità mariana si presenta anche qui ricca di eventi narrativi assai articolati, raccolti tanto da autori di libri devozionali, quanto da una documentazione di varia natura che segnala l'importanza della cura per la conservazione della memoria degli eventi prodigiosi, per poi dar vita allo sviluppo dei poli devozionali. Pur dando spazio alla religiosità domestica e alla moltiplicazione di oggetti di difesa soprannaturale che lì si potevano accumulare, non bisogna dimenticare che, oltre la casa, continuarono a esistere chiese, conventi e santuari, dove i fedeli potevano sostare a pregare, venerare immagini, toccare reliquie. Anche da questo saggio emerge con forza come il clero dei luoghi di culto prodigiosi fosse assai attento alla gestione e alla moltiplicazione dei mezzi che permetteva il miracolo (acqua, immaginette, “abitini”, fiori e altro), enfatizzando una sorta di “monopolio materiale” che consentiva l'accesso all'aiuto celeste. Ma di particolare interesse è

---

<sup>64</sup> Cfr. G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp. 15-103.

<sup>65</sup> Ivi.

l'intensa attività di elezione dei santi patroni, in un centro urbano dinamico come è la Capua del Sei e Settecento. Nella promozione di un patrono indiscutibilmente giocano logiche fazionarie di prestigio: settori della città cercano di imporre un loro campione che li rappresenti e che dia loro prestigio. Ma ciò che emerge con forza è che nel pieno di gravi crisi epidemiche, vulcaniche e telluriche, le autorità cittadine del momento sentano come un proprio "dovere amministrativo" il ricorrere all'aiuto celeste con promozione di un culto e delle pratiche religiose. La buona amministrazione e il prestigio sociale connesso passa quindi anche per la capacità al momento opportuno di proporre protettori idonei a sedare le crisi, che consegneranno all'eternità la propria gloria e coloro che li hanno proposti.

L'impegno delle autorità religiose o politiche a porre rimedio ai "disastri naturali" attraverso il ricorso alla devozione emerge con forza anche da altri saggi, accomunati, peraltro, dalla peste come momento principale delle crisi delle comunità. Nel saggio di Lina Scalisi l'epidemia siciliana del 1624 si intreccia al reperimento delle reliquie di santa Rosalia, già oggetto di una pluralità di ricerche, ma che nel lavoro che qui si presenta assume una nuova originale valenza: emerge quanto le reliquie siano state efficaci strumenti attraverso i quali la santità si adattava alle esigenze territoriali e come eventi miracolosi apparentemente locali si intrecciassero con vicende di mondi e personaggi lontani. Proprio la materialità, «intrisa dello stesso tessuto dei sogni e mai asettica», ha il potere di adattare le reliquie ai cambiamenti della vita collettiva. Antiche reliquie assumono nuove fortune devozionali e nuovo vigore taumaturgico grazie alle strategie con cui le autorità ecclesiastiche e civili risposero alle urgenze pubbliche, in particolare sotto l'impellenza della crisi epidemica. Le importanti considerazioni della Scalisi scaturiscono dalla consultazione e valorizzazione di un rilevante corpo di fonti delle epistole della Compagnia di Gesù che ponevano in una relazione dialettica il locale e il globale rappresentato dalla casa generalizia romana e la provincia siciliana. Anche qui ci viene quindi indicato come una ampia pluralità di fonti permette di conoscere il mondo del prodigioso con le sue connessioni alla storia sociale e politica.

Catastrofi, quali terremoti, eruzioni, epidemie, non erano considerate eventi "naturali", ma, come ci ricorda nel suo saggio Ida-

maria Fusco, erano “indiscutibili” segni della punizione di Dio per i peccati dei popoli. Era per questo che si assisteva in occasione di grandi catastrofi epidemiche al pullulare di spiegazioni favolose e inverosimili. Un’ampia letteratura medica attribuiva le cause delle pestilenze alla volontà di Dio e questo concetto caratterizzava, come viene esposto nel saggio, molti trattati medici di età moderna: a fine Cinquecento Piero Nasi, dopo aver fornito alcuni suggerimenti per contrastare il male, aggiungeva che tali rimedi erano efficaci solo a condizione che fosse Dio a volerli.

Proprio il saggio di Fusco ci introduce in una sezione della nostra ricerca che si era posto l’obiettivo dell’analisi di testi al confine tra scienza e miracolo, tra natura e soprannaturale, in un tentativo di verifica di quanto la letteratura del “fantastico” e del “meraviglioso” circolasse anche nel Mezzogiorno moderno, al fianco di una letteratura più specificamente devozionale. Nicola Cusumano con il suo contributo, che prelude ad una più ampia ricerca sulla trattatistica presente in Sicilia, partecipa pienamente allo spostamento del focus dalla storia della medicina tout court alla storia sociale e culturale della medicina, di cui si è detto nelle pagine precedenti. Lo studioso si occupa della letteratura che elaborò, a partire soprattutto dal tardo Quattrocento, argomentazioni relative ai parti mostruosi, provando a darne una sistemazione teorica. Argomento poco battuto nella storiografia meridionale<sup>66</sup>, con le pagine di Cusumano apprendiamo che in Sicilia uno dei contributi più significativi fu prodotto dal fisiologo e anatomista Giovanni Filippo Ingrassia, che nel 1575 dava alle stampe un trattato che ha consentito di scandagliare le conoscenze mediche del tempo e di percepire, tra sensibilità naturalistica e istanze religiose, i sommovimenti che coinvolgevano la disciplina teratologica nella seconda metà del XVI secolo. Si assiste attraverso questa letteratura «a una conversione dal canone dei prodigi – dai notevoli rimandi religio-

---

<sup>66</sup> Pionieristici per l’Italia settentrionale sono i lavori della Niccoli: *Profeti e popolo nell’Italia del Rinascimento*, Laterza, Bari-Roma, 1987, pp. 47-87; Ead. «*Mestrum Quasi Monstrum*»: *Monstrums births and Mestrual Taboo in the Sixteenth Century*, in A. Miur, G. Ruggiero (a cura di), *Sex and Gender in Historical Perspective*, Johns Hopkins University, Baltimora London, 1990, pp. 1-25; Ead., *Capi e corpi mostruosi. Una immagine della crisi del potere agli inizi dell’età moderna*, «*Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*», 20 (2012), pp. 381-400.

si – a quello delle meraviglie, sino agli oggetti naturalizzati, in un movimento che fu tutt'altro che lineare». Ancora una volta, quindi, si mostra quanto sia poco efficace una polarizzazione dell'affermazione della scienza attorno alla diade contrapposta di medicina e religione.

Dagli inventari analizzati dalla Scalisi abbiamo appreso l'attenzione dell'aristocrazia al mondo nuovo, attraverso il possesso tanto di mobili e oggetti esotici, quanto di libri presenti nella biblioteca privata di un duca che riportavano notizie sulle esplorazioni. Antonio D'Onofrio apre un piccolo squarcio sul mondo della lettura degli avvenimenti fantastici che i lettori, soprattutto aristocratici, del Mezzogiorno facevano. Anche qui il mondo "altro" dall'Europa offre un particolare angolo visuale, attraverso una letteratura che narrava «viaggi reali creduti immaginari, viaggi immaginari creduti reali e un'immensa zona grigia di intersezione tra i due estremi» da cui emerge che tra esotico e fantastico la linea era assai sottile e soprattutto porosa, e proprio su quella insistevano gli aspetti mitologici e religiosi. Ma al fianco dell'esotismo, del "meraviglioso", degli "animali fantastici e dove trovarli" che allietavano le letture degli aristocratici meridionali, si può altresì riscontrare come il demoniaco e il miracoloso divenissero chiavi di lettura per il mondo altro. Anche agli occhi di un lettore del Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna il miracolo in questa letteratura armonizzava nuovo e antico mondo, addomesticando il nuovo con la mitologia cristiana e giustificando, con la grande prova dell'intervento divino, quanto fosse giusto conquistare e convertire i popoli extraeuropei.

Conclude il nostro volume un quanto mai significativo saggio di Paola Zito dedicato a Della Porta (e non solo) col quale la studiosa ripercorre i principali filoni tracciati dai *Mirabilia* a stampa, fra Cinque e Seicento, con teorie che spaziano dalla botanica all'ottica alla zoologia alla fisiognomica. Zito sottolinea come in questa letteratura, a Napoli e in Campania, prevalga l'attenzione alla singolarità dei fenomeni, focalizzando in particolare quelli che, a vario titolo, confinano/sconfinano con/nella sfera ibrida e inquietante del mostruoso. Di particolare rilievo nel testo della Zito è la sottolineatura di quanto i testi di Della Porta fossero presenti tra le letture dei religiosi napoletani. Ancora una volta "quei confini incerti tra scienza e natura" sui quali in questi anni abbiamo provato ad indagare partendo da quel fenomeno religioso del miracolo e

accogliendo, senza disconoscere il passato, gli stimoli che arrivano dallo sviluppo dei nuovi percorsi di studi, si è rivelata una pista interessante per comprendere quel Mezzogiorno d'Italia ai quali tanti studi avevano dedicato i nostri maestri.



# Francesco Paolo de Ceglia

«SAN GENNARO HA FATTO IL MIRACOLO!»

## LA STORIA DELLA SCIENZA COME STORIA CULTURALE

**SOMMARIO:** *Il saggio mira a dare degli spunti sulla storia culturale dell'Europa di età moderna a partire da uno studio della concettualizzazione che, tra XV e XIX secolo, ha subito il cosiddetto miracolo di san Gennaro. La domanda a cui si cercherà di dare risposta è: quanto la storia della scienza può permettere di condurre ricerche storiche interdisciplinari?*

**PAROLE CHIAVE:** *San Gennaro, naturale, preternaturale e soprannaturale, storia della scienza.*

“SAINT GENNARO PERFORMED THE MIRACLE!” THE HISTORY OF SCIENCE AS A STARTING POINT FOR A BROADER CULTURAL HISTORY

**ABSTRACT:** *The essay aims to give some insights into the cultural history of early modern-age Europe from a study of the reconceptualization that the so-called miracle of St. Gennaro underwent between the 15th and 19th centuries. The question that will be attempted to be answered is: how much can the history of science enable interdisciplinary historical research to be conducted?*

**KEYWORDS:** *Saint Gennaro, the natural, the preternatural and the supernatural, history of science*

Per gran parte dell'attività lavorativa mi sono occupato di temi classici di storia della scienza. Salvo poi, nel quadro di una ricerca sulla scienza napoletana del Settecento, imbattermi nella *vexata quaestio* della natura della liquefazione rituale del suo sangue. Ed è allora che ho iniziato a lavorare al mio *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*<sup>1</sup>.

Non so come io ci sia arrivato, ma è stato divertente. Avevo in mente un funerale: quello di Enrico VI. Immaginavo il corteo funebre, che procede lentamente. Lady Anne, vedova di Edoardo, figlio del sovrano assassinato, fa arrestare la marcia e inizia la lamentazione, maledicendo il colpevole della morte di entrambi. Chiede poi che la mesta processione prosegua. Al che si affaccia il deforme Duca di Gloucester, responsabile di quella doppia tragedia. Ed è allora che qualcosa di straordinario si verifica. È la stessa Lady Anne a descriverlo:

---

<sup>1</sup> F. P. de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Einaudi, Torino 2016.

O voi, signori, guardate, guardate:  
 le piaghe del morto Enrico  
 riaprono le labbra raggelate,  
 sanguinano di nuovo.  
 Mucchio di sconcia deformità, arrossisci, arrossisci!  
 La tua presenza fa squagliare il sangue  
 da vene fredde e vuote, dove il sangue non scorre.  
 Il tuo gesto inumano e snaturato [*unnatural*]  
 causa un diluvio soprannaturale [*unnatural*]<sup>2</sup>.

Quello di un cadavere che sanguina al cospetto dell'assassino è un topos relativamente antico<sup>3</sup>. Non una mera finzione letteraria, bensì un fenomeno connesso a una pratica abbastanza diffusa tra basso medioevo ed età moderna. Uno dei modi per accertare le responsabilità giudiziarie in caso di omicidio era infatti quanto nelle culture germaniche andava sotto il nome di *Bahrprobe* – *Bier right*, oltremantica – e che filosofia naturale e medicina latine chiamavano «cruentazione».

Nel quadro di un articolato rituale i sospettati erano condotti dinanzi al corpo della vittima, la quale avrebbe emesso o fatto schiumeggiare del sangue al sopraggiungere dell'assassino, rivelandone in tal modo l'identità. Il ricorso a una siffatta pratica, come più in genere l'istituto dell'ordalia, non era contemplato dal diritto romano, né nel medioevo esso era mai stato espressamente previsto dal cosiddetto «diritto comune» europeo. Per di più, nel 1215 il Concilio Lateranense IV aveva vietato ai chierici di partecipare a rituali ordalici, in questo modo palesando tutto il sospetto che la Chiesa di Roma nutriva nei confronti di «miracoli a comando» sprovvisti di una precisa veste sacramentale. Ciononostante, accolta tra le consuetudini, la cruentazione sarebbe stata attestata per molti secoli ancora. La qual cosa probabilmente beneficiò della riconcettualizzazione a cui essa venne sottoposta<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> W. Shakespeare, *Richard III*, Atto I, Scena II, vv. 229-37; trad. it. di R. Wilcock, in G. Melchiori (a cura di), *I drammi storici*, Milano 1989, vol. III, p. 865.

<sup>3</sup> C. de Troyes, *Yvain, le chevalier au lion*, vv. 1175-1200; H. von Aue, *Iwein*, vv. 1355-1364; *Nibelungenlied*, vv. 987-990.

<sup>4</sup> La letteratura cinque-settecentesca sulla cruentazione è sterminata. Per una rassegna si rinvia a C. Garmann, *De miraculis mortuorum*, Dresden-Lipsien 1709, pp. 537-625. Relativamente pochi sono invece gli studi recenti sull'argomento, per esempio: C.V. Christensen, *Baareproven, dens historie og stilling i fortidens rets- og naturop-fattelse*, Nordiske forlag, København 1900. Per una più aggiornata trattazione dell'argomento si

Quale, dunque? In età moderna, sulla ratio di tale pratica si erano già accumulati interminabili dibattiti, che nel tempo le avevano fatto subire una sorta di scivolamento interpretativo: da evento perlopiù miracoloso qual era – pur nella limitata misura in cui prima del XIII-XIV secolo fosse già possibile individuare confini netti tra natura e sovrannatura – o comunque connesso a certo ritorno dell'anima del defunto, la cruentazione pareva ora essere intesa come un fenomeno tendenzialmente ascrivibile a qualità occulte in grado di permanere e agire nel corpo anche dopo la morte. Una riconcettualizzatine, questa, che all'indomani del Concilio Lateranense IV l'aveva salvata dal sospetto della Chiesa di Roma nei confronti delle ordalie. Proteggendola poi, dopo la Riforma luterana, dagli strali polemici lanciati dai teologi protestanti contro sacramenti e miracoli. Quel litotico *unnatural* che il traduttore shakespeariano rende nella sua seconda occorrenza con «soprannaturale» era pertanto all'epoca, in certa *koiné* culturale mitteleuropea, più che altro un «non in armonia con quanto comunemente previsto dalla natura». Come lo era nella sua prima occorrenza, riferita all'omicidio di congiunti (che avrebbe nondimeno una coloritura più vicina al «contronaturale»). Tecnicamente quell'emissione cruenta sarebbe dunque stata «preternaturale», come appunto si diceva di un fenomeno appartenente a un ordine di causazione il quale, più che un immediato intervento divino, prevedeva cause vagamente psicomorfe che, pur insistendo nell'indefinito alveo della natura, ne segnavano una sorta di autonoma estrusione<sup>5</sup>. Ed era questo il motivo per cui, spiega il medico Andreas Libavius in un pletorico trattato dedicato all'argomento, «quando si crea un contatto tra gli aliti dell'assassino e lo spirito che è rimasto nel sangue dell'assassinato, [...] il sangue ribolle e ferve [*ebullit effervesquitque*]»<sup>6</sup>.

Interessante, tutto questo, ma vi sarebbe da chiedersi che cosa c'entri con san Gennaro. La risposta è che, per quanto bizzarra la circostanza possa apparire, è stata proprio la cruentazione a mettermi sulla strada del «miracolo napoletano». Attualmente si è

rinvia a F.P. de Ceglia, *Saving the Phenomenon: Why Corpses Bled in the Presence of their Murderer in Early Modern Science*, in id. (ed.), *The Body of Evidence. Corpses and Proofs in Early Modern Medicine*, Brill, Leiden-Boston, 2020, pp. 23-52.

<sup>5</sup> L. Daston, *Preternatural Philosophy*, in L. Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, pp. 15-41.

<sup>6</sup> A. Libavius [libau], *De cruentatione cadaverum*, in id., *Tractatus duo physici*, Frankfurt am Main 1593, p. 121.

portati a pensare alla prodigiosa liquefazione del sangue del martire (o quello che è) come a un fenomeno intrinsecamente euritmico, che si compie in date prestabilite liturgicamente rilevanti. Tuttavia, ciò non è quanto giudicavano in età moderna, allorché il *quid* taumaturgico dell'evento risiedeva nella presunta simpatia sovrannaturale che si veniva a istituire tra le reliquie del patrono. In particolare, il sabato precedente la prima domenica di maggio il busto argenteo contenente la testa di san Gennaro era portato in una delle chiese, poi, dal 1525, in uno dei seggi della città. Nel pomeriggio, in processione lo raggiungeva il sangue, il quale, alla sua vista, quasi assaporando un anticipo del piacere della resurrezione, «inizia a fervere [*incipit effervesce*] e ribolle [*ebullit*]»<sup>7</sup>.

Ecco, era proprio questa assonanza a suggerirmi qualcosa. La schiumazione del *Blut* nella *Bahrprobe* era identica, almeno nelle descrizioni, a quella del *cruor* nel *miraculum*. Persino i verbi impiegati erano gli stessi e ciò non poteva essere una mera coincidenza. Tanto più che in entrambi i casi il fenomeno si risolveva nell'impiego a fini divinatori del sangue di un *biaiothanatos*, vale a dire di qualcuno che aveva conosciuto una morte violenta, tale forse da non permettere l'istantaneo dissiparsi delle energie vitali, le quali erano come rimaste vincolate al corpo<sup>8</sup>. È chiaro: il martire era spirato nel sacrificio supremo, godeva quindi della beatitudine celeste. Chi invece era stato colto da mala morte senza particolari meriti, probabilmente no. Ma questo era un discorso che atteneva più alla teologia dotta che alla mentalità comune. Ed è per tal motivo che la reviviscenza ianuariana appariva non così diversa da una qualunque forma di cruentazione, a cui, tra l'altro, molti critici, soprattutto luterani, erano indotti ad accostarla: nel busto reliquiario sarebbe infatti per caso andata a finire la testa del giudice che lo aveva mandato a morte e davanti a essa il sangue avrebbe schiumato di rabbia. Esattamente come nella cruentazione. A maggior ragione che i ribollimenti del *Blut* germanico e quelli del *cruor* latino, in una vera e propria triangolazione concettuale,

<sup>7</sup> T. Bosio, *De signis Ecclesiae*, Köln 1593, I, p. 364. Cfr. per esempio, C. Baronio, *Annales Ecclesiastici*, Roma 1594, II, anno 305, n. 6, p. 803.

<sup>8</sup> J.H. Waszink, *Biothanati*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, II, Stuttgart 1954, coll. 391-94. L.F. Pizzolato (a cura di), *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalodella morte prematura*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1996, pp. 9-44

per fondarsi scritturalmente si richiamavano alla «voce del sangue» di Abele, primo dei *biaiothanatoi*, che dopo la morte «grida [...] dalla terra»<sup>9</sup>.

Quel che mi colpiva è che di due fenomeni apparenti – quindi entrambi costruiti socialmente, almeno nella persuasione che si istituisse un’azione a distanza tra il sangue e un altro corpo – praticamente identici si desse, nei rispettivi contesti culturali, una lettura così diversa. La cruentazione era infatti, come accennato, in genere stimata essere un fenomeno preternaturale dalle genti che vi facevano ricorso, perlopiù protestanti:

Le virtù inferiori [...], incontrollabili e fuori del nostro potere, imprimono su se stesse un’immagine pronta alla vendetta, ragion per cui alla presenza dell’assassino il sangue ribolle e scorre, quasi come accade quando, nell’ira, il sangue viene eccitato dall’immagine di vendetta impressavi. Nel sangue si conserva infatti, anche dopo la morte una certa sensazione dell’assassino presente e un desiderio di vendetta nella misura in cui esso possiede anche una propria immaginazione. Non è perciò tanto Abele, quanto il suo sangue innocente a gridare al cielo vendetta<sup>10</sup>.

Certo, anche in contesti cattolici, in Francia ad esempio, si faceva ricorso alla cruentazione o comunque se ne discettava, ma l’ipotesi per cui, se accertata, essa sarebbe stata un miracolo, svolgeva un ruolo assai più significativo<sup>11</sup>. Come indiscutibile, nelle medesime aree culturali, era che la liquefazione del sangue di san Gennaro fosse di origine sovrannaturale. Mi erano chiari i motivi politico-religiosi che inducevano a riconoscere o no un miracolo, ma mi dava da pensare che in alcuni contesti si tendesse, quasi spontaneamente, a preternaturalizzare un po’ tutto, mentre in altri, assottigliando la categoria del preternaturale, a considerare i fenomeni *aut* sovrannaturali *aut* banalmente naturali, *tertium non datur*. Era come se l’asticella che separa la natura dalla sovrannatura si collocasse ad altezze diverse. E questo mi incuriosiva terribilmente. Fornendomi soprattutto un formidabile strumento di comparazione: vista la stretta parentela antropologica tra tali portenti ematici a distanza, avrei infatti potuto usare la loro con-

<sup>9</sup> *Genesi*, 4,9-10.

<sup>10</sup> J.B. van Helmont, *De magnetica vulnerum curatione*, in Id., *Opera omnia*, Frankfurt am Main 1682, p. 724.

<sup>11</sup> Per esempio, M. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1623, quest. 53, art. 3, col. 1443.

cettualizzazione come cartina al tornasole per definire dove storicamente questi confini si fossero collocati nelle varie aeree culturali d'Europa.

Ebbene, che con la teologia riformata il soprannaturale, anche sacramentale, si fosse ridimensionato, era un'acquisizione della letteratura, a cui non avrei avuto granché da aggiungere. Ciò che però, da storico della scienza, non mi constava fosse chiaramente emerso dal dibattito storiografico era che potesse esser stata la natura stessa a dilatarsi fino a inglobare fenomeni un tempo intesi come tendenzialmente soprannaturali. O comunque liminari. Era insomma come se la natura di certa Europa centrale germanica e protestante, non dovendo più confrontarsi con un incumbente soprannaturale dai confini marzialmente presidiati dalla Chiesa, potesse non avere pressoché più limiti, diventare proattiva e farsi carico di azioni a distanza spesso di ascendenze magico-rituali, che la fisica aristotelica non avrebbe saputo mai spiegare<sup>12</sup>.

La questione non era così anodina, perché ero conscio di quanto lo scivolamento dal soprannaturale al preternaturale e poi al naturale in senso stretto affondasse le radici in antiche tradizioni mitologiche germaniche e scandinave le quali esaltavano l'azione di operatori più o meno intelligenti della e nella natura<sup>13</sup>. E che tale processo era incominciato ben prima delle predicazioni di Lutero<sup>14</sup>. Non ritenevo tuttavia che l'abbandono del cattolicesimo avesse causato tutto questo. Bensì solo che l'avesse favorito. In altri termini, nelle filosofie germaniche era già presente una tendenza all'esaltazione energetica di una natura quasi divinizzata: basti pensare a Paracelso. Fu però la cultura riformata, desiderosa di trovare una sintassi, ossia una narrazione della natura e di tutto il reale, alternativa alla aristotelica (fatta spesso sdegnosamente coincidere con il sapere di Roma), a dare slancio al processo. Facendo di Paracelso, forse *malgré lui*, il *Lutherus medicorum*<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Sui problemi dell'azione a distanza, C. Ziller Camenietzki, *Jesuits and Alchemy in the Early Seventeenth Century. Father Johannes Roberti and the Weapon-Salve Controversy*, «Ambix», 48, 2001, pp. 83-101.

<sup>13</sup> B. Røling, *Drachen und Sirenen: Die Aufarbeitung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten*, Brill, Leiden, 2010.

<sup>14</sup> Sullo scivolamento dei fenomeni dal soprannaturale al naturale in senso lato, L. Daston, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», 18, 1991, pp. 93-124.

<sup>15</sup> Su Paracelso e la Chiesa cattolica, si rinvia a K. Goldammer, *Paracelsus in neuen Horizonten Gesammelte Aufsätze*, «Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung», 24, 1986, pp. 164-71; H. Rudolph, *Individuum und Obrigkeit bei Paracelsus*, «Nova

Spazzato via il concetto aristotelico di «forma», il quale garantiva agli enti naturali un obiettivo a cui aspirare e una certa capacità auto-organizzativa, quindi una relativa indipendenza rispetto a Dio-causa prima, a restare era una natura senza moto, vita e direzione. Dura e inerte. Un «cadavere della natura», per usare le parole di Bacone<sup>16</sup>. Inabile non solo a produrre i portenti di cui tutti favoleggiavano, ma persino a compiere le azioni più comuni. I corpi disimparavano a cadere, si potrebbe dire. Ed è per questo che la nuda materialità era portata ad attingere a forze più o meno estranee a se stessa e in qualche modo garantite da un Creatore-Reggente. «Benché le specifiche operazioni nella natura possano essere spiegate meccanicamente, tuttavia gli stessi principi meccanici e regole dei moti ma anche tutte le leggi generali della fisica non procedono da nozioni puramente materiali, bensì dalla considerazione di sostanze indivisibili, in particolare da Dio». Così spiegava Leibniz in una lettera a Philipp Jacob Spener, padre del pietismo<sup>17</sup>. Una dinamizzazione estrinseca, dunque, divinizzante, grazie alla quale, da inerte, la natura veniva caricata di appetiti, percezioni e sensazioni, ma soprattutto si faceva straordinariamente frizzante: idonea a compiere operazioni stupefacenti che con maggiore difficoltà un aristotelico le avrebbe potuto attribuire.

Sostanze spirituali scivolavano nella e sulla natura, animandola e consentendone azioni a distanza. Ogni suo fenomeno ne risultava così, se non miracoloso, almeno meraviglioso. Non solo non freddamente meccanico, ma financo beneficiario di un lontano impulso divino, come suggerisce Leibniz. Ed è proprio in questa idea di una dipendenza del creato da forze numinose in senso lato che la prospettiva agostiniana – la quale, con l'avvento della scienza moderna, si sarebbe potuta giudicare archiviata per sempre – insperabilmente riguadagnava terreno su quella tommasia-

---

Acta Paracelsica», n.s. 3, 1988, pp. 69-76. La questione del rapporto tra paracelsismo e confessioni religiose è assai complessa. Si rinvia per semplicità a M.L. Bianchi, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme*, Leo S. Olschki, Firenze, 2011, pp. 7-150; C. Webster, *Paracelso. Magia, medicina e profezia alla fine dei tempi*, trad. di S. Ricciardo, Hoepli, Milano, 2016.

<sup>16</sup> F. Bacon, *Cogitationes de natura rerum*, in *Lord Bacon's Works*, a cura di B. Montagu, London 1825-34, X, p. 388.

<sup>17</sup> Lettera di Gottfried Wilhelm von Leibniz a Philipp Jacob Spener, Hannover, 8 (18) luglio 1687, in G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, a cura di Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, II.2, Philosophischer Briefwechsel. 1686-1694, Berlin 2009, p. 212.

na, menando a esiti che col passare del tempo avrebbero assunto una coloritura sempre più esplicitamente panteistica<sup>18</sup>. Nel Seicento non ancora però<sup>19</sup>.

Adesso il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, piuttosto che dissolversi nella natura come avrebbe spesso fatto nel secolo successivo, ancora maschiamente assiso sul trono da pantocratore la governava per mezzo di forze luogotenenti. E questo perché era come se la materia di molti protestanti avvertisse il «servo arbitrio», il proprio essere cioè in balia di forze paradossalmente trascendenti e immanenti al tempo stesso: forze che a ogni istante, e non soltanto quando Dio compiva tal o talaltro miracolo, le ricordavano il suo originario status di ontologica inettitudine. Perché il Creatore, osserva l'agostiniano Lutero, opererebbe «in, con e sotto» il creato. In maniera a esso consustanziale, si potrebbe dire per evocarne le posizioni teologiche: «Dio è, nella sostanza [*wesentlich*], presente ovunque, in e attraverso tutte le creature, in ogni loro parte e luogo, cosicché il mondo sia pieno di Dio ed Egli riempia tutto. Ma senza essere da esso rinchiuso e contenuto»<sup>20</sup>.

La somma esperienza religiosa cui tendeva la devozione luterana, se non altro nella configurazione seicentesca, era, come a suo tempo illustrò Max Weber, l'*unio mystica* degli eletti con la divinità. «Dio operava [...] in loro», rendendoli vasi o strumenti della propria potenza. Tanto che ogni loro azione si compiva grazie a una forza non «solo voluta da Dio, ma anche e soprattutto causata da lui»<sup>21</sup>. Ebbene, si ha l'impressione che quella attitudine all'operatività che lo studioso individuava nel *Beruf* (una chiamata-professione, laica ma non troppo, che nel mondo cattolico trovava un corrispettivo solo nel più esplicitamente religioso concetto di vocazione), non

---

<sup>18</sup> K. Hutchinson, *Supernaturalism and the Mechanical Philosophy*, «History of Science», 21, 1983, pp. 297-333.

<sup>19</sup> Sui principi dinamizzanti tra XVII e XVIII secolo, C. Webster, *The Discovery of Boyle's Law, and the Concept of the Elasticity of Air in the Seventeenth Century*, «Archive for the History of Exact Sciences», 2, 1965, pp. 441-502; G. Giglioni, *Francesco Bacone*, Carocci, Roma, 2011, pp. 59-95.

<sup>20</sup> M. Luther, *Dass diese Wort Christi (Das ist mein Leib etce.) noch fest stehen wider die Schwermgeister*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlau, Weimar, 1883-1929, XXIII, pp. 134-35.

<sup>21</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 1991, *passim*, ad esempio, pp. 166, 207. Per le più recenti prospettive sul «disincanto», A. Walsham, *The Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed*, «The Historical Journal», 51, 2008, pp. 497-528.

avesse a che fare solo con la vita degli individui. Ma anche con quella della realtà tutta, «chiamata» per l'appunto ad agire da un elemento dinamizzante, a essa al contempo proprio ed estraneo. Talvolta preternaturale, se si vuol star lì con il bilancino a pesar tutto. Ma, si potrebbe dire, naturale e sovranaturale insieme. Anche perché nella teologia protestante la differenza tra i due ordini di causazione è ben più sfumata.

La desacralizzazione dei riti comportava, per una sorta di meccanismo compensativo, una più o meno esplicita risacralizzazione della natura, la cui indagine diveniva essa stessa il rituale principe per portarsi dal visibile all'invisibile e cogliere il disegno divino: la filosofia naturale così si trasformava in una pratica di «adorazione razionale (*logikè latreia*) di Dio»<sup>22</sup>. Era in questo modo che l'uomo di scienza protestante riusciva ad avocare a sé parte del ruolo sciamanico esercitato dal sacerdote cattolico nel garantire certa intermediazione o almeno familiarità con un Creatore il quale, ora più che mai, si mostrava innamorato del creato nel suo complesso. A conferma di ciò, era chiarito all'inizio di uno dei più celebri libri di *miracula naturae*, «la natura è mente, logos o ragione divina, effettuatrice delle opere naturali e conservatrice delle cose esistenti. Ogni sua forza può dipendere solo da Dio [...] e in lui risiede la vita e il vigore del creato»<sup>23</sup>. Anche Newton ne era persuaso: per agire, l'ordine naturale aveva bisogno del continuo supporto di un Dio veterotestamentario, che gli imponeva ritmi e movenze.

Ciò ovviamente non significa che tutti i protestanti fossero preternaturalisti (e che non lo fosse alcun cattolico) o che lo fossero sempre, in relazione a ogni fenomeno e a ciascuno dei suoi aspetti. Le generalizzazioni sono occhiali dalle lenti colorate con cui meglio intendere e tassonomizzare ciò che si vede: non vanno usate per celare la complessità e quella che talvolta è l'intrinseca contradditt-

<sup>22</sup> R. Boyle, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, in Id., *Works*, London 1772, II, p. 63. Si confronti, ad esempio, con P. Melancthon, *Doctrinae physicae elementa*, in *Corpus reformatorum Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, a cura di C.G. Bretschneider e H.E. Bindseil, Halle 1846, XIII, pp. 410-11.

<sup>23</sup> L. Lemnius, *De occultis naturae miraculis*, Antwerp 1575, p. 1. Sulla difficoltà di definire il credo religioso di Lemnius, C.M. van Hoorn, *Levinus Lemnius en Willem Lemnius, twee zestiende-eeuwse medici*, Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, Middelburg, 1973, p. 55-56. L'opera venne comunque messa all'Indice *donec expurgetur*.

torietà dei fatti storici. Ciò che più modestamente si vuol mettere in luce è che l'interesse per le creative potenzialità di una natura divinizzata e spumeggiante era nel Seicento più diffuso nei contesti a maggioranza protestante. Qui l'indagine sui fenomeni naturali – e nella loro cornice, su quelli preternaturali – era un'impresa in cui gli uomini potevano cimentarsi liberamente, perché il libro della Natura era a disposizione di tutti: aperto, come quello della Scrittura, a che ciascuno lo interrogasse in autonomia per risalire dagli effetti alla causa prima. Ecco perché così spesso le opere di scienza dei fedeli delle Chiese nate a ridosso della Riforma si risolvevano in scritti di teologia naturale o fisicoteologia<sup>24</sup>.

Quali, le conseguenze? Mentre i cattolici che ardivano addentrarsi nelle pieghe dei fenomeni preternaturali, naturalizzando l'azione divina erodevano il concetto stesso di miracolo, i protestanti potevano dichiararsi mai paghi di descrivere le meraviglie naturali perché era in esse che scorgevano il «dito di Dio». Motivo per cui i preternaturalisti cattolici erano non di rado bollati come empì e di conseguenza perseguiti; quelli protestanti, per parafrasare Robert Boyle, scienziato nella cui esperienza intellettuale fu fondamentale la professione di fede anglicana, esaltati nel loro ruolo di «virtuosi cristiani»<sup>25</sup>. Di «preti della natura»<sup>26</sup>. In quanto «la contemplazione della natura è pregustazione del piacere celeste», come riassumeva Carlo Linneo, figlio di un pastore luterano<sup>27</sup>.

Il dubbio non va aggirato: si potrebbe ipotizzare che se la Chiesa di Roma non fosse stata così severa nel reprimere gli slanci dei propri pensatori, anche nei paesi cattolici sarebbe germogliato il preternaturalismo e con esso il naturalismo in cui era iscritto. L'Italia dalla seconda metà del Cinquecento e dell'inizio del Seicento aveva fatto scuola con i vari Telesio, Campanella, Bruno e Vanini, giusto per citarne alcuni, le cui opere erano tuttavia incor-

<sup>24</sup> P. Harrison, *The Bible, the Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, Middelburg 1973, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; O.P. Grell e A. Cunningham (eds.), *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia*, Routledge, Abington - New York, 2017.

<sup>25</sup> S. Schaffer, *Godly Men and Mechanical Philosophers. Souls and Spirits in Restoration Natural Philosophy*, «Science in Context», 1, 1987, pp. 53-85.

<sup>26</sup> R. Iliffe, *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton*, O.U.P. USA, Oxford, 2017.

<sup>27</sup> C. Linnaeus, *Curiositas naturalis*, in *Amoenitates Academicae*, Palm, Er-lang, 1787, I, pp. 540-63, in particolare p. 563.

se in condanne ufficiali, tanto da circolare solo clandestinamente. Sì, la Chiesa cattolica soffocò sul nascere una feconda tradizione di ricerca. Francamente non è però sostenibile che l'emergere di essenzialismo e normativismo – fossero, questi, di genesi aristotelica, platonica o archimedeica – che caratterizzarono parte della scienza, per esempio italiana e francese tra la fine del XVI e la metà del secolo seguente, sia dipesa sempre e solo da una tale azione repressiva, la quale nondimeno influenzò le ricerche di molti. Per intendersi, sarebbe eccessivo affermare che il tentativo di un Galileo di matematizzare la natura sia stato, sin dagli anni padovani, una immediata conseguenza del timore di incorrere in problemi con l'Inquisizione.

È pertanto lecito credere che nella evoluzione dell'immaginario naturale dei cattolici l'indirizzo pesantemente imposto attraverso una attività repressiva si intrecciasse con una predilezione relativamente spontanea per una materia più modesta e disciplinata, la quale, si può azzardare, riverberava il modo in cui il sacro era esperito. Quest'ultimo era l'«altro» rispetto alla natura, non la sua sostanza primigenia o il suo carburante. Tanto che gli scienziati, lungi dall'identificarsi con i preti, si sentivano figure alternative alle sacerdotali. Concentrata l'iperattività spirituale nei miracoli e nella «materia sacra» – ostie e reliquie, come pure oggetti entrati in contatto con esse o in qualche modo impiegati in celebrazioni sacramentali e ancora statue e icone – la natura poteva come asciugarsi e perdere di slancio, ritirandosi entro confini più angusti di quelli che le erano stati fino ad allora riconosciuti. Essere insomma ridotta a mera dimensionalità geometrica, come in Cartesio e Galileo. Dimenticare il «mondo della vita», per dirla con Husserl<sup>28</sup>. Essere, in altre parole, francamente sorda alle ragioni delle cause occulte e del preternaturale.

Per sintetizzare, come qualche tempo fa già intuito da Peter Dear, due erano le Europe che si affrontavano nella prima metà del Seicento, quando i dibattiti su cruentazione e miracolo di san Gennaro divennero più vivaci<sup>29</sup>. Ciò, perlomeno sul piano della cul-

<sup>28</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 77-78.

<sup>29</sup> P. Dear, *Miracle, Experiments, and the Ordinary Course of Nature*, «Isis», 81, 1990, pp. 663-83. La sua analisi si riferisce essenzialmente alle differenze tra l'area britannica e quella italo-francese.

tura dotta e nella misura in cui una generalizzazione così ampia ammetta non pochi controesempi. Da una parte si ergeva un'area centro-settentrionale, a maggioranza protestante, la quale si confrontava con una natura energizzata e poco regolare. Quest'ultima era più strettamente vincolata a un Dio il quale la gestiva mediante luogotenenti spirituali, che si sarebbero tuttavia in gran parte dissolti nel secolo successivo. E probabilmente anche per questo i processi conoscitivi, nella fattispecie scientifici, ma anche ad esempio giudiziari, erano collegialmente affidati a uomini che, nell'accertare la verità, entravano in contatto con una dimensione in qualche modo trascendente. In quelle società non vi erano più sacerdoti, ossia depositari esclusivi e gestori del *sacer*, etimologicamente il recinto che separava il tempio dal resto della città. E ciò perché il sacro non aveva più bisogno di limiti e barriere, essendo stato diluito nella natura e nella storia: se Dio infatti cessava di concentrarsi nella «materia sacra», poteva più liberamente esser colto in qualunque evento, naturale o umano che fosse. Al posto dei sacerdoti restavano semplici pastori, ossia guide che non possedevano quel sacro più di qualunque altro. Ed è credibilmente proprio per questo che gli scienziati potevano ambire a prenderne il posto, raccontando le meraviglie del creato, spesso in libri di storia naturale. La qual cosa era un po' come raccontare il Creatore<sup>30</sup>.

Dall'altra parte si ergeva un'Europa mediterranea e latina, che interrogava una natura relativamente autonoma rispetto a Dio, gli interventi del quale corrispondevano non tanto a un indirizzamento generale della storia come faceva la Provvidenza, assai potente presso i protestanti, quanto a infrazioni puntuali del suo normale corso come lo erano i miracoli<sup>31</sup>. Questi ultimi, tanto più dopo il Concilio di Trento, venivano collocati in una specifica dimensione

---

<sup>30</sup> R.W. Scribner, *Cosmic Order and Daily Life. Sacred and Secular in Pre-industrial German Society*, in K. von Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe. 1500-1800*, Allen & Unwin, London 1984, pp. 17-31.

<sup>31</sup> S. Kusakawa, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melancthon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 124-73; A. W. Providence in *Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1999. Come è ovvio, gli atteggiamenti degli scienziati erano relativamente vari, W.E. Burns, *An Age of Wonders. Prodigies, Politics and Providence in England 1657-1727*, Manchester University Press, Manchester, 2002 soprattutto pp. 57-96. Un confronto tra dottrina cattolica della Provvidenza e dottrina protestante (in cui essa si intreccia alla predestinazione) è in M.W. Elliott, *Providence Perceived. Divine Action from a Human Point of View*, De Guyter, Berlin-Boston, 2015, pp. 173-88.

di cui la Chiesa di Roma rivendicava la completa alterità rispetto a una natura ben più ingessata della ‘collega’ germanica. In tali contesti i sacerdoti non avrebbero mai perso le proprie prerogative, continuando invece a gestire un «recinto sacro» che non venne mai dismesso né condiviso con altri attori sociali. Il *sacer* rimase lo spazio, separato dalla natura e dalla società civile, in cui si concentravano le forze numinose che solo la Chiesa era abilitata a controllare. Gli scienziati non potevano avocare a sé alcun ruolo sacrale. Tutt’altro. Né, ad esempio, lo potevano i fare i giuristi, impegnati un analogo sforzo conoscitivo, ma avente come oggetto la storia. Potenziano invece la propria immagine di esperti di processi conoscitivi, che spiegavano e dimostravano, almeno in linea di principio, con la predilezione ad esempio del genere letterario del trattato fisico-matematico, piuttosto che di quello della storia naturale, che tra l’altro meglio si adattava alla natura più ottusa e normativa con cui avevano a che fare.

In conclusione, è giunto il momento di esser onesti, a costo di deludere qualcuno: questo contributo sul miracolo di san Gennaro non ha mai avuto lo scopo di denunciare la composizione del cangiante contenuto del reliquiario né di rivelare la causa della prodigiosa liquefazione. Credo di aver suggerito una pista di indagine in tal senso, ma ciò era francamente estraneo a miei interessi di storico. Desideravo invece semplicemente avere una traccia narrativa efficace. Una finestra attraverso cui guardare all’evoluzione dei rapporti tra naturale e soprannaturale in varie aree culturali. Una finestra che, pur affacciandosi sulla Napoli latina e cattolica, paradossalmente mi suggerisse molti più elementi del paesaggio dell’Europa centro-settentrionale germanica e protestante. Che, pur mirando alla soprannatura, mi consentisse di seguire le complesse oscillazioni della natura. Che, pur dirimetto a Dio, mi parlasse dell’uomo. Sull’esito di questa operazione, non tocca a me esprimermi. Ma ammetto che in questi ultimi anni spesi affacciato a quella finestra ho imparato molte cose. E sì, è proprio bella la mia finestra.



# Pasquale Palmieri

## IL CULTO DEI SANTI IN ETÀ MODERNA FRA CONTROLLO ISTITUZIONALE E BISOGNI COMUNICATIVI: OSSERVAZIONI DI METODO

*SOMMARIO: Negli ultimi decenni gli studi sulla santità, i culti e i miracoli hanno conosciuto delle importanti svolte di carattere metodologico. Questo saggio esplora gli orientamenti della recente storiografia, ponendo attenzione ad alcuni aspetti cruciali: il controllo delle istituzioni (ecclesiastiche e secolari) sulla costruzione e diffusione delle devozioni; l'evoluzione delle indagini medico-scientifiche sui fenomeni riconosciuti come sovranaturali; lo sviluppo di nuove culture comunicative intorno alla santità.*

*PAROLE CHIAVE: Santi, Controriforma, Miracoli, Agiografia, Culture comunicative*

### THE CULT OF THE SAINTS IN THE EARLY MODERN AGE: INSTITUTIONAL CONTROL AND MEDIA CULTURE

*ABSTRACT: In recent decades, studies on holiness, devotions and miracles have undergone important methodological changes. This essay aims to show the results of the most important research trends, paying attention to some crucial aspects: the control of institutions (both ecclesiastical and secular) on the construction and dissemination of devotions; the evolution of medical-scientific investigations on alleged supernatural phenomena; the development of new media cultures around Catholic saints.*

*KEYWORDS: Saints, Counterreformation, Miracles, Hagiography, Media Culture*

Negli ultimi decenni gli studi sulla santità, i culti e i miracoli hanno conosciuto delle importanti svolte di carattere metodologico, anche attraverso lo sviluppo di orientamenti di ricerca che hanno cercato di far luce sui rapporti tra il versante religioso e quello socio-politico. La storiografia ha dedicato molta attenzione alle fasi nascenti e ai processi di costruzione di nuovi culti, al loro valore culturale, al ruolo delle autorità monarchiche e religiose, a quello dei ceti privilegiati, all'impatto sulle masse che avevano rapporti discontinui con il testo scritto ed erano molto più inclini all'uso di oggetti e immagini. Un importante volume collettaneo finalizzato a fare il punto sullo stato dell'arte degli studi sulla controriforma – *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation* – ha concentrato l'attenzione sulle devozioni domestiche e familiari, sulle dimensioni materiali di una metamorfosi che non era solo espressa dalle parole, ma che poteva essere «heard, seen,

smelt, tasted, touched and – perhaps above all – felt»<sup>1</sup>. Elena Bonora ha risolutamente contestato questo approccio evidenziando i rischi euristici derivanti da un'idea di controriforma costruita quasi esclusivamente “dal basso”, richiamando l'attenzione sul ruolo dei poteri costituiti che, pur frammentati, riuscirono a incidere sulla vita quotidiana, soprattutto in seguito alle riforme introdotte dal Concilio di Trento<sup>2</sup>.

I cambiamenti intervenuti tra la fine del Cinquecento e l'inizio del secolo successivo rimangono dunque cruciali, così come i rapporti tra la diffusione dei modelli di religiosità proposti da Roma e i percorsi di affermazione, riaffermazione o consolidamento dei poteri secolari. Il processo di centralizzazione delle competenze istituzionali sull'universo della santità e la conseguente rivendicazione delle prerogative papali in materia portò a una trasformazione dei processi di canonizzazione, che cominciarono a essere caratterizzati da procedure sempre più definite sul piano giuridico<sup>3</sup>. Gli storici hanno tuttavia posto problemi di rilievo sull'analisi delle fonti, evidenziando l'esigenza di affiancare testi normativi e propagandistici (agiografie, trattati, decreti) ad altri documenti (principalmente processi, carte amministrative, corrispondenze private, ma soprattutto scambi di notizie e direttive fra dicasteri pontifici, diocesi, ordini religiosi e missionari) capaci di far luce sugli scontri interni alla Chiesa, sul rapporto fra Santa Sede e periferie, sulle dialettiche fra culti locali e scelte promosse dagli organismi centrali<sup>4</sup>. In questo quadro giocò un ruolo focale l'azione di controllo esercitata da dicasteri pontifici (Congregazione dei Riti, Congrega-

<sup>1</sup> A. Bamji, G.H. Janssen, M. Laven, *Introduction*, in A. Bamji, G.H. Janssen, M. Laven, (eds.), *The Ashgate Research to the Counter-Reformation*, Ashgate, Farnham- Burlington, 2013, p. 11.

<sup>2</sup> E. Bonora, *Il ritorno della controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápulo)*, «Studi storici», 2(2016), p. 274.

<sup>3</sup> M. Gotor, *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in L. Fiorani e A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del papa*, Einaudi, Torino, 2000; Id., *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588- 1642)*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Accademia dei Lincei, Roma, 2000, pp. 279-288.

<sup>4</sup> Si vedano almeno M. Gotor, *I beati del papa. Santità Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze, 2002; G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli, 2002; Id., *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia nell'età moderna tra Santi, Madonne, guaritrici e medici*, Guida, Napoli, 2010.

zione dell'Indice, Congregazione dei Vescovi e Regolari), in particolare modo della Congregazione del Sant'Uffizio e dai tribunali locali che a essa facevano capo. Grazie a questa fitta rete istituzionale, la Chiesa provò ad affermare il suo potere giurisdizionale sulle vite dei santi, sulle manifestazioni soprannaturali a essi legate, sulla diffusione dei culti<sup>5</sup>. Ma non sempre la prassi devozionale si uniformò alle prescrizioni del papato: spesso essa fu il frutto di faticosi compromessi fra autorità ecclesiastica e fedeli, che portarono di volta in volta alla definizione di nuovi equilibri<sup>6</sup>.

La priorità indiscussa per la Santa Sede era comunque l'accertamento della genuinità di esperienze religiose che talvolta erano basate su esperienze mistiche e visionarie difficilmente decifrabili, su forme di preghiera non riconosciute da Roma, o erano costruite intorno a reliquie di dubbia provenienza. Non a caso, lo spinoso problema della simulazione di santità – ormai ben conosciuto dagli studiosi, anche se passibile di ulteriori aggiornamenti<sup>7</sup> – entrò a far parte delle competenze dell'Inquisizione, imponendo il marchio dell'eresia a un'ampia gamma di comportamenti che aderivano solo in apparenza alla dottrina ufficiale. I giudici non dovevano solo distinguere fra veri e falsi santi, ma anche fra fenomeni naturali e soprannaturali, fra ispirazioni demoniache e divine, e in ultima analisi fra culto regolato (vale a dire codificato dalla Chiesa) e superstizione. L'obiettivo di questo sforzo repressivo era ridisegnare i modelli di virtù cristiana e la "pietà popolare", al fine di dare una risposta concreta alle profonde trasformazioni che attraversavano le società europee ed extraeuropee tra XVI e XVII secolo<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Si veda P. Palmieri, *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Viella, Roma, 2010, pp. 12-21. Cfr. G. Romeo, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio*, in M. Sangalli (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 2003, pp. 607-614.

<sup>6</sup> Proprio Elena Bonora insiste sulla persistente importanza e sul carattere problematico del concetto di «negoiazione», cfr. *Il ritorno della Controriforma* cit., pp. 284-289.

<sup>7</sup> Per un bilancio parziale vedi P. Palmieri, *La santa, i miracoli e la Rivoluzione. Una storia di politica e devozione*, Il Mulino, Bologna, 2012, pp. 18-21.

<sup>8</sup> Ancora utilissimo M. Caffiero, *Modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva*, in G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona (a cura di), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994, pp. 265-279. Sul concetto di "pietà popolare" la bibliografia è

Sul piano strettamente medico-scientifico emergevano «nuove modalità di approccio all'evento miracoloso»<sup>9</sup>. Gli specialisti erano chiamati ad affiancare teologi e giusperiti nelle commissioni di vigilanza imposte dal Concilio di Trento sui fenomeni di presunta guarigione o su altri eventi in apparenza inspiegabili. La perizia medico-legale acquisì un ruolo sempre più centrale nelle procedure, tanto nel processo canonico quanto in quello secolare<sup>10</sup>. Deposizioni e referti di fisiologi, chirurghi, barbieri, speciali e comari – professioni di un universo medico-sanitario «caratterizzato da livelli diversi e non omogenei di mansioni e di competenze» – contribuivano a chiarire «principi, caratteristiche e gravità delle patologie dalle quali il presunto miracolato si dichiarava guarito», rivelandosi pertanto decisive al fine di provare la veridicità o la falsità del miracolo<sup>11</sup>. L'ammissione del soprannaturale non poteva infatti aver luogo «senza una preliminare, approfondita conoscenza del

---

enorme: si veda tuttavia il recente libro di Daniele Menozzi, incentrato proprio sugli usi politici delle devozioni: *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico delle devozioni in età contemporanea*, Carocci, Roma, 2022.

<sup>9</sup> P. Cozzo, *Miracoli estremi. Prodigii accrescitivi e ricompositivi nell'Europa di età moderna*, in D. Scotto (a cura di), *Del visibile credere. Pellegrinaggi, santuari, miracoli e reliquie*, Olschki, Firenze, 2011, pp. 189-214, qui p. 203. Nello stesso volume, l'aspetto più puramente giuridico emerge da D. Quaglioni, *I miracoli tra teologia e diritto*, pp. 177-188.

<sup>10</sup> Si veda anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, A. Pastore, *Medicina, diritto e circolazione delle idee. François-Emmanuel Fodère (1764-1835) tra Francia e Italia*, «Studi storici», 4(2016), pp. 725-752. Sul rapporto fra scienza e definizione del soprannaturale gli studi sono, come noto, numerosi e spesso incentrati sull'incontro fra metodo storico e socio-antropologico: J. Duffin, *Medical Miracles. Doctors, Saints, and Healing in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009, pp. 101-111; P. Parigi, *The Rationalization of Miracles*, C.U. Press, Cambridge, 2012; A. Coudert, *Religion, Magic, and Science in Early Modern Europe and America*, Praeger, Santa Barbara-Denver-Oxford, 2016. Il discorso sulla razionalizzazione dei miracoli è inscindibile dalla più generale riflessione sul magico e sul soprannaturale: si vedano ad esempio E. Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion 1250-1750*, OUP, Oxford 2010; J. P. Davidson, *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture*, Praeger, Santa Barbara-Denver-Oxford, 2012; K.A. Edwards (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Ashgate, London, 2016; P. Scaramella, *Gli amici dell'aldilà. Saggi di Storia (secc. XV- XIX)*, Aracne, Roma, 2018; A. Laverda, *La nascita del soprannaturale. Storia di una separazione tra Dio e natura*, Mimesis, Milano-Udine, 2021; F.P. de Ceglia, P. Scaramella, *Introduzione*, in *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, soprannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, pp. IX-XXII.

<sup>11</sup> Cozzo, *Miracoli estremi* cit., p. 204.

naturale: solo l'esperienza diretta delle leggi della natura avrebbe permesso di capire il senso di quei fenomeni che di tali leggi rappresentavano un misterioso superamento»<sup>12</sup>.

Tuttavia, il rafforzamento degli apparati giuridici stimolò anche l'intensificazione della propaganda. Come ha osservato Miguel Gotor, nel contesto della penisola italiana il culto dei santi canonizzati e la promozione dei loro miracoli era un «potente veicolo devozionale mediante il quale celebrare l'autorità pontificia e spingere i fedeli con lo sfarzo delle cerimonie a stringersi intorno alla Chiesa di Roma»<sup>13</sup>. Quest'ultima produsse quindi un notevole sforzo di controllo sulle esperienze mistiche e profetiche, sull'organizzazione dei sepolcri e degli spazi sacri, sulla produzione di iconografie, sulla gestione dei riti, sulla stesura di biografie dedicate a personaggi in odore di santità. Contemporaneamente, crebbe l'esigenza di difendere le vite dei santi (anche quelle di tradizione più antica) dai dubbi avanzati dalla critica umanistica e protestante. A questo scopo, si rese sempre più rigoroso il vaglio delle testimonianze che certificavano i presunti miracoli, talvolta inquinate da eccessi di immaginazione o da suggestioni provenienti dalle saghe epico-cavalleresche<sup>14</sup>.

Tutti questi indizi potrebbero far supporre l'affermazione di biografie devote improntate ai modelli imposti dalla Chiesa di Roma, ma non fu così. La presenza del «meraviglioso» restò molto forte in questa produzione, sempre protesa a celebrare eroi che oscillavano fra il sacro e il profano. Dotati di sagace spirito pedagogico, gli autori continuarono a dedicare ampio spazio agli episodi che meglio potevano colpire l'immaginazione, associando il fantastico al

<sup>12</sup> Ivi. Si vedano anche A. Burkardt, *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVIIe siècle en France*, École française, Roma, 2004; G. Fiume, *Guarigioni mirabili. Medicina e teologia tra XIV e XIX secolo*, num. mon. di «Quaderni storici», 1(2003); M.P. Donato, *Morti improvise. Medicina e religione nel Settecento*, Carocci, Roma, 2010; Id., *Medicina e religione: percorsi di lettura*, in M.P. Donato, L. Bervilet, S. Cabibbo, R. Michetti, M. Nicoud (eds.), *Médecine et religion. Collaborations, compétitions, conflits (XVIIe-XXe siècles)*, École française de Rome, Roma, 2013, pp. 9-33.

<sup>13</sup> M. Gotor, *I beati del papa* cit., p. 39.

<sup>14</sup> I riferimenti bibliografici sono numerosi. Si vedano almeno M. Gotor, *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Aracne, Roma 2012; G. Fragnito, *La cultura ecclesiastica romana e la cultura dei 'semplici'*, «Histoire et civilization du livre», 9, 2014, pp. 85-100; M. Roggero, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2006.

possibile e all'esemplare<sup>15</sup>. Le contaminazioni fra libro devozionale e altri generi letterari continuarono a essere frequenti, condizionando talvolta le tendenze del mercato librario. Si trattava di un fenomeno rilevante e critico, visto che dalla fine del Cinquecento i censori ecclesiastici (affiancati da quelli laici, in alcuni stati italiani) rivolsero la loro attenzione anche alla letteratura d'invenzione, giudicata capace di corrompere gli animi dei fedeli e di indurli a confondere il naturale con il soprannaturale. Finirono così sotto osservazione i poemi epico-cavallereschi, i romanzi d'avventura, i volgarizzamenti biblici, i racconti di miracoli e catastrofi naturali, intrisi di elementi magici e potenzialmente generatori di credenze "superstiziose"<sup>16</sup>.

Fra gli aspetti più bisognosi di indagini ci sono quindi le modalità di diffusione di vite di santi, storie di miracoli e reliquie. Il tema è cruciale, specie per un contesto come quello italiano, in parte peculiare rispetto ad altre realtà europee: la frequente presenza di letture ad alta voce, prediche, recitazioni, il durevole rapporto di interscambio fra prosa e forme poetiche, gli atti performativi di cantori e attori, le evoluzioni del melodramma o del dramma sacro sono tratti distintivi di una cultura del testo che restò a lungo in bilico fra oralità e scrittura, scavalcando gli ostacoli rappresentati dall'analfabetismo, dalla povertà, dalla limitata attitudine all'uso del libro<sup>17</sup>. Come è stato più volte chiarito da Roger Chartier, i miracoli (al pari di altri eventi sensazionali) sono spesso raccontati da

<sup>15</sup> Cfr. P. Palmieri, *Educare, evangelizzare, divertire. Agiografia e romanzo*, in L. Braidà e S. Tatti (a cura di), *Il libro. Editoria e pratiche di lettura nel Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. 263-277.

<sup>16</sup> Cfr. G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 133-259; G. Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze, 2003, pp. 63-69; M. Roggero, *Le carte piene di sogni* cit. Sulla censura che colpiva la letteratura d'invenzione cfr. A. Prosperi, *Censurare le favole. Il proromanzo e l'Europa cattolica*, in F. Moretti (a cura di), *Il romanzo I. La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 71-106.

<sup>17</sup> La bibliografia sull'argomento è ampia. Mi limito quindi a rimandare, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, alla ricca discussione proposta di recente da M. Rospocher, *L'invenzione delle notizie? Informazione e comunicazione nell'Europa moderna*, «Storica», 64(2016), pp. 95-115; di L. Degl'Innocenti, B. Richardson, C. Sbordoni (eds.), *Interactions between Orality and Writing in Early Modern Italian Culture*, Routledge, London, 2016; Si vedano anche le numerose indicazioni contenute in L. Braidà, M. Infelise (a cura di), *Libri per tutti. Generi editoriali di larga circolazione tra antico regime ed età contemporanea*, Torino, Utet, 2010.

testi occasionali a basso costo che traggono «la loro forza dal porre in racconti circostanziati e localizzati dei motivi [temi] di lunga durata, trasmessi precedentemente e parallelamente da altre tradizioni scritte o orali», in grado di stimolare «credenze e ossessioni, timori, certezze»<sup>18</sup>. Per questa ragione è fondamentale comprenderne «le funzioni, le ragioni e gli usi»<sup>19</sup>.

Il culto dei santi era legato agli equilibri che caratterizzavano il rapporto fra poteri costituiti, imprese culturali e pubblico in antico regime: individui e gruppi non subivano passivamente la circolazione di notizie, ma giocavano un ruolo attivo nella produzione di racconti a più voci, polifonici – li definiremmo oggi partecipati e «transmediali» – aggiungendo alle trame principali nuovi segmenti narrativi che riuscirono a espandere gli universi mitici che circondavano gli eroi della fede o i fenomeni sovranaturali<sup>20</sup>. A contare era soprattutto la partecipazione dei fedeli, capace di influenzare le decisioni e gli orientamenti dei poteri costituiti. È quindi necessario comprendere non solo come le persone leggevano o ascoltavano le agiografie, le prediche, i testi devozionali: bisogna anche capire come parlavano dei santi, come si rivolgevano a loro in preghiera, o persino come li insultavano, talvolta dando sfogo alle emozioni, speranze, o paure. Perseguire questo obiettivo non è affatto semplice. I discorsi orali, infatti, non lasciano tracce materiali visibili o indagabili dagli storici. Bisogna quindi provare a «listen to the past with eyes», capendo come la scrittura, le immagini e gli oggetti interagivano con i gesti, le voci e i semplici pensieri<sup>21</sup>.

Altro problema meritevole di attenzione è quello della dialettica persistente nella letteratura devozionale, per tutta l'età moderna e contemporanea, fra universalismo e localismo. Nonostante gli sforzi prodotti dalla Chiesa di Roma per superare i particolarismi territoriali in materia culturale, le identità nazionali, gli assetti sociali e istituzionali di specifiche aree del mondo cattolico continuarono a

<sup>18</sup> R. Chartier, *Gli usi del miracoli*, in *Id.*, *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 126-167 (ed. orig. in francese 1987), p. 160.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>20</sup> Si vedano H. Jenkins, *Convergence Culture. Where Old and New Media Collide*, New York UP, New York, 2006; M. Freeman, R. Rampazzo Gambarato, *The Routledge Companion to Transmedia Studies*, Routledge, NewYork-London, 2019; P. Bertetti, *Che cos'è la transmedialità*, Carocci, Roma, 2021.

<sup>21</sup> Si veda R. Chartier, *The Author's Hand and the Printer's Mind [...]*, John Wiley & Sons, New York, 2013.

influenzare in maniera decisiva la produzione di raccolte agiografiche e narrazioni di miracoli<sup>22</sup>. Non a caso, molte di queste opere si aprivano con ampie trattazioni della storia del territorio prescelto, «sacralizzato dal passaggio di santi o dalla presenza dei loro corpi», ma privo di una consolidata tradizione giurisdizionale o di stabili strutture sociali<sup>23</sup>. Gli autori, inoltre, erano spesso al servizio di principi, famiglie nobiliari o di altre autorità laiche, rispondevano a esigenze di legittimazione del potere che prescindevano dagli orientamenti centralistici della Santa Sede, mostrando invece un forte legame con le strutture ecclesiastiche locali, principalmente con gli ordini religiosi<sup>24</sup>. Se quindi è innegabile che questa produzione fu influenzata dalla paziente opera di controllo esercitata dalle congregazioni pontificie e rispose a un progetto orientato all'omogeneizzazione dei modelli proposti, è altrettanto indubbio che le capacità di resistenza delle dimensioni localistiche rimanevano notevoli soprattutto laddove le diverse dinastie erano impegnate «a conferire una dimensione sacrale alla costruzione delle nuove dimensioni statuali»<sup>25</sup>.

I percorsi dell'agiografia aiutavano a definire l'identità di un territorio superando l'ostacolo rappresentato dai conflitti tra famiglie, comunità, gruppi dominanti e ricomponendo in un quadro unitario, coerente con le prospettive provvidenzialistiche della *historia salutis*, le lacerazioni della storia reale<sup>26</sup>. Per comprendere questo nodo tematico, risulta ancora utile il celebre caso della Sindone, reliquia contesa e ancora oggi esposta alla venerazione

<sup>22</sup> Cfr. Palmieri, *I taumaturghi della società* cit., pp. 21-28.

<sup>23</sup> R. Michetti, *Introduzione*, in S. Boesch Gajano e R. Michetti (a cura di), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed età Moderna*, Viella, Roma, 2002, p. 21. Sul tema delle raccolte agiografiche in età moderna si vedano gli ancora fondamentali volumi curati da S. Boesch Gajano (a cura di), *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Schena, Fasano di Brindisi, 1990; G. Luongo (a cura di), *Erudizione e devozione. Le raccolte di vite di santi in età moderna e contemporanea*, Viella, Roma, 2000.

<sup>24</sup> Si veda R. Rusconi, *Scrittura agiografia e stati nazionali*, in S. Boesch Gajano e R. Michetti (a cura di), *Europa sacra* cit., pp. 393-395.

<sup>25</sup> R. Michetti, *Introduzione* cit., p. 22.

<sup>26</sup> S. Cabibbo, *Locale, nazionale, sovranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna*, in S. Boesch Gajano e R. Michetti (a cura di), *Europa sacra* cit., pp. 397-402.

dei fedeli, nonostante la sua acclarata falsità<sup>27</sup>. I duchi sabaudi la trasformarono in un tratto caratterizzante del loro santorale e, tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, riuscirono a consolidare la loro posizione nel panorama geo-politico europeo anche attraverso la promozione di un preciso «idioma devozionale», fondato tanto sull'esaltazione della tradizione dinastica quanto sull'assorbimento delle pulsioni localistiche presenti all'interno dei loro possedimenti<sup>28</sup>.

L'emergere di questi problemi ha reso necessario, per gli studiosi, ricostruire i modelli della tradizione religiosa e i meccanismi fondanti della vita politica, come le relazioni tra sovrani e ministri, i rapporti di protezione e solidarietà, fino ai più generali processi di sacralizzazione del potere politico. Se il potere laico, nelle procedure di canonizzazione, continuò a ricoprire un ruolo importante, l'opera pontificia di selezione e controllo del culto dei santi si inseriva nella lunga vicenda di contese e tensioni tra la Chiesa e gli Stati in età moderna<sup>29</sup>. Del resto, sotto il pontificato di Urbano VIII, si posero dei freni alle crescenti richieste avanzate dai sovrani di aprire nuovi processi di canonizzazione, nel timore che la santità venisse politicamente strumentalizzata dai poteri laici con gravi danni per il primato papale sulla sfera del sacro<sup>30</sup>.

Lungo la linea del rapporto tra religione, politica e società permane quindi la possibilità di sviluppare percorsi storiografici nei quali le indagini sulla santità possono dare ancora molte risposte.

<sup>27</sup> D'obbligo il riferimento al fondamentale studio di A. Nicolotti, *Sindone. Storia e leggende di una reliquia controversa*, Einaudi, Torino, 2015. Lo studioso si dedica già da diversi anni alla celebre reliquia, approfondendone diversi aspetti. Fra i suoi lavori *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Salerno, Roma, 2011; *Il processo negato. Un inedito parere della Santa Sede sull'autenticità della Sindone*, Viella, Roma, 2015.

<sup>28</sup> Si veda P. Cozzo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia: religione, devozioni e sacralità in uno stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 18; si veda anche Id., *Santi, principi e guerrieri. Modelli agiografici e strategie politiche nel ducato sabauda di prima età moderna*, in G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini (a cura di), *Monasticum regnum. Religione e politica nelle pratiche di governo tra medioevo ed età moderna*, Lit Verlag, Münster, 2015, pp. 85-96.

<sup>29</sup> Cfr. M. Caffiero, *Santità, politica, sistemi di potere*, in S. Boesch Gajano (a cura di.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive, atti del I convegno dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti, dell'agiografia*, Viella, Roma, 1997, pp. 364-372.

<sup>30</sup> Per un quadro sintetico del problema e ulteriori riferimenti bibliografici, si veda M. Gotor, *Chiesa e santità*.

Nonostante i tentativi di centralizzazione attuati dalla Curia romana, i santi continuavano ad avere enormi specificità legate al loro luogo di provenienza e restavano inseriti in una fitta rete di protezioni terrene acquistabili con le «stesse modalità di reperimento di risorse finanziarie», o con lo stesso «sistema dei doni, innescanti obblighi e reciprocità», che regolava «le relazioni e le carriere cortigiane»<sup>31</sup>. Promuovere un culto significava sostenere, rafforzare, legittimare le funzioni di singoli personaggi o di gruppi sociali talvolta ben identificabili, dare prestigio a un'istituzione, riuscire a influire su larghi settori della società veicolando messaggi in grado di incidere sui comportamenti individuali e sulle dinamiche che governavano la vita collettiva. Il santo era, allo stesso tempo, fattore di conservazione o di cambiamento, catalizzatore di aspettative e titolare di un carisma che gli veniva attribuito dai fedeli. Questi ultimi erano fiduciosi nelle sue capacità taumaturgiche, nei suoi doni sovranaturali o, semplicemente, nel potere consolatorio della sua predicazione.

---

<sup>31</sup> M. Caffiero, *Santità, politica* cit., p. 369.

# Bianca Stranieri

## DA SAN GAETANO THIENE AL BEATO PLACIDO BACCHER: TESSUTI MIRACOLOSI NEL REGNO DI NAPOLI DAL XVI AL XIX SECOLO

*SOMMARIO: Nel contesto dei secoli esaminati si evidenzia come la reliquia entri a far parte del costume e della regola sociale, diventando componente di materialità con valenza costitutiva, unico elemento tangibile che unisce il fedele al santo, laddove l'efficacia taumaturgica attribuita al venerato si realizza quasi esclusivamente per mezzo di una reliquia che ne prolunga l'azione miracolosa oltre la morte, amplificandone le capacità. Sebbene le reliquie più pregiate siano le spoglie della salma, in alcuni casi, come per le reliquie tessili di San Gaetano Thiene, si tratta di paramenti liturgici teologicamente rilevanti e preziosi, perché da un lato sono le uniche che è stato possibile conservare e, dall'altro, per la datazione antica, si rivelano anche rari strumenti di conoscenza per la storia dei tessuti e della moda. Vasta è anche la rappresentazione di reliquie come gli abbetielli e gli ex voto dei venerabili "miracolosi", alcuni dei quali finiscono per divenire essi stessi reliquie, seguendo un'evoluzione devozionale simile a quella avvenuta per le Madonne vestite del beato Placido Baccher nel Gesù Vecchio a Napoli.*

*PAROLE CHIAVE: Miracolo, reliquie, tessuto, tradizione, culto, storia della moda e del tessuto, seta, arte del ricamo*

## FROM SAN GAETANO THIENE TO BLESSED PLACIDO BACCHER: MIRACULOUS FABRICS IN THE KINGDOM OF NAPLES FROM THE 16<sup>TH</sup> TO 19<sup>TH</sup> CENTURY

*ABSTRACT: In the context of the centuries examined, the relic becomes part of custom and social rule, becoming a component of materiality with a constitutive value, the only tangible element that unites the faithful to the saint, where the thaumaturgical efficacy attributed to the venerated is achieved almost exclusively by means of a relic that prolongs his miraculous action beyond death, amplifying his abilities. Although the most precious relics are the remains of the body, in some cases, as for the textile relics of St. Cajetan Thiene, they are theologically relevant and precious liturgical vestments, because from the top they are the only ones that it was possible to preserve and, from the other, for the ancient dating, they also reveal rare tools of knowledge for the history of fabrics and fashion. Vast is also the representation of relics such as abbetielli and ex voto of the venerable "miraculous" some of which end up becoming relics themselves, following a devotional evolution similar to that which occurred for the Madonnas dressed by the blessed Placido Baccher in the Old Jesus Church in Naples.*

*KEYWORDS: Miracle, relics, fabric, tradition, worship, history of fashion and fabric, silk, the art of embroidery*

## 1. Introduzione

Agli occhi dei contemporanei, più sono numerosi i caratteri leggendari veicolati dalla vita del o della venerabile, più la santità avrà modo di rendersi visibile, per così dire palpabile e dunque d'essere riconosciuta. L'asse intorno al quale ruota l'intero processo è il miracolo, la cui espansione è favorita da condizioni storiche chiaramente identificabili: la crisi dell'unità religiosa seguita alle 95 tesi di Martin Lutero ed il contesto controriformistico che ne seguì crearono le condizioni per l'affermazione di nuovi culti e di nuovi santi, funzionali alle esigenze della Chiesa cattolica, intenzionata a ristabilire la propria primazia europea in materia di fede<sup>1</sup>. In questo contesto finì dunque con l'assumere un ruolo fondamentale l'immagine materializzata, perché capace di dare concretezza e realtà all'ordine di superiore potenza in cui si manifesta la sfera del divino, una sfera per la quale intuibilmente non è agevole trovare forme di manifestazione idonee alla percezione diffusa, anche da parte delle fasce meno colte dei fedeli che, per certi versi, e sicuramente per le funzioni di controllo sociale, sono le più importanti cui indirizzare il messaggio religioso. Qui 'materializzazione' non vuol dire, come avremo modo di vedere, marcata plasticità di quella sfera o dei rapporti con essa: interpretazione, quest'ultima, molto frequente nelle analisi della religiosità meridionale e che rischia di essere fuorviante<sup>2</sup>. Il miracolo, che potenzialmente permette al fedele di ritagliarsi uno spazio privato nel rapporto con il divino, anche in assenza della mediazione ecclesiastica<sup>3</sup>, ha bisogno di una simbolicità fluida, ricorsiva, connotativa affinché possa efficacemente alimentare la devozione. Fonte di polarizzazione più attraente per gli strati popolari dei credenti non risulta essere l'iconografia ricorrente nelle espressioni maggiori e colte delle arti figurative, bensì quella delle cosiddette arti minori e meglio spendibili, tra le quali vanno, con forza, ad ascrivere i tessuti. In questa luce, assume dunque un ruolo fondamentale la reliquia, che, innanzitutto,

---

Abbreviazioni: Asdn = Archivio Storico Diocesano Napoletano; Asna = Archivio di Stato di Napoli

<sup>1</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna*, Guida, Napoli, 2010, p. 25

<sup>2</sup> G. Galasso, *Santi e Santità*, in *L'altra Europa, per un'antropologia storica del Mezzogiorno*, Guida, Napoli, 2009, p. 76.

<sup>3</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna cit.*, p. 7.

per la maggior parte dei fedeli privi di una personale e privilegiata conoscenza del santo quando in vita, costituisce il solo elemento tangibile che li unisce a lui; in secondo luogo, è così, attraverso la reliquia appunto e mediante il rapporto con essa intrattenuto dal fedele, che si assicura la perdurante efficacia taumaturgica attribuita al venerato: in sostanza, la reliquia si trasforma in testimone permanente delle capacità miracolose della persona alla quale esse sono riconosciute ed anzi, non solo le testimonia, ma, secondo un meccanismo psicologico tipico della vitalità simbolica – quando efficiente e cioè rivolta a chi la riconosce – incrementa la credenza, rafforzandola con sempre nuove attribuzioni prodigiose, e recando così a sua volta contributi consistenti al rafforzarsi della devozione.

Tra le reliquie è possibile, per così dire, stabilire una sorta di gerarchia valoriale, intendendosi per ciò la presa che esse esercitavano sull'animo dei fedeli. Le reliquie più apprezzate sono certamente i resti insigni del corpo; le altre, quali vesti o tessuti, sono considerate 'periferiche' e dette reliquie «semplici»<sup>4</sup>; a loro volta, i tessuti usati per rivestire le reliquie organiche diventano essi stessi reliquie *ex contactu*, essendo stati spesso in grado di assorbire liquidi ematici e tracce di sudore, quando si era data l'opportunità, o almeno così si credeva, di catturare le tracce biologiche del santo ancora in vita<sup>5</sup>. In questi casi, l'incorporamento nel tessuto di elementi biologici del venerato faceva sì che una sorta di fenomeno d'immedesimazione fisica rendesse la potenza simbolica ancor più intensa, quasi un aleggiare dello spirito nelle sacre reliquie. Resta il fatto che in taluni casi, come per quel che concerne San Gaetano Thiene, le reliquie tessili provenienti da paramenti liturgici sono non solo teologicamente rilevanti e molto preziose in quanto, da un lato, sono le sole che è riuscito di conservare, e dall'altro, per l'antica datazione, ma si rivelano anche rari strumenti di conoscenza per la storia del tessuto e della moda.

---

<sup>4</sup> Cfr. J.M. Sallmann, *Santi barocchi*, Argo, Lecce, 1996, p. 424 e più in generale S. Rossi, *Scienza e miracoli nell'arte del 600: alle origini della medicina moderna*, Electa, Milano, 1998.

<sup>5</sup> Cfr. E. Silvestrini, G.P. Gri, R. Pagnozzato, *Donne, madonne, dee, abito sacro e riti di vestizione*, Il Poligrafo, Padova, 2003, p. 223; A. Luciano, *Tessuti per i santi. L'epoca tardoantica*, in M.S. Busana, M. Gleba, F. Meo, A.R. Tricomi (eds.), *Textiles and Dyes in the Mediterranean Economy and Society*, atti del VI Purpurae Vestes International Symposium (Padova – Este – Altino, Italy 17-20 October 2016), Zaragoza, 2019, pp. 377-378.

Una distinzione che deve tenersi presente in questo tipo di studi è quella tra il miracoloso maschile e quello femminile, opposizione che rinvia all'immaginario della divisione sessuale dei ruoli e che spiega i suoi riflessi anche sulle doti che si attribuiscono al soprannaturale.

Dal momento in cui il santo acquisisce una propria fama, le sue reliquie iniziano a peregrinare. Gli esempi abbondano: Sallmann riferisce che a Napoli un cappello di Bonaventura da Potenza placò i dolori pettorali di una donna che risiedeva nel Conservatorio della Carità; mentre un bastone, una berretta e una camicia di San Bernardino Realino, venerabile leccese di cui la città partenopea molto beneficiò, compivano spesso miracoli<sup>6</sup>; per non dire della sedia miracolosa di Santa Maria Francesca ai Quartieri Spagnoli sulla quale siedono ogni sesto giorno del mese le donne che desiderano propiziare la nascita di un figlio. A Napoli, nell'Archivio Storico di San Paolo Maggiore, è conservato un *corpus* di reliquie tessili, sinora mai studiate né esposte al pubblico: eppure siamo in presenza di una notevole testimonianza, per qualità del materiale e stato di conservazione, appartenute a santi e venerabili teatini, come San Gaetano Thiene, San Giuseppe Maria Tomasi, Sant'Andrea Avellino, il venerabile Francesco Olimpio ed il beato Paolo Burali d'Arezzo. I Chierici Regolari del Santuario<sup>7</sup> hanno incoraggiato lo studio che qui si presenta, nella convinzione che la diffusione della conoscenza possa favorire il manifestarsi di miracoli e la conseguente canonizzazione<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> J.M. Sallmann, *Santi barocchi* cit., pp. 435-436. Sulla canonizzazione del santo leccese vedi G. Sodano, "Santo subito": il tentativo di canonizzazione di Bernardino Realino nella Lecce del XVII secolo, in L. Così e M. Spedicato (a cura di), *Defensor civitatis. Modernità di padre Bernardino Realino magistrato, gesuita e santo*, atti del convegno internazionale di studi (Lecce, 13-15 ottobre 2016), Grifo, Lecce, 2017, pp. 21-33.

<sup>7</sup> In particolare padre Aleksander Iwaszczonek C.R., fine studioso e grande divulgatore, e colgo qui l'occasione per manifestargli gratitudine.

<sup>8</sup> L'argomento è puntualmente trattato da G. Sodano in *Promozione dei culti e processi di canonizzazione nel regno di Napoli in età moderna*, in P. Bruno (a cura di), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*, Congedo, Galatina, 2009, pp. 277-296. In considerazione del ricco *corpus* di reliquie tessili conservate presso l'Archivio Storico di San Paolo Maggiore, qui solo in parte riportate, accogliendo con entusiasmo il desiderio dei padri teatini, chi scrive procederà, insieme con Silvana Musella Guida, a uno studio analitico dei manufatti che saranno messi in mostra nell'ambito della celebrazione del cinquecentenario della nascita dell'ordine.

Esiste inoltre una vasta rappresentanza di reliquie inedite che potremmo definire à *porter*, come gli *abbetielli*, e di *ex voto* dei venerabili 'miracolati', alcuni dei quali, per potenza simbolica, finiscono essi stessi per diventare reliquie, seguendo un'evoluzione devozionale simile a quella avutasi per le Madonne del beato Placido Baccher nel Gesù Vecchio di Napoli.

2. *Le reliquie teatine: il giglio del piviale di San Gaetano Thiene e i tessuti sacri di San Giuseppe Maria Tomasi, del venerabile Francesco Olimpio e del beato Paolo Burali d'Arezzo*

*O candido e leggiadro Giglio di verginità, preziosa Gioia di povertà,  
Specchio di astinenza, Forma di Purità, Stella splendente  
di Santità, Ornamento di costumi, Bellezza di Paradiso.  
(San Gaetano da Thiene, Preghiere)*

Nell'analizzare le vicende ed i percorsi della formazione dei culti del santo patrono, si è da più parti rilevata l'importanza del rapporto santità/potere, in quanto il culto del santo patrono in età moderna è frutto di sinergie attivate per il suo riconoscimento, ma allo stesso tempo mostra di essere anche fonte non ultima di prestigio per il gruppo sociale e per le istituzioni che lo propongono<sup>9</sup>.

Non fa eccezione a questa tendenza San Gaetano Thiene (Vicenza, 15 ottobre 1480 - Napoli, 7 agosto 1547), sul cui patronato puntarono gli appartenenti all'aristocrazia tradizionale napoletana, la quale trovò una piena assistenza religiosa proprio nei Chierici Regolari teatini. Enumerato tra i beati da Urbano VIII il 25 ottobre 1629, e poi elevato fra i santi da Clemente X il 12 aprile 1671, San Gaetano fu compatrono di Napoli. Contribuirono a questo traguardo ovviamente molteplici componenti. Di particolare rilievo fu che il santo era stato considerato garante soprannaturale della città quando per essa aveva offerto la sua vita per la pacificazione nei tumulti del 1547, scoppiati per contrastare il tentativo d'introdurre

---

<sup>9</sup> Cfr. G. Sodano, *I patronati a Napoli nel XVII secolo: i casi di San Gaetano e San Francesco Saverio*, in G. Fiume (a cura di), *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Marsilio, Venezia, 2000, pp. 217-230, p. 217.

l'Inquisizione spagnola<sup>10</sup>. A dare il contributo decisivo al suo patronato fu però soprattutto il miracolo a lui attribuito di aver placato la memorabile pestilenza del 1656<sup>11</sup>. Sin dai primi segni del flagello epidemico, gli Eletti della città fecero voto di donare una congrua somma di ducati alla Madonna di Costantinopoli e ad altri santi, tra cui San Gaetano e, sebbene la peste andò esaurendo la propria virulenza solo dalla metà di agosto, nei testi teatini si trovano attestazioni dei governatori dei lazzaretti che testimoniano come proprio a partire dalla festa del beato Gaetano, il 7 agosto, il contagio fosse già scemato<sup>12</sup>.

Fondatore dell'ordine teatino, terminò la sua esistenza terrena nel 1547 e per sua volontà fu sepolto senza bara nel sepolcro comune a San Paolo Maggiore, indistinto, insieme ai corpi del Marinoni e di altri venti dei primi Padri e Laici dell'ordine teatino<sup>13</sup>. È a causa di questa scelta del santo che non se ne sono conservate reliquie corporali, giungendo sino a noi solo alcuni tessuti provenienti dai paramenti liturgici appartenutigli in vita. La mancanza di reliquie corporali non impedì però che la sua fama di taumaturgo lentamente si diffondesse. Tra la fine degli anni Quaranta e gli inizi degli anni Cinquanta del Seicento i teatini erano impegnati infatti a raccogliere innumerevoli attestazioni di prodigiose guarigioni avvenute sul sepolcro del fondatore dei Chierici Regolari<sup>14</sup>; una raccolta che vide enormemente accrescere le testimonianze, esattamente nel decennio che va dalla rivolta di Masaniello alla peste, quando il luogo di sepoltura del Thiene letteralmente si ricoprì di *ex voto*. Ampi riscontri di ciò si hanno anche nelle guide napole-

<sup>10</sup> Cfr. R. De Maio, *Come si crea un mito agiografico: San Gaetano Patrono di Napoli*, in Id., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Guida, Napoli, 1973, pp. 279-287.

<sup>11</sup> Per un approfondimento sulla figura del fondatore dell'ordine teatino si veda G. Llompert, *Gaetano da Thiene (1480-1547). Estudio sobre un reformador religioso*, Regnum dei Collectanea Theatina, Roma, 1969, pp. 253 sgg.

<sup>12</sup> Cfr. G. Sodano, *I patronati a Napoli nel XVII secolo* cit., p. 223.

<sup>13</sup> G. Nascimben, *Brevi Notizie Storiche di San Gaetano Thiene*, Tipografia Nazionale Paroni, Vicenza, 1871, pp. 19-20.

<sup>14</sup> Cfr. G. Sodano, *La santità a Napoli nella seconda metà del XVI secolo tra ridefinizione di modelli e risposta devozionale*, in J. Martinez Millàn (a cura di), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Parteluz, Madrid, 1998, III, pp. 413-424. I teatini stendevano veri e propri inventari dei miracoli dei loro santi, come dimostra il manoscritto *Miracoli del Beato Gaetano*, un registro contenente narrazioni di miracoli effettuati tra il mese di agosto e quello di settembre del 1649; vedi G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno* cit., p. 20.

tane e nei diari dei viaggiatori; ad esempio, sir Philip Skippon nel 1664 riferisce che «all the pillars and walls are hung round with pictures of miracles; and about one chapel are none but pictures in silver plate»<sup>15</sup>.

La memoria di questa devozione materiale è ben conservata nell'archivio del santuario napoletano a lui intitolato, sottostante la basilica di San Paolo Maggiore, che raccoglie molte reliquie di santi e beati teatini accuratamente incartate; su ciascun involucro è descritto, con grafia settecentesca, l'oggetto contenuto e la relativa provenienza. Tra queste spicca un frammento del *piviale di San Gaetano* (figg. 1; 1a; 1b; 1c) (cm 10x4,5). La reliquia proviene appunto da un piviale, paramento usato per la festa dell'Esaltazione della Croce e nelle feste dei martiri, spesso presente nell'iconografia degli ordini religiosi, a sottolineare la 'copertura' che avviene col manto. San Benedetto, ad esempio, detto "patriarca dei monaci", è spesso raffigurato come un gigante che con il piviale protegge tutti i rami benedettini, tra i quali i trappisti e i certosini; San Gaetano invece è venerato come "patriarca dei chierici", per aver fondato il primo ordine clericale e molte sono le effigi del santo che, sotto la grande cappa liturgica, copre altri membri dell'ordine.

Il piviale, successivamente usato anche da Sant'Andrea Avellino<sup>16</sup>, come si evince dalla didascalia dell'incartamento (fig. 1a), presenta fondo in raso di seta rosso e ricami in controtaglio, ovvero di un tessuto tagliato a modello e appuntato con un cordoncino in oro laminato avvolto su acciaio di capisciola (ossia seta ricavata da cascami) e cordolo in oro al bordo, sul quale si intravedono i punti di fermatura<sup>17</sup>. Il raso, armatura che dà vita a un tessuto liscio a due

<sup>15</sup> Cfr. P. Skippon, *An account of a Journey made thro'part of the Low-Countries, Germany, Italy and France*, in A. Churcill, *A Collection of Voyages and Travels, some now first printed from original...*, H. Lindon and J. Osborne, London, 1732, VI, p. 613.

<sup>16</sup> Per un puntuale inquadramento sui santi di San Paolo Maggiore si veda G. Sodano, *Modelli di santità teatina: Andrea Avellino e i padri di San Paolo Maggiore a Napoli tra XVI e XVII secolo*, in D.A. D'Alessandro (a cura di), *Sant'Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del vicereame spagnolo*, M. d'Auria, Napoli, 2011, pp. 287-304.

<sup>17</sup> La descrizione rimanda ai ricami in controtaglio o *appliqué*, tecnica che impiega tessuti tagliati a modello di differente tessuto rispetto ad un fondo sul quale vanno a sovrapporsi; cfr. K. Staniland, *Les artisans du Moyen Age. Les brodeurs*, Brepols, Turnhout, 1992. Al Museo e Real Bosco di Capodimonte in collezione Mario De Ciccio sono conservate due bordure ricamate in controtaglio, cfr. S. Musella Guida, in M. C. di Natale (a cura di), *Splendori di Sicilia. Arti Decorative dal Rina-*

facce, è originario dell'Asia; la sua produzione a Napoli tra Cinque e Seicento era fiorente nella zona dell'Orto del Conte al Mercato<sup>18</sup> ed era soggetta a regole severissime emanate dai Bandi regi: nel Bando del 1600, per i rasi di colore *rose secche, incarnatino* e *carmosino*, si imponeva che fossero «de pelo tela e trama carmosine et portate almeno de cento», ossia di fitta trama e ordito dello stesso colore<sup>19</sup>. Il raso cremisi del piviale presenta queste caratteristiche e poggia a sua volta su una tela di canapa foderata di ormesino<sup>20</sup> rosso (fig. 1b), di cui, a parte, resta un ulteriore brandello (fig. 1c). A richiamare viva l'attenzione è il disegno del ricamo: un modulo continuo di gigli inerpicati verso l'alto con pistilli e punti di fermatura in canutiglia. Il santo è sempre rappresentato con il giglio, sia nelle molteplici effigi pittoriche, sia nelle statue vestite, come quella tardo settecentesca di collezione privata (alt. cm 40; fig. 2) in cui, sulla talare in taffetà bruno, il fondatore teatino indossa un rocchetto in lino plissettato con bordo di finissimo reticello ricamato, sormontato da una stola in *gros de Naples* con ricami in oro raffiguranti racemi fioriti e croci avellane, mentre con la destra tiene il libro su cui siede il Bambino e nella sinistra il giglio in argento, come le corone. Ma è nella preziosa incisione di Alessandro Baratta e Nicolas Perrey, tratta da la *Vita di san Gaetano* scritta dal

---

*scimento al Barocco*, catalogo della mostra (Palermo, 10 dicembre 2000 - 30 aprile 2001), Charta, Milano, 2001, p. 567, scheda 26. Tessuti controtagliati sono anche quelli che adornano le camere del castello del principe di Avellino, descritti da Giovan Battista Manso, in B. Stranieri, *Giovan Battista Manso imprenditore e le sete del Real Monte Manso di Scala*, Paparo, Napoli, 2022, p. 105, nota 480.

<sup>18</sup> Asna, Regia Camera della Sommara, Processi, Pandetta generale seconda, 221, fascicolo 6105. Consoli dell'arte della seta con i mercanti della piazza degli Armieri, 12 febbraio 1577, c. 27r.

<sup>19</sup> Asna, Regia camera della Sommara, Inventario Zeni, busta 120, fasc. 13, c. 5r; i rasi potevano essere eccezionalmente anche di 80 portate, quindi a trama meno fitta, purché non vi fossero *virzi*, ossia fibre scadenti, e fossero dichiarati al Consolato dell'Arte della Seta. Il colore *carmosino* napoletano, ossia un rosso nobile anche detto cremisi, era conosciuto e amato in tutto il mondo, cfr. R. Ragosta, *Napoli città della seta*, Donzelli, Roma, 2009, p. 130.

<sup>20</sup> Ormesino: leggero e pregiato tessuto monocromo in seta leggera proveniente da Ormuz tra il Golfo Persico e il Golfo di Oman, in *Dizionario Treccani*. Molto diffuso nella Napoli vicereale, il Brenni infatti dice: «si fabbricavano in Napoli gli *amoerri*, gli *ormesini*, le *nobiltà*», tessuti di fatto assai vicini ad alcuni prodotti d'oltremare, ma di frequente apprezzati e citati come tipici della produzione napoletana, cfr. L. Brenni, *La tessitura serica attraverso i secoli*, Premiata Tipografia Editrice Ostinelli, Como, 1925, p. 86.

chierico regolare Giovan Battista Castaldo e pubblicata nel 1619, in cui abbiamo una rarissima, se non l'unica, immagine del piviale con i gigli (figg. 3; 3a)<sup>21</sup>.

Tra i santi teatini un posto di rilievo occupa Giuseppe Maria Tomasi (Licata, 1649 - Roma, 1713), rampollo di una «Stirpe di Santi»<sup>22</sup> che dalla fanciullezza alla porpora ebbe una vita di costante affinamento nella pratica della virtù, tesa al raggiungimento della perfezione: un orientamento non sfuggito alla brillante oratoria ottocentesca, che si approprierà della frase biblica «Filius accrescens Joseph» (Genesi 49, 22) per tesserne il panegirico<sup>23</sup>. Nel 1666 fu celebrata a Palermo la sua professione religiosa nell'ordine teatino, con rinuncia a tutti i cospicui beni in favore del fratello minore. Prima di assumere l'ordine sacerdotale fece una breve sosta a Napoli, città nella quale ha «lasciato il cuore», nel vero senso della parola, dal momento che, alla sua morte, esso gli fu espantato e conservato in una teca presso la basilica di San Paolo Maggiore. Curò a Roma l'educazione dei novizi, fu viceprefetto dei Chierici Regolari e si aggregò all'Accademia dell'Arcadia con il nome di Alcidamo Aridio. Nel clima rinnovato, edificò la sua santità in uno spirito che amava «costruire sull'antico» attraverso il recupero della primigenia disciplina ecclesiastica ed in questa linea s'impegnò decisamente nel finanziamento della canonizzazione di San Gaetano. Fu creato cardinale da Innocenzo XI nel 1712, pochi mesi prima della sua morte, avvenuta nel gennaio del 1713. Le reliquie del suo corpo sono custodite in un'urna di vetro nella chiesa di Sant'Andrea della Valle a Roma. A causa delle agitazioni politiche avvenute nella seconda metà del XVIII secolo, il decreto di beatificazione giunse soltanto da papa Pio VII il 29 settembre 1803. Molti anni dopo, nel 1950 a Torretta, piccola località siciliana, si verificò il miracolo della guarigione istantanea di Maria Concetta Guastel-

<sup>21</sup> Il testo presenta 49 bellissime incisioni di Baratta che, per sfuggire alle autorizzazioni ecclesiastiche, lo dichiarò falsamente stampato a Verona: cfr. la riedizione anastatica a cura di G. Llompert, Palma de Mallorca, 1985 (prima edizione Verona [Napoli] 1619).

<sup>22</sup> Sui Tomasi e sul loro rapporto con la santità si veda S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tomasi: storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Einaudi, Torino, 1989.

<sup>23</sup> F. Andreu, *Pellegrino alle sorgenti. Giuseppe Maria Tommasi*, Tipografia «D. Guanella», Roma, 1987, p. 39; il santo era prozio del noto scrittore Giuseppe Tomasi di Lampedusa.

la afflitta da “lupus tubercolare”. Dopo una lunga istruttoria, nel 1985 si tenne la discussione teologica ed eminenti cardinali diedero il voto, affermando che la guarigione della signora Guastella era stato miracolo operato da Dio per intercessione del beato Giuseppe Maria Tomasi. Papa Giovanni Paolo II, riconoscendo a sua volta l'autenticità del prodigio, nel 1986 promulgò il decreto cui seguì la canonizzazione nella domenica del 12 ottobre 1986.

Intelligenza ricca e aperta, il santo si trovò sempre a suo agio con gli ultimi: «i poveri – diceva – chiedono quello che è loro», e investì sempre la carità di un possente senso di giustizia. Proprio questo aspetto del suo carattere dovette indurlo a redigere un Regolamento nel quale prescriveva si dovesse «vestire di saia o di lana e non di seta»<sup>24</sup>. Ed è sempre il santuario teatino napoletano a conservare alcune reliquie tessili che confermano questo indirizzo. Un frammento di abito cardinalizio (cm 11x 17; 8 capi in trama e 18 in ordito; figg. 4; 4a) del 1712, anno in cui San Giuseppe Maria Tomasi vestì la porpora, dà conferma della sua rigida convinzione. Esso è assimilabile a un damasco fondo taffetà, con fili in verticale che formano il disegno in armatura raso; dall'analisi vediamo però che solo la trama è in seta rossa, mentre l'ordito è in lino *lionato* (dal colore del pelo del leone)<sup>25</sup>. In tal modo, pur mantenendosi la lucentezza serica tipica dell'abito cardinalizio, verso il corpo del santo era rivolto solamente il lino! Il santo prescrisse anche che la talare, rigorosamente nera, dovesse essere in raso di cotone, come dimostrano le reliquie di due pezzi *ex thorace* (ossia parte pettorale della talare, cm 10x14; figg. 5; 5a). Del santo si conservano inoltre un giubbotto in tela di cotone (cm 70x100) con 15 ganci di ferro sul davanti e imbottitura in lana, un tempo color nero, poi sbiadito per l'ossidazione del gallato di ferro, e due cuscini in vacchetta (cm 34x29 e cm 33x28) rosso scuro imbottiti di lana e probabili semi, custoditi in fodere di saia di canapa riportanti la scritta: «COSCINO DEL VENERABILE ORA BEATO GIUSEPPE MARIA TOMASI».

Nel corso del Cinquecento, scomparsa l'usanza del bagno, che venne sostituito dalla «biancheria che assorbe», l'igiene del corpo

<sup>24</sup> Ivi, p. 343, nota 5.

<sup>25</sup> Questo tipo di tessuto veniva prodotto a Napoli, nella zona di Portanova e in Calabria, cfr. O. Sergi, *Tessuti a Catanzaro dal XV al XX secolo*, catalogo della mostra (Catanzaro, Museo Diocesano di Arte Sacra, 21 dicembre 2008 - 31 marzo 2009), Kampass Service, Cosenza, 2009, *passim*.

fu affidata ai bianchi panni di lino, mentre la manifestazione ostesa della pulizia fu assegnata alla camicia che, attraverso il candore del tessuto, testimoniava la cura del corpo<sup>26</sup>. Un esempio di questo legame è fornito dal *Trattato dei colori* di Jaques d'Enghien del 1599 in cui si legge che «significa poi il bianco l'uomo iusto, e di buona coscienza [...] e rappresenta l'uomo di buona complessione, lieto, risoluto, liberale» e che «sopra tutte le cose dovrà avere bella camisa e bianca, la quale cuopre tutto il corpo per dimostrare che l'uomo deve essere casto, candido e di coscienza pura, si come ancora il bianco è netto e puro e senza macchia»<sup>27</sup>. Anche le *Costituzioni teatine* che, tra l'altro, regolavano il vestiario, in rappresentanza del clero nuovo riformato, prescrivevano di doversi utilizzare la biancheria, così che tutti gli sporgenti dai calzoni e dalle talari fossero bianchi, in segno di candore e pulizia. Allo scopo viene in aiuto il corredo interamente conservato del venerabile teatino Francesco Olimpio. In esso vediamo che le mutande estive (cm 53x70) erano in lino naturale con fori 'alla veneziana' mentre quelle invernali (cm 50x74), in lana, avevano un foro centrale per permettere di espletare le funzioni organiche senza doversi integralmente denudare e i colli delle camicie erano molto alti, appunto per risvoltare sul colletto (fig. 6).

Giuseppe Silos, biografo coevo del venerabile, riporta che quest'ultimo nacque nel 1559 da una benestante famiglia capuana trasferitasi a Napoli nel 1530 e che gli furono impartiti i nomi di Orazio, Domenico e Salvatore<sup>28</sup>, che mutò in quello di Francesco quando nel 1575 entrò nell'ordine dei Chierici Regolari; a Napoli morì nel 1639 e la sua salma fu deposta nella chiesa dei SS. Apostoli, in una cappella oggi dedicata a Sant'Andrea Avellino e che la famiglia Antinori aveva fatto erigere proprio con l'intenzione di dedicarla a Francesco Olimpio (di cui era fedele devota), qualora la Chiesa lo avesse elevato agli onori degli altari. Oggi le spoglie sono

<sup>26</sup> Cfr. S. Musella Guida, S. Scognamiglio Cestaro, *Una società da svelare. Genere, consumo e produzione di biancheria nella Napoli rinascimentale*, «Genesis», V, I (2006), pp. 41-60, p. 45.

<sup>27</sup> J. d'Enghien, *Trattato dei colori nelle arme, nelle livree, et nelle divise di sicillo araldo di Alfonso d'Aragona*, Lucio Spineda, Venezia, 1599, cc. 18v, 19, 21v.

<sup>28</sup> Per notizie sul venerabile Francesco Olimpio si rimanda a G. Silos, *Vita del Venerabile Servo di Dio Don Francesco Olimpio*, S. Castaldo regio stampatore, Napoli, 1685 e al più recente B. Laugeni, *Padre Francesco Olimpio, quando i miracoli erano quotidiani*, Padri Teatini, Roma, 1999.

conservate in una nicchia della navata all'ingresso del Santuario di San Gaetano. Di lui si tramandano miracoli sin da giovanissima età.

Tra i tanti riportati dal Silos, mi preme sottolinearne uno da cui si evince chiaramente l'importanza dell'indumento tessile quale medium taumaturgico, simbolo efficacissimo per accumulare in sé efficacia miracolosa e per restituirla, ad ogni uso, a credenti della più varia estrazione, incrementando ad un tempo, ad ogni esibizione, la caratura semantica propria del linguaggio fideistico. Si narra che il piccolo Gennarino Lanario di sei anni aveva il corpo ricoperto di pustole gravi e maligne che, espandendosi al viso, mettevano in pericolo gli occhi. La mamma, Faustina Caracciolo, «matrona altresì di gran conto» chiese la presenza di padre Francesco. In sua vece andò a trovare l'infermo padre Marcello Sorgente, che portò con sé un copricapo dell'Olimpio. Il padre toccò col berrettino il viso, gli occhi e il capo di Gennarino consigliando che per tutta la notte l'infermo lo tenesse in testa. La mattina seguente le pustole erano sparite<sup>29</sup>.

Si può facilmente intendere quanto episodi di tal fatta infondessero luce miracolosa sulle numerose e ben conservate spoglie tessili del venerabile Olimpio custodite dai teatini insieme alle precedenti. Tra di esse particolare interesse desta – e val quindi la pena illustrare per l'importante contributo alla storia della moda – la camicia sottotolare invernale in tela di lino (fig. 7) dove il taglio allungato alla vita segna già il cambiamento sartoriale di fine Cinquecento.

L'indumento si compone di un dietro (cm 50x51) e due davanti (largh. cm 17 ciascuno), uno più corto, con nove asole, verosimilmente tagliato per farne reliquie, dal quale è possibile vedere il triplo strato di lino; l'altro, integro, con dodici asole, è percorso al giro vita da una cintura con fitte asole circolari smerlate, con ogni buona probabilità atte a fissare delle stringhe da legare ai calzoni, anch'essi peraltro custoditi tra le reliquie. Il colletto è a pistagna. Le maniche (cm 44x17) sagomate sono slegate alla spalla attraverso tre bottoncini, gli stessi che stringono il polsino. La camicia, indossata a pelle con il compito di separare il busto dalla talare di materiale serico, presenta varie integrazioni in tela di lino sottilis-

---

<sup>29</sup> B. Laugeni, *Padre Francesco Olimpio, quando i miracoli erano quotidiani* cit., p. 83.

simo, quasi una batista, tessuto in tutto simile ad un frammento che emerge tra la doppiatura della stoffa. Potrebbe trattarsi di una sottile imbottitura per dare maggiore consistenza all'indumento. Si annovera infine tra le reliquie tessili legate ai miracoli di Francesco Olimpio anche il bell'abito intessuto in oro ad ago da Isabella Barile, moglie di Marcello Filomarino, per l'altare della Concezione della Vergine ai Santi Apostoli, che era interceduta grazie all'Olimpio per salvare il figlio Francesco da una malattia mortale. Grazie alla attenta cura dei teatini napoletani, si è ben conservata tra le reliquie del venerabile una graziosa piccola borsa (cm 8x13; figg. 8; 8a; 8b); borse, sacchetti e ampolline costituivano prima di tutto un misterioso spettacolo della potenza divina, allo stesso titolo di un tabernacolo, di un ciborio o del recinto di una tomba santa; in qualche modo, cioè, erano micro-santuari portatili atti a custodire e a esaltare visivamente e ritualmente il loro contenuto, le reliquie dei santi<sup>30</sup>. La nostra borsa è in velluto vermiglio con ricami ancora di gusto tardo cinquecentesco a punto posato in oro e argento filato e lamellare, articolati in diverse declinazioni come il punto stuoia, che si innalza quasi a formare una croce, e raffiguranti al centro il simbolo teatino della croce nuda latina sul trimonte, ai cui lati si dipartono gigli e palme culminanti con una peonia stilizzata (fig. 8a). L'apertura è stretta da un cordoncino di seta rosa terminante alle estremità con due piccoli fiocchi<sup>31</sup>. Gli elementi floreali sono contornati da due fili di oro filato a formare un cordoncino. Il piccolo oggetto, prodotto all'occasione, segnala ancora una volta il grado di sviluppo raggiunto dall'arte dei ricamatori napoletani e, sebbene il tempo ne abbia accentuato il carattere corsivo, il disegno e il ricamo presentano ancora i segni di grande esperienza. Esso custodisce al suo interno un cofanetto in pelle stampata contenente la preziosa ampollina col sangue del venerabile Olimpio

<sup>30</sup> L'argomento è trattato da L. Canetti, *Il passero spennato: riti, agiografia e memoria del tardoantico al Medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto, 2007, p. 89.

<sup>31</sup> San Gaetano scelse la croce nuda come insegna, dandole un significato programmatico: «il sacerdote vive la sua vita con Cristo crocifisso» e ancora «i Chierici Regolari nasceranno come inno dedicato alla Croce». I tre colli rappresentano per alcuni il Calvario, per altri il monte delle beatitudini o i tre voti religiosi. Il colore rosso del fondo in velluto interpreta invece il sangue di Cristo. Spesso nell'iconografia teatina la quercia e l'alloro sono sostituiti dal giglio e dalla palma, cfr. [http://www.araldicavaticana.com/zchierici\\_regolari.htm](http://www.araldicavaticana.com/zchierici_regolari.htm).

(fig. 8b), come indicato dalla bella incisione a stampa dipinta su pergamena, opera del miniaturista V. Gaspar Huberti attivo nel XVII secolo<sup>32</sup>.

Qui il venerabile è effigiato con la talare nera dell'ordine, di tre quarti, nella destra uno stelo inflorescente di gigli e nella sinistra il cuore sacro, mentre si rivolge con aria ispirata al Bambin Gesù con aureola a raggiera e avvolto da un semplice chitone; al centro un cartiglio con iscritto: «EGO SUM IESUS», richiamo alla visione che l'Olimpio ebbe e di cui ci narra il Silos:

faceva egli secondo il suo antico costume, orazione in coro alla presenza del Divin Sacramento, quando gli si fece innanzi un piccolo fanciullo in abito volgare, ma di belle maniere, e per fattezze e aria, di volto graziosissimo oltremodo. Francesco, come quegli che molto amava siffatti candidissimi gigli di purità, di essi incontanente a fargli con grande affetto carezze ed esortandolo a farsi il segno della croce, volle recitar con esso l'Ave Maria. Si venne dunque a quelle parole "Et benedictus fructus ventris tui, Iesus". Le quali, come il fanciullo profferì, "Io sono" disse e sparigli dagli occhi<sup>33</sup>.

In basso vi è scritto: «VENERABILIS SERVUS DEI PATER D FRANCESCUS OLIMPIUS CLERIC REG OBIIT NEAP DIE 21 FEBB 1639 AETAT SUAE 79», ed è firmato: «V. GASPAS HUBERTI». La reliquia del sangue per i napoletani – basti pensare a quello di San Gennaro nel Duomo, di Santa Patrizia in san Gregorio Armeno, di Sant'Andrea Avellino in san Paolo Maggiore – è insieme segno di patrocinio e pronostico, come dimostra un'accurata statistica dei miracoli mancati e dei vari fenomeni concomitanti la liquefazione, messi in rapporto agli eventi lieti e tristi verificatisi in più secoli di

<sup>32</sup> L' Huberti, discendente dalla nota famiglia veneziana degli Uberti, risulta attivo a Gand nella seconda metà del Seicento, cfr, Bibliotheca belgica, *Bibliographie générale des Pays Bas*, 1890, voll. 1-2, ed è autore di una miniatura su pergamena raffigurante *Sant'Agata* (cm 37x32) custodita nel Castello Marchionale di Arnesano, in provincia di Lecce, cfr. R. Renier, *Liriche edite ed inedite di Fazio degli Uberti. Testo critico preceduto da una introduzione sulla Famiglia e sulla vita dell'autore*, G.C. Sansoni, Firenze, 1883, p. 123.

<sup>33</sup> G. Silos, *Vita del Venerabile Servo di Dio Don Francesco Olimpio* cit., p. 186; questa immagine seicentesca è stata riproposta nel dipinto ad olio novecentesco di padre Stefano Macario sul quale per approfondimenti si segnalano: E. d'Acunti, *Il pittore P. Stefano Macario*, Laurenziana, Napoli, 1967 e G. Giustiniano (a cura di), *Padre Stefano Macario francescano e pittore*, Laurenziana, Napoli, 1995.

storia<sup>34</sup>. In questo contesto devozionale, si inserisce anche il sangue del venerabile Olimpio che, ammalandosi spesso di erisipola, un'infezione batterica del derma al tempo molto diffusa, veniva curato col salasso. Nel 1614 la malattia gli si manifestò in forme particolarmente virulente e si ritenne perciò necessario estrarre molto sangue, che nell'occasione fu conservato in un'ampollina di vetro dal primo infermiere della casa, il fratello lorenese Gabriele Maria Honrat. Questi, dopo qualche giorno, osservandola, vide che il sangue ivi contenuto non era né guasto, né coagulato, né di colore marrone o nero, come avrebbe dovuto, bensì liquido, di colore vermiglio, spumeggiante e piacevole a guardarsi. La spiccata somiglianza al già veneratissimo sangue di San Gennaro indusse i padri della chiesa dei SS. Apostoli ad accreditarlo senza esitazione. Nelle mani dell'infermiere il sangue presto si rivelò prodigioso generando una serie di miracoli ben descritti dal Silos, di cui beneficiarono tra i tanti anche Domenico Conclubet, figlio del marchese di Arena, e il conte di Burello poi marchese del Vaglio, primogenito dei duchi di Monteleone.

Di sicuro interesse è anche la scarpa in velluto cremisi appartenuta a papa Paolo IV, al secolo Gian Pietro Carafa (1476-1559; figg. 9; 9a), cofondatore insieme a San Gaetano Thiene dell'ordine dei Chierici Regolari che dalla sua diocesi prese il nome di teatino<sup>35</sup>. Alla morte del pontefice, il pregevole oggetto fu ricevuto dai teatini napoletani quale venerabile reliquia del fondatore. Essa presenta la tomaia costruita in due parti, che nella parte che copre il calcagno formano due piccole alette, forate al margine, e poi fermate da una fibbia o da un nastro. La foggia non differisce dalle scarpe in uso dalla seconda metà del Cinquecento e oltre, se non negli elementi decorativi che nel nostro caso sono limitati a due galloni a telaio in oro filato, incrociati sul collo del piede. La suola, di circa un centimetro, è opportunamente in cuoio sia all'interno che all'esterno, rivestita in lino e in velluto. La fattura è assai pregevole e all'interno alcune mancanze della soletta di foderatura lasciano ancora intra-

---

<sup>34</sup> Recenti studi sul sangue di san Gennaro sono quelli di F.P. de Ceglia, *Il segreto di San Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Einaudi, Torino, 2016.

<sup>35</sup> Per approfondimenti sul rapporto tra Paolo IV e san Gaetano Thiene vedi P. Paschini, *San Gaetano, G.P. Carafa e le origini dei Teatini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1926.

vedere punti di legatura piccoli, uguali e perfetti. D'altra parte, Napoli, nota per la produzione delle scarpe e per la concia dei pellami, in particolare e in tempi recenti concentrati a Solofra, può vantare una tradizione che meritò di essere considerata e ammodernata tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento, vivificata dall'arrivo di esperti nel settore provenienti dalla Spagna. Ancora oggi è possibile localizzare il luogo dell'insediamento dei calzolari nella via *degli Zabattari* al Mercato (da *zapata*, calzatura in spagnolo). È una storia per molti versi ancora tutta da scrivere, specie per la conoscenza del costume d'età moderna, che emerge e trova conferma nella tradizione contemporanea.

Le reliquie teatine conservate offrono, tra i tanti, anche lo spunto per curiosare nella complessa arte della lavorazione della pelle attraverso una scarpa, una pantofola, dei cuscini e delle calze tutte di diverso pellame. In simile prospettiva, interessante è la calza in capretto scamosciato del venerabile Olimpio che, nonostante le numerose integrazioni, permette ancora di leggerne il taglio abilmente articolato per consentirne l'aderenza al piede e alla gamba (fig. 10).

Questo accessorio era ispirato ai *coxalia*, lunghe e morbide calze trattenute sulla gamba da delle fasce o *panni di gamba*, già in uso nel Medioevo, dette *uose* o *hose* in Germania, cioè ghettoni molto alte che si potevano anche allacciare alle braghe. In epoca tardorinascimentale, che è quella a cui appartengono le nostre, si chiamavano *canons* o *cannoni*, ossia braghe lunghe indossate sotto i calzoni a pallone o a volte sotto le braghesse o calzoni *alla galeota*<sup>36</sup>. Ancora di Giuseppe Maria Tommasi sono due frammenti probabilmente di calze in lana, l'uno a maglia dritta e l'altro a legaccio di filato sottilissimo a due capi, che confermano la tradizione della lavorazione della maglieria a Napoli. È noto infatti che già nel Quattrocento la lavorazione di berretti in lana era praticata a Cava de' Tirreni sebbene i documenti ne segnalino la produzione e la commercializzazione da Napoli verso Genova e la Sicilia<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. J. Robinson Planchè, *A Cyclopaedia of Costume or Dictionary of Dress*, William Clowes and Sons, London, 1819, vol. II, p. 31.

<sup>37</sup> 22 giugno 1500. Bartolomeo Gagliardo (vendita a Genova e in Sicilia di berretti di lana); G. Filangieri, *Documenti per la storia le arti e le industrie delle province napoletane*, Tipografia della Accademia Reale delle Scienze, Napoli, 1891 (rist. an. 2002), vol. V, p. V, p. 265; 10 giugno 1503. Giov. Salvo De Marinis (vende ad Angelo de Mauro cinquanta «dozzine di berretti doppii di colore gabellini e fratesche, bone

La costituzione della corporazione dovrebbe risalire al 1576, anno dell'edificazione della cappella di Sant'Andrea; più tardi, nel 1584 fu richiesto il regio assenso per la costituzione di una categoria professionale distinta, affinché gli fosse assicurato il monopolio della produzione di calze lavorate, con filati di cotone, di bambace (cascame del cotone), di lana, e ancora di berrettini, vestitelli di lana e cravattini<sup>38</sup>. Finissimi guanti a maglia di seta li vediamo già indossati nell'ultimo quarto del Quattrocento da Galeazzo Maria Sforza nel ritratto di Piero del Pollaiuolo oggi agli Uffizi. Mentre per le calze la lavorazione fu introdotta in Francia da Maria de' Medici, sebbene la corporazione dei *bonnetiers* vantasse un'antica origine a cavallo fra XIII e XIV secolo<sup>39</sup>. Più difficile trovare, in questo caso, riscontri iconografici 'calzanti' se non in quelle rappresentazioni in cui la calza appare per intero per via delle braghe corte o si presenta lievemente pendente alla sommità per l'allargarsi dell'indumento all'altezza della coscia.

Elegante nella sobrietà del filato in lana è il pallio (cm 30x38; fig. 11) del 1569, indumento liturgico che si indossava infilandolo dal capo e appoggiandolo tra le due scapole ed il pettorale, fissato poi sul paramento con tre spille di ferro abbellite da pietre preziose, tre come il numero dei chiodi di Cristo sulla croce. Il nostro pallio è appartenuto al beato teatino Paolo Burali d'Arezzo (1511-1578), vescovo (1568) e cardinale (1570), che lo ricevette dal papa San Pio V quale appannaggio dei vescovi metropolitani<sup>40</sup>, in modo da fornir loro segni distintivi della maggiore autorità di cui erano investiti dal pontefice. Il tessuto è a spina, o *chevron*, foderato in taffetà

---

et actea recidere»; VI, p. 119). Cito da S. Musella Guida, «... calzette di seta, lana, ... capisciola, bambace, argento e oro filato, guanti, berrettini, calzoni, camiciole, et ogni altro fatto a maglia». *La nascita della maglieria a Napoli in età moderna*, «Jacquard», n. 71, 2013, pp. 3-21, p. 17.

<sup>38</sup> Cfr. Asna, Cappellano Maggiore, SC, busta 1185, fasc. 4, Capitolazione dell'arte dei calzaioli del 1583 e del 1587. Alcuni esemplari di calze di lana sono conservati a Napoli nella chiesa di San Domenico Maggiore; cfr. R. Orsi Landini, *Moda a Firenze 1540-1580* cit., p. 92; cito da S. Musella Guida, «... calzette di seta cit.», p. 18, nota 32.

<sup>39</sup> M. Duibuisson, *La bonneterie*, in M. Daumas (a cura di), *Histoire générale des techniques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, II, pp. 230-233; E. Boileau, R. de Lespinasse, F. Bonnardot, *Les métiers et corporations de la ville de Paris: XIIIe siècle. Le livre des métiers d'Étienne Boileau*. Publié par R. de Lespinasse e P. Bonnardot, Anciens Élèves de l'École des Chartes, Imprimerie Nationale, Paris, 1879.

<sup>40</sup> Si tratta dei vescovi delle metropoli, cioè a capo di un insieme di diocesi, quindi investiti di maggiore autorità ecclesiastica.

nero, lo stesso che ritorna nelle sei croci greche, applicate sulla lunghezza. Le due pendici terminano con due lamine di piombo rivestite in taffetà, un paramento alquanto scomodo il cui peso doveva alludere al peso dell'autorità della quale si era rivestiti. La lana di fondo utilizzata simboleggiava la docilità della pecora smarrita di cui il vescovo è pastore; essa veniva tratta dalle pecore benedette a Roma durante la festa di Sant'Agnese in gennaio e preparata fino al 29 giugno, quando il papa in persona imponeva i palli ai nuovi metropolitani, che a loro volta li usavano fino alla morte e con essi dovevano essere sepolti. Al beato Burali d'Arezzo vengono riferiti un considerevole numero di miracoli, molti dei quali successivi alla morte e generati dal contatto con una sua reliquia; è questo il caso della religiosa D. Maria Cappelli, professa del monastero di San Martino ad Itri, afflitta da una grave febbre che la aveva resa paralizzata. Accadde poi che «le si mossero inoltre e slogarono alcune ossa nelle vertebre del dorso, onde appariva in esso una gobba deforme per cui era incurvata col capo quasi e piedi [...] ma in tal tempo nuovo paralitico risalto ed altra sincope le tolse la favella onde fu ritenuta da medici corpo morto». Si racconta che ella si fosse ricordata di possedere dei brandelli della veste del beato cardinale Burali e, facendosi intendere a segni, chiese di essere toccata con essi. Al primo tocco cessò la sincope, recuperò la parola e migliorò vistosamente, mentre qualche giorno dopo sognò il servo di Dio «pontificalmente vestito» che le disse: «sta' allegramente perché quando men ti pensi avrai la grazia». Alcuni giorni dopo, il 3 di novembre 1624, sentì una voce che le diceva: «alzati, hai ricevuta la grazia» e fatta la prova di alzarsi si rese conto che era scomparsa la gobba e si trovò agile e leggera<sup>41</sup>. E ben due sono i brandelli miracolosi della talare cardinalizia del beato Paolo Burali che, insieme al cappello cardinalizio in velluto rosso, sono conservati dai teatini napoletani. Il brandello di veste, tratto dall'abbottonatura anteriore della talare che presenta tre asole smerlate e due fori (fig. 12), ha una base di tela in lino naturale su cui poggia la tela in capisciola rosso cardinale, e non è un caso che, in proseguimento dell'osservanza dell'umiltà professata dal fondatore, sia stato adoperato cascame di seta.

<sup>41</sup> G. B. Bonaglia, *Vita del Beato Paolo Burali d'Arezzo chierico regolare*, Stamperia Paolo Giunchi, Roma, 1771, pp. 183-184.

### 3. La cuffia miracolosa della “Santarella”, sarta e ricamatrice dei Quartieri Spagnoli

Lasciando l’orizzonte religioso teatino, di matrice fortemente maschile, vediamo che, innegabilmente, quella religiosa è fra le dimensioni della femminilità che dal XVI a XVIII secolo si avvertono in più chiara evoluzione. Nel Mezzogiorno d’Italia, dove l’azione controriformistica della Chiesa a partire dal concilio Tridentino, in ragione anche della debolezza delle spinte protestanti, può forse essere meglio definita in termini di riforma cattolica, resta schiacciante il predominio maschile nell’universo dei santi patroni, sebbene si conclami la posizione particolare della Madonna, nella varietà innumerevole degli appellativi con i quali la si indica<sup>42</sup>. Ne è prova che l’unica donna napoletana elevata alla santità e compatrona della città di Napoli sia Maria Francesca delle Cinque Piaghe,<sup>43</sup> cosiddetta per la devozione che aveva per la Passione di Cristo e soprannominata “la Santarella” per il suo essere dolce nonostante la difficile situazione familiare. Al secolo Anna Maria Rosa Nicoletta Gallo (1715-1791), nacque dai merciai Francesco Gallo e Barbara Basinsi. Suora alcantarina di santa Lucia al Monte, protettrice delle donne sterili e incinte, dichiarata beata nel 1843 e canonizzata nel 1867, fu *bizzoca* integerrima; tale modello di femminilità, nella Napoli del tempo ed in particolare tra la composita popolazione dei Quartieri Spagnoli, configurava una forma di controllo sociale per delimitare l’imperante piaga della prostituzione, coadiuvato dal fiorire di enti assistenziali e conservatori femminili

<sup>42</sup> Cfr. G. Galasso, A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli*, FrancoAngeli, Milano, 2001, p. 22.

<sup>43</sup> Per un quadro specifico della vita e delle opere della santa vedi N. Palmieri, *Vita della beata Maria Francesca delle cinque piaghe di Gesù Cristo, terziaria dell’Ordine alcantarino scritta in compendio da Norberto Palmieri*, Tipografia della S. Congregazione di propaganda fide, Roma, 1843; *Vita di santa Maria Francesca delle cinque piaghe di Gesù Cristo, terziaria dell’Ordine alcantiano, scritta in compendio da un canonico regolare lateranense di S. Pietro in Vincoli*, Tipografia Tiberina, Roma, 1865; B. Laviosa, *Vita di santa Maria Francesca delle cinque piaghe di Gesù Cristo terziaria professa alcantarina scritta dal P. D. Bernardo Laviosa*, Tipografia della S. Congregazione di propaganda fide, Roma 1866. G. Palumbo, *La Santa dei quartieri*, «Campania sacra», 22 (2/1991), pp. 461-488; G. Sodano, *Santi, beati e venerabili ai tempi di Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, «Campania sacra», 22 (2/1991), pp. 441-460; A. Butler, *Il primo grande dizionario dei santi secondo il calendario*, Piemme, Casale Monferrato, 2001; M. Taroni, *Santa Maria Francesca delle cinque piaghe. La santa dei quartieri di Napoli*, Velar, Bergamo, 2017.

che, tra la fine del Cinquecento e il secondo decennio del Seicento erano più che raddoppiati, passando da quattordici a ventisei<sup>44</sup>. La Casa-Santuario a vico Tre Re a Toledo, dove visse e dove riposa il suo corpo è ancor oggi aperta ogni 6 del mese ai fedeli, in particolare alle donne sterili che si dispongono sommessamente in fila con i loro consorti, per sedere e pregare sulla “sedia miracolosa” dove era solita adagiarsi dolorante la santa, dispensatrice della grazia della maternità. Le due grandi stanze al primo piano raccolgono sulle pareti una vasta esposizione di reliquie tessili incorniciate in teche, indumenti appartenuti in vita alla santa, fonte di miracoli per contatto anche dopo la morte della medesima. Tra queste una cuffietta miracolosa un fazzoletto in tela di lino bianco, una camicetta per Gesù Bambino in bisso di lino bianco lavorata dalle mani della santa, un collare di piombo rivestito di ormesino nero che ella indossò per dieci lunghi anni, un cingolo in capisciola bianca, un paio di guanti ad aghi in cotone nero, due colli di pelle di vitello color naturale, una *reticula* a maglia di lana a punto dritto e traforato risalente a quando era ancora beata, un ventaglio con stecche in legno nero e seta fondo avorio dipinta a tinte pastello raffigurante una pastorella seduta con quattro pecorelle incatenate ai lati, infine un velo per i capelli in saia di lana nera<sup>45</sup>.

Tra i numerosi prodigi ascritti alla santa legati alle reliquie tessili e tramandati dal biografo Laviosa, ve ne è uno in particolare, ritenuto di grande rilievo e pertanto definito “miracolo I”:

una grave ottalmia viziò nell’anno 1792 l’occhio sinistro di Marco Donato de Mase, la quale dando al medesimo acerbi dolori e vincendo i primi rimedi, richiese i più valenti soccorsi dell’arte salutare. Questi vennero adoperati in gran copia ed interni ed esterni per lo spazio di tre mesi, ma invano, anzi con accrescimento di quelle maligne infezioni, che deformato al tutto il bulbo dell’occhio, mutato il colore, ed erosa la palpebra condussero il misero a dover perdere il lume (...) Viveva egli sovenuto dell’altrui pietà, quando udendo che si avvicinava il quarto anniversario della morte

<sup>44</sup> Cfr. G. Galasso, A. Valerio (a cura di), *Donne e religione a Napoli* cit., p. 61. Sui conservatori femminili vedi G. Boccadamo, *Un “palombaro di palombe sante”. Squarci di vita quotidiana nei Conservatori femminili napoletani sul finire del Cinquecento*, in Gennaro Luongo (a cura di), *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, Fridericiana editrice universitaria, Napoli, 1999, voll. 2, II, pp. 277-315.

<sup>45</sup> Non è stato possibile analizzare alla lente gli oggetti, in quanto chiusi all’interno delle teche, pertanto se ne riportano solo le descrizioni tratte dalle didascalie ottocentesche scritte a mano.

della beata Maria Francesca, entrò in isperanza che la pietà celeste pei meriti di lei lo avrebbe anche più largamente soccorso (...) indi si reca alla stanza ove la medesima aveva abitato (...) ed ottiene dal sacerdote Pessiri che gli sia applicata agli occhi una cuffia in cui usò già la beata. Al toccare la preziosa reliquia ecco cadergli le squame dagli occhi e restituirgli intera la vista<sup>46</sup>.

La cuffietta miracolosa di cui si narra (fig. 13) fu usata in vita dalla santa e consiste di due teli di lino plissettato alla nuca, con nastri, soggolo e bordura a incorniciare il viso, nel canonico stile dell'ordine francescano, ed è identica a quella con cui è rappresentata la compatrona nelle numerose immagini, tra cui l'inedita litografia a colori del 1850 stampata da Francesco Scafa<sup>47</sup> (fig. 14). Vi è inoltre una paginetta a doppia facciata stampata e datata 1840 (fig. 15), in cui da un lato vi è l'immagine bianco e nero della compatrona miracolosa che con le mani giunte sul petto prega il SS. Crocifisso, e dall'altra vi è un *pezzillo* di tela che era stato a contatto con una delle piaghe di santa Maria Francesca, fermato con un filo di seta e ceralacca, e certificato dal canonico Michele Savarese. In basso a sinistra si legge:

BEA.a S.a M.a FRANCESCA  
delle Cinque Piaghe di Gesù Cristo  
Morta in Napoli a 6 ottobre 1791 all'età di 77  
terziaria professa alcantarina

mentre nella pagina a lato vi è cucita la reliquia e intorno l'iscrizione latina:

quam vides particulam in ima ora filo serico alligatam ex BEATAE Sor  
M. Franciscae a vulnerab: D.N.J.C. indumentis desumpsi proq: rei veritate eadem meo signo consignavi  
Datum Idibus Majis 1840

<sup>46</sup> B. Laviosa, *Vita di santa Maria Francesca delle cinque piaghe di Gesù Cristo terziaria professa alcantarina* cit., p. 105.

<sup>47</sup> L'immagine, come la reliquia successiva, sono state gentilmente concesse dall'Archivio Storico Lembo di Napoli, che qui si ringrazia; Francesco Scafa era negoziante di stampa ed impresore di rami con bottega in via san Biagio dei Librai n. 117 cfr. *Album scientifico-artistico-letterario: Napoli e sue province*, Borel e Bompard, Napoli, 1845, p. 345.

In caus: beatif: eiusd: ec.  
 Postulator Michael Can. Savarese

Torna interessante il fatto, tramandato dai suoi biografi, che la santa fosse anche un'abile sarta e ricamatrice; a lei sono tradizionalmente attribuiti gli abiti dei pastori da presepe conservati nelle vetrine del santuario e un episodio miracoloso è legato a una camicia da lei realizzata per la statua del Bambino Gesù, che si animò improvvisamente per farsi vestire dalla santa<sup>48</sup>. La camicia del prodigio, esposta tra le reliquie, è in batista di lino bianco, di linea dritta con apertura sul davanti e spacchi laterali.

Se le reliquie trasmettono maggiore suggestione a chi è pervaso dalla fede, vi è un altro oggetto nel santuario che desta invece unanime ammirazione; si tratta di uno splendido paliotto che la tradizione orale vuole ricamato dalla santa. L'arte del ricamo a Napoli in età moderna era appannaggio maschile, le donne ne erano estromesse in quanto si riteneva non fossero, a differenza degli uomini, in grado di realizzare disegni di qualità<sup>49</sup>. A questa motivazione si aggiunge il fatto che la corporazione dei ricamatori difendeva fortemente il ruolo lavorativo maschile perché ingenti erano le quantità di denaro che circolavano e che non volevano fossero amministrare dalle donne. Solo le figlie dei ricamatori iscritti all'arte potevano eccezionalmente collaborare con i padri.

Il paliotto (cm 105x145; figg. 16; 16a) è in taffetà laminato avorio con al centro un grande vaso ricamato in argento filato a punto posato, formato da una corolla di foglie di acanto giustapposte su leggera imbottitura per creare un effetto di tridimensionalità; da esso, seguendo un modulo a specchio, si dipartono due grandi girali di foglie di acanto a punto pieno con infiorescenze di tulipani, peonie, garofani e *myosotis* in seta policroma a punto raso o pittura. Tutt'intorno corre una cornice ricamata a simularne una lignea. La decorazione in seta dalle tinte pastello detta anche "agopittura" è una tecnica che, attraverso l'utilizzo di sete colorate senza torsione e punti che non seguono la direzione di trama e ordito, crea effetti di pennellata, aumentando l'allusione ai giardini

<sup>48</sup> A. De Spirito, *M. F. Gallo e il gran numero di bizzoche*, pp. 395-340, p. 418 e B. Laviosa, *Vita di santa Maria Francesca delle cinque piaghe di Gesù Cristo terziaria professa alcantarina* cit., p. 74.

<sup>49</sup> E. Catello, *L'arte del ricamo a Napoli dal XVI al XIX secolo*, «Campania Sacra», n. 6 (1975), pp. 101-140, p. 116.

paradisiaci. Va detto che il modulo decorativo policromo a tralci ricorrenti non è esclusivo dell'arte tessile, ma lo si ritrova anche in commesso marmoreo. Il gusto per i marmi colorati e le pietre dure lavorati a commesso trova il suo più naturale sviluppo proprio nel sud d'Italia dove, sin dal 1630, i motivi geometrici scompaiono del tutto o vengono usati raramente in parti secondarie, sostituiti da elementi vegetali, a differenza di quanto avveniva a Roma o nella stessa Firenze. Spesso è il risultato dei complessi cerimoniali religiosi con i relativi fastosi apparati in tessuti ricamati detti *antependia*,<sup>50</sup> impiegati ad ornare le strutture architettoniche nelle annuali celebrazioni, in sponsali e riti funebri.<sup>51</sup> Il bel manufatto, splendido esempio dell'arte ricamatoria napoletana, si avvicina per stile al paliotto del Monte di Pietà<sup>52</sup>, opera documentata di Alessandro di Rosa e datato al 1728, e per disegno a quello leggermente anteriore proveniente dalla chiesa di Sant'Agostino degli Scalzi e conservato presso i depositi del Museo di Capodimonte, segno che i cartoni venivano riproposti a lungo<sup>53</sup>.

#### 4. *Gli abiti delle Madonne prodigiose del venerabile Baccher al Gesù Vecchio*

La santità femminile ha la sua massima espressione, come si è detto, nella figura della Madonna, che nella teo-antropologia cristiana trascende, in certo qual modo, la sua stessa femminilità, facendo di lei quasi una figura divina, in quanto strumento per la nascita della divinità. Il predominio mariano nelle devozioni, nel patronato, non va però interpretato come una più larga espansione del polo della santità, in quanto alla base c'è sì una donna, ma essa è inconfondibile con qualunque altra, avendo procreato da vergine ed essendo ascesa alla casa del Padre con un percorso che

<sup>50</sup> Cfr. T. Mancini, *Commessi marmorei di derivazione fanzaghiana*, in *Cosimo Fanzago e il marmo commesso fra Abruzzo e Campania nell'Età Barocca*, Libreria Colacchi, L'Aquila, 1995, p. 66.

<sup>51</sup> G. Borrelli, *Il presepe napoletano*, Banco di Roma, Roma, 1970, p. 138.

<sup>52</sup> L. Martino, A. Tecce (a cura di), *La Collezione d'arte del Banco di Napoli nel Monte di Pietà*, Electa, Napoli, 1999; M. R. Mancino, *Pietro Antonio Prisco, un ornata napoletano del XVII secolo tra incisioni, e ricami*, in *Ricerche sul '600 napoletano. Saggi e Documenti*, arte'm, Napoli, 2010-2011, pp. 90-106.

<sup>53</sup> Per il paliotto dei depositi cfr. B. Stranieri, *La Real Fabbrica degli Arazzi*, in C. Romano, M. Tamajo Contarini (a cura di), *Depositi di Capodimonte. Storie ancora da scrivere*, Paparo, Napoli, 2022, p. 374, scheda 402.

è stato unicamente suo. Spesso le Madonne vengono ‘umanizzate’ attraverso il rito della vestizione con abiti ricercati, solitamente di seta ricamata in oro, a grandezza naturale che non conferisce loro solo valore artistico, ma le ammantava con quell’iperrealismo dell’immagine sacra, da sempre fonte straordinaria di fascino. Esso, se da un lato contribuisce non di poco al rafforzamento dei valori culturali fondati sulla memoria di episodi miracolosi, dall’altro colma la distanza che la *sacertas* crea, indebolendo il rapporto tra il fedele e la sua religione. La persistenza delle Madonne lignee ‘vestite’ nell’Italia sud-insulare e nelle aree di lingua spagnola si può ricondurre alle forti radici delle confraternite mariane, come quelle del Rosario e del Carmelo, radicatesi per secoli nelle profondità della coscienza popolare<sup>54</sup>. Molte sono le Madonne presenti a Napoli e note per fatti prodigiosi, tra queste la Madonna dell’Arco a Pomigliano, la Madonna del Carmine nella città storica, la Madonna della Neve di Ponticelli; meno conosciute sono invece le splendide madonne del Gesù Vecchio di Napoli che, insieme alla “Madonnina miracolosa” dell’altare maggiore, sono legate al nome del venerabile Don Placido Baccher, al secolo Don Vincenzo de’ Gasaro Baccher (1781-1851)<sup>55</sup>. Nato a Napoli da agiata famiglia di negozianti residente alla Bagliva (attuale Ponte di Tappia) fortemente legata ai Borbone, il pio religioso, di ingegno straordinario e memoria tenacissima, si formò alla scuola dei domenicani. Un evento segnò fortemente la sua vita, quando a soli 18 anni, coinvolto in alcuni episodi della rivoluzione giacobina e tacciato di fedeltà al re, fu rinchiuso nel carcere di Castel Capuano con imputazioni pesanti che avrebbero potuto portare alla sua condanna a morte. La notte precedente il giudizio gli apparve però in sogno la Madonna, che gli assicurò

<sup>54</sup> B. Stranieri, *Memorie di seta, vestimenti e apparati processionali*, in S. Di Liello (a cura di), *Procida Sacra*, Nutrimenti, Roma, 2021, pp. 132-146, p. 135.

<sup>55</sup> Per un inquadramento generale della vita e delle opere del Venerabile Baccher si rimanda alle biografie di G. Mattiello, *Vita del Servo di Dio Don Placido Baccher*, ms. s.d. Archivio del Gesù Vecchio; G. Finizio, *Vita popolare del Servo di Dio D. Placido Baccher, primo Rettore del Gesù Vecchio*, D’Auria, Napoli, 1901; G. Petrone, *I nostri Apostoli. Don Placido Baccher*, «Rivista di Scienze e Lettere», vol VI, a. 3 (1902), pp. 136-149; G. Petrone, *Don Placido Baccher*, Tip. F. Granito e Figli, Pozzuoli, 1924; G. Luisi, *Il Venerabile Don Placido Baccher Apostolo dell’Immacolata. Cenni storici*, Edizioni Santuario Basilica del Gesù Vecchio, Napoli, 1978; D. Ambrasi, *Don Placido Baccher*, Edizioni Santuario Basilica del Gesù Vecchio, Napoli, 1979; G. Sodano, *La santità a Napoli nell’Ottocento, tra innovazione e continuità*, «Cristianesimo nella storia», 18 (1997), pp. 357-378.

la sua assoluzione, chiedendogli di consacrare la sua vita a lei. Condotta il giorno seguente dinanzi al tribunale, fu giudicato inoffensivo, e quindi immediatamente scarcerato. Da quel momento in poi, presi i voti, Placido Baccher interpretò il proprio ministero sacerdotale come una continua ‘missione’ popolare, caratterizzata da una fervida devozione mariana. Dopo soli tre anni dalla sua morte fu aperta l’istruttoria per la beatificazione del sacerdote che aveva speso tutta la vita a predicare le glorie di Maria. Le ultime deposizioni rese al relativo processo del 1861, ancora in atto, narrano della nota attrice Adelaide Petito<sup>56</sup>, costretta da gravissima infermità a non calcare più le scene, la quale dichiarerò di essere stata guarita per intercessione di Don Placido: avrebbe veduto in sogno un prete che pregava l’Immacolata, e al mattino si trovò sanata, riconoscendo in quel prete Don Placido, quando rinvenne la sua immagine tra i guanciali<sup>57</sup>.

Affidatogli il titolo di rettore del Gesù Vecchio<sup>58</sup> nel 1807 dal cardinale Guglielmo Sanfelice<sup>59</sup>, commissionò la statua dell’Immacolata sull’altare maggiore a Nicola Ingaldi (fig. 17), dell’omonima bottega della famiglia di intagliatori napoletani<sup>60</sup>; sebbene le fattezze corrispondessero a quelle che l’Immacolata aveva quando gli

<sup>56</sup> L’attrice faceva parte di una nota famiglia di attori e lavorava nella Compagnia Luzi sia al Teatro Nuovo che al teatro San Carlino, cfr. S. di Giacomo, *Cronaca del Teatro San Carlino, contributo alla storia della scena dialettale napoletana: 1738-1884. Relazione al Ministero d’Istruzione Pubblica d’Italia*, S. Di Giacomo Editore, Napoli, 1895, p. 509.

<sup>57</sup> Asdn, Processo ordinario, XXXIII, 2, cc. 1219-23, in D. Ambrasi *Don Placido Baccher* cit., p. 200, nota 22.

<sup>58</sup> La chiesa, costruita nel 1612 e consacrata nel 1632, era un tempo detta *del Salvatore*, ma avendovi Baccher esposta la prodigiosa immagine di Maria Santissima Immacolata, la chiesa fu chiamata dell’Immacolata del Gesù Vecchio, e dal volgo la “chiesa di Don Placido”. Il 30 dicembre del 1826 avvenne la solenne incoronazione della piccola madonnina concessa dal papa Leone XII, con la partecipazione del re, della corte, di tutte le autorità e con spari a festa dai cannoni di Castel sant’Elmo e Castel Nuovo, cfr. A. Borrelli, *Venerabile Placido Baccher*, in <http://www.santiebeati.it/dettaglio/91362>.

<sup>59</sup> Asdn, *Santa Visita di Guglielmo Sanfelice*, VIII (1881), cc. 43-51; Don Placido Baccher celebrò la sua prima messa nella chiesa dei pp. Alcantarini di santa Lucia al Monte, la stessa dove aveva preso gli ordini santa Maria Francesca, morta appena qualche decennio prima.

<sup>60</sup> Finora non è stato possibile recuperare dati documentari che confermino l’attribuzione e aiutino a definirne la datazione; per quest’ultima ricorrono gli anni 1808 e 1826 segnati in una tarda lapide ai piedi della statua, rispettivamente gli anni in cui la Madonna fu venerata e incoronata; a Nicola Ingaldi sono attribuiti

apparve nel carcere, le dimensioni ridotte lo lasciarono alquanto deluso e di ciò ebbe a dolersi confidandosi col suo padre confessore, il barnabita San Francesco Saverio Maria Bianchi, il quale lo rassicurò profetizzandogli che la Madonnina, seppur piccola, avrebbe avuto al suo cospetto in preghiera papi e re<sup>61</sup>.

A suscitare interesse, oltre il suggestivo episodio tramandato, è l'inusuale abito della Madonna, realizzato con un procedimento simile alla cartapesta. Nella tarda età barocca si affermò a Napoli, che ne detenne il primato seguita da Lecce, il mestiere del 'cartapestaio', diventato poi una vera e propria specializzazione; la tecnica esecutiva appare sicura e raffinata, i volumi sono completamente cavi, le figure sacre sono ottenute da gusci compatti di un impasto omogeneo e sottile con effetti di straordinario realismo e risultati riccamente suggestivi<sup>62</sup>. I tessuti vengono intrisi nel gesso e solidificati, tecnica in uso anche nella bottega degli Ingaldi, presepisti, e in altre perduranti a Napoli fino al 1938, anno della chiusura dell'ultimo laboratorio specializzato<sup>63</sup>. Si tramanda che furono utilizzati per la veste dell'Immacolata una serie di corporali e palli di sacri lini in disuso, panneggiati dallo stesso venerabile, poi dipinti dopo l'ingessatura, perché era desiderio del venerabile che la Madonna facesse tutt'uno con il Figlio. La Vergine sostiene sul braccio sinistro il Bambinello, mentre con un piede schiaccia la testa del serpente. Il Bambino e la Madre hanno il capo cinto di corone d'oro tempestate di gemme, di una bellezza che il parroco Raffaele Pica, nel 2015, definì «di paradiso»<sup>64</sup>. Una stemperata componente neoclassica, o quanto meno classicistica, pone l'opera nella linea di un gusto impero, come testimoniano le tipologie dei volti dai profili allungati 'alla greca', i modelli delle vesti con ornati e frange d'oro e dai tipici colori. Se da un lato la raffinata tecnica della modellatura e l'esecuzione delle decorazioni pittoriche e di tutti gli ornamenti in legno intagliato e dorato e in argento a sbalzo (corone, simboli,

---

anche alcuni pastori del presepe nella sagrestia della chiesa, cfr. T. Fittipaldi, *Nota critica sulla statua dell'Immacolata e l'Artista N. Ingaldi*, in D. Ambrasi, *Don Placido Baccher* cit., pp. 234-235.

<sup>61</sup> Di fatto nel 1849 vi fu la visita di Pio IX e nel 2015 di papa Francesco.

<sup>62</sup> R. Casciaro (a cura di), *La scultura in cartapesta. Sansovino, Bernini e i maestri leccesi tra tecnica e artificio*. Catalogo della mostra (Milano, 15 gennaio - 30 marzo 2008), Silvana, Milano, 2008, p. 24.

<sup>63</sup> Comunicazione orale di Monsignor Alfonso Punzo.

<sup>64</sup> Cfr. R. Liccardo, *Storia irruerente di eroi, santi e tiranni di Napoli*, Newton Compton editori, Roma, 2017, p. 46.

anfore con fiori, etc.) permettono di annoverare l'opera tra i migliori esempi della scultura napoletana, dall'altro distinguono il suo carattere più peculiare: una preziosità tessile sontuaria propria di un 'idolo' che abbaglia l'osservatore, nel nostro caso il fedele.

L'acme di questa forma d'arte è raggiunta con gli abiti in seta delle "Madonne vestite" che, tra Sei e Settecento, seguono una foggia sartoriale che non si dissocia dalla moda corrente. Di frequente gli abiti utilizzati provenivano da donazioni dell'aristocrazia, per la consuetudine di dare nuova vita alle vesti dismesse grazie all'abile lavoro dei giudecchieri<sup>65</sup>, come nel caso della Madonna vestita nella chiesa di Santa Maria Maggiore di Rende in Calabria, e in alcune di quelle recentemente recuperate nel viterbese e nel procidano<sup>66</sup>. Dal tardo Settecento si diffuse maggiormente la consuetudine di confezionarle all'occasione e questo ne consolidò la foggia sartoriale già esemplata sull'abbigliamento di corte. Inutile dire che l'abito della Madonna doveva avere ogni elemento di magnificenza e preziosità da attirare il fedele e coinvolgerlo visivamente nel mistero della fede. Magnificenze tessili si possono ammirare in Madonne Addolorate, del Rosario, della Misericordia, dell'Umiltà, del Parto e così via, generalmente stanti e di frequente con il Bambino in braccio, articolate su un manichino di legno con armature spesso imbottite e dalla struttura snodabile per agevolarne la trasportabilità e la vestizione.

Non fanno eccezione le interessanti Madonne della sagrestia del Gesù Vecchio a Napoli, che si presentano come un nucleo direi quasi unico, essendo cinque e diversamente impostate per acco-

<sup>65</sup> La corporazione dei giudecchieri nel 1585 ottenne il regio assenso per esercitare l'attività di compravendita di «robbe vecchie e nuove di seta lana e lino», mentre nel 1764 ottenne l'autorizzazione regia per rimodellare i vestiti, fatto che ne determinò un'impressionante ascesa. Cfr. S. Scognamiglio Cestaro, *La corporazione napoletana dei sarti, (1583-1821). Istituzioni del lavoro, poteri pubblici e vita politica*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXXIV (2006), pp. 320-321; i giudecchieri erano stanziati nella zona a nord-est di Sant'Agostino alla Zecca a Napoli, come testimonia il toponimo della strada della *Giudecca Vecchia* ancora oggi esistente.

<sup>66</sup> A. Frangipane, *Inventario degli Oggetti d'Arte d'Italia*, vol. II. *Calabria. Province di Catanzaro, Cosenza e Reggio Calabria*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1933; L. Caporossi, M. Eichberg, M. Arduini (a cura di), *Tessere la speranza. Il culto della Madonna vestita nella Tuscia*, catalogo della mostra (Viterbo, 31 agosto - 26 ottobre 2019), Gangemi, Roma, 2019; B. Stranieri, *Memorie di seta cit.*, p. 141.

gliere il culto, ulteriore espressione della profonda devozione mariana di Baccher. Si tratta di una Madonna del Rosario, una Madonna del Carmine (già Madonna del Rosario), un'Addolorata, una Madonna Bambina e una *Dormitio Virginis*.

A Napoli la devozione al Rosario aveva radici profonde, si collegava ai ricordi che la città conservava della battaglia di Lepanto (1571) e della festa del Rosario o anche detta della Vittoria, istituita due anni dopo la celebre vittoria cristiana da papa Gregorio XIII. In questi anni e fino al secondo decennio del XVII secolo, in particolare a Napoli, vi fu una forte crisi economica e sociale aggravata da svalutazioni della moneta, e la devozione popolare, soprattutto quella del Rosario, consentì di controllare le tensioni sociali «in grandiosi riti mariani collettivi di potente suggestione che incanalavano l'eccitazione popolare e tentavano di smorzare la erompente violenza»<sup>67</sup>. Essa era connessa all'attività dei domenicani, che l'avevano diffusa durante il Quattrocento prima nell'area fiammingo-renana e poi in Francia, Spagna e Italia nell'ambito delle cosiddette "fraternità". Baccher, che era terziario domenicano, avrebbe voluto fondare nel Gesù Vecchio un'arciconfraternita, favorendo anche il culto della Madonna del Rosario, alla quale era molto devoto, tanto che spesso si recava a pregare nel cappellone del Rosario in San Domenico Maggiore dove vi era la statua della madonna del Rosario detta di *Zi' Andrea*<sup>68</sup>. A questa Madonna volle somigliante quella di eguale soggetto risalente ai primi anni del XIX secolo, che la tradizione riferisce quale ulteriore opera di Nicola Ingaldi<sup>69</sup>, e che oggi è esposta nella sagrestia del Gesù Vecchio, in uno scarabattolo coevo, dalla parete di fondo rivestita in broccato a fiori policromi<sup>70</sup> (figg. 18; 18a). Si tramanda che un tempo la Madonna del Rosario si trovasse nella stanza del venerabile, il quale le rendeva immancabilmente saluto ogni volta che usciva. A tal punto era ossequio-

<sup>67</sup> La citazione è di M. Rosa in G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno* cit., p. 26, nota 41.

<sup>68</sup> Cfr. *Il Rosario, Memorie domenicane*, anno VI, 1889, San Domenico, Ferrara, p. 553.

<sup>69</sup> Nel 1797 Nicola Ingaldi (unica firma reperita) chiedeva di essere ammesso come modellatore nella Real Fabbrica cfr. *Civiltà del Settecento a Napoli (1734-1799)*. Scultura e presepe nel Settecento a Napoli. Catalogo della mostra a cura di Teodoro Fittipaldi, Delfino, Napoli, 1979, p. 16.

<sup>70</sup> Lo scarabattolo, precedentemente, era sull'altare maggiore e conteneva l'effigie dell'Immacolata, ma fu poi necessario sostituirlo per motivi di sicurezza con quello che oggi si vede.

so nei confronti della Vergine che un giorno, essendo affrettato, dimenticò di compiere il suo abituale gesto di devozione; al che la Madonna, al suo rientro, assunte sembianze umane, lo redarguì per l'accaduto. Da allora il venerabile, in segno di maggior riverenza, rivolgeva il saluto alla Vergine sempre togliendo lo zucchetto<sup>71</sup>. L'abito della scultura è in raso rosso di probabile produzione napoletana, verosimilmente del setificio del Carminiello al Mercato, in quegli anni ancora molto attivo; esso è formato da un corpetto (lung. cm 37) ed una gonna (cm 109x 276) ed è riccamente ornato da ricami riportati in oro filato e laminato, canutiglia e *paillettes* a punto posato e punto stuoia, articolati su un modulo speculare che si diparte dal centro a grossi cartigli floreali in una sorta di *horror vacui* di gusto ancora barocco, dove si leggono varie fermature del punto posato: a stuoia e a canestro a spina e forse anche di più. L'orlo dell'abito è finito da una sequenza di ovali dall'interno a rete, fermate da *paillettes*. In molti punti si ritrovano piastrine circolari in argento dorato. Sul margine destro una spilla dalla cornice in filigrana. Il manto (lung. cm 180) è in *gros de Naples moiré* color *incarnatino* con ricami sugli ampi bordi in argento filato e laminato, che simulano un effetto reticella con fiori sovrapposti ricamati a punto posato. La veste del bambino (lung. cm 38) è nel tessuto e nel ricamo assai simile a quello della Madonna, sebbene nell'infiorescenza rechi i segni di *patterns* echeggianti ai *bizare* che coprono in buona misura la parte anteriore dell'abito, stretto in vita da un bellissimo cordone con fiocchi d'oro. La Madonna e il Bambino recano sul capo una corona in argento di raffinata fattura.

Questa Madonna ha una seconda versione, oggi intitolata Madonna del Carmine, anch'essa risalente ai primissimi anni del XIX secolo (figg. 19; 19a); l'abito è in *gros de Naples* avorio con ricamo in oro filato a punto posato e punto pieno speculare, con al centro della gonna (cm 104x220) una sorta di anfora dalla quale si dipartono dei girasoli arricchiti da foglie lanceolate, boccioli stilizzati, spighe, cornucopie; anche qui lo *stomacher* (lung. cm 44) scende a pinta, dipartendosi in una baschina frastagliata a brevi rettangoli. La manica del corpetto è larga e scopre una seconda manica aderente al polso ricamata al bordo, forse aggiunta in un secondo momento, come i merletti della gorgiera. Il manto è in tulle avorio

<sup>71</sup> Asdn, Processo ordinario, XXXIII, 2, c.1248.

con ricami in oro laminato raffiguranti stelle. La veste del bambino (lung. cm 39) è in *pendant* con l'abito della Madre. Dalla mano di entrambi cadono scapolari egualmente ricamati in oro.

La regalità di tali materiali è indiscutibile e produce un effetto molto attraente, contribuendo alla profonda devozione che ha accompagnato l'icona. Il disegno del ricamo presenta la stessa composizione, ma leggermene più articolata, di quello dell'abito in raso rosso della Madonna del Rosario nell'omonima chiesa di Procida (fig. 20) e di quello di un abito di uso civile con ricami riportati su raso avorio di collezione privata (Francesco Serpone; fig. 21)<sup>72</sup>, la qual cosa torna a conferma dell'ipotesi che gli abiti sacri possano essere stati talvolta frutto di una donazione laica, forse *ex voto* alla Madonna, o che abbiano tratto ispirazione dagli abiti di corte. Entrambi gli abiti rimandano poi nella foggia alla *Mantua*, o meglio a quelli che oggi vengono identificati come gli abiti in uso a Mantova, termine dall'origine incerta forse dal francese *manteau*, ovvero l'abito in voga nell'ultimo quarto del Seicento, che accentuava la verticalità della figura ponendo in grande evidenza nella gonna il disegno e/o il ricamo attraverso tagli limitati e misurati drappeggi. Il corsetto staccato con lo *stomacher*, triangolo con la base disposta sul seno e la punta che scende oltre la vita, allunga il busto e si dispiega sulla gonna in brevi alette. Il tutto impreziosito da ricchi ricami d'oro o d'argento e più tardi da gioielli studiati per assecondarne la forma<sup>73</sup>. L'accentuazione della verticalità, già segnalata dal corsetto, era ottenuta anche dal *fontage*, ovvero un copricapo spesso di merletto quasi una tiara con lunghe ali che contornavano il viso. Per la ricchezza e il pregio, questo abbigliamento ispirò quello delle dame di corte francesi<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> B. Stranieri, *Procida sacra* cit., p. 140.

<sup>73</sup> Vedi il ritratto di Maria Amalia di Sassonia di Giuseppe Bonito al Museo del Prado, inv.: P002357.

<sup>74</sup> Probabilmente l'abito che maggiormente rappresenta il nuovo stile è quello magnificamente conservato al Los Angeles County Museum of Art (LACMA) in raso azzurro con preziosissimi ricami in oro e argento che peraltro fornisce un utile paragone per la Madonna del Rosario e quella del Carmelo del Gesù Vecchio. Silvana Musella Guida ha sempre pensato che l'abito del LACMA potesse essere di manifattura meridionale per il ricamo intonato alle filigrane in argento. D'altra parte la qualità dei ricami napoletani, per quanto ci siano pochi riscontri documentari era apprezzata anche in Francia come ebbe a dire Alvar González-Palacios nel catalogo della mostra *Civiltà del '700 a Napoli. 1734-1799*, Centro-Di, Firenze, 1980. Costume Council Fund (M.88.39a-c), si rimanda a K.

Di prodigioso misticismo è avvolta anche la rara effigie della *Madonna Bambina* (alt. cm 40; fig. 22; 22a), posta nella stessa stanza della Vergine del Rosario. Negli atti dei processi si narra infatti che San Francesco Saverio Maria Bianchi, nel prenderla tra le mani, andasse in estasi, o ancora che ella, mostratasi in sembianze umane ad una donna priva di fede, le avesse toccato la fronte, convertendola all'istante<sup>75</sup>. L'abito in taffetà avorio, un tempo più ampio, presenta dei ricami riportati in oro posato che riproducono al centro lo stemma mariano sormontato da corona con due perle e racchiuso da una cornice di dodici stelle; in basso, il serpente vinto dalla mezza luna. Intorno una bordura pieghettata a più strati di tessuto, mentre in basso l'abito si conclude con bordure ricamate in argento lamellare e filato; al centro un diadema gemmato e a lato una borsina con frange e ricamo a punto piatto e catenella raffigurante uva, pampini e fiori. Corona il tutto un manto in raso azzurro con ricami riportati in oro lamellare raffigurante spighe e fiori.

Chiude la rassegna dei prodigiosi abiti mariani quello indossato dalla statua della *Dormitio Virginis* (lung. cm 130), in sagrestia. La tradizione narra che la veste (figg. 23; 23a) sia una di quelle che la beata Maria Cristina di Savoia, detta la *Reginella santa*, aveva indossato in occasione delle sue nozze avvenute nel 1832, e che volle donarla alla Vergine come *ex voto* per la grazia ricevuta di aver avuto un figlio, Francesco II, per dare alla luce il quale la sfortunata, nel gennaio del 1836, morì.

Sorvolando sul manto in raso azzurro con galloni in oro, più recente, notiamo che il vestimento si presenta di pregiata fattura: la sottogonna in tulle avorio con ricami in oro filato e bordo smerla-

---

Norberg, S. Rosenbaum (eds.), *Fashion Prints in the Age of Louis XIV: Interpreting the Art of Elegance*, Texas Tech University Press, Lubbock, 2014. Anche al Metropolitan Museum of Art (Met) si conservano alcuni abiti detti *mantua*: uno di manifattura inglese in lana con ricami in filato metallico datato alla fine del Seicento (inv.: 33.54°-c), un altro più tardo datato al 1708 (inv.: 1991.6.1a, b) in seta con broccature e un disegno già di intonazione *bizarre*. Anche al Victoria and Albert Museum di Londra sono presenti abiti segnalati come *Mantua*, molti di questi sono datati dalla metà del Settecento e recano la struttura in legno che sostiene la gonna e la amplia molto ai fianchi. Uno solo di questi è databile al primo quarto del XVIII secolo (inv.: T.88 to C-1978).

<sup>75</sup> Asdn, Processo ordinario, XXXIII, 2, c. 1250; alcuni anni fa la *Madonna Bambina* fu trafugata e poi riacquisita grazie al ritrovamento di una devota in un mercatino antiquario a Roma, e fu riportata in chiesa in processione dai carabinieri a cavallo.

to fuoriesce di circa 30 cm dall'abito anch'esso in tulle, con ricami in oro lamellare raffiguranti nodi d'amore, in linea con la finalità dell'indumento.

La foggia trova conferma nell'abito di corte che la regina indossa nel dipinto conservato nei depositi del Museo di Capodimonte (fig. 24)<sup>76</sup> e commissionato nel 1833 a Carlo De Falco per 500 ducati<sup>77</sup>, anch'esso con ricami in oro lamellare, molto diffusi nel primo quarto dell'Ottocento, sia in ambito sacro che profano, come dimostrano le bordure in tulle della Disciplina della Santa Croce (inv. OA 22 -23; cm 277x 24; fig. 25) e il manto di Giulia Carafa a Palazzo Serra di Cassano<sup>78</sup>.

I tessuti appartenuti alla regina – le cui spoglie sono custodite a Santa Chiara – sono legati a doppio filo con l'aura di miracolo che ne ha sancito la beatificazione avvenuta nel 2014 grazie al processo avviato nel 1852 da Sisto Riario Sforza, arcivescovo di Napoli. Tra le numerose grazie attribuite alla sovrana, quella decisiva si è rivelata la guarigione di Maria Vallarino avvenuta nel 1866: la donna, afflitta da un tumore maligno scirroso al secondo stadio alla mammella destra e tumore incipiente alla mammella sinistra, visitata da due specialisti di Genova su indicazione della sua datrice di lavoro, la marchesa Antonia Carrega, ebbe diagnosi negativa e rifiutò l'inutile operazione; in seguito volle affidarsi all'intercessione di Maria Cristina, e lo fece ingerendo proprio un frammento di tessuto appartenuto a lei. Il male regredì subito e dopo una settimana fu dichiarato scomparso. La miracolata morì 39 anni dopo, senza alcuna recidiva<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Depositi del Real Bosco e Museo di Capodimonte, Palazzotto, Inv. CAS422; il dipinto è di proprietà del Palazzo Reale di Caserta.

<sup>77</sup> Asna, Casa Reale Amministrativa, III inventario, Cassa Privata di Sua Maestà la regina Maria Cristina, n. 87, 8 novembre 1833: «Al pittore Carlo De Falco, per prezzo del ritratto a figura intera dell'Augusta R. I Persona della M. S., incluso il costo della cornice dorata, duc.ti Cinquecento». Con firma del Marchese del Vasto, Cavaliere d'Onore di Sua Maestà la Regina. Colgo l'occasione per ringraziare Silvana Musella Guida di avermi messo a disposizione questo inventario inedito, che ha permesso la datazione del dipinto e la ricostruzione dei fornitori e sarti napoletani della regina, solo in piccola misura riportati nel testo.

<sup>78</sup> Un altro abito di nozze della regina, verosimilmente un cambio, stilisticamente simile a quello del Gesù Vecchio, è conservato nel Monastero di Santa Chiara e ne è in corso il restauro.

<sup>79</sup> Cfr. A. Facineroso, *La regina "contesa": Maria Cristina fra Borbone e Savoia*, FrancoAngeli, Milano, 2021, p. 49.

Per il popolo napoletano, e non solo, che ha tanto amato e ammirato questa pia regina, è motivo di grande orgoglio sapere che dal 1833 fino alla morte, ad attendere al suo guardaroba contenente i miracolosi tessuti erano tutte maestranze napoletane, come la sarta personale Marianna Caracciolo, la ricamatrice Rachele Valentino, il gioielliere della Real Casa Don Gaetano dell'Aversana, il negoziante di spille e orecchini Cesare del Prato, la guantaia Giuseppa Manzi, il calzolaio Pasquale Romano, il cappellaio Giroux, la merlettaia della Real Casa Livia Maria Almeida, il tartarugaio per pettini e pettinessine Gennaro Buonocore, i calzettai Gaetano e Tommaso Persico, il pellicciaio Pasquale Montagna e via a seguire in una lista lunghissima di abili artigiani, ad ulteriore riprova, se mai ve ne fosse bisogno, di quanto questa città, ancora in epoca preunitaria, come già a partire da quella aragonese, fu in grado di produrre manufatti serici, pizzi, ricami e calzature di altissima qualità, assolvendo con grande professionalità e ancestrale esperienza sartoriale ai bisogni della guardaroba reale<sup>80</sup>.

##### 5. *La Madonna della Neve di Ponticelli*

Come ulteriore ed ultima raffigurazione mariana si vuole portare l'attenzione a Nostra Signora della Neve, o Madonna della Neve, in latino *Sancta Maria ad Nives*, uno dei titoli sotto cui viene invocata Maria, legato a quello della *basilica* di Santa Maria *ad Nives* sul colle Esquilino di Roma<sup>81</sup>. Ritenuta il più antico santuario mariano dell'Occidente, fu eretta da papa Sisto III sul sito dell'antica basilica liberiana e intitolata alla Vergine, che il recente concilio di Efeso aveva solennemente proclamato "Madre di Dio".

Si tramanda infatti che nel 352 d.C., sotto il pontificato di papa Liberio, una nobile e ricca coppia di coniugi romani, Augusto e Livia, non avendo figli, offrì i propri beni alla Santa Vergine, dedicandole una chiesa. La Madonna apprezzò la loro offerta e

---

<sup>80</sup> Asna, Casa Reale Amministrativa, III inventario, Cassa Privata cit., maggio - dicembre 1833, n. 25; n. 30; n. 31; n. 35; n. 62. Gaetano e Tommaso Persico erano negozianti in Dogana di seterie e scialli con deposito in via Santa Brigida; cfr. *Album* cit., p. 523; Pasquale Montagna negoziante di pelliccerie e guanti in strada San Giacomo n. 21, altro magazzino in strada Guantai Nuovi n. 89; cfr. *ivi*, p. 517.

<sup>81</sup> Si ringraziano Don Marco Liardo, parroco della Basilica Santa Maria della Neve e Carmine Riccardi per avermi eccezionalmente permesso di assistere alla vestizione della Madonna, Luigi Verolino per la segnalazione di un documento.

apparve in sogno ad entrambi la notte fra il 4 e il 5 di agosto, tempo di gran caldo a Roma, indicando con un miracolo il luogo esatto dove doveva sorgere la chiesa. La si recò il mattino seguente da Liborio a raccontare il sogno fatto, ma anche il papa disse loro d'aver fatto lo stesso sogno e si recò sul luogo indicato dalla Madonna: il colle Esquilino, che trovò coperto di neve, proprio in piena estate. Nacque così Santa Maria della Neve. Il culto della Madonna della Neve si è affermato nel corso dei secoli tanto che tra il XV e il XVIII secolo ci fu la massima diffusione delle chiese a Lei dedicate. Ogni regione possiede un buon numero di parrocchie, confraternite, cappelle, intitolate a Lei. In Campania se ne contano circa 17 e tra queste vi è la basilica intitolata a Santa Maria della Neve a Ponticelli. La devozione per la Vergine ebbe inizio nel maggio del 1520, il giorno 22, con la bolla di papa Leone X e fu consacrata da Pio VI nel 1888, anno al quale si può far risalire la bella litografia inedita del Rinaldini (cm 40x60; fig. 26). L'antico santuario è stato proclamato basilica Minore il 27 luglio del 1988, in occasione del centenario della proclamazione della Madonna quale protettrice di Ponticelli. La solenne e folkloristica processione – che rappresenta un momento collettivo di riappropriazione di una identità culturale, forse, dimenticata – dalla fine dell'800 si perpetua lungo le strade del popoloso quartiere, e vede la Madonna miracolosa attraversarle sulla sommità di un carro alto 17,60 metri, una macchina da festa simile a quella dei gigli di Nola (fig. 27)<sup>82</sup>, ma che da questa differisce in quanto a Nola il trasporto dell'obelisco è affidato alla paranza, mentre a Ponticelli il carro viene spostato millimetro per millimetro da un numero enorme di portatori che si succedono senza ordine in una ressa di forza cieca e spontanea. Nel momento del passaggio, in cui la Madonna tra alzate e posate ondeggia, traballa, sussulta, chiunque sia intento in qualche attività s'interrompe e prima di riprendere attende che la Madonna abbia volto le spalle, in rituale segno di rispetto; fino a quando non si giunge all'applauso liberatorio delle sette di sera, quando il rito si conclude con l'ultima posata che conclude il giro.

---

<sup>82</sup> Cfr. N. Corsicato, *Santuari, luoghi di culto, religiosità popolare*, Liguori, Napoli, 2006, p. 94; G. Mancini, *Iconografia nivea: la devozione alla Madonna della Neve*, Il Quartiere, Napoli, 2000, p. 7.

Grazie alle ‘annotazioni’ delle donazioni dei *figliani* (fedeli) redatte dal parroco Filippo Scutaro e risalenti al 1737<sup>83</sup>, possiamo sapere che l’abito ed i ricchi ornamenti della Madonna della Neve e del Bambino furono realizzati tutti a spese della devota signora D. Elena Guglielmino:

Due corone d’argento fino fatte all’Imperiale, una per la B. Vergine, e l’altra per il suo Bambino con dodici stelle indorate di costo docati sessantacinque, e tareni uno; due globbi d’argento fatti a modo di pugno di Neve, e per la Vergine, e per il Bambino, suo costo docati quattro, e grana dieci sette; una Cannacca (collana) à pezzi d’oro, ornata con perle pendenti di costo docati quaranta quattro, e grana trenta; una Tonica, seu veste d’armesi bianca col suo manto celeste d’armese ondato, ornato con pezzilli d’oro, con simile veste al Bambino, costo docati sedici tareni due, e grana dieci nove; una veste di Bollato rosso, così per la B. Vergine della Neve come per il Bambino ornata di trene seu galloni, e francia d’oro con due para di calzette di seta al bambino uno di color celeste su calze d’oro, e l’altro rosso con scarpe bianche ricamate, e fibie d’argento indorate, tutto fatto à spese della Signora D. Elena Guglielmino, e donate alla B. V. della Neve, e suo Bambino<sup>84</sup>.

La Madonna aveva dunque due vesti, una in ormesino bianco, col manto celeste “ondato”, ossia moirè o marezzato, ornato con ricami in oro e *appliqués*, e l’altra di “bollato” rosso con frange e trine d’oro. Forse, per “bollato”, deve intendersi il drappo col bollo regio<sup>85</sup>, ossia il piombo, la cui realizzazione avveniva osservando le regole della Prammatica Regia, che Carlo di Borbone aveva emanato nel 1741, da cui appunto la “bolla” o marchio di approvazione; oppure, ma più difficilmente, un tessuto locale, a noi ancora ignoto. Anche in altre diocesi campane, come quella di Somma Vesuviana, la madonna conserva l’iconografia tessile in abito rosso, laddove il rosso, simbolo della natura divina, segna il collegamento immediato con Dio: di rosso è vestito Gesù e rosso è il colore degli abiti dei santi martiri e, poiché l’abito è legato anche alla vita terrena, il colore

<sup>83</sup> Archivio Santuario Santa Maria della Neve, Sponsalium, III, 1737-1747, c. 58r.

<sup>84</sup> Ibidem. La Madonna era inoltre ornata con una cannacca (collana) a doppio giro di granatelle dono di Dorotea Arcopinto, una collana di ventuno *senacoli* dono di Domenico di Semmola, una catena d’oro di centotrenta maglie, dono di Ignazio Borrello per grazia ricevuta da sua infermità mentale.

<sup>85</sup> Asna, Regia Camera della Sommaria, busta 406, fasc. 9861, c.1r, 21 aprile 1633, in cui si fa riferimento ai drappi “bullati” ossia col bollo di piombo regio.

rosso sta a significare che Maria era divina già nella vita terrena<sup>86</sup>. Del resto, anche il Bambino cambiava le calze, da celesti e oro a rosse con scarpe bianche ricamate, a seconda dell'abito.

Da secoli la Madonna miracolosa viene preparata e vestita, per la processione "del Carro" della prima domenica dopo il 5 agosto, nella cappella a lei dedicata. Alla vestizione ed a tutto quant'altro necessario attendono da alcuni anni la devota Rosa Olivieri, collaborata da altre due pie donne e da due uomini che, di generazione in generazione, si passano il testimone di questo rito, considerato un grandissimo privilegio e quindi occultato agli sguardi esterni. Le donne provvedono alla vestizione, mentre ai due uomini è riservato il compito di porre la parrucca e la corona con lo stellare sul capo.

L'abito da festa che oggi vediamo in processione (figg. 28; 28a), risalente alla fine del XIX secolo, è stato restaurato alcuni decenni fa dalla ditta Mastranzo di Napoli, che ne ha riportato su *mikado* in seta gli antichi ricami in oro e argento filato e lamellare su imbottitura a punto posato, fermati a punto catenella; esso presenta un corpetto (lung. cm 43, dietro due teli cm 27 cadauno, davanti cm 54) con al centro una rosa aperta, due boccioli e in alto girali con fiori e pietre. La manica (lung. cm 60) termina con due manicotti (cm 17x32) con motivo ad ovoli sul bordo che si ripete anche sullo scollo e sulla base dell'abito. La gonna (cm 120x298) foderata in ormesino avorio presenta un modulo a specchio con anfora centrale e infiorescenza a girali, bordata da gallone (cm. 2) in oro a telaio; la vita è segnata da una cintura in taffetà azzurro (alt. cm 6) che richiama il manto con ricami a mazzetti di fiori. Sul braccio destro il Bambino, vestito in *pendance*, e nel palmo sinistro la neve dorata, simbolo del miracolo. La Madonna è pronta e la si attende trepidanti: Ponticelli non è più periferia.

## 6. *L'abbetiello: «salus in periculi, signum salutis»*

Molto diffuso tra i devoti napoletani è l'uso dello scapolare, detto anche abitino, in dialetto "abbetiello". Si tratta di una reliquia o figurina di un santo o della Madonna, cucita o ricamata su una stoffa, sospesa al collo con nastri o fermata con una spilla sulla biancheria del fedele.

<sup>86</sup> A differenza dell'iconografia ortodossa in cui Maria acquisisce la sua dimensione divina solo al raggiungimento del Paradiso.

Il più noto è senza dubbio quello della Madonna del Carmine, veneratissima dai napoletani e dispensatrice di grazie e miracoli, come testimoniano i tanti *ex voto* che riempiono le pareti dell'ambulacro della Basilica Santuario a lei intitolata. L'abitino tradizionale carmelitano è in panno doppiato, bruno sul verso, e bianco, con l'immagine a stampa nera della Madonna, sul recto. Alcuni *abbetielli* 'personalizzati' in stoffa, inediti, del XIX secolo<sup>87</sup> confermano quanto fosse diffusa questa pratica devozionale (fig. 29): due di essi riportano al centro l'effigie a stampa della Madonna del Carmine col Bambino, l'una inscritta nella corolla di una rosa con spine e l'altra incorniciata da fiori, entrambe ricamate a punto pittura in seta policroma.

Ciò che concorse sin da epoca medievale a dilatare la fama dell'abitino fu uno stupendo miracolo operato da San Simone Stock (1165-1265)<sup>88</sup>, priore generale dei Carmelitani, che supplicava la Vergine di concedere protezione al suo ordine; ella gli apparve il 16 luglio del 1251 mostrandogli lo scapolare e gli disse:

Prendi figlio diletto, prendi questo scapolare del tuo Ordine, segno distintivo della mia Confraternita, privilegio a te e a tutti i Carmelitani. Chi morrà rivestito di questo abito non soffrirà il fuoco eterno; questo è un segno di salute, di salvezza nei pericoli, di alleanza, di pace e di patto sempiterno<sup>89</sup>.

L'*abbetiello* ha dunque vari privilegi; serve di scampo e di salute nei pericoli a chi lo indossa (*salus in periculis*), è indizio e segno della salute spirituale per chi devotamente lo veste (*signum salutis*), contrassegno di salvezza eterna in morte per chi piamente lo avrà portato, contrassegno e pegno di salute dopo morte nel Purgatorio con continua e special protezione di Maria Vergine verso le anime purganti. Una infinita serie di antichi miracoli e di pericoli scampati da chi lo indossava è narrata nel 1739 da Giuseppe di Gesù nel suo

<sup>87</sup> Provenienza: Archivio Storico Lembo.

<sup>88</sup> Il primo a scrivere sui miracoli della Vergine del Monte Carmelo operati nel Mezzogiorno d'Italia fu un laico, il notar Francesco de Rosa, napoletano, il quale nel 1585 ne raccolse alcuni, per commissione del vescovo di Vico Equense, per darli alle stampe, cfr., G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno* cit., p. 19.

<sup>89</sup> Cfr. E. Silvestrini, *Abiti e simulacri. Itinerario attraverso mitologie, narrazioni e riti*, in R. Pagnozzato (a cura di), *Donne, madonne, dee. Abito sacro e riti di vestizione, gioiello votivo, "vestirci": un itinerario antropologico in area lagunare veneta*, Il Poligrafo, Padova, 2003, p. 47; F. Foschino, *Lo scapolare del Carmine e la presunta borsetta*, «Mathera», a. III, n. 8 (2019), pp. 156-161, p. 157.

*Istruzione intorno al sacro abitino di Maria Vergine del Carmelo*<sup>90</sup>, e ci piace ricordare quello riportato nella *Historia miracolosa* del 1846 in cui si legge che il 16 luglio del 1589 a Napoli tale Antonella Roscigna,

avendo sete, ordinò ad una sua figliola di sette anni, che andata al pozzo, le prendesse un po' d'acqua nella secchia [...] ma come fu al tirarla, la stessa secchia col peso dell'acqua tirò giù l'inesperta e debil fanciulla [...]. Antonella la madre corsa al pozzo [...] trova la figlia che col capo nella secchia galleggiava sulle acque [...] si diede ella a gridare e frattanto ricordandosi che quel giorno era dedicato alla Madonna del Carmine, togliendosi da dosso lo scapolare della Vergine che divotamente portava, pien di fiducia lo gittò nel pozzo dicendo: «Maria Santissima del Carmine aiutatela voi».

Dopo ore la fanciulla fu soccorsa e con grande stupore di tutti fu trovata allegra e viva; quando fu interrogata sull'accaduto rispose: «Una bella donna che avea il manto bianco mi ha fasciato il capo con abito di color tanè, e così l'acqua non mi è venuta alla bocca per soffogarmi»<sup>91</sup>.

Ancora nella seconda metà del XIX secolo, il sentimento religioso era così profondamente scolpito nel cuore della plebe napoletana, che anche lo sciagurato, «che per colpa sua o della società si brutta d'atroci misfatti, non sa deporre giammai l'abitino della Madonna del Carmine»<sup>92</sup>.

Ma la devozione si estende anche all'immagine di Gesù, del Cuore Sacro (fig.29e), della Madonna Addolorata ed altro, come testimoniano abitini di stoffa ottocenteschi ricamati alcuni dei quali, cosa rara, sul verso presentano una piccola tasca nella quale è piegato un foglio a stampa di preghiera.

## 7. Conclusioni

Un giudizio di sintesi sulle forme dei fenomeni devozionali qui presi in esame rende evidente la cura estrema con la quale erano trattate le reliquie dei destinatari del culto religioso. Ogni elemento

<sup>90</sup> G. di Gesù, *Istruzione intorno al sacro abitino di Maria vergine del Carmine*, Nella stamperia di Gianfrancesco Mairesse all'insegna di S. Teresa di Gesù, Torino, 1739, pp. 61, 97.

<sup>91</sup> Cfr. *Istoria della Miracolosa Immagine della Santissima Vergine Maria del Carmine*, Tipografia di Matteo Vara, Napoli, 1846, p. 68.

<sup>92</sup> Cfr. G. E. Bidera, *Usi e costumi del popolo napoletano*, Libreria editrice, Napoli, 1880, p. 102.

simbolico – parti del corpo, statue, vestimenti, le stesse immateriali narrazioni che però vivevano in stretta associazione con elementi tangibili – erano oggetto di meticolosissimi trattamenti, di ritualità rigorose, di feticistica ripetitività nei gesti.

È stato di recente molto bene osservato che la Controriforma, e aggiungerei ogni fenomenologia religiosa a più ampio spettro, può essere «udita, vista, annusata, gustata, toccata ed emozionalmente percepita, dopo aver posto al centro delle indagini, in modo quasi esclusivo, oggetti, immagini e spazi»<sup>93</sup>. In altre parole, fa parte del fenomeno religioso, quando esso non sia vissuto solo come intimo e spirituale rapporto tra il credente ed il sacro, ma quando invece, com'era con assoluta prevalenza nei secoli qui esaminati, entra a far parte del costume e della regola sociale, fa parte di esso una componente di materialità con valenza costitutiva. Ciò con cui s'intende poi dire che i simboli della fede religiosa, una fede che evidentemente è un continuo sconfinare nel feticismo oggettuale, non può fare a meno di concreti momenti di polarizzazione, in cui il metafisico, lo spirituale, il sacro, si diano a manifestarsi in forme di fruizione distintamente percepibili. Del resto, è evidente che per giungere alla sensibilità di larghe fasce di credenti, il messaggio religioso ha letteralmente necessità d'assumere vesti idonee ad essere apprezzate da quanti restino incantanti dalla raffinatezza, dalla ricercatezza e dalla ricchezza dell'indumento sacro. Di qui, l'intelligente associazione di oggetti d'incantevole fattura a storie miracolose, in cui il prodigio, generalmente legato alla liberazione da una malattia individuale o da una calamità sociale, s'avvalga, per conservarsi in modo duraturo nella memoria, di supporti estetici, realizzati in squisite fatture. Attraverso questi canali simbolici, si radicava nel credente un senso di protezione e sicurezza, che riguardava per un verso la sua anima e dunque una garanzia per la vita ultraterrena; per un altro, la tutela si estendeva alla vita associata nel suo complesso, come documentano le salvazioni da epidemie, eruzioni, terremoti, pericoli in quelle epoche ancor più terrorizzanti di quanto oggi ancora non siano, stanti i mezzi infinitamente minori dei quali l'uomo disponeva per difendersene.

Indubbiamente, v'è dunque una dimensione di materialità importante in queste forme di diffusione e consolidamento della cre-

---

<sup>93</sup> E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guàpulo)*, Fondazione Istituto Gramsci, Roma, 2016, pp. 267-295, p. 278.

denza religiosa. Ma pensare che siano questi materiali da soli a costituire il fondamento della forte presa del valore confessionale sulle popolazioni, significherebbe rischiare di perdere la complessità dei processi di affermazione simbolica. Si è visto, infatti, come lo sviluppo dei culti sia tutt'altro che casualmente legato ad alcuni simboli relativi alla vita del venerato.

Perché gli oggetti che rappresentano il santo possano diventare veicoli per la sua celebrazione e per lo sviluppo della fede, è necessario che dietro le quinte delle manifestazioni pubbliche e dei riti vi sia l'alimento di un'organizzazione che, seguendo precise strategie volte a realizzare primazie, stia lì a costruire narrazioni e ad associarle a luoghi, figure, oggetti di culto. L'oggetto di culto è tale perché intorno ad esso si sviluppa un culto, il simbolo è tale perché qualcuno associa ad esso talune interpretazioni ed attribuzioni di significato. Ma l'istituzione del culto non avviene 'naturalmente', se non in parte molto limitata, quella che è costituita dalla fama assicurata al santo dalle proprie azioni, vere o credute. Questa fama però deve essere messa in moto, sostenuta, dotata di mezzi organizzativi, che sono riti, pubblicità, organizzazione di eventi, strategie di sviluppo fatte di relazioni, influenze, condizionamenti di uomini ed istituzioni. Poi il simbolo, una volta costituitosi, produce da sé molta parte dei suoi effetti moltiplicatori, consolidando nei credenti le virtù che rappresenta, associandole ad appropriate e suggestive manifestazioni. E qui l'abito splendente, la reliquia fascinosa, l'oggetto miracoloso e i luoghi della vita del santo assolvono il loro compito, testimoniando con successo i valori ad essi legati: spesso anche attraverso gli *ex voto*, che altro non sono, appunto, se non marche ulteriori della potenza numinosa del venerato, e che a loro volta trasferiscono un ulteriore rafforzamento simbolico, dimostrando i benefici ottenuti da chi con quei prodigiosi oggetti ha avuto contatto in varia forma.

Si tratta, per quel che è qui possibile dire, di un circuito complesso fatto di reciproci rimandi, di contributi che, ove fossero esattamente definibili, perderebbero la loro valenza suggestiva e dunque l'attitudine a generare credenze e condotte di vita; ma di un circuito che – come del resto ogni fenomeno culturale – è l'effetto di molteplici elementi, taluni provenienti dal basso, dalla rete dei credenti che attribuisce valore al simbolo riconoscendone l'efficacia, per un altro, dall'alto delle organizzazioni istituzionali, per i nostri casi, soprattutto dagli ordini religiosi e dalla stessa Chiesa

cattolica, che operano scientemente per far sì che il proprio appartenente acquisisca fama di santo, così da ritrasmettere all'organizzazione l'autorità e l'autorevolezza che da quell'appartenenza inevitabilmente deriva.



Fig. 1; 1a; 1b; 1c – Manifattura napoletana, *Reliquia del piovale di San Gaetano Thiene* (involucro, verso e fodera), XVI secolo



Fig. 2 – Manifattura napoletana, *San Gaetano Thiene*, fine XVIII - inizio XIX secolo, collezione privata



Fig. 3; 3a – Alessandro Baratta e Nicolas Perrey, *Incisione raffigurante San Gaetano a Venezia che indossa il piviale con i gigli*, in *Vita di San Gaetano* scritta da Giovanni Battista Castaldo C.R., Verona, 1619, p. 13



Fig. 4; 4a – *Manifattura romana, Reliquia della talare cardinalizia di San Giuseppe Maria Tomasi, 1712*

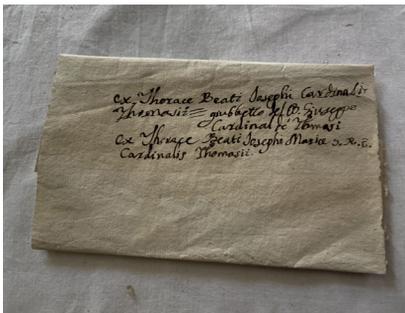


Fig. 5; 5a – Manifattura romana, *Reliquia della talare del Beato Giuseppe Maria Tomasi*, XVII secolo



Fig. 6 – Manifattura napoletana, *Camicia del venerabile Francesco Olimpio*, XVI-XVII secolo



Fig. 7 – Manifattura napoletana, *Camicia sottotalare del Venerabile Francesco Olimpio*, XVI-XVII secolo



Fig. 8; 8a – Manifattura napoletana, *Borsina portaretiquie e ampolla col sangue del venerabile Francesco Olimpio*, XVII secolo



Fig. 8b – *Custodia dell'ampolla col sangue del venerabile Francesco Olimpio con incisione di V. Gaspar Huberti*, XVII secolo



Fig. 9 – Manifattura napoletana o romana (?), *Scarpa di Paolo IV*, XVI secolo



Fig. 9a – Cesare Fantitto, *Paolo IV*, seconda metà XVII secolo, L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo



Fig. 10 – Manifattura napoletana, *Calze del venerabile Francesco Olimpio*, XVI-XVII s.



Fig.11– Manifattura romana, *Pallio del beato Paolo Burali d'Arezzo*, 1569



Fig. 12 – Manifattura napoletana o romana (?), Reliquia della talare cardinalizia del beato Paolo Burali d'Arezzo, 1570 circa



Fig. 13 – Santa Maria Francesca (?), Cuffia di Santa Maria Francesca, XVIII secolo



Fig. 14 – Stamperia Francesco Scafa, Litografia a colori rappresentante beata Suor Maria Francesca, 1850, Napoli, Archivio Storico Lembo



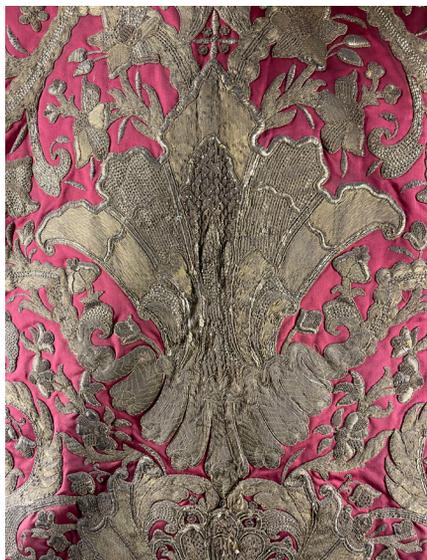
Fig. 15 – Immagine e reliquia di Santa Maria Francesca con bollo in cerallacca, 1840, Napoli, Archivio Storico Lembo



Figg. 16; 16a – Santa Maria Francesca, *Paliotto*, XVIII secolo



Fig. 17 – Nicola Ingaldi, *Madonna Immacolata*, inizio XIX secolo, Napoli, chiesa del Gesù Vecchio



Figg. 18; 18a – Manifattura napoletana, *Madonna del Rosario*, inizio del XIX secolo, Napoli, chiesa del Gesù Vecchio



Figg. 19; 19a – Manifattura napoletana, *Madonna del Rosario e particolare dell'abito*, inizio del XIX secolo, Napoli, chiesa del Gesù Vecchio



Fig. 20 – Manifattura meridionale, *Abito della Madonna del Rosario*, prima metà del XIX secolo, Procida, chiesa di San Leonardo



Fig. 21 – Manifattura meridionale, *Abito di dama* (particolare della gonna), prima metà del XIX secolo (restauro della Serpone s.r.l., Napoli)



Figg. 22; 22a – Manifattura napoletana, *Abito della Madonna Bambina e particolare dell'abito*, XIX secolo



Figg. 23; 23a – Manifattura napoletana, *Abito della Dormitio Virginis e particolare dell'abito*, 1832

Fig. 24 – Carlo De Falco, *Maria Cristina di Savoia*, 1833, Museo e Real Bosco di Capodimonte (depositi)





Fig. 24 - Manifattura napoletana, *Bordure* (part.), inizio XIX secolo, Napoli, Augustissima Disciplina della Santa Croce



Fig. 26 - Francesco Rinaldini, *Litografia raffigurante Madonna della Neve*, fine del XIX secolo, Napoli, Archivio Storico Lembo



Fig. 27 - *Processione della Madonna della Neve di Ponticelli (1892)*, Tipografia Sangiovanni - Napoli, Archivio Storico Lembo



Figg. 28;28a – Manifattura napoletana, *Madonna della Neve* e particolare dell'abito, Ponticelli, Santuario della Madonna della Neve



Fig. 29 – Manifattura napoletana, Abitini, Napoli, Archivio Storico Lembo



# Tonia Campomorto

## LA TRASMISSIONE DELLA DEVOZIONE DOMESTICA IN TERRA DI LAVORO NEL XVIII SECOLO

*SOMMARIO: Gli studi di storia socio-religiosa legati alla domestic devotion hanno registrato negli ultimi anni un forte incremento che, però, non ha trovato corrispondenza per Terra di Lavoro. L'obiettivo del presente saggio è contribuire ad una prima ricerca per questo territorio sulla cultura materiale legata alla devozione e alla sacralità presente nelle dimore private. Lo studio di atti notarili registrati in Terra di Lavoro ha restituito un quadro complesso e interessante: cappelle, reliquie, inginocchiatoi, immagini sacre, croci, crocifissi, rosari, libri ed altri oggetti accompagnavano il fedele nel vivere la quotidianità con più sicurezza nel contesto storico e geografico di riferimento.*

*PAROLE CHIAVE: devozione domestica, cultura materiale, XVIII secolo, Terra di Lavoro.*

### THE DOMESTIC DEVOTION TRANSMISSION IN TERRA DI LAVORO IN THE XVIII CENTURY

*ABSTRACT: Socio-religious history studies related to the domestic devotion, recorded in recent years a strong increase that, unfortunately, didn't match with Terra di Lavoro. The objective of this essay is to give a contribution to a first research on this territory about the material culture linked to the devotion and to the sacrality that we can find in private residences. The study of registered notarial acts in Terra di Lavoro gave us a complex and interesting picture: chapels, relics, kneelers, sacred images, crosses, crucifixes, rosaries, books and other objects accompany the faithful in everyday living with more confidence in the historical and geographical reference context.*

*KEYWORDS: Domestic devotion, material culture, 18th century, Terra di Lavoro.*

#### 1. *Dalla cultura materiale alla domestic devotion*

Lo studio degli oggetti conservati e trasmessi ai posteri rappresenta un campo di indagine importante e complesso, come dimostra l'intenso dibattito storiografico che ha avuto luogo negli ultimi decenni. Nella ricostruzione del panorama storiografico era stata segnalata l'attenzione per la cultura materiale già da parte del tedesco

Karl Lamprecht<sup>1</sup>, tuttavia questa sfera semantica è dagli storici associata a Fernand Braudel. Si deve senza dubbio a lui l'introduzione autorevole del concetto di "civiltà materiale" per indicare quella zona opaca al di sotto del mercato<sup>2</sup>. A tale proposito Braudel scriveva:

Il modo in cui, nei suoi vari strati, si mangia, ci si veste, si dimora, non è mai indifferente. E queste istantanee mostrano anche, da una società a un'altra, contrasti, differenze, diversità non sempre superficiali<sup>3</sup>.

Per quanto Schuurmann abbia ritenuto vaga quella definizione, Braudel rappresentò un tassello fondamentale nello sviluppo storiografico successivo<sup>4</sup>.

In questo filone di studi si inserì Daniel Roche con il suo lavoro *Storia delle cose banali. La nascita del consumo in Occidente* che cercò di comprendere il mercato legato agli oggetti quotidiani, il loro ruolo e il loro uso nella vita di tutti i giorni<sup>5</sup>. Scriveva di voler «rileggere quindi la storia del rapporto che una società può intessere con i propri beni nella prospettiva di un'analisi delle mediazioni»<sup>6</sup>. Anche Schuurmann con *Gli inventari «post-mortem»* come fonte per lo studio della cultura materiale manifestò l'interesse per tali studi da applicare al caso dell'Olanda. A tal proposito lo studioso scriveva: «lo studio della cultura materiale getta luce su alcuni aspetti importanti della storia sociale ed economica»<sup>7</sup>. Lo studioso analizzò un ampio numero di inventari notarili, classificati per regioni e gruppi sociali, ponendo al centro della sua attenzione le famiglie con i loro consumi.

Per l'Italia, a manifestare sensibilità per l'argomento è stata la rivista «Quaderni storici», dove hanno trovato spazio diversi contri-

Abbreviazioni: ASCe = Archivio di Stato di Caserta.

<sup>1</sup> Schuurmann si riferisce a K. Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des Platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellenlandes*, Leipzig 1885-1886, voll. 3.

<sup>2</sup> F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino, 2006.

<sup>3</sup> Ivi, p. XXII.

<sup>4</sup> J. Schuurmann, *Gli inventari «post-mortem» come fonte per lo studio della cultura materiale. Un programma olandese di ricerca*, «Quaderni storici», vol. 15, 43 (1), 1980, pp.210-218.

<sup>5</sup> D. Roche, *Storia delle cose banali. La nascita del consumo in Occidente*, Editori Riuniti, Roma, 2002.

<sup>6</sup> Ivi, p. 17.

<sup>7</sup> J. Schuurmann, *Gli inventari «post-mortem»* cit., p. 212.

buti rivolti alla cultura materiale<sup>8</sup>. Chris Wickham, riferendosi agli studi di Edoardo Grendi, evidenziava la padronanza multidisciplinare e la profonda conoscenza della teoria sociale dello studioso genovese, tale da permettergli di portare avanti analisi di sociologia, antropologia, economia e storia e di porre al centro la volontà di «capire come i gruppi sociali effettivamente si comportassero in un contesto materiale»<sup>9</sup>.

L'attenzione degli storici italiani ha assunto come angolo visuale dei consumi materiali soprattutto la famiglia. Raffaella Sarti con *Vita di casa*<sup>10</sup> ha rappresentato un importante momento per questo tipo di ricerca. La studiosa scriveva:

Il volume potrebbe essere definito una storia della famiglia dal punto di vista della sua vita materiale e, al contempo, una storia della vita materiale che assume come punto di osservazione la famiglia<sup>11</sup>.

Renata Ago nel volume *Il gusto delle cose* ha insistito nello specificare il concetto di “cultura materiale”, «che si oggettiva nelle cose»<sup>12</sup>. Gli oggetti avevano un valore economico a cui, però, era associato un significato attribuito da chi lo possedeva, lo riceveva o lo donava. L'obiettivo del suo studio era ampliare la ricerca a tutti i ceti, attraverso gli oggetti che rendono comprensibile il mondo sociale<sup>13</sup>.

Le fonti spesso utilizzate per entrare nella vita privata delle famiglie sono state inventari, contratti matrimoniali, e testamenti redatte dai notai. Alida Clemente nel volume *Il lusso “cattivo”* ha precisato come questi documenti permettano di rintracciare l'importanza attribuita a determinati beni, scoprendo così il «significato e il ruolo simbolico nel contesto di riferimento, a definire

---

<sup>8</sup> Si veda il numero dedicato alla Storia della cultura materiale, «Quaderni storici», vol. 11, 31(1), 1976.

<sup>9</sup> C. Wickham, *Edoardo Grendi e la cultura materiale*, «Quaderni storici», vol. 37, 110 (2), 2002, pp. 323-331.

<sup>10</sup> La prima edizione del testo fu pubblicata nel 1999, qui si fa riferimento a R. Sarti, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Laterza, Bari, 2003.

<sup>11</sup> Ivi, p. XVI.

<sup>12</sup> R. Ago, *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento*, Donzelli Editori, Roma, 2006, p. XV.

<sup>13</sup> Ibidem.

insomma la *ratio* del consumo»<sup>14</sup>. Lo studio di Giuseppe Galasso sull'inventario dei Loffredo, baroni di Amendolara, è stato un magistrale esempio dell'uso degli inventari. Lo studioso scriveva:

Oltre a rientrare nel patrimonio di una famiglia feudale di non trascurabile rilievo, questi beni inventariati a Napoli permettono pure di vedere in che cosa si trasformasse nella capitale, in beni e in oggetti della vita quotidiana, la ricchezza feudale che aveva il suo fondamento nelle province<sup>15</sup>.

Gli studi sulle famiglie aristocratiche sono via via cresciuti grazie a molteplici contributi. Recentemente Giulio Sodano attraverso l'analisi di inventari è riuscito a ricostruire alcuni aspetti della vita materiale di una rilevante famiglia aristocratica del Mezzogiorno e capire come avvenisse la trasformazione da rendita feudale a beni materiali<sup>16</sup>. Ancora un nuovo studio di Carmela D'Ario su una famiglia del patriziato napoletano si avvale di inventari *post mortem* per la ricostruzione della cultura materiale. La studiosa scrive:

La valenza semantica degli oggetti in uso nella società di antico regime è un dato centrale nel dibattito storiografico poiché svela i fenomeni individuali e collettivi di interi gruppi sociali, gli aspetti pubblici e privati del vivere, la trasformazione del gusto nella logica di autorappresentazione delle aristocrazie, e, non ultimo, contribuisce a una rilettura dei fatti economici<sup>17</sup>.

Questo grande sviluppo di studi, che qui è stato delineato assai sinteticamente, non ha, tuttavia, ancora investito adeguatamente il mondo materiale delle devozioni private. Numerosi studi nei decenni passati hanno indagato il mondo "materiale" delle devozioni pubbliche presenti negli edifici sacri. Le visite pastorali hanno rappresentato uno strumento fondamentale per conosce-

---

<sup>14</sup> A. Clemente, *Il lusso "cattivo". Dinamiche del consumo nella Napoli del Settecento*, Carocci, Roma, 2011, p. 14.

<sup>15</sup> G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1982, p. 285.

<sup>16</sup> G. Sodano, *Da baroni del Regno a Grandi di Spagna. Gli Acquaviva d'Atri: vita aristocratica e ambizioni politiche*, Guida, Napoli, 2012.

<sup>17</sup> C. D'Ario, *Vivere da signori. Case, vestiti, oggetti e gusti di una famiglia di patriziato napoletano* «Polygraphia», n. 4, 2022, <https://polygraphia.it/storia-moderna/vivere-da-signori/> (21/08/2022).

re la «realità ecclesiastico-religiosa»<sup>18</sup>, come emergeva chiaramente grazie allo studio di Carla Russo per il volume *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*. La studiosa rivolgeva il suo sguardo «ai luoghi di culto e, in particolare, alle loro intitolazioni e a quelle degli altari esistenti al loro interno; ai soggetti iconografici dei quali la visita pastorale ci dà testimonianza; alle manifestazioni devozionali collettive, soprattutto quelle connesse a ricorrenze festive»<sup>19</sup>. Tra gli studiosi che hanno intensamente utilizzato le visite pastorali è da annoverare Angelo Turchini che ha potuto ricostruire la cultura materiale interna alle parrocchie dell'Italia settentrionale<sup>20</sup>.

Gli oggetti devozionali sono stati studiati attraverso le fonti istituzionali permettendo di capire il rapporto tra il fedele e il sacro. Lo studioso Alphonse Dupront, in riferimento alla religione popolare, scriveva che la società «ha bisogno di oggetti a cui parlare e che, dunque, possano ascoltare»<sup>21</sup>. L'uso di una serie di elementi per la richiesta di un evento miracoloso è stata ampiamente mostrata già da Giulio Sodano nel volume *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna tra Santi, Madonne, guaritrici e medici: l'acqua benedetta, l'olio, i fiori, l'applicazione dell'immagine di un santo o della Madonna o l'applicazione delle reliquie possedute e conservate in casa*<sup>22</sup>. Isabella Palumbo Fossati Casa ha effettuato uno studio sull'interno delle abitazioni veneziane del XVI secolo attraverso inventari di beni sottoscritti da notai. La studiosa ha suddiviso la ricerca per classi sociali e ne ha elencato i vari beni. Gli oggetti legati alla devozione erano spesso presenti, secondo ovviamente una possibilità economica diversa: quadri con soggetti religiosi, crocifissi, libri religiosi, presepe, cappella sono alcuni degli oggetti inventariati<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> C. Russo, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Guida, Napoli, 1984, p. 416.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> A. Turchini, *Una fonte per la storia della cultura materiale nel XV e XVI secolo: le visite pastorali*, «Quaderni storici», vol. 11, 31 (1), 1976, pp. 299-309.

<sup>21</sup> A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi, Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 474.

<sup>22</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna tra Santi, Madonne, guaritrici e medici*, Guida, Napoli, 2010.

<sup>23</sup> I. Palumbo Fossati Casa, *Dentro le case. Abitare a Venezia nel Cinquecento*, Gambier&Keller, Venezia, 2013.

In tempi recenti, grazie ad una spinta dal mondo anglosassone, si registra una moltiplicazione di studi per la storia socio-religiosa, che si riflette in Italia imprimendo una rinnovata vitalità, dopo che gli studi di storia socio-religiosa erano stati compressi da quelli legati soprattutto dalle indagini sull'Inquisizione<sup>24</sup>. Si è fatta strada la concezione di *Domestic devotion* grazie a un progetto portato avanti dall'Università di Cambridge dal titolo *Domestic Devotions: The Place of Piety in the Italian Renaissance Home, 1400-1600*<sup>25</sup>. Nell'Introduzione al testo *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Corry, Faini e Meneghin hanno spiegato come, per portare avanti ricerche incentrate sulla religione e sulla vita domestica, ci si avvalga prima di tutto di studi svolti sulla casa e sulla famiglia, per poi capire quali pratiche entravano nelle abitazioni. La devozione domestica era simultaneamente personale, familiare e comune. La proliferazione degli oggetti per la devozione accese il dibattito durante la Riforma protestante e la Chiesa cattolica, nonostante affermasse il valore visivo e materiale della religione, cercò di controllarne l'uso<sup>26</sup>. I saggi che sono confluiti nel volume «therefore represent a precious effort in the reconstruction of the kinds of customs, rituals and beliefs that powerfully shaped both religious and home life in early modern Italy»<sup>27</sup>.

In un'ottica di confronto pluridisciplinare ha avuto luogo il convegno internazionale di studi *Pregare in casa. Oggetti e documenti della pratica religiosa tra Medioevo e Rinascimento* nell'anno 2016 organizzato dall'Università di Padova<sup>28</sup>. Il numero degli studi sulla devozione domestica negli ultimi anni è cresciuto, questo però non è coinciso con una distribuzione equa sul territorio italiano. La maggior parte dei lavori è stato rivolto all'Italia centrale creando così una visione alterata e limitata di un fenomeno che in realtà era diffuso in tutti i centri<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Si veda la ricostruzione storiografica in G. Sodano, *Gli spazi della vita devozionale: premessa e considerazioni storiografiche* in R.M. Delli Quadri, M.V. Mafri (a cura di), *Storie Connesse. Forme di vita quotidiana tra Spagna e Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*, Guida, Napoli, 2018, pp. 181-193.

<sup>25</sup> Ivi, p. 193.

<sup>26</sup> M. Corry, M. Faini, A. Meneghin, *Introduction* in Idd. (eds.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Brill, Leiden- Boston, 2019, pp. 1- 24.

<sup>27</sup> Ivi, p.9.

<sup>28</sup> G. Baldassin Molli, C. Guarnieri, Z. Murat, *Introduzione* in Idd. (a cura di), *Pregare in casa. Oggetti e documenti della pratica religiosa tra Medioevo e Rinascimento*, Viella, Roma, 2018, pp. 7-13.

<sup>29</sup> Ibidem.

Nella storiografia recente si è fatto poi strada il concetto di emozione associato agli spazi della vita quotidiana. A tal proposito Elisa Novi Chavarria ha scritto:

Il comportamento, gli usi quotidiani, le esperienze sensoriali ed emotive degli utenti *dei e nei* luoghi animano quei luoghi stessi, li qualificano, conferiscono loro senso di appartenenza e identità, producono codici comunicativi, conoscenze e significati in un processo osmotico, in cui attori e oggetti interagiscono e assumono valore proprio in virtù di tali interrelazioni<sup>30</sup>.

All'interno del dibattito storiografico non sono mancate voci critiche sui nuovi filoni di studi: Elena Bonora ha criticato la concezione anglo-sassone legata alla "*devotional materiality*", ossia a un'idea totale della Controriforma legata ad oggetti, immagini e spazi, priva cioè dei contesti istituzionali politici e religiosi di riferimento<sup>31</sup>.

## 2. La trasmissione della devozione domestica in Terra di Lavoro

All'interno del quadro generale così complesso e ricco di sfumature, si inserisce la presente ricerca, la quale ha l'obiettivo di analizzare la cultura materiale destinata alla devozione domestica in Terra di Lavoro nel XVIII secolo, un territorio poco esplorato dal punto di vista della religione vissuta e della devozionalità. Qui gli studi si sono concentrati soprattutto sugli aspetti della vita istituzionale della Chiesa, ma tanto la vita materiale quanto quella della religiosità vissuta è ancora poco nota. Lo studioso Luciano Orabona, ad esempio, ha analizzato il ruolo svolto dai vescovi e dai pastori delle anime per la chiesa aversana<sup>32</sup> o, ancora, ha esaminato la situazione per la diocesi di Caiazzo nella fase successiva al concilio di Trento cercando «di fornire puntuali notizie e dati interessanti

---

<sup>30</sup> E. Novi Chavarria, *Tra emotion history e storia urbana: i percorsi della ricerca* in E. Novi Chavarria e P. Martin (a cura di), *Emozioni e luoghi urbani: dall'antichità a oggi*, Viella, Roma, 2021, p. 9.

<sup>31</sup> E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápulo)*, «Studi Storici», 57, 2016, 2, pp. 267-295.

<sup>32</sup> L. Orabona, *Istanze sociali e realtà pastorali nel Mezzogiorno d'Italia. Nuovi studi e ricerche su Aversa e storia socioreligiosa e politica di Terra di Lavoro*, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano (NA), 2018.

sia sul piano strettamente religioso che su quello istituzionale delle strutture politiche e socioeconomiche»<sup>33</sup>. È necessario, dunque, avviare sul territorio una ricerca su questo filone d'indagine.

La richiesta di protezione da parte dei fedeli fornita dalla Chiesa cattolica, attestata da Jean Delumeau in un celebre libro, attraverso i rituali pubblici e collettivi è da ricercare anche dentro le dimore: quali sono gli oggetti, le devozioni e gli elementi che entrano nelle case delle persone? A tale scopo sono stati analizzati degli atti notarili registrati durante il XVIII secolo in Terra di Lavoro, attualmente conservati presso l'Archivio di Stato di Caserta<sup>34</sup>. I notai detengono un ruolo sociale importante per l'età moderna e attraverso la trascrizione di atti pubblici e privati hanno contribuito a registrare la memoria della società del tempo<sup>35</sup>. Gli atti prodotti risultano essere una fonte utile per la ricostruzione della cultura materiale devozionale che accompagnava la quotidianità delle persone. I capitoli matrimoniali, gli inventari, i testamenti e le donazioni restituiscono una realtà interessante del territorio. I diversi notai rogarono su Aversa, Nola, Caiazzo, Casaluce ed altri centri in cui la devozione era fortemente presente. La scelta di determinati oggetti, talvolta, travalica il confine strettamente domestico attraverso un processo di osmosi con la realtà economica, sociale, religiosa e istituzionale presente sul territorio.

Un inventario del notaio Benedetto Andreozzi, datato al 22 novembre 1758<sup>36</sup>, apre le porte di un palazzo marchesale, accompagnandoci lungo tutti gli ambienti con minuzia di dettagli. Il documento redatto per volontà di Lorenzo Fioravanti, erario del feudo di Ducenta, descrive il palazzo del marchese Antonio Folgori: «nel quarto della parte della Cappella vi sono tre boffettini da gioco, diecinove quadri di diverse effigie, dentro di d(etta) Cappella vi è un quadro grande, oltre del quadro sist(emat)o sopra della mides(im) a due boffettini, un genocchiatoio ed un campanello»<sup>37</sup>; in un altro

<sup>33</sup> L. Orabona, *Chiesa e società moderna. Istituzioni figure problemi*, L.E.R., Roma-Napoli, 1995, p. 39.

<sup>34</sup> Una parte del cospicuo fondo notarile dell'Archivio di Stato di Caserta è depositata presso Italarchi, sede di Pastorano (CE).

<sup>35</sup> A proposito del ruolo svolto dai notai in età moderna per la conservazione della memoria storica si rinvia alle riflessioni in V. Naymo, *Notai e Notariato in Calabria in Età moderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

<sup>36</sup> L'inventario è complesso e dettagliato, sono qui riportati solo i dati relativi alla devozione, ASce, *Benedetto Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 305, vol. 4, cc. 17v-21v.

<sup>37</sup> Ivi, c. 18r.

ambiente «uno boffettino con tre carafe di manna di S. Nicola»<sup>38</sup>; vicina alla camera da letto, un secondo *ginocchiatoio*. Sono menzionati una grande quantità di quadri di cui, però, non sono specificati i soggetti. Il possesso di una cappella in un ambiente domestico rappresentava un elemento sociale importante, sia per l'affermazione dell'appartenenza a uno stato agiato, sia da un punto di vista religioso<sup>39</sup>. La descrizione dei diversi ambienti la colloca in prossimità di uno spazio chiamato *sala* vicino al *quarto*, non accanto alla camera da letto nelle cui vicinanze è presente, invece, un secondo *inginocchiatoio* in un'area più intima<sup>40</sup>. Probabilmente questa disposizione era frutto di quella tendenza che si era sviluppata nel corso dell'età moderna di dividere gli ambienti con spazi privati<sup>41</sup>. Sorprende in quello spazio privato la presenza della *manna di S. Nicola*, reliquia che richiama una tradizione diffusa in età moderna<sup>42</sup>. Tale manna «trasuda dalle ossa del santo protettore di Bari o comunque si forma nel sepolcro, entro la cripta della celeberrima basilica»<sup>43</sup>, ed ha attirato nel tempo numerose persone<sup>44</sup>. L'uso e la ricerca delle reliquie, per la richiesta di un miracolo o di protezione, è un fenomeno ampiamente spiegato da Giulio Sodano. Lo studioso scriveva: «il potere di una reliquia derivava, in primo luogo, dalla *virtus* che emanava il corpo di un servo di Dio»<sup>45</sup>. Reliquia reale o rappresentativa, ossia generata dal contatto di un oggetto con il santo, la società in età moderna cercò costantemente di appropriarsene<sup>46</sup>. Colpisce quindi che tale genere di reliquia sia stata posseduta privatamente, conseguita chissà come.

<sup>38</sup> Ivi, c. 18v.

<sup>39</sup> La presenza di Cappelle all'interno di abitazioni particolarmente agiate ricorre in diversi studi si veda ad esempio il contributo di Valeria Pinchera per la famiglia dei Salviati, nobile famiglia del Granducato di Toscana, cfr. V. Pinchera, *Una dimora nobile pisana. Vita e cultura materiale dei Salviati nel Sette e Ottocento* in E. Daniele (a cura di), *Le dimore di Pisa. L'arte di abitare i palazzi di una antica Repubblica Marinara dal Medioevo all'Unità d'Italia*, Alinea, Firenze, 2010, pp. 321-326.

<sup>40</sup> Interessante la riflessione di Valeria Viola sulla disposizione nello spazio domestico della Cappella, cfr. V. Viola, *Spaces for Domestic Devotion in the Noble Residences of Palermo in the Age of Catholic Reform* in M. Corry, M. Faini, A. Meneghin (eds.), *Domestic Devotions* cit., pp. 63-88.

<sup>41</sup> C. D'Ario, *Vivere da signori* cit.

<sup>42</sup> Si veda in proposito A. Clemente, *Il lusso "cattivo"* cit., p. 108.

<sup>43</sup> V. A. Melchiorre, *Bari & S. Nicola*, Edipuglia, Bari, 1986, p. 30.

<sup>44</sup> Per approfondimenti su *La Santa Manna* si rinvia alla sezione dedicata all'argomento, ivi, pp. 29-35.

<sup>45</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., p. 79.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 78-80.

Nella vita di un fedele occupa un ruolo importante l'immagine religiosa. Queste raffigurazione, per la classificazione proposta da Dupront, potevano avere diverse funzioni: rappresentativa, simbolica o teofanica<sup>47</sup>. Lo stesso Galasso, in riferimento all'idea di santo, chiariva come «la materializzazione del santo nell'immagine è un potente rafforzamento del carattere personale»<sup>48</sup> che non porta ad escludere la spiritualità. In epoca tridentina il culto mariano, la Sacra Famiglia e san Giuseppe ebbero un forte impulso<sup>49</sup> e nelle figure dei santi «le popolazioni meridionali trovarono risposta alle loro esigenze di sicurezza»<sup>50</sup>. In diversi spazi e luoghi si attestava la presenza di immagini sacre, come per il caso analizzato da Adriano Prosperi che descriveva l'utilizzo da parte dei contadini, nel territorio bolognese, di croci per i campi, Madonne e santi per le stalle<sup>51</sup>.

Il ricorso all'immagine sacra si attesta anche in Terra di Lavoro e le rappresentazioni entrano nelle dimore delle persone e ne accompagnano la quotidianità. Le informazioni ricavate dagli atti notarili confermano la forte devozione per il culto mariano declinato nelle sue diverse accezioni: Beata Vergine, Madonna con bambino, Santa Maria delle Grotte, Maria Immacolata. Si conferma il culto per l'effigie di san Giuseppe, come si evince in particolare per un testamento in cui i vari quadri sono distribuiti tra gli eredi e per quelli con sua la figura, a differenza di altri, era specificato il soggetto raffigurato e il destinatario<sup>52</sup>. Gli oggetti utilizzati potevano essere diversificati, come nel caso di tre anelli con l'effigie di san Domenico<sup>53</sup>.

Un atto particolarmente ricco di immagini religiose fu registrato dal notaio Francesco Andreozzi<sup>54</sup>, datato al 6 marzo 1778: la copia di una lista di oggetti che Pasquale Brusciano, erede del padre defunto Nicola, consegnava alla madre Maddalena Mattiello e alla

<sup>47</sup> A. Dupront, *Il sacro* cit., p. 119.

<sup>48</sup> G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Guida, Napoli, 2009, p. 76.

<sup>49</sup> Ivi, p. 83.

<sup>50</sup> G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli, 2002, p. 268.

<sup>51</sup> A. Prosperi, *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna, Devozioni e conversioni* vol. III, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2010, p. 338.

<sup>52</sup> Si veda l'apertura del testamento di Giovanni Basile, ASce, *Francesco Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 548, vol. 6, cc. n. nn.

<sup>53</sup> ASce, *Gioacchino Mormile*, Casaluce Inv. n. 285, vol. 2, 1754, c. 42v.

<sup>54</sup> ASce, *Francesco Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 548, vol. 1, cc. 107v-113v.

sorella *in capillis* Angela. Erano elencati: due quadri con cornice *indorata* e l'immagine *indorate coll'effigie della passione*; dieci quadri con effigie di santi; due *scaravattoli*, dentro di uno un Presepe, dentro l'altro alcune statue di scultura; sei quadri piccoli con effigie dei santi, due dei quali senza cornici; un *crocefisso* dipinto; un altro quadretto della Beata Vergine col bambino dipinto, sopra rame con cornice<sup>55</sup>. Il presepe era una «tipica settecentesca trasfigurazione sacra del collettivo, della folla, del popolo napoletano, dentro piccoli scarabatti compete in numero con le altre immagini religiose»<sup>56</sup>. La presenza dei quadri con soggetti sacri rappresenta un valore universalmente riconosciuto che si svincola dal meccanismo dell'utile<sup>57</sup>.

Talvolta poteva capitare di incorrere in dimore di membri del clero e rintracciare elementi legati alla devozione era una possibilità prevedibile. Nell'atto registrato dal notaio Francesco Andreozzi<sup>58</sup> del 18 febbraio 1792, alla morte del cappellano don Cristofaro Conti, fu stilato l'elenco dei suoi beni su richiesta del marchese D. Giuseppe dell'Ovega «della real Brigada denominata del Re, in questo regio quartiere d'Aversa»<sup>59</sup> come erede fiduciario. L'elenco comprendeva: una carta piegata con otto monete tra cui mezzo scudo romano del Papa Clemente XII<sup>60</sup>; un piccolo ritratto in rame di San Cristofaro; all'interno di un baule una croce di *legname* col Cristo d'argento con quattro *piance* e rifiniture d'argento; in un altro baule vecchio libri pertinenti all'impiego del Cappellano; un quadro con *l'effigia della Madonna* ed altri quadretti *de Santi* per viaggio.

Gli oggetti devozionali non si discostano tanto da un altro inventario registrato da Francesco Andreozzi sotto il 15 aprile 1796<sup>61</sup>. Dall'inventario dei beni richiesto da Angela Spignela, moglie del defunto Pascale Silvestri, risultava presente in casa: un crocifisso

<sup>55</sup> Il presente elenco riporta solo gli oggetti legati alla devozione, in Ivi, c. 111.

<sup>56</sup> A. Clemente, *Il lusso "cattivo"* cit., p. 108.

<sup>57</sup> R. Ago, *Il gusto delle cose* cit., p. XXIII.

<sup>58</sup> L'elenco dei beni non è completo, ma riporta solo gli oggetti legati alla devozione, ASCe, *Francesco Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 548, vol. 5, cc. 8r-14r..

<sup>59</sup> Ivi, c. 8r.

<sup>60</sup> Clemente XII morì a Roma il 6 febbraio del 1740, si confronti la voce scritta da A. Caracciolo, *Clemente XII, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26, (1982), [https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-clemente-xii\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-clemente-xii_%28Dizionario-Biografico%29/).

<sup>61</sup> L'elenco dei beni non è completo, ma riporta solo gli oggetti legati alla devozione, ASCe, *Francesco Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 548, vol. 6, cc. 4v-10v.

piccolo in legno con il Cristo; nella stanza dove dormiva c'era un crocifisso di legno di noce piccolo da letto con Cristo e *finimenti d'argento a gettito*; un quadretto piccolo con l'effigie della Madonna con il bambino d'argento e cornice di filigrana.

I documenti analizzati riportano alla luce anche la pratica legata all'invocazione per la richiesta di un miracolo: «l'invocazione del fedele o di un terzo poteva essere accompagnata da una promessa di voto»<sup>62</sup> e gli oggetti più disparati erano utilizzati come doni. Nell'atto registrato dal notaio Diodato Marocco datato al 16 febbraio 1761, scritto dopo la morte di Cassandra Barone<sup>63</sup> si legge:

Quadri mezzani num(er)o due, cioè uno di Maria Immacolata con piccole stelle e lunetta d'arg(en)to, e l'altro di Santa Maria delle Grotte, quale [...] in adempim(en)to del suo voto si è mandato in una chiesa di Camigliano assieme con un'anello d'oro con pietre fine. Più un altro picciolo quadretto del Glorioso S. Giuseppe con quattro piange d'arg(en)to alli ancoli della cornice<sup>64</sup>.

La consultazione della fonte notarile fa emergere quanto un cospicuo numero di atti sia dedicato ai capitoli matrimoniali. La dotazione costituiva un evento che metteva in moto una logica economica e materiale, ma anche religiosa. Intere carte erano dedicate all'elenco degli oggetti che avrebbero accompagnato la coppia di sposi verso la vita matrimoniale, sottoposti a clausole e postille concordate dinanzi al notaio. Il matrimonio rappresentò la base del vivere sociale e per Daniela Lombardo «è sempre stato sottoposto a regole»<sup>65</sup>. All'interno dei lunghi elenchi, ricorrevano in modo costante alcuni oggetti. Si attesta la presenza di croci, crocifissi e corone di materiali diversi in base alle disponibilità economiche: «una crocetta d'oro grande con pietre incarnate fine con nocca d'oro»<sup>66</sup>; un crocifisso d'argento<sup>67</sup>; una croce d'oro con pietre di rubini e

<sup>62</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., p. 75.

<sup>63</sup> Cassandra Barone della città di Napoli risulta dimorante presso il Monastero della Santissima Concezione della città di Caiazzo con licenza della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, cfr. ASCe, *Diodato Marocco*, Caiazzo, Inv. n. 191, vol. 29, cc. 13r-14v.

<sup>64</sup> Ivi, c. 14.

<sup>65</sup> D. Lombardo, *Storia del matrimonio. Dal Medioevo a oggi*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 13.

<sup>66</sup> ASCe, *Benedetto Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 305, vol. 13, c. 9r.

<sup>67</sup> ASCe, *Francesco Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 548, vol. 5, c. 3v.

«una crocetta d'argento abbasso la corona»<sup>68</sup>; «una corona di laccio fina, con due medaglie, ed una crocetta d'argento»<sup>69</sup>. La presenza copiosa di crocifissi è attestata anche nelle case veneziane dallo studio di Palumbo Fossati Casa<sup>70</sup>. Da una parte l'elemento protettivo in casa, in un periodo di forte devozionalità come l'età moderna, è connotativo. Un processo simile lo si può ravvisare nell'abitino, come è stato analizzato da Giulio Sodano che ne ha sottolineato quanto il suo uso fosse «un modo per ripararsi dalle disgrazie improvvise»<sup>71</sup>. La presenza dell'oggetto "crocifisso" non è tuttavia omogenea per tutti i centri: si attesta infatti l'abitudine di inserire le croci tra gli oggetti della dote con più frequenza ad Aversa<sup>72</sup> piuttosto che a Caiazzo o Nola. Tale diversità può essere riportata alla peculiare devozione dell'area aversana, come è possibile riscontrare nell'atto notarile datato il 28 marzo 1783. Qui addirittura si attesta la storia di un antichissimo crocifisso miracoloso presente sul territorio di Aversa, per cui erano organizzate processioni e presso cui il popolo accorreva numeroso per la richiesta dell'intervento divino<sup>73</sup>. Si legge:

Noi sott(oscritt)i del Clero Secolare di questa Città d'Aversa attestiamo anche con giuramento, quatenus [...] come di tutto quello spazio di largo, che esiste tra la Chiesa Parrocchiale di S. Audeno di detta città suo campanile attaccato al frontespizio di detta Chiesa, ed altri edifici che sono dintorno a detto spazio sempre ne ha fatto uso detta Chiesa in tutte le occorrenze di pubbliche funzioni ecclesiastiche che si sono solennizzate in ogni anno e signante [dalle] Processioni del Santissimo Sacramento che secondo l'antico costume [e] divozione del Popolo di detta Parrocchia son solite farsi nella terza Domenica d'ogni mese, ed in tutti i concorsi del numeroso Popolo che [...] bisogni straordinari è solito portarsi a d(ett)a Chiesa ad implorare il divino aiuto da uno antichissimo miracoloso Crocefisso<sup>74</sup>.

Questo caso evidenzia, quindi, come una devozione pubblica potesse influenzare la devozione domestica.

<sup>68</sup> ASCe, *Raffaele Mormile*, Casaluce Inv. n. 600, vol. 2, c. 24v.

<sup>69</sup> ASCe, *Gioacchino Mormile*, Casaluce, Inv. 285, vol. 1, c. 82r.

<sup>70</sup> I. Palumbo Fossati Casa, *Dentro le case* cit., pp. 59-60.

<sup>71</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp. 86-87.

<sup>72</sup> Numerosi esempi sono presenti nei protocolli del notaio Benedetto Andreozzi, cfr ASCe, *Benedetto Andreozzi*, Aversa, inv. n. 305.

<sup>73</sup> ASCe, *Benedetto Andreozzi*, Aversa, Inv. n. 305, vol. 13, c. n. n.

<sup>74</sup> Ivi.

Tra gli oggetti del corredo femminile trova spazio il Rosario: in un atto registrato dal notaio Diodato Marocco il 9 gennaio 1763 a Caiazzo si indicavano «due rosarii, uno di granate con senacoli d'oro, e l'altro di coralli»<sup>75</sup>. Questo oggetto era perfettamente in linea con il contesto generale perché come scriveva Carla Russo «le feste e le processioni del Rosario erano le più numerose, fatto del tutto ovvio se si tiene presente la diffusione controriformistica del culto rosariano»<sup>76</sup>.

Anche nella dote, poi, poteva esserci la presenza di quadri con diverse devozioni, ad esempio in un atto sono donati «nove quadri con diverse effigie di Santi cioè cinque grandi con cornice indorate, e quattro piccoli»<sup>77</sup>.

Un momento importante per la vita coniugale era la procreazione. Come sosteneva Gérard Delille nel testo *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli* la storia sociale del Mezzogiorno non può prescindere «dalla considerazione del funzionamento del sistema familiare»<sup>78</sup>. In generale anche il parto era un momento delicato della donna, momento in cui poteva esserci un ricorso a dio e i santi<sup>79</sup>. E' in questo contesto che il documento registrato dal notaio Vincenzo Auriemma sotto il 2 novembre 1795 prende una valenza molto importante. Nella dote è presente «la guarnizione di battesimo, nel caso che il Signore p(er) sua misericordia, come si spera gli manda prole, consistente d(ett)a guarnizione in un cotriello di raso celeste, guarnito con pezzillo d'arg(en)to, coppolella a pettina, guarniti con pezzillo di filo, e la borsa ricamata delle divozioni»<sup>80</sup>.

### 3. La trasmissione della devozione oltre le mura domestiche

I testamenti non prevedevano esclusivamente la trasmissione dell'oggetto devozionale all'interno della famiglia, ma potevano esserci casi di donazioni ad ambienti diversi da quelli propriamente domestici. Il documento descritto di seguito ci racconta come

<sup>75</sup> ASCe, *Diodato Marocco*, Caiazzo, Inv. n. 191, vol. 31, c. 8v.

<sup>76</sup> C. Russo, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli* cit., p. 444.

<sup>77</sup> ASCe, *Benedetto Andreozzi*, Aversa, Inv. n.305, vol. 1, c. 9r.

<sup>78</sup> G. Delille, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli*, Einaudi, Torino, 1988, p. 10.

<sup>79</sup> Si veda K. M. Tycz, *Material Prayers and Maternity in Early Mordern Italy: Signed, Sealed, Delivered* in M. Corry, M. Faini, A. Meneghin (eds.), *Domestic Devotions* cit., pp. 244 – 271.

<sup>80</sup> ASCe, *Vincenzo Auriemma*, Nola, Inv. n. 549, vol. 2, c. 17v.

una biblioteca di una persona potesse essere devoluta interamente a un'istituzione presente sul territorio. Alla morte di D. Silvestro Sangiovanni, con un testamento chiuso il 24 gennaio 1763 e aperto il 26 dello stesso mese, il testatore donava tutti i libri da lui conservati al Seminario della città di Caiazzo<sup>81</sup>. L'intero elenco fu scritto sotto forma di una dichiarazione dal vicedirettore del seminario, il sacerdote D. Mattia Camerota, e fu inserito nell'atto notarile. Rappresenta una fonte importante per analizzare la storia del libro, vista l'eterogeneità degli argomenti e i luoghi di provenienza, che meriterà un ulteriore approfondimento. Qui lo studio si limita ad esaminare i libri devozionali e l'elenco si organizza su una selezione dei testi perlopiù legati alle agiografie:

S. Cipriano *opera omnia*, illustrati da Stefano Baluzio, ed adornato da un Padre della Congregazione di S. Mauro, volume uno in fol, stampato in Venezia nell'anno 1728 presso Antonio Groppo, e Francesco Pitteri

S. Bernardo, *opera omnia*, cum notis nostrii, et mabillon monachi congregationis S. Mauri, T. tre in fol, stampato in Venezia nell'anno 1726 presso Angiolo Pasinello

S. Gregorio Magno, *opera omnia*, volume uno in quarto, stampato in Venezia presso Bartolomeo Rota nell'anno 1774

Lambertino *delle feste di Gesù Cristo, e della B. Vergine Maria* volume uno in quarto, stampato in Venezia presso Francesco Pitteri nell'anno 1749

Padre onorato da S. Maria *Animadversiones in Regulas et usum critiques* T. tre in quarto con tasselli, stampato in Venezia da Francesco Pitteri nell'anno 1752

S. Francesco Sales *opere* T. tre in quarto con tasselli, stampati in Venezia nell'anno 1735 dal Baglione

---

<sup>81</sup> ASCe, *Diodato Marocco*, Caiazzo, Inv. n. 191, vol. 31, cc. n. nn.

S. Teresa *opere spirituali*, T. due in quarto, stampati in Venezia nell'anno 1729 dal Baglione

S. Teresa *Maestra di spirito, ovvero la dottrina della Santa* volume uno in quarto, stampato in Venezia nell'anno 1736

Padre Rodriguez *esercizio di perfezione e di virtù cristiana*, volume uno in quarto, stampato in Venezia nell'anno 1738 presso Andrea Poletti

*Opere di S. Giovanni della Croce* T. tre in quarto, stampato in Venezia nell'anno 1747 presso Angelo Geremia

Padre Antonio Ardia *tromba catechistica* volume uno in quarto, stampato in Venezia nell'anno 1732 presso Giacomo Tommasini

*Vita del padre d. Antonio Torres* volume uno in quarto, stampato in Napoli nell'anno 1733 dal Muzio

*Vita di D. Orsola Benincasa*, composta dal padre D. Francesco Maria Magio, volume uno in quarto, stampato in Napoli da Giovanni Francesco Pagi nell'anno 1664

*Vita del Padre Francesco Pavone*, volume uno in quarto, stampato in Napoli nell'anno 1700 presso lo de Bonis

*Vita del padre D. Antonio De Colellis*, volume uno in quarto stampato in Napoli per Giacinto Passero nell'anno 1663

*Vita di S. Maria Maddalena de Pazzis* di D. Vincenzo Puccini, stampata in Venezia nell'anno 1739 nella stamperia Baglioni

*Summa S. Thomae Aquinatis* T. dodici in dodici, stampato nella stamperia del seminario di Padova presso Giovanni Manfre' nell'anno 1736

*Vita del P. Maestro d'Avila*, di Luigi Munos, stampato in Milano per Giuseppe Morelli, volume uno in ottavo

Bruno, *Purgatorio aperto e chiuso* T. cinque in dodici con tasselli, stampato in Napoli dal Mosca nell'anno 1730

*Giornale perpetuo delle Indulgenze del Santissimo Rosario*, volume uno in ottavo, stampato in Napoli per Felice Mosca nell'anno 1732

S. Giovanni della Croce, *opera mistica*, volume uno in quarto rigato alla francese, stampato in Colonia Agrippina da Errigo Krafft nell'anno 1639

Cattaneo, *esercizi spirituali di S. Ignazio*, volume uno in dodici, stampato in Venezia nell'anno 1735 presso Niccolò Pezzana

Auriemma *Sette feste di Maria*, volume uno in ottavo, stampato in Napoli nell'anno [1671] da Girolamo Fasulo

*Vita di S. Stanislaw Kostka* volume uno in ottavo, stampato in Napoli presso Felice Mosca nell'anno 1727

Budone, *vita nascosta con Gesù di Dio*, volume uno in dodici, stampato in Napoli nell'anno 1729 presso lo de Bonis

*Il celeste principato di S. Michele Arcangelo*, volume uno in ottavo, stampato in Napoli nell'anno 1732

*Vita di Maria Giovanna di Gesù*, volume uno in ottavo, stampato in Napoli nell'anno 1727 nella stamperia di Felice Mosca

Di Liguori *Gloria di Maria T.* due in dodici, stampato in Napoli nell'anno 1750 per Alesio Pellecchia

S. Girolamo *epistola selecta T.* uno in ottavo, stampato in Roma nell'anno 1731 nella stamperia di Pietro Rosato e Giuseppe Borgiani

*Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini nostri Benedicti XIV jussu recognitus, atque editus*, stampato in Roma nell'anno 1761 nella stamperia della Reverenda camera apostolica<sup>82</sup>

Non stupisce sul territorio di Caiazzo, il libro su San Bernardo. La devozione verso tale santo si attestava anche grazie alla presenza della Cappella di S. Bernardo. In un atto notarile del 23 ottobre

---

<sup>82</sup> L'elenco non è completo, ma sono citati alcuni dei volumi dedicati alla devozione, ivi, cc. n. nn.

1762, sono stati elencati tutti gli oggetti conservati e acquistati per la Cappella: «un Pioviale di lama camorgia; una Pianeta; due sonacelle con stole e manipoli di lama d'argento gallonata d'oro; una sfera d'argento con piede di ramo cipri; un Pallio di armesino, uno stendardo di damasco color latte; candelieri di legno e frasche di cartone indorati; ed altri arredi per uno di detta Cappella», oltre la statua del Santo<sup>83</sup>. Si può notare come nella biblioteca di un sacerdote di provincia fossero presenti anche volumi messi all'indice come la vita di Orsola Benincasa di Maggio<sup>84</sup>. Tra la letteratura devozionale si attesta il culto del Purgatorio, diffuso in età moderna e che trova conferma nella richiesta di fondare una cappella ad esso dedicato "Anima del Purgatorio"<sup>85</sup>. Seguivano tutta una serie di agiografie<sup>86</sup> sia di santi che di sante tra cui Santa Teresa.

La cultura materiale devozionale mette in moto anche un sistema economico che ha molto poco di devozionale, se non il richiamo al valore simbolico di ciò che si sta vendendo o acquistando. Due esempi registrati nei documenti sono la creazione della campana della Cattedrale della città di Caiazzo<sup>87</sup> e il pagamento attraverso il vino del canone mensile per gli affittuari, vino usato, poi, per le messe in chiesa<sup>88</sup>. Rappresentano simbolicamente momenti importanti della sacralità: la campana che scandiva con il suono la giornate del fedele, i momenti di festa e quelli funerei; il vino quale trasfigurazione del sangue di Cristo.

#### 4. Conclusioni

La ricerca si è rivelata tanto complessa quanto proficua perché ha fatto luce ed ha posto un primo piccolo tassello sulla *domestic devotion* in Terra di Lavoro grazie alla cospicua mole di protocolli notarili conservati presso l'Archivio di Stato di Caserta.

<sup>83</sup> ASce, *Diodato Marocco*, Caiazzo, Inv. n. 191, vol 30, cc. 203v-204v.

<sup>84</sup> In riferimento alla biografia di Maggio si veda R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1971, p. 159.

<sup>85</sup> Si rinvia all'atto in ASce, *Gioacchino Mormile*, Casaluce Inv. n. 285, vol. 1, c. 120v.

<sup>86</sup> Daniel Roche nei suoi studi su Parigi riscontrò come nella cultura libraria l'influenza della devozione era ancora massiccia nel corso del XVIII secolo, cfr D. Roche, *Il popolo di Parigi. Cultura popolare e civiltà materiale alla vigilia della Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 1986.

<sup>87</sup> ASce, *Pasquale Mirto*, Caiazzo, 1760, cc. 58v-59r.

<sup>88</sup> ASce, *Diodato Marocco*, Caiazzo, Inv. n. 191, vol 28, c. 29v.

La volontà di trasmettere, per l'avvenuta morte o per scelta volontaria, gli oggetti devozionali fa acquisire loro un valore che prescinde da quello economico. Questo trova conferma in quei documenti in cui, nella moltitudine di quadri, si dà notizia solo di quei soggetti a carattere sacro. Renata Ago scriveva «trasmettere eleva a potenza il conservare»<sup>89</sup> permettendo di creare una continuità nella società e proprio con questa premessa che trova ancora più forza la necessità di portare avanti tali ricerche sul territorio.

Alla luce dei dati emersi dai documenti, l'elemento devozionale era presente e radicato sul territorio e nelle dimore di Terra di Lavoro per i diversi strati sociali. Cappelle, inginocchiatoi, reliquie, numerose immagini con soggetti sacri, croci, crocifissi, rosari, doni votivi, libri devozionali e tanti altri oggetti che il fedele aveva la necessità di portare dentro le proprie case per creare un rapporto privato con il divino. Partendo da un oggetto d'indagine differente, la presente ricerca riconferma la presenza di una serie di devozioni radicate per il Mezzogiorno di cui scrivevano Carla Russo e Giuseppe Galasso. La schiera di soggetti sacri tra cui Maria, Cristo e i Santi, in particolare San Giuseppe, "vive" con i fedeli. Si conferma, anche, quanto già sostenuto da Giulio Sodano nel volume *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna tra Santi, Madonne, Guaritrici e medici*. Nonostante la politica adottata dalla Chiesa e dagli ordini religiosi cercasse di regolamentare l'uso di tali oggetti spostando tutto in luoghi istituzionalmente riconosciuti, la popolazione avvertiva, in età moderna, l'esigenza di interiorizzare e portare nelle dimore immagini e oggetti sacri per appropriarsi di strumenti che potessero garantire un senso di sicurezza durante la vita quotidiana, in periodi storici in cui la stabilità non era prerogativa di tutti<sup>90</sup>. La protezione permetteva di vivere lontano dai demoni, dalle malattie, da incidenti improvvisi, dalle pestilenze, da eventi sismici e tanti altri fattori.

---

<sup>89</sup> R. Ago, *Il gusto delle cose* cit., p. 226.

<sup>90</sup> Cfr. G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit.



# Giuseppe Netti

## MIRACOLI MARIANI E SANTI PROTETTORI IN TERRA DI LAVORO

SOMMARIO: *Tra XVI e XVIII secolo si assiste a un rilevante aumento del numero dei santi patroni nelle città e nelle comunità del Mezzogiorno e a un incremento del culto verso alcune immagini mariane ritenute «prodigiose». Questo contributo descrive la nascita e le modalità devozionali dei culti in alcuni siti di Terra di Lavoro: la città regia di Capua con i suoi patroni e i luoghi di culto mariani di Faicchio, Camigliano, Carinola, Fondi e Campiglione.*

PAROLE CHIAVE: *devozione, patroni, santi, Maria, Madonna, miracolo, prodigio, terremoti, Vesuvio.*

### MARIAN MIRACLES AND PATRON SAINTS IN TERRA DI LAVORO

ABSTRACT: *Between the sixteenth and eighteenth centuries there was an important increase in the number of patron saints in the cities and communities of Southern Italy and an increase in the cult of some “prodigious” Marian images. This contribution describes the birth and the devotional modalities of the cults in some sites of Terra di Lavoro: the royal city of Capua with its patrons and the Marian places of worship of Faicchio, Camigliano, Carinola, Fondi and Campiglione.*

KEYWORDS: *devotion, saints, patrons, Holy Mary, miracle, prodigious, earthquakes, Vesuvius.*

### 1. Premessa

Il ricorso all'aiuto divino in occasione delle calamità naturali o di malattie e gravi accadimenti è uno dei caratteri tipici delle società di antico regime. Esiste, tuttavia, una sostanziale differenza tra il culto per i santi e quello per la Vergine riscontrabile in tutta la cristianità occidentale: se per i primi il culto è legato soprattutto alla reliquia, per la seconda la devozione è legata perlopiù alle immagini, siano esse icone, quadri o statue<sup>1</sup>. L'assunzione

---

Abbreviazioni: Amc = Archivio del Museo Campano di Capua; Asb = Archivio di Stato di Benevento; Asn = Archivio di Stato di Napoli.

<sup>1</sup> P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio: iconografia e religione in Campania tra rinascimento e controriforma*, Marietti, Genova, 1991, pp.153-155.

della Vergine anima e corpo non ha lasciato reliquie corporali in terra, eccetto alcuni frammenti di vesti o ampolline contenenti il «latte»<sup>2</sup>. Il culto per la Vergine, insomma, si sviluppa attraverso la venerazione delle immagini sacre, mentre quello per i santi nasce con il culto per il corpo o le reliquie ad essi legati<sup>3</sup>. La devozione ai santi e alla Vergine, sia domestica che pubblica, in occasioni di particolare gravità si manifestava attraverso l'uso degli ex voto, strumenti fondamentali che sancivano il lato tangibile e materiale «dell'accordo» tra i singoli richiedenti o le intere comunità e i divini intercessori<sup>4</sup>.

Gli ex-voto privati, più o meno pregiati (dalle semplici tavolette lignee alle raffinate opere di oreficeria), o quelli «pubblici», come le statue reliquiari devozionali (la cui realizzazione era finanziata da intere comunità), divenivano portatori di due significati paralleli e complementari: la protezione divina dalle calamità che attentavano la fragile condizione umana e il ricordo dell'evento infausto che aveva arrecato sofferenza. Essi, insomma, onoravano la potenza celeste e creavano un ponte con le future generazioni<sup>5</sup>.

I santi, anche attraverso la diffusione della devozione per i patroni, nel corso dell'età moderna facevano ormai parte di un consolidato patrimonio culturale delle cittadine<sup>6</sup>. Come è ben noto, tra il 1630 e il 1750, la diffusione del culto per i santi protettori ha visto un notevole incremento in gran parte del Mezzogiorno con l'elezione di ben 410 nuovi intercessori da parte di città e comunità<sup>7</sup>. Le scelte operate dalle autorità per l'istituzione di alcuni

---

<sup>2</sup> Tra le numerose reliquie di questo genere si veda una «camicia della madonna», una reliquia del «latte miracoloso della Beata Vergine» e il «filato della Madonna trasmesso dall'apostolo S. Giacomo». Le tre reliquie mariane erano conservate presso la Cappella del Tesoro della Cattedrale di Capua. Si veda G. Ceraso, *Il duomo di Capua: metropoli e basilica*, Casa editrice Progresso, S. Maria C.V., 1916, pp. 82-84.

<sup>3</sup> P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio* cit., p. 156.

<sup>4</sup> Sul tema della devozione domestica si veda M. Corry, M. Faini e A. Meneghin (eds.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*. Brill, Leiden- Boston, 2019; M. Corry, D. Howard e M. Laven (eds.), *Madonna & Miracles: The Holy Home in Renaissance Italy*, Philip Wilson Publishers, London, 2017.

<sup>5</sup> G. Gugg, *The missing Ex-voto*, in D. Cecere, C. De Caprio, L. Gianfrancesco e P. Palmieri (a cura di), *Disaster Narratives* cit., pp. 221-237.

<sup>6</sup> J.M. Sallmann, *Il Santo patrono cittadino*, in G. Galasso e C. Russo (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Guida, Napoli, 1982, vol. II, p.188.

<sup>7</sup> Id., *Santi Barocchi: modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce, 1996, p. 83.

patronati ha reso il Mezzogiorno un'area relativamente unitaria, che si distingue dal resto della cristianità con elementi di specificità<sup>8</sup>.

I patroni avevano una funzione propiziatoria ed erano chiamati a proteggere la comunità dalle forze della natura e dalla carestia. Tale modalità di culto ha sempre rappresentato uno strumento di straordinaria importanza per affrontare i momenti di crisi compatando il corpo sociale, frequentemente diviso al suo interno<sup>9</sup>.

I casi di seguito presentati riguardano la promozione di culti, l'elezione di protettori e le invocazioni di aiuto rivolti a santi e alla Vergine spesso impetrati dalle stesse autorità, in occasione dei «flagelli» a cui erano sottoposte singoli individui e alcune comunità in Terra di Lavoro tra il XVI e il XVIII secolo. Terra di Lavoro nell'età moderna è la provincia più popolata del Regno ed è caratterizzata da una spiccata presenza cittadina che si alterna a vaste aree rurali<sup>10</sup>.

In questa sede si offre un primo approccio a tale problema ed emerge con chiarezza che sarà certamente fondamentale approfondire con ulteriori studi i legami esistenti tra le élite locali proponenti dei patronati e le autorità religiose presenti sul territorio<sup>11</sup>.

## 2. Patroni di Capua e calamità

Il corpus dei patroni nella città di Capua si è ampliato nel corso dei secoli e le scelte legate all'adozione di un determinato santo o della Vergine, nelle sue varie attribuzioni, si sono collegate alle epidemie o ai frequenti terremoti che hanno investito la città<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Su questi aspetti si rinvia soprattutto a G. Galasso, *L'altra Europa: per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Guida, Napoli, 2009, pp. 88-100.

<sup>9</sup> P. Palmieri, *Protecting the Faithful City*, in *Disaster Narratives* cit., pp. 208-220.

<sup>10</sup> G. Sodano, *Terra di Lavoro e la nascita dell'identità moderna*, in G. Amirante, R. Cioffi, G. Pignatelli (a cura di), Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli - Giannini, Napoli, 2009, pp.33-39.

<sup>11</sup> Sul ruolo fondamentale avuto dalle élite nella promozione dei nuovi santi patroni si veda J.M. Sallmann, *Santi Barocchi* cit., pp. 99-113; F. Campenni, *La Patria e il Sangue, Città patriziate e potere nella Calabria Moderna*, Lacaita, Roma, 2004, pp. 275-348.

<sup>12</sup> I Patroni della città sono santo Stefano Protomartire, sant'Agata, san Michele Arcangelo, sant'Andrea Avellino, san Gaetano da Thiene, san Domenico, san Tommaso d'Aquino, san Sebastiano, sant'Irene, san Prisco, san Francesco Saverio e dal 1854 (in seguito ad un'epidemia di colera) san Vincenzo Ferreri. Ai santi si sono aggiunti l'Immacolata Concezione e l'Addolorata. Si veda F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana di Capua*, Napoli, 1766, p. 58.

Il patrimonio dei santi patroni venerati nella città ha subito un incremento tra XVI e XVIII secolo, in linea con quanto accaduto in gran parte del Mezzogiorno contemporaneo<sup>13</sup>, e ha visto l'elezione di nuovi protettori, unitamente ad alcuni tentativi rivelatisi infruttuosi. Fino al 1630 e al pontificato di Urbano VIII, le modalità di elezione del patrono e l'organizzazione del culto erano, come è stato già ben delineato, quasi esclusivamente nelle mani delle singole comunità locali<sup>14</sup>. In questo contesto di autonomia si sono inserite a Capua le vicende dell'elezione a protettori di san Sebastiano, di sant'Ignazio di Loyola, san Francesco Saverio, sant'Andrea Avellino e san Tommaso d'Aquino<sup>15</sup>. Le elezioni di questi ultimi unitamente a quella di san Sebastiano sono avvenute a seguito di grandi calamità: la peste del 1527 per l'antico martire<sup>16</sup> ed il grande terremoto del 1627 per il santo teatino e per il domenicano.

Il terremoto che il 30 luglio del 1627 ebbe come epicentro la Capitanata<sup>17</sup> fu tra i principali eventi sismici che colpì il meridione nella prima metà del XVII secolo. Il sisma causò ingenti danni

<sup>13</sup> J.M. Sallmann, *Santi Barocchi* cit., pp. 82-92.

<sup>14</sup> Sulla modifica delle disposizioni canoniche in merito all'elezione dei santi patroni si veda J.M. Sallmann, *Il Santo patrono cittadino* cit., pp. 188-190. Fino al *Decretum super electione sanctorum in patronos* di papa Urbano VIII (23 marzo 1630) la scelta dei santi patroni dei luoghi era operata indistintamente dalla Chiesa e dalle istituzioni civili, talvolta eleggendosi al patronato finanche i santi non canonizzati. Col decreto il pontefice pose fine agli arbitri fino ad allora perpetrati ed impose regole severe per l'elezione dei santi tutori, rendendo obbligatoria l'approvazione pontificia e imponendo un iter che prevedeva il voto ufficiale dell'ordinario diocesano, del clero secolare, di quello regolare e della popolazione del luogo interessato dal patrocinio, per poi trasmettersi l'incartamento alla Congregazione dei Riti per una meticolosa analisi dello stesso. Dalla promulgazione del decreto in poi, la Chiesa non riconobbe i patroni istituiti senza il rispetto della procedura, mentre i patronati preesistenti, eccetto quelli relativi a santi non ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa, furono generalmente conservati e considerati *ab immemorabili*. Si veda anche J.M. Sallmann, *Santi Barocchi: modelli di santità* cit., p. 84.

<sup>15</sup> Sull'elezione dei santi gesuiti Amc, Consiglio della Città di Capua, 358 (1619-1624), cc.54-57v.

<sup>16</sup> L'episodio capuano rientra nel solco della tradizionale devozione per san Sebastiano e san Rocco, entrambi santi taumaturghi per eccellenza contro la peste. Si veda G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna*, Guida, Napoli, 2010, p. 77. Il ricorso a san Sebastiano fu costante in occasione di tutti i flagelli che si abbatterono sulla città, dalla peste del 1656 ai terremoti.

<sup>17</sup> E. Guidoboni, G. Ferrari, D. Mariotti, A. Comastri, G. Tarabusi, G. Sgattoni, G. Valensise - CFTI5Med, *Catalogo dei Forti Terremoti in Italia (461 a.C.-1997) e nell'area Mediterranea (760 a.C.-1500)*, Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia (INGV), 2018, <http://storing.ingv.it/cfti/cfti5/quake.php?00928IT>.

nelle aree dell'epicentro e le scosse di assestamento durarono per mesi e furono avvertite con forza anche nell'area capuana. La paura generata dal sisma spinse il Consiglio della città di Capua a deliberare un provvedimento straordinario: il 26 dicembre del 1627, il consesso riunito presso il Palazzo della Regia Corte nominò, sotto indicazione del Marchese di Belmonte Carlo Tapia, reggente del Collaterale<sup>18</sup>, come protettori della città san Tommaso d'Aquino e il beato Andrea Avellino<sup>19</sup>:

ricevuti li casi delle suppliche della Città, appare che la suddetta Città è rimasta convinta in pieno di pigliare per protettore imperpetuo S. Thomaso d'Aquino et il Beato Andrea di Chierici Regulari<sup>20</sup> che è stato preso dalla Città di Napoli<sup>21</sup>.

Il santo teatino fu invocato dalla città che «volevandosi preservare da quei terremoti che dopo atterrate molte Città del Regno, minacciavano ancor la ruina di altre»<sup>22</sup>. Il 9 gennaio del 1628, nella chiesa di sant'Eligio, sede dei Teatini, fu celebrato l'evento con una solenne cerimonia alla presenza di tutto il governo cittadino. L'elezione non rimase un fatto culturale isolato, ma si tentò di rendere stabile la devozione per il santo teatino: ogni anno, in occasione della celebrazione della memoria del santo, gli Eletti della città con il Magistrato si recavano presso l'altare a lui dedicato all'interno della chiesa di sant'Eligio, portando processionalmente «un calice, con quattro torcie in un bacile d'argento»<sup>23</sup>.

Il «Beato Andrea» fu eletto patrono in coppia a san Tommaso d'Aquino<sup>24</sup>. Entrambe le elezioni ebbero tra i promotori Carlo Ta-

<sup>18</sup> G. Sabatini, *Tapia, Carlo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. 94, 2019.

<sup>19</sup> Amc, *Libro di Cancelleria (1626-1628)*, 32, c. 177v.

<sup>20</sup> Sulla figura del santo teatino si rimanda a G. Sodano, *Modelli e selezione del santo Moderno*, Liguori Editore, Napoli, 2002, pp. 69-88; G. Sodano, *Quando i santi curano le anime. Attività e pratiche religiose dei Servi di Dio nella Napoli tra Cinquecento e Ottocento*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 62, 2002, pp. 248-266.

<sup>21</sup> Amc, *Libro di Cancelleria (1626-1628)* cit., c. 177v.

<sup>22</sup> G.M. Magenis, *Vita di S. Andrea Avellino chierico regolare*, per Marco Vendramino e compagno, Brescia, 1739, p. 377.

<sup>23</sup> G.B. Bagatta, *Vita dell'ammirabile Servo di Dio, B. Andrea Avellino*, Stamperia Nicolò Layno, Napoli, 1696, pp. 293-294.

<sup>24</sup> Sull'elezione a patrono di Napoli di san Tommaso d'Aquino G. Galasso, *Ideologia e sociologia del patronato di san Tommaso d'Aquino su Napoli (1605)* in *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d'Italia* cit., pp. 214- 249. Al momento

pia, esponente di spicco del governo della *monarchia* intento in un complesso programma di riforma e di razionalizzandone delle finanze pubbliche: gli stati discussi<sup>25</sup>. La presenza sia dei Teatini che dei Domenicani nella città e la volontà di mantenere un forte legame con la capitale del regno o di concorrere con essa nella moltiplicazione delle devozioni, furono tra le ulteriori motivazioni che portarono all'adozione dei due santi. La scarsa fortuna devozionale che in realtà Tommaso d'Aquino aveva nella devozione meridionale<sup>26</sup> avvalorerebbe l'ipotesi di una elezione certamente spinta dalla fede, ma soprattutto da un'esigenza di competere/uniformarsi alla capitale del *reyno*.

Con il pontificato urbaniano si assistette ad un maggiore controllo papale in materia dei culti per i santi patroni attraverso la Congregazione dei Riti sempre più impegnata in azioni di sorveglianza come testimoniano le vicende legate all'elezione mancata del profeta Elia a patrono cittadino.

La peste del 1656 e l'intervento dei Carmelitani spinsero la città a perorare l'elezione dell'antico patriarca ma, nonostante il bene placito del «popolo» e la volontà del clero capuano di produrre ed inviare a Roma l'adeguata documentazione<sup>27</sup>, l'ambiguità della figura del profeta, popolare tra gli ortodossi ma poco accettata dal cattolicesimo romano, portò la Congregazione a rifiutarne l'elezione nel 1662<sup>28</sup>.

Il culto per sant'Elia continuò però a permanere nella città, in special modo in occasione delle epidemie. Infatti, nella seduta del consiglio degli Eletti del 17 luglio del 1737 si stabilì di concorrere alle spese per le celebrazioni legate al triduo dedicato al «glorioso santo» per implorare la «salubrità dell'aere alla Divina Misericor-

---

dell'elezione del nuovo patrono la piccola città di Capua ne rivendicò le origini, così come narrato da Michele Monaco nel suo *Sanctuarium Capuanum*. L'autore provò a dimostrare le origini capuane della famiglia d'Aquino soffermandosi sul forte legame che essi avevano con la città.

<sup>25</sup> G. Brancaccio, *Dalla crisi monetaria alla stagnazione*, in A. Musi e G. Brancaccio (a cura di), *Il regno di Napoli nell'età di Filippo IV (1621-1665)*, Guerini e Associati, Milano, 2014, pp. 43-46.

<sup>26</sup> J.M. Sallmann, *Santi Barocchi: modelli di santità* cit., p. 96.

<sup>27</sup> G. M. Fornari, *Anno memorabile de Carmelitani, Nel quale à giorno per giorno si rappresentano le Vite, l'Opere, e i Miracoli Di S. Elia Profeta Loro Patriarca*, Carlo Federico Gagliardi, Milano, 1688, pp. 46-47.

<sup>28</sup> J.M. Sallmann, *Santi Barocchi: modelli di santità* cit., p. 99.

dia» in occasione di una forte epidemia di vaiolo<sup>29</sup>. La malattia tornò poi pochi anni più tardi nel 1741 ed il consiglio si riunì in seduta il 28 agosto per prendere gli espedienti necessari:

gli Eletti al reggimento e al governo della medesima li quali hanno proposto e discorso quale sentendosi per questa città molte infermità nei cittadini della medesima per la causa intendono gli ill.mi Eletti far pregare il Signore e la Beatissima Vergine con qualche novena. Hanno perciò concluso e stabilito che le monache e religiose del Sacro Ritiro<sup>30</sup> di questa città si compiacciano fare la novena <sup>31</sup>.

### 3. *Devozione pubblica tra terremoti e un'eruzione*

Il ricorso delle autorità civili capuane all'aiuto divino si manifestò con particolare forza in occasione delle grandi calamità naturali che colpirono il Mezzogiorno tra XVII e XVIII secolo: la grande eruzione del Vesuvio del 1631, i numerosi e potenti sismi che tanti danni arrecarono a gran parte di Terra di Lavoro e infine le frequenti epidemie.

L'eruzione del Vesuvio del 1631<sup>32</sup> causò notevoli danni non solo nella capitale ma anche nell'entroterra della pianura campana. Il tremendo episodio, che vide nella capitale l'intercessione di san Gennaro a protezione della città, fu registrato con dovizia di particolari nei libri di cancelleria di Capua:

La mattina delli 16 del presente mese di Dicembre si vide illuminata de fuoco la Montagna di Somma per il che tutte molti ufficiale e Napolitani vennero in Capua per li gravissimi terramoti che continuavano de giorno e de notte che apportò terrore a tutti e alli 17 del detto piove

<sup>29</sup> Amc, *Consiglio della Città di Capua (1731-1738)*, 68, c.187.

<sup>30</sup> Il Ritiro o Convento di san Gabriello fu uno degli ultimi monasteri ad esser istituito a Capua, per opera di Maria Angela Marrapese e del suo confessore Salvatore Pagnani. La sua fondazione vide un forte interessamento da parte della regina Maria Amalia di Sassonia, moglie del re "proprio e nazionale" Carlo di Borbone. Per approfondire si veda M. Campanelli, *Monasteri di provincia (Capua secoli 16.-19.)*, FrancoAngeli, Milano 2012; P. Palmieri, *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei lumi*, Viella, Roma, 2010.

<sup>31</sup> Amc, *Consiglio della Città di Capua (1738-1742)*, 69, c.139.

<sup>32</sup> Sull'eruzione la bibliografia è particolarmente vasta e molte sono le relazioni e i ragguagli redatti dai contemporanei dello spaventoso evento.

cenere infino alla città di Calvi e per tutto il territorio capuano in tanta quantità che con tutto che piovesse dopo acqua la cenere non se ne poteva levare dalla terra. Il fuoco have continuato li 16 e li 17 et ancora va continuando<sup>33</sup>.

Così come in Napoli si allestirono imponenti processioni, a Capua non mancò la richiesta di aiuto celeste:

si sono fatte fare le processioni generali per tutta la città et esposto in molte chiese il SS.mo Sacramento. N.S.C ce liberi tutti d'ogni male<sup>34</sup>.

Non solo terremoti ed eruzioni ma il 1631 fu anche uno degli anni di maggiore picco della grande epidemia di peste descritta da Manzoni. Il 24 gennaio del 1631 gli Eletti Pompeo di Capua, Giovanni Bernardo Pellegrino, Cesare Tomasi e Alessio Quanello si riunirono per deliberare circa una richiesta "inusuale":

perché è venuto un ordine regio che si faccino le orazioni con esponere il SS.mo Sacramento per cinque hore in alcuna chiesa dedicata alla B. Vergine ogni venerdi di ciascuna settimana per tutto l'anno a spese della Città per tale effetto acciò si faccia oratione per la presente peste<sup>35</sup>.

Gli Eletti approvarono a gran voce e all'unanimità la richiesta giunta tramite missiva e decisero di «amplificare» la richiesta di aiuto attraverso un articolato programma di celebrazioni religiose che potesse meglio garantire un aiuto divino:

se habbiano da fare dette ore nella chiesa della SS.ma Annunziata, la Concettione, il Carmine e alla maggior chiesa di Capua e presso al Tesoro<sup>36</sup> dove stanno tanti corpi di Santi e Reliquie di Santi et in particolare

<sup>33</sup> Amc, Libro di Cancelleria (1630-1631), 34, c.50v.

<sup>34</sup> Ivi, c.51.

<sup>35</sup> Amc, Libro di Cancelleria (1630-1631), 34, c.97.

<sup>36</sup> La cappella del Tesoro era ed è situata all'interno della Cattedrale. La prima struttura fu costruita nel XV secolo dall'arcivescovo Giordano Gaetani d'Aragona sulla quale fu elevata la Torre di san Paolino. Nel XVIII secolo l'arcivescovo Nicola Caracciolo volle ricostruire integralmente la Cattedrale ed in occasione del suo episcopato fu realizzata la nuova cappella. Il Tesoro della Cattedrale era custodito da due persone: da un esponente dell'amministrazione cittadina detto il Tesoriere a cui si conferiva il Beneficio di san Paolino e da un canonico della Cattedrale nominato dall'arcivescovo. Per approfondire F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana* cit., pp.55-62.

di S. Sebastiano e delli Protettori della Città et a ciascun di dette chiese se li assegnano cinque libre di Candele le quali se le diano ad ogni chiesa per ciascuna volta che have da ponere dette hore<sup>37</sup>.

Un nuovo spaventoso terremoto colpì il Sannio e gran parte della pianura campana il 5 giugno del 1688<sup>38</sup>. Gli Eletti al reggimento al tempo del terremoto erano Alessandro Marotta, Camillo Pellegrino<sup>39</sup>, Giacomo Antonio Panebianco, Geronimo Magliocca e Scipione di Feola. Il sisma si abbatté durante la vigilia delle Pentecoste e la sua violenza fu tale da essere riportata all'interno dei libri di cancelleria della città<sup>40</sup>. Il giorno successivo le autorità civili si recarono «fino alla grada della cappella del Santissimo e dà poi dall'eminenza» stabilendo in comunione con l'arcivescovo Gaspare Antonio Cavalieri<sup>41</sup> di ricorrere all'aiuto divino in più giorni:

furono ordinate diverse dimostrazioni di divotione, come l'esposizione del SS.mo, penitenze et altre, dopo che per tre giorni si esposero nell'altare maggiore del duomo le statue e le reliquie del Glorioso Martire S. Sebastiano e del B. Andrea Avellino, protettori della Città e nel giorno di domenica seguente li 13 si fece una solennissima processione portandosi non solo le suddette, ma altre reliquie specialmente il filato di Nostra Signora sotto il pallio portato dal magistrato seguendosi appresso tutto il Popolo in grandissima devozione, portonsi il SS.mo, speranzosi che per mezzo dell'intercessione delli gloriosi protettori la Divina Maestà si sia degnata preservar questa città da danni patiti da luoghi vicini colpiti da cotal spaventoso terremoto, amen<sup>42</sup>.

La richiesta di aiuto divino si fece ancora più forte in occasione del sisma del 14 marzo del 1702<sup>43</sup>, che si rivelò egualmente deva-

<sup>37</sup> Amc, Libro di Cancelleria (1630-1631), 34, c.97v.

<sup>38</sup> Anonimo, *Vera, e distinta relatione dell'horribile, e spauentoso terremoto accaduto in Napoli, & in più parti del Regno il giorno 5. Giugno 1688*, Domenico Antonio Parrino, Napoli, 1688; E. Guidoboni, G. Ferrari, D. Mariotti, A. Comastri, G. Tarabusi, G. Sgattoni, G. Valensise – CFTI5Med, *Catalogo dei Forti Terremoti in Italia* cit., <http://storing.ingv.it/cfti/cfti5/quake.php?01108IT>.

<sup>39</sup> Da non confondere con l'omonimo storico vissuto tra il 1598 ed il 1663.

<sup>40</sup> Amc, Libro di Cancelleria (1679-1690), 55, c.136.

<sup>41</sup> L. Osbat, *Cavalieri, Gaspare Antonio* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. 22, 1979.

<sup>42</sup> Amc, Libro di Cancelleria (1679-1690) cit., c.136v.

<sup>43</sup> M. Baratta, *Sul terremoto di Benevento del 14 marzo 1702*, Antica tip. Soliani, Modena, 1896. E. Guidoboni, G. Ferrari, D. Mariotti, A. Comastri, G. Tarabusi, G. Sgattoni, G. Valensise – CFTI5Med, *Catalogo dei Forti Terremoti in Italia* cit., <http://storing.ingv.it/cfti/cfti5/quake.php?01271IT>.

stante a quello del 1688 che tanti danni aveva causato. Anche in questo caso i libri di cancelleria descrivono con dovizia di particolari gli «espediti» adottati dal governo e dalla popolazione che prontamente ricorse all'aiuto del beato Andrea Avellino protettore della città<sup>44</sup>. Gli Eletti per ottenere con sicurezza il favore divino proposero al vicario D. Nicolò del Balzo che «ordinasse una processione nella quale vi dovessero andare tutte le statue e le reliquie.» La processione fu organizzata dal clero nelle modalità qui di seguito descritte:

Primariamente andò la Confraterna di S. Giacomo<sup>45</sup>, appresso la Confraterna di S. Maria della Sanità<sup>46</sup>, 3° S. Maria della Pietà<sup>47</sup>, 4° S. Lonardo<sup>48</sup> con la loro statua, 5° S. Antonio<sup>49</sup>, 6° li PP. Cappuccini, appresso li PP. del monastero della Madonna del Carmine co' la statua della Madonna vestita decorosamente, 8° li PP. Agostiniani co la statua di S. Nicola Tolentino adornato di gioie e catene d'oro, 9° li f.lli di S. Maria co la statua e torce tutti li f.lli, X° li PP. di S. Antonio e S. Caterina con la statua di S. Anto, 11° li PP. Domenicani co' la statua di S. Tomaso di Aquino, 12° il clero, 13° li canonici<sup>50</sup>.

La processione, dunque, si apriva con le principali confraternite cittadine seguite dai membri di alcuni degli ordini religiosi che avevano sede a Capua. A seguire il clero secolare con i busti reliquiari dei santi patroni e a chiusura il governo della città con la nobiltà ed il popolo:

appresso primariamente la statua del Beato Andrea guarnito di preziose Gioie, appresso S. Tomaso d'Aquino, appresso S. Sebastiano, ap-

<sup>44</sup> Amc, Libro di Cancelleria (1679-1690), 55, c.113v.

<sup>45</sup> La confraternita dei Muratori detta di S. Giacomo aveva la propria sede presso la chiesa della Maddalena in Capua. Si veda F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana* cit., p. 232.

<sup>46</sup> Sulla confraternita della Sanità o dei Giardinieri F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana* cit., p. 337.

<sup>47</sup> La confraternita di S. Maria della Pietà ha origine con le vicende luttuose del Sacco di Capua del 1501. Si veda F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana* cit., pp. 333-335.

<sup>48</sup> La confraternita dei Molinari o di S. Leonardo raggruppava al suo interno tutte le maestranze cittadine dedite alla lavorazione del grano: farinari, maccaronari, cernitori dei grani e appunti i molinari. Si veda F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana* cit., pp. 335-336.

<sup>49</sup> Sulla confraternita di S. Antonio che aveva la sua sede presso la Chiesa dei PP. Minori Conventuali si veda F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana* cit., pp. 242-251.

<sup>50</sup> Amc, Libro di Cancelleria (1699-1703), 58, c.113v.

presso il corpo di S. Prisco, appresso la statua di S. Stefano, appresso la statua della SS.ma Concettione e dopo parte de li canonici portarono parte de pretiose molte reliquie et ultimamente il legno della SS. Croce sotto il pallio che si portava dalli Ill.mi. Sig.ri Eletti e Governatore e da quanto in quanto torce accese e seguito da tutta la nobiltà cittadina e popolo della città recitandosi le litanie de santi. Questa processione uscì dal Domo, andò agli giudici, passò al Seggio de nobili, andò all'Annunciata, S.Gio delle Monache, Gesù del Gonfalone, S. Maria delle Monache, S. Pietro, voltò sotto il Seggio del Carmine, Montevegine e Gesù delle Monache e questo a di 18 marzo 1702 ad hore venti con gusto ed allegrezza di tutta la città<sup>51</sup>.

La pubblica devozione espressa già in occasione di questa processione per san Prisco e san Nicola da Tolentino fu ratificata il 18 agosto del 1712 dal consiglio della città<sup>52</sup> che deliberò all'unanimità l'adozione dei due santi come protettori. Causa scatenante dell'elezione di san Prisco fu il ritrovamento delle ossa dell'antico discepolo di Cristo unitamente a quelle di altri cinque martiri al tempo dell'arcivescovo Nicola Caracciolo. Il prelado si fece anche promotore delle attività necessarie affinché l'elezione del santo antico potesse andare a buon fine.

Il 29 novembre del 1732, si ebbe un altro violento terremoto che causò numerosi danni nelle province dell'epicentro, in Terra di Lavoro e nella Capitale<sup>53</sup>. Il terremoto danneggiò seriamente numerosi edifici nella città tanto che il 1° dicembre gli Eletti Francesco Rinaldi, Giuseppe Giugnano, Francesco Marotta, Niccolò Cecini e Domenico Mazzarelli decisero di riunirsi per chiedere nuovamente soccorso al santo teatino:

Giontati nel solito luogo dell'udienza della Fed.ma Città di Capua gli Eletti hanno posto a discorso che essendo occorso l'altro giorno un fierissimo terremoto il quale ave causa molta rovina così al Palazzo della

<sup>51</sup> Ivi, c. 114.

<sup>52</sup> Amc, Consiglio della Città di Capua, 366 (1698-1738), cc.98-100.

<sup>53</sup> Anonimo, *Relazione del tremuoto intesosi in questa città di Napoli ed in alcune provincie del Regno nel dì 29. Novembre 1732. ad oro tredici e mezza*, Napoli, 1732; Anonimo, *Vera, e distinta Relazione avutasi da Napoli, de' gravi danni, e pregiudizj occorsi nella medesima Città, per le due orribilissime Scosse di Terremoto, accadute nel dì 29 Novembre 1732 una nell'ora 13, e mezza, e l'altra nell'ora 22*, Roma, 1732; E. Guidoboni, G. Ferrari, D. Mariotti, A. Comastri, G. Tarabusi, G. Sgattoni, G. Valensise – CFTI5Med, *Catalogo dei Forti Terremoti in Italia* cit., <http://storing.ingv.it/cfti/cfti5/quake.php?01726IT>.

Regia Corte, come a quello dell'Udienza e al palazzo seu Castello laonde è stato concluso di ricorrere al Glorioso S. Andrea Avellino protettore con farsene processione della sua statua più giorni affinché interceda presso il Signore e la sua Divina clemenza.<sup>54</sup>

L'anno successivo, il 12 ottobre del 1733, a seguito delle scosse di assestamento, gli Eletti della città si riunirono per promuovere l'adozione di nuovi protettori celesti per liberare Capua da «flagelli de terremoti, fulmini e castighi dell'Ira divina»<sup>55</sup>.

proponiamo di correre sotto il patrocino delli Gloriosi S. Michele Arcangelo Principe delle milizie celesti, S. Gaetano Tienne, Patriarca della Religione Teatina, S. Filippo Negri, fondatore dell'illustrissima Congregazione dell'Oratorio e di S. Irene Vergine e Martire<sup>56</sup>.

L'ultimo sisma a essere registrato nei libri di cancelleria fu quello del 12 giugno del 1794 apparentemente collegato all'eruzione del Vesuvio che il 15 giugno successivo avrebbe causato danni enormi, tra cui la quasi totale distruzione dell'abitato di Torre del Greco<sup>57</sup>. Giuseppe Giugnano, Domenico Gianfrotta, Pietro Mannapesa e Bernardino Dal Bosco Eletti in quell'anno riportarono nella seduta del 13 giugno<sup>58</sup> lo spavento generato nei cittadini e si fecero promotori del ricorso al protettore celeste per eccellenza della città in occasione dei «tremuoti»:

gli Eletti al governo della medesima città han proposto e discorso qualmente essendosi nella passata notte inteso un sensibile tremuoto per tutta questa nostra città, con sommo spavento di tutti i concittadini ed essendo stati incessanti i voti e le preghiere fatte a questa Città per la celebrazione di un Sacro Triduo in onore e gloria del Protettore S. Andrea Avellino, da celebrarsi nella chiesa di S. Eligio appartenente ad essa città per implorare la grazia di allontanare questo fedelissimo pubblico da flagelli di iddio<sup>59</sup>.

Si stabili di celebrare con la maggior pompa possibile il triduo sopramenzionato in onore non solo del santo ma anche di tutti i

<sup>54</sup> Amc, *Libro di Cancelleria (1731-1738)*, 68, c.58v.

<sup>55</sup> Ivi, c. 82r.

<sup>56</sup> Ivi, c.82v.

<sup>57</sup> S. Breislak, A. Winspeare, *Memoria sull'eruzione del Vesuvio accaduta la sera de' 15 giugno 1794*, Napoli, 1794.

<sup>58</sup> Amc, *Libro di Cancelleria (1793-1794)*,95, cc. 88-88v.

<sup>59</sup> Ibidem.

protettori della città nominando i deputati alle funzioni religiose «dandoli tutte quelle facultà per fare qualunque spesa»: Pompeo dell'Uva, Giovanni de Franciscis, Francesco Graniti e Domenico di Cristofano.

#### 4. *Miracoli mariani ed immagini portentose in Terra di Lavoro*

Nel Mezzogiorno d'Italia il predominio mariano nella denominazione dei santuari oggetto di culto e di pellegrinaggi è schiacciante, come lo è negli ex voto, nei canti e nelle devozioni popolari<sup>60</sup>. La figura di Maria si caratterizza, inoltre, anche per la gran varietà degli appellativi derivanti o da indicazioni geotopografiche del luogo di culto o dalla qualità miracolosa dell'effigie sacra. L'uso sovrabbondante di varie denominazioni non influisce però sull'unitarietà originale dei connotati del suo culto. La devozione mariana resta profondamente unitaria e omogenea nell'esperienza cattolica del Mezzogiorno, così come di tante altre parti del mondo cristiano<sup>61</sup>. Come è stato opportunamente sottolineato, nel Mezzogiorno la molteplicità delle denominazioni esprime in realtà una sorta di processo di appropriazione, di determinazione, di sublimazione collettiva e individuale della figura di Maria che diviene così «la propria», inconfondibile patrona per una specifica comunità<sup>62</sup>.

La forte devozione mariana, insomma, si configura come uno dei tratti distintivi della religiosità meridionale, con un'evidenza che non può non influire sulla caratterizzazione generale di questa. Le immagini portentose mariane si comportano come reliquie, possedendo un potere dovuto alla loro stessa materialità. Maria era considerata come il «magazzino» del potere che si manifestava nei luoghi dove vi erano immagini adorate dai devoti che avevano un ruolo attivo nella creazione della tradizione per il culto a seguito del primo episodio miracoloso. Senza devozione le immagini, sostanzialmente, non avrebbero prodotto miracoli e non avrebbero elargito grazie<sup>63</sup>. La forte devozione verso le immagini «portentose» vide di frequente intere comunità intente a rivolt-

---

<sup>60</sup> G. Galasso, *L'altra Europa* cit., p. 82.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>62</sup> Ivi, p. 94.

<sup>63</sup> P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio* cit., pp. 158-159.

gersi in preghiera per ottenere protezione in occasioni di eventi drammatici (guerre, carestie, epidemie) con conseguenti miracoli e prodigi registrati riguardanti intere collettività<sup>64</sup>.

Un intervento divino tramite i santi o la Vergine diveniva di fatto l'ultima, ed in alcuni casi l'unica, possibilità di salvezza per l'individuo in caso di grandi infermità. La società del tempo, ancora preindustriale, era caratterizzata da una sostanziale impotenza della medicina. La vita quotidiana era precaria con un costante rischio di insorgenza di malattie infettive ed epidemiche. Le numerose carestie e la scarsità dei rendimenti agricoli erano fattori che incidevano sull'alimentazione, indebolendo il fisico degli uomini e rendendoli più vulnerabili alle malattie. Le continue minacce erano tali che la speranza di giungere ad un'età avanzata era molto labile. Essere ammalati significava per un uomo non poter lavorare, implicando così la rovina economica dell'intera famiglia. In simili condizioni era naturale rivolgersi, più che al medico, alla Vergine o ad un santo, dal fondo del proprio letto o recandosi, se si era nelle condizioni di farlo, in pellegrinaggio ad un luogo di culto.

La malattia veniva considerata alla stregua di un castigo inviato da Dio per i peccati commessi dagli uomini o come avvertimento perché si facesse penitenza e ci si preparasse al ben morire. È evidente, allora, che proprio a causa di questa mentalità, gli uomini si rivolgevano a Dio e ai suoi intercessori per eliminare la malattia inviata dal cielo<sup>65</sup>.

I casi qui di seguito descritti riguardano prodigi operati dalla Vergine in alcuni siti religiosi sparsi nella provincia di Terra di Lavoro. Oltre alle relazioni dei singoli episodi fonte fondamentale per i miracoli mariani è lo *Zodiaco di Maria*, scritto dal domenicano Serafino Montorio. L'autore per la stesura del suo testo si fece inviare dalle chiese consacrate al culto della Vergine, notizie e relazioni relative ai miracoli compiuti dalla Madonna. Il maggior numero di eventi miracolosi risale agli anni di poco precedenti alla pubblicazione del testo, avvenuta nel 1715. Probabilmente, questo è dovuto al fatto che, mentre registri e relazioni di miracoli in epoche più remote erano stati facilmente soggetti a dispersione, per il Montorio era stato più facile ottenere le testimonianze

<sup>64</sup> G. Galasso, *L'altra Europa* cit., p. 40.

<sup>65</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp.41-42.

più recenti. Una caratteristica fondamentale di questo tipo di fonti letterarie è il loro essere una trasposizione di fonti dirette, che non sarebbero state facilmente reperibili, a causa della travagliata storia dei fondi archivistici di chiese e monasteri<sup>66</sup>.

Come ha sottolineato Sodano, questa letteratura religiosa, unitamente alle relazioni e in special modo quella prodotta dai Domenicani e Carmelitani, è caratterizzata da un forte taglio narrativo, talvolta ingenuo e vivace volto a colpire i fedeli. La nascita della devozione verso una statua o una particolar effigie mariana era legata sempre ad una scoperta in condizioni prodigiose di un'immagine abbandonata, nascosta e non correttamente venerata<sup>67</sup>. Gli autori dei testi mariani composero le loro opere mettendo insieme una serie di piccole storie che probabilmente facevano parte di un patrimonio di storia e leggende locali. Il miracolo non viene raccontato come un episodio a sé stante ma sempre inserito in una cornice più ampia<sup>68</sup>.

##### 5. *Effigie miracolosa e culto del sacro abitino della Madonna del Carmine a Faicchio*

L'episodio miracoloso avvenuto il 19 maggio del 1792 a Faicchio presso il convento di Santa Maria del Carmine è raccontato all'interno di un testo a stampa conservato presso la biblioteca del Museo Campano di Capua redatto da un anonimo autore<sup>69</sup>. L'immagine sacra era già stata oggetto dell'attenzione *Zodiaco di Maria* del Montorio. In quell'opera il convento è la XXXI stella della Costellazione dell'Ariete, dedicata alla Provincia di Terra di Lavoro. Faicchio al tempo del testo del Montorio aveva una popolazione composta da circa 250 famiglie e religiosamente era sottoposto all'autorità del vescovo di Telese.

Padre Serafino Montorio racconta la genesi dell'immagine miracolosa venerata presso il sito religioso carmelitano. All'origine dei culti mariani vi era, nella maggior parte dei casi, una «miracolosa invenzione» che sanciva ufficialmente la prodigiosità dell'effigie. Gran parte dei luoghi di culto mariani avevano, infatti,

<sup>66</sup> Ivi, p. 18.

<sup>67</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp. 87-102.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 23-24.

<sup>69</sup> Anonimo, *Breve relazione di un successo autentico avvenuto nella Terra di Faicchio diocesi di Telese o sia Cerreto*, Stamperia Antonio Paci, Napoli, 1792.

un'origine epifanistica, conseguente ad un'apparizione, o ad un episodio particolare cui fanno seguito miracoli e grazie. È proprio la memoria popolare di un primo miracolo compiuto dalla Vergine che attribuisce alla immagine una rinomanza taumaturgica<sup>70</sup>.

Il racconto del Montorio comincia nel 1709 quando fu costruito, dai padri della Provincia di S. Maria della Vita di Napoli dell'ordine del Carmelo, un nuovo convento a Faicchio<sup>71</sup>. Al tempo della costruzione, non essendo ancora completata la fabbrica ma volendo comunque esporre alla pubblica devozione un'immagine della Vergine, i padri ne commissionarono la realizzazione al pittore napoletano Francesco Basile. Fu scelta come immagine di riferimento la tela prodigiosa conservata presso la chiesa dell'ordine di Torre del Greco e il pittore poté cominciare a lavorare alla sua opera. Si scelse di realizzare un grande dipinto su di una tavola di legno di noce il cui reperimento fu assai arduo<sup>72</sup>.

Padre Serafino Montorio riporta l'episodio con ampia ricchezza narrativa, caratteristica tipica dei miracoli mariani. Racconta che il Basile, dopo aver diligentemente preparato la tavola per la pittura, decise di confessarsi e di ricevere l'eucarestia prima di dipingere l'immagine sacra:

sapendo che non si comincia bene se non dal cielo, massimamente quando si tratta del maggior culto di Dio, e della sua purissima madre<sup>73</sup>.

Il pittore mentre era intento a svolgere un esame accorto di coscienza, udì con tutti i familiari dei forti rumori provenienti dalla bottega. Tutti vi accorsero scoprendo che i rumori provenivano dalla tavola pronta per la pittura. Francesco Basile non riuscì a trovare una spiegazione razionale all'episodio poiché la tavola era particolarmente stagionata e l'imprimitura (il fondo preparatorio) era stata applicata da più di un mese ed anch'essa era totalmente asciutta. L'artista decise dunque di esporre l'accaduto ai padri della Concordia di Napoli che esaminarono molto attentamente

<sup>70</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp.87-88.

<sup>71</sup> S. Montorio, *Lo Zodiaco di Maria ovvero le dodici province del Regno di Napoli*, per Paolo Severini, Napoli, 1715, p.162.

<sup>72</sup> Ivi, p.162.

<sup>73</sup> Ibidem.

la tavola: i padri riscontrarono che nel punto dove la mano del pittore avrebbe dipinto il volto di Maria, l'imprimitura si era completamente staccata<sup>74</sup>.

I padri chiesero al pittore di recarsi a Torre del Greco e di realizzare lì la copia, ma appena giunto al convento accadde nuovamente un fatto inspiegabile: Basile, dopo aver preparato i colori per il mattino seguente, si recò nel suo alloggio per dormire quando d'un tratto si udirono nuovamente fortissimi rumori provenienti dalla tavola. I rumori furono così forti da svegliare il priore ed il sagrestano ed anche in questo caso essi ne confermarono la provenienza dalla tavola. Il pittore ormai disperato, si inginocchiò dinanzi alla tela che avrebbe dovuto copiare chiedendo perdono per i suoi peccati, che evidentemente lo rendevano impuro e non degno di una tale opera. Il priore, dopo aver elevato una supplica alla Vergine, chiese al pittore di ricominciare la sua opera. Il Basile, inizialmente riluttante, cominciò a dipingere e subito si udirono forti rumori, ma appena egli ebbe terminato la riproduzione del volto della Vergine, tutto cessò e tornò il silenzio. Si pensò che i rumori fossero causati dal diavolo che tentava così di impedire la realizzazione di quell'opera che tante grazie e tanti miracoli avrebbe concesso ai fedeli<sup>75</sup>.

L'altra vicenda, raccontata dall'anonimo autore della relazione, ha come protagonisti due missionari napoletani giunti a Faicchio per volere del vescovo di Teleso e Cerreto, don Vincenzo Lupoli. I due religiosi, impegnati negli esercizi spirituali, furono ospitati presso il locale convento dei Carmelitani. La gente del luogo partecipò molto sentitamente alle funzioni religiose, registrando oltre quattromila presenze<sup>76</sup>. I padri spirituali avrebbero dovuto terminare gli esercizi il giorno dell'Ascensione, ma il governo dell'Università chiese ed ottenne di prolungare la loro permanenza fino alla domenica successiva. Il frate predicatore decise quindi di tenere il venerdì una catechesi sulla Passione ed il sabato sulla Vergine, consuetudine quando gli esercizi avevano una durata di almeno otto giorni. Il frate chiese al priore del convento di esporre, per quell'occasione la statua lignea della Madonna del

---

<sup>74</sup> Ivi, p.163.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Anonimo, *Breve relazione di un successo autentico* cit., p.4.

Carmine e di collocarla accanto al pulpito. La predica fu incentrata sulla natura di Maria e sui giusti comportamenti del buon cristiano (evitare le bestemmie, fuggire dagli scandali o dai cattivi costumi). Il predicatore, infine illustrò ai presenti le giuste pratiche per una corretta devozione verso il sacro abitino del Carmine:

e poi si uscì a parlare della divozione del sacro abitino della Vergine SS. Del Carmine, e fecesi vedere cosa era obbligo farsi per adempiere a quella figliolanza del sacro abitino del Carmine, e con quale stima, rispetto, ed ossequio devesi portare, rimproverando la poca stima d'alcuni, che lo buttano ad un cantone di casa, o lo tengono appeso ad una sedia, o al muro senza portarlo sopra come è dovere<sup>77</sup>.

Poco dopo la predica e gli interventi della duchessa Maria Vincenza Danza e del canonico don Giuseppe Nicolari, si udì un forte rumore proveniente dall'altare maggiore: al di sopra dell'altare era collocata la pregevole tavola raffigurante la Vergine Santissima, già oggetto di pubblica devozione. Lo "schioppo" parve così forte che i fedeli credettero che il quadro fosse caduto.

La funzione proseguì con un'ulteriore catechesi impartita ai fedeli dal padre missionario sul modo di custodire il sacro abitino e sul come ben dire le preghiere approvate dalla Chiesa. Il missionario, infine, raccontò di come la Vergine, durante una delle sue apparizioni, disse alla venerabile suora Maria Serafina di Dio che ella era solita vestire di «lana lionata» e che quindi il sacro abitino doveva essere trattato al pari di una reliquia. Non a caso quest'ultimo veniva consegnato solo dopo la confessione e la comunicazione, garantendo così l'indulgenza per tutti i peccati compiuti a patto che il fedele si comportasse rettamente.

Indossare l'abitino quotidianamente, proseguì il padre, rappresentava un gesto di rispetto e di ossequio verso Dio così come i servitori dei Signori o del Sovrano erano soliti indossare con orgoglio la sua «livrea». Il sacro abitino, terminò il padre, portato con devozione da uno zelante fedele era come un'armatura contro le insidie del maligno poiché

chi con divozione porta l'abitino di Maria Santissima sarà rispettato da S. Michele con tutti li nove core degli Angioli e sarà temuto dal diavolo e da tutto l'inferno<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Ivi, pp.6-7.

<sup>78</sup> Ibidem.

Non appena il padre finì di proferire queste parole si cominciarono ad udire urla e grida che «rassembravano presso a poco di centinaio di persone». Tutto il popolo rimase impietrito da tali rumori fino a quando un gruppo di fedeli ne individuò l'origine: un concittadino, tale Saverio Maturo. L'uomo era da tempo conosciuto dalla popolazione e godeva della sinistra fama di essere un posseduto dal demonio da ben 24 anni<sup>79</sup>. Saverio, udite le parole, come deporrà successivamente il padre Filippo Bavola, balzò sui banchi colmi di fedeli, raggiunse le prime fila e si lasciò cadere sul pavimento nei pressi della sacrestia cominciando ad emettere grida e lamenti.

I fedeli accorsero con pianti e gemiti verso la statua della Madonna del Carmine esposta a poca distanza dalla tavola prodigiosa impetrando protezione dalla furia dell'indemoniato. Alcuni fedeli corsero a chiamare il compagno predicatore che si era ritirato nella sua stanza. Il frate ridiscese velocemente nella chiesa trovando «l'ossesso alzato da terra con un aspetto non men orribile, che terribile, come suol dipingersi il diavolo, e tutto tremevasi e conturcevasi»<sup>80</sup>.

Il predicatore riuscì, a fatica, con «precetti segreti» e con l'aspersione dell'acqua benedetta a quietare l'indemoniato mentre tra i fedeli numerose donne gravide, scosse dall'avvenimento, cominciarono a svenire. Il frate rimasto sul pulpito chiese al priore di imporre sulle donne svenute "l'abito della pazienza" in modo da poterle rasserenare. Quietato l'ossesso e soccorse le donne il predicatore prese a concludere la sua catechesi: affermò che il vero fedele non aveva nulla da temere se non il peccato perché attraverso di esso il diavolo poteva conquistarne l'animo. Prima di congedare l'assemblea il predicatore ripeté nuovamente le virtù del sacro abito e non appena ebbè pronunciato la frase «chi con devozione porta l'abito di SS. Maria sarà rispettato da S. Michele e da tutti gli angioli, sarà temuto dal diavolo e da tutto l'inferno» l'ossesso prese nuovamente a dimenarsi con maggiore vigore. Il predicatore riuscì nuovamente a quietare l'animo dell'indemoniato e poco dopo l'altro frate dal pulpito gli ordinò di lasciare la chiesa. L'ossesso fuggì impaurito, senza recare danno a persone o cose, raggiungendo la sua casa. I testimoni oculari raccontarono,

---

<sup>79</sup> Ivi, p.7.

<sup>80</sup> Ivi, p.8.

successivamente, di come in passato nemmeno quattro uomini robusti fossero in grado di placarlo confermando così la potenza dell'intercessione della Vergine.

Il predicatore, quietata la situazione, prima di congedarsi, proclamò con l'assemblea delle preghiere dedicate a Maria ed infine benedisse il popolo con il sacro abitino che pendeva dalle mani di una statua della Madonna del Carmine esposta per l'occasione. I fedeli rasserenati poterono così tornare alle proprie case. La domenica successiva tutti i fedeli, che erano stati oppressi dal sonno, corsero a farsi benedire l'abitino e cominciarono ad indossarlo quotidianamente.

Il lunedì successivo, il padre predicatore che aveva compiuto l'esorcismo chiese al priore di far portare nella chiesa, al termine della messa, l'ossesso in modo da liberarlo definitivamente dalla presenza del demonio. Per tutto il paese fu cercato ma nessuno fu in grado di trovarlo, a testimonianza di quanto il diavolo temesse la «Gran Signora del Carmine». L'autore termina il racconto elencando le virtù della devozione al sacro abitino e le regole che il buon fedele deve seguire:

- Farsi benedire con indosso l'abitino
- Farsi scrivere nel libro della figliolanza della Divina Madre del Carmine
- Vivere osservando la divina legge, seguire i precetti della chiesa e vivere nella castità ciascuno in base al proprio stato
- Rispettare il digiuno della carne nel mercoledì
- Recitare quotidianamente il pater, l'ave, il gloria o il salve regina
- Indossare quotidianamente l'abitino come fanno i religiosi con l'abito della pazienza.

L'esaltazione dell'abitino rientra tra le pratiche più diffuse nella devozione verso la Vergine del Carmine, sempre pronta a intervenire non appena qualcuno che lo indossava si trovasse in pericolo. L'«abitino» si rivelava come uno strumento di protezione dalle disgrazie improvvise. Infatti, non sempre il miracolato aveva il tempo di compiere una preghiera o un'invocazione, ma veniva salvato perché portatore di quell'oggetto<sup>81</sup>. L'autore del te-

---

<sup>81</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., p.87. Sulle virtù legate all'abitino di Gesù, *Istruzione intorno al sacro abitino di Maria Vergine del Carmine*, stamperia di Gianfrancesco Mairese, Torino, 1739.

sto effettua un'analisi dell'accaduto in modo da poter confermare che quanto accaduto fosse un miracolo operato dalla Vergine. In prima istanza egli si concentra sul fatto che molti fedeli durante la predica incentrata sulle virtù dell'abitino, furono presi da un sonno così profondo che nemmeno "lo strofinamento del tabacco" riuscì a destarli. Gli stessi fedeli affermarono che la sonnolenza era stata indotta probabilmente dal demonio e che le sole grida riuscirono a destarli.

In seconda istanza, l'autore afferma che la stessa Vergine, che è signora dominante sull'Inferno, si servì dell'ossesso per comprovare l'affermazione del predicatore: l'ossesso rimase totalmente quieto per gran parte della funzione religiosa e sol quando il predicatore espose le virtù dell'abitino, gli fu concesso di dimenarsi e di emettere grida. Tale permesso, secondo l'autore, gli fu concesso direttamente dalla Vergine (ecco spiegati i due forti schioppi uditi poco prima) in modo che la contestazione della Verità risultasse come una magnificazione della potenza della Madre di Dio.

L'autore, infine, dichiara che tutto il popolo dei fedeli presenti, compresi la duchessa, i canonici, i predicatori, il priore, il vicario, i governanti ed i galantuomini volle sottoscrivere un atto pubblico giurato rogato dal notaio don Carlo Coppola di Faicchio, sindaco della comunità<sup>82</sup>. L'atto di pubblica fede è ancora oggi conservato presso l'Archivio di Stato di Benevento e gli eventi li descritti sono stati ripresi fedelmente dall'anonimo autore della relazione<sup>83</sup>.

Particolare interesse viene dedicato ai comportamenti dell'ossesso: secondo l'autore i gemiti e le grida non provenivano dal pover'uomo, ma dal diavolo che in esso abitava e che ormai era prossimo alla sconfitta; il suo lasciarsi cadere nei pressi della sacrestia non era casuale ma un chiaro simbolo di sottomissione ai piedi della Vergine.

## 6. *Una statua mariana miracolosa a Camigliano*

Le origini e la prodigiosità della statua lignea della Madonna del Carmine, conservata a Camigliano presso il conservatorio delle religiose carmelitane di S. Francesco, sono narrate da un

<sup>82</sup> Anonimo, *Breve relazione di un successo autentico* cit., p.10.

<sup>83</sup> AspB, Notaio Carlo Coppola, vol.12469, cc.122-124v.

anonimo autore all'interno di una relazione a stampa, anch'essa conservata nella biblioteca del Museo Campano di Capua. Si ricorda che nella devozione popolare meridionale la statua o il busto reliquiario da portare in processione prevalgono di gran lunga sul dipinto o l'icona. Ciò accade poiché la materialità della statua riesce a garantire, ai fedeli, la soddisfazione di un bisogno di concretezza, di umanità e di calore<sup>84</sup>.

Le vicende narrate dall'anonimo autore cominciano con un breve excursus storico sulle origini del sito religioso ospitante la statua prodigiosa. La chiesa di S. Francesco d'Assisi con annesso conservatorio fu edificata nel 1673 per volere del vescovo di Calvi Vincenzo Carafa e fin dalle origini ospitò una comunità di religiose carmelitane moderate dalla venerabile Maria Serafina di Dio<sup>85</sup>. A dire dell'autore le religiose erano devote ma poco istruite nei loro doveri verso la regola e soprattutto nelle modalità del culto da offrire alla Madonna del Carmine<sup>86</sup>. Il vescovo di Calvi Giuseppe Maria Capece Zurlo, divenuto in seguito arcivescovo metropolita di Napoli, decise quindi di chiamare un padre spirituale per poter meglio educare le religiose a più retti comportamenti. Tra le varie opere intraprese dal prelado vi fu la realizzazione di una statua in legno della Madonna del Carmine, completata nel 1777 e offerta dalla pietà dei devoti della comunità locale.<sup>87</sup> Fin dalla sua esposizione al culto la statua si rivelò prodigiosa:

La divina Madre cominciò a far conoscere la sua Protezione Potenza e Carità non solo verso il conservatorio, e religiose, ma verso tutte le persone, che a lei ricorrevano per ajuto, e soccorso<sup>88</sup>.

I prodigi operati dalla Vergine attraverso la statua garantirono un aumento consistente del numero dei fedeli in cerca di aiuto e lentamente la chiesa si riempì di *ex voto*. Le grazie impartite dalla Vergine non riguardavano solo la cura delle malattie corporali (infermità incurabili, gravi infortuni) ma anche la risoluzione

<sup>84</sup> G. Galasso, *L'altra Europa* cit., p.109.

<sup>85</sup> Sulla figura di Serafina di Dio si rimanda a V. Fiorelli, *Una esperienza religiosa periferica. I monasteri di madre Serafina di Dio da Capri alla terraferma*, Guida, Napoli, 2003.

<sup>86</sup> Anonimo, *Breve relazione dell'immagine miracolosa di rilievo della Vergine Santissima del Carmine*, Stamperia Antonio Paci, Napoli, 1787, p.7.

<sup>87</sup> Ivi, p.8.

<sup>88</sup> Ibidem.

delle liti domestiche o tra i familiari: bastava ungersi con l'olio della lampada posta ai piedi della statua per ottenere il suo aiuto. L'olio della lampada o l'acqua della caraffa in cui erano immersi i fiori o i fiori stessi essiccati rappresentavano uno strumento più immediato rispetto alla reliquia. Il potere taumaturgico di questi elementi derivava dal contatto che essi avevano con le immagini miracolose della Vergine o con le reliquie dei santi<sup>89</sup>.

Il racconto più importante legato alla statua di Camigliano è quello di un episodio prodigioso accaduto il 15 agosto del 1785, giorno dell'Assunzione. L'anonimo autore racconta che dopo aver terminato le funzioni relative alla novena, una sagrestana decise di deporre una rosa nelle mani della statua esposta alla pubblica devozione. Il fiore era ormai appassito a causa del clima particolarmente afoso di quei giorni di festa e ciononostante nessuno volle sostituirlo con un mazzo di freschi fiori<sup>90</sup>.

Quel giorno il sacerdote tenne messa a cui parteciparono le religiose del convento per proclamare i canti. Durante la funzione, al momento dell'accensione dei lumi posti al di sopra dell'altare, le religiose notarono che dalla rosa appassita erano spuntati degli odorosi germogli. La meraviglia del sacerdote fu tale da spingerlo a chiamare a gran voce il popolo ad ammirare il prodigio, chiedendo alla sagrestana di deporre il fiore ai piedi della statua e di immergerlo in una caraffa d'acqua<sup>91</sup>, che nei giorni successivi divenne rosacea e cominciò ad emanare un soave profumo, così balsamico e piacevole da rinvigorire lo spirito dei presenti. L'acqua dalla caraffa fu quindi prelevata e data come medicamento agli infermi: tra i numerosi prodigi operati si racconta l'episodio di un uomo malato di apoplezia, stimato incurabile dai medici, che dopo aver lavato gli occhi, guarì miracolosamente<sup>92</sup>.

I prodigi operati furono tanti e tali da spingere le religiose a stendere un pubblico attestato, vidimato dal notaio del convento. Lo stesso cancelliere della curia volle vedere la rosa prodigiosa, redigendo un attestato che garantisse la conservazione della memoria dell'accaduto. L'anno successivo fu nuovamente deposta

---

<sup>89</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., p.81.

<sup>90</sup> Anonimo, *Breve relazione dell'immagine miracolosa* cit., p.9.

<sup>91</sup> Ivi, pp.10-11.

<sup>92</sup> Ivi, p.12.

nelle mani della statua una rosa appassita, nuovamente la stessa rifiori e l'acqua della caraffina in cui era stata collocata fu utilizzata per curare gli infermi.

Passarono due anni dal primo prodigio e nessuno del clero o della popolazione si aspettava nuovamente una "fioritura miracolosa". Nel 1787, a causa della stagione particolarmente calda, infatti non fu possibile trovare alcun mazzo di rose da deporre in onore della Vergine ed il popolo dei fedeli stimò quindi impossibile altri prodigi. Il 14 agosto una nobildonna, le cui figlie erano religiose presso il monastero, decise di donare un garofano colto nelle terre della sua casa. Durante le funzioni religiose del giorno successivo i presenti ed il sacerdote notarono che il fiore aveva cominciato a "muoversi", compiendo una sorta di inchino per circa un quarto d'ora e che soprattutto aveva totalmente cambiato colore divenendo via via sempre più rosaceo. Chiuso il tabernacolo il movimento cessò<sup>93</sup>. Il sacerdote pensò che a causare questo movimento fosse il calore delle candele; fattele spostare riprese la funzione ed al momento dell'apertura del tabernacolo, il garofano riprese a muoversi. Il fiore tolto dalla statua fu riposto in una caraffa d'acqua e vi rimase, senza mai marcire dal 15 agosto al 3 settembre<sup>94</sup>.

L'anonimo autore dopo aver riportato il prodigio della rosa racconta di come la sacra immagine esposta a Camigliano era da sempre oggetto di pubblica devozione e già stimata dalla popolazione come taumaturgica e miracolosa. Racconta, infatti, il caso di Domenico Perrotta di Camigliano, negoziante e uomo apprezzato dalla popolazione che però soffriva di una malattia stimata incurabile:

stiede aggravato per un mese, e mezzo di sputo di sangue che tredici volte lo buttò in molta quantità... lo buttare del sangue più si avanzava, tanto che le ultime tre volte, né butto tre bacili, sicché lui era divenuto uno scheletro, ossa, e pella, la moglie che vedeva la sua famiglia di picciola età (essendo cinque figli) che se lo buttava di nuovo non avrebbe potuto più vivere<sup>95</sup>.

La moglie di Domenico, disperata, dopo aver tentato tutte le cure disponibili e dopo aver visitato molti medici persino in Napo-

---

<sup>93</sup> Ivi, pp.14-15.

<sup>94</sup> Ivi, p.16.

<sup>95</sup> Ivi, p.17.

li, ricorse alla fede nella Madonna del Carmine. Una notte quando il marito era ormai in preda ad un attacco prese un'immagine sacra ricevuta nella chiesa e gliela appose sul capo. Immediatamente il sangue si fermò. Tale atto fu confermato con pubblico giuramento dinanzi al notaio e al cancelliere della Curia di Calvi che scrisse un attestato di guarigione<sup>96</sup>.

La singolarità dell'episodio miracoloso sottolineata dall'autore sta nel fatto che il sangue non solo non fu più emesso ma parve, dopo l'apposizione dell'immaginetta, tornare indietro.

La Vergine operava miracoli non solo tramite l'immagine sacra ma anche attraverso le caraffe di acqua benedetta con le rose del mazzetto originario o la polvere dei petali essiccati. Anche un pezzo autentificato di reliquia, il velo di Maria veniva portato al capezzale degli infermi per impetrare la grazia<sup>97</sup>. Ulteriori grazie e miracoli sono raccontanti all'interno della relazione.

Un canonico della Collegiata, don Angelo Mercono sacerdote esemplare nel 1787 durante la novena al Carmine fu colpito da una forte colica che quasi gli impedì di tenere la messa della domenica. Il religioso rientrò a fatica nella sua casa e parve ai suoi parenti quasi sul punto di morte. Sparsasi la voce una donna del vicinato corse dalla priora del monastero per chiedere una grazia alla Vergine. La religiosa prontamente gli donò una caraffina con dell'acqua che fu portata al capezzale del sacerdote. don Angelo la bevve, miracolosamente tornò in sé e poté addirittura recarsi il giorno seguente, solennità della Madonna del Carmine, al monastero delle religiose per celebrare la santa messa<sup>98</sup>.

Geronima Venticinque figlia del magnifico Pietro e consorte del magnifico Francesco Carosone, dopo la seconda gravidanza fu colpita da un male che la tormentava. Dolori lancinanti al ventre la attanagliavano in occasione di una nuova gravidanza. Nel luglio del 1787 si trovò disperata con i medici, provenienti da Giano, Pastorano, Pignataro, Camigliano e Capua, totalmente impotenti che ipotizzarono così una morte imminente. Si pensò di farle eseguire i bagni per provare così a salvarla stimando morto il feto che portava in grembo da cinque mesi<sup>99</sup>. La donna si oppose chiedendo di vedere una reliquia della Vergine conservata nel

---

<sup>96</sup> Ivi, p.18.

<sup>97</sup> Ivi, p. 20.

<sup>98</sup> Ivi, p. 21.

<sup>99</sup> Ivi, p. 23.

monastero. Baciò la reliquia, si dissero le litanie e dopo l'imposizione cominciò ad emettere dei grumi di sangue (indicazione che la Vergine le aveva dato parere contrario ad eseguire i bagni che avrebbero arrecato danno al feto). La donna partorì un feto prematuro che morì poco dopo aver ricevuto il battesimo<sup>100</sup>.

Dopo l'aborto le condizioni della donna erano ancora gravi tanto da spingere la madre del monastero ad inviarle delle bustine con della polvere delle rose. Una la prese il 26 luglio giorno di sant'Anna senza però ottenere alcun beneficio mentre una seconda decise di prenderla il giorno successivo. Dopo l'imposizione si calmò il dolore e si ruppe lo "scirro" emettendo un quantitativo di materia purulenta. La donna, che aveva già ricevuto l'estrema unzione e addirittura aveva pronta la bara, il 28 luglio guarì e i medici rimasero stupiti poiché era stimata morte certa dopo la rottura degli scirri. Il padre il venerdì mattina corse alla chiesa dove era custodita l'immagine miracolosa e chiese ai canonici della Collegiata di Camigliano di cantare una messa di ringraziamento per il miracolo ricevuto<sup>101</sup>.

Un'altra guarigione miracolosa vede protagonista un uomo, Pasquale Alonso di Camigliano che nel 1787 soffriva di febbre maligna. Il male causava nel pover'uomo continue convulsioni rendendogli impossibile un'esistenza tranquilla. I parenti dell'uomo, capofamiglia con prole numerosa, disperati decisero di giungere al conservatorio di san Francesco per chiedere la grazia. Un sacerdote portò al capezzale una reliquia della Vergine e recitate le preghiere le convulsioni cessarono così che i medici poterono cominciare la somministrazione dei medicinali<sup>102</sup>. Dopo sette giorni apparve «l'itterizia» segno reputato dai medici male incurabile. Pasquale Alonso ricevette i sacramenti ma i parenti non smisero di sperare e si recarono nuovamente al conservatorio per chiedere la grazia. Gli fu donata una caraffa di acqua e della polvere delle rose che subito portarono all'infermo. Pasquale dopo aver bevuto l'acqua cominciò lentamente a recuperare le forze fino a guarire del tutto con grande giubilo di tutta la comunità<sup>103</sup>.

Finizia Fusco del casale di Falchi, nel mese di agosto 1787, si ammalò a causa di una forte insolazione. L'unico sollievo le

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 24.

<sup>101</sup> Ivi, p. 25.

<sup>102</sup> Ivi, p. 26.

<sup>103</sup> Ivi, p. 27.

veniva dalla neve liquefatta sul suo volto così come consigliato dai medici venuti da Caserta. Furono prescritti i bagni freddi ma la donna era incinta di quattro mesi e ciò avrebbe causato la perdita del bambino. Le sue condizioni di salute peggiorarono al punto da farle somministrare i sacramenti. Il sacerdote ormai la assisteva mentre si preparavano i vestiti per il funerale e al medico, che stava per giungere per visitarla, si disse di non andare poiché la donna sarebbe morta di lì a poco. I parenti si rivolsero allora alle religiose carmelitane di Camigliano e quando presero a recitare le litanie alla Vergine, la donna si riprese. Oltre la neve disciolta posero sulle sue labbra la polvere delle rose e la donna prese a parlare, poi le imposero una reliquia che la fece guarire definitivamente<sup>104</sup>.

Un'ultima grazia relativa a un'infermità viene descritta nella relazione e riguarda una donna, lavoratrice nelle campagne che aveva un tumore sulla spalla. Il chirurgo chiamato dai familiari la operò riuscendo a rimuoverlo senza però ottenere un miglioramento del quadro che arrivò persino a peggiorare. Il taglio provocò una cancrena rendendo necessario un ulteriore intervento. Il chirurgo disse alla donna di cospargere l'area con l'acqua miracolosa per prepararla al nuovo intervento. I familiari presero una caraffina e cosparsero l'area incancrenita con l'acqua benedetta ed attesero il mattino successivo in trepidazione. Il chirurgo giunse e con sommo stupore trovò la piaga in fase di guarigione<sup>105</sup>.

La Vergine di Camigliano non solo operava prodigi sugli infermi ma anche in occasione di comuni incidenti come un incendio di una casa nei pressi del monastero. Una casa colma di paglia e di fieno si incendiò ed il fuoco parve avvicinarsi pericolosamente al monastero. Le religiose prepararono chiedendo l'intercessione della Vergine e la priora fece versare l'acqua benedetta dalle rose sulla casa ardente riuscendo così ad ottenere che il fuoco si placasse<sup>106</sup>.

### 7. *Un'effigie miracolosa a Carinola: Santa Maria a Pisciarillo*

L'immagine miracolosa era situata alle falde di un vallone dove scorre un ruscello posto al confine tra i comuni di Carinola e

<sup>104</sup> Ivi, pp. 27-28.

<sup>105</sup> Ivi, p. 30.

<sup>106</sup> Ivi, p. 29.

Teano. Vi è una sorgente di acqua freschissima, da qui l'appellativo a «pisciariello», e nei suoi pressi si ergeva un'edicola raffigurante la Madonna con Cristo in braccio.

Il Montorio nella sua opera racconta la miracolosa invenzione che portò alla nascita del luogo di culto. Protagonisti della vicenda, come riportato in una relazione del 4 luglio 1711, la Vergine e una bambina di appena dodici anni chiamata Antonietta Fava dei Vignai. La giovane nativa del quartiere di Casale di Carinola era costantemente impegnata a risciacquare con non poca fatica tutti i panni che le faccende domestiche le imponevano di lavare presso il ruscello. Tutte queste mansioni le erano affidate dalla matrigna quasi fosse una navigata donna di servizio, mentre invece era poco più di una bambina<sup>107</sup>. Secondo un classico modello narrativo, la ragazza, figlia del primo matrimonio del padre, non era certo la preferita agli occhi della madre-matrigna: proprio perciò le venivano assegnati lavori sempre più impegnativi che la costringevano a fare le ore piccole in aperta campagna. Ed è proprio mentre attendeva a queste incombenze presso il ruscello che una «dolce Signora», così ebbe modo di definirla ella stessa in un primo momento, armata solo di un lumicino che le illuminava la strada, cominciò a farle compagnia, alleviandole la fatica con la sua presenza ed incitandola continuamente con le parole «bagna e torci... bagna e torci, figlia mia!». La gentile signora l'accompagnò persino con una fiaccola lungo la via del ritorno<sup>108</sup>. La notizia si diffuse e molti provarono ad assistere all'apparizione vedendo semplicemente che la fanciulla era accompagnata da un lume, ma non era possibile scorgere il portatore. La Madonna, in una delle apparizioni, affermò che la fanciulla sarebbe stata presto sollevata da tutte le tribolazioni e che in cambio di questa rivelazione, avrebbe dovuto diffondere l'accaduto ai paesani indicando quel luogo come suo posto eletto:

Bramo in questo luogo dove ora è la mia effigie, una chiesa, affinché riverita da quel popolo con più decoro abbia io maggior motivo di far loro sperimentare gli effetti della mia sovrana protezione<sup>109</sup>.

Il popolo credette alle parole della fanciulla e accorse ad edificare il tempietto accanto alla sorgente.

<sup>107</sup> S. Montorio, *Lo Zodiaco di Maria* cit., p. 124.

<sup>108</sup> Ivi, p. 125.

<sup>109</sup> Ivi, p. 124.

## 8. Santa Maria delle Grazie a Cava di Carinola

Alle origini delle vicende del luogo di culto, vi è un'effigie raffigurante la Madonna con il Bambino nell'atto di allattare. L'iconografia della *Virgo lactans* ebbe una larga diffusione in tutto il Mezzogiorno ed in particolare in Campania<sup>110</sup>.

Nel 1690 accadde un episodio prodigioso: la Madonna delle Grazie raffigurata nella piccola edicola votiva improvvisamente cominciò ad emettere latte dalla mammella. Tale prodigio fu registrato dal monsignor Paolo Ayrola e l'immagine cominciò a compiere grazie. Il popolo finziò con le elemosine lo spostamento dell'effigie in una nuova piccola cappella fatta edificare per l'occasione<sup>111</sup>.

Il prelado fu chiamato a Napoli per visitare una sua conoscente, Cristina Prisco, nobildonna genovese che era in punto di morte a causa di uno "scirro". Il monsignore decise di ungerlo con l'olio della lampada votiva che illuminava l'immagine e immediatamente la donna guarì.

Come ringraziamento la nobildonna decise di percorrere un pellegrinaggio a piedi da Napoli a Carinola per poi proseguire a piedi nudi fino alla piccola cappella. La nobildonna in punto di morte, molti anni dopo, donò mille scudi per abbellire la chiesa<sup>112</sup>.

## 9. Caianello e l'effigie mariana

L'introduzione storica che fa il Montorio del sito religioso parte con una descrizione del territorio di Caianello e di come in un tempo non precisato un fatto sacrilego ne causò la rovina e la devastazione: si trovarono di passaggio alcuni corrieri provenienti da Roma che portavano con sé delle lettere riservate scritte dal papa. Gli abitanti del luogo spinti dalla bramosia depredarono uno dei messi e nascosero il maltolto in una cavità di un albero. Improvvisamente l'albero si seccò e col tempo anche il terreno prese ad inaridirsi tanto che lentamente l'intera area fu disabitata<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio* cit., pp. 25-50.

<sup>111</sup> S. Montorio, *Lo Zodiaco di Maria* cit., p. 127.

<sup>112</sup> Ivi, p. 128.

<sup>113</sup> Ivi, p. 154.

La situazione mutò radicalmente nel 1685 quando l'arciprete don Francesco di Donato, uomo pio e zelante, la riabilitò facendo risorgere la terra e commissionando una grande statua di san Michele Arcangelo che molti prodigi dispensò. La terra tornò fertile, le rendite aumentarono e la popolazione crebbe. Crebbero anche le benedizioni celesti tra le quali un'effigie mariana portentosa.

Nel 1710 un'immagine della Vergine dipinta su un antico muro divenne miracolosa. Una donna ricorse alla Vergine per chiederle di preservare dalla morte i suoi pochi maiali. La donna fu soddisfatta e in cambio coprì la vecchia immagine con delle tegole. Nel mese di luglio passò per quella zona un gentiluomo della duchessa Anna Maria Carafa chiamato Francesco Muscettola da Taranto. L'uomo incuriosito dalla piccola tettoia volle avvicinarsi e scorse l'immagine sacra in mezzo ai rovi. Cominciò a piangere per lo stato di abbandono del luogo dicendo:

Vergine santissima sono queste spine e questi sterpi gli adornamenti che vi si devono come à Regina degli Angioli? Nocerto non sarà così perché non mi basta l'animo di vedervi in questo stato<sup>114</sup>.

L'uomo pio si recò dall'arciprete per ottenere un restauro ed in quell'occasione accadde un fatto miracoloso: Francesco Muscettola portò con sé una semplice lampada per illuminare l'effigie ma non aveva il denaro per l'olio. Ciononostante la lampada prese ad ardere da sola.

Il Montorio descrive poi una lunga serie di prodigi operati dalla Vergine<sup>115</sup>:

- Una fanciulla di 15 anni Giustina Tartaglia ormai paralitica fu guarita dall'olio della lampada.
- Lorenzo Ceprano di Mugnano era storpio e si muoveva con le stampelle. Conosciuta la grazia della giovane si recò presso l'immagine e fu guarito.
- Caterina de Ninno di Isernia aveva una menomazione al braccio. La donna si recò presso l'immagine per ottenere la grazia dopo che fu visitata da un chirurgo che non le

---

<sup>114</sup> Ivi, p.155.

<sup>115</sup> Ivi, pp.156-157.

diede speranza. La donna come giunse a Caianello sente il calore nell'arto che prese lentamente a divenire normale non appena si trovò dinanzi all'effigie.

- Laura Bergamino di Carinola era affetta da una grave menomazione ad un arto e recandosi in visita alla sacra effigie ne fu guarita.
- Niccolò di Manfreduno di Avellino era un bambino rimasto muto per quasi 7 anni. Dopo aver visitato l'immagine prese a cantare le litanie.
- Francesco Pari perse l'uso della lingua e lo riguadagnò.
- Silvestro d'Onofrio da Sessa aveva una cancrena non curabile ed estremamente purulenta. L'uomo si recò presso l'immagine, ascoltò la messa e chiese di essere unto dall'olio della lampada guarendo miracolosamente.
- Carlo Cappello di Mugnano era da 15 anni ossesso e ormai confinato in un letto immobile. L'uomo un giorno si alzò dal letto e si recò a Caianello dinanzi alla Vergine. Appena giunto li fu unto con l'olio e poco dopo emise dalla bocca una borsa di seta turchina con alcune "verghe di piombo ligate" con un filo bianco simile ai capelli, un ago e una spilla. Il diavolo confessò prima di uscire che voleva inginocchiarsi dinanzi Maria ed ubbidirle liberandolo dal fardello.

#### 10. *Santa Maria del Colle di Fondi*

La storia della piccola effigie di Fondi è estratta dalla relazione inviata al Montorio il 15 novembre 1710 dal locale vescovo Vittorio Felice Caucci. Nel 1612 in un'area isolata, detta appunto il colle, un giovane del posto detto Gabriele Mattei (soprannominato *deogratias*) cominciò a suonare uno strumento musicale detto colascione. Le corde si spezzavano continuamente, nonostante i tentativi del giovane di ripararle. A Gabriele apparve quindi un'immagine spettrale, una larva, che gli causò un tale spavento da lasciarlo ammutolito. Si voltò e vide un'immagine della Vergine dipinta in un'angusta cappella. Il giovane chiese protezione giurando che l'avrebbe per sempre servita e che avrebbe costruito una chiesa più degna. Poco dopo la mostruosa visione scomparve e Gabriele

mantenne la promessa<sup>116</sup>. Il giorno dopo si mise a cercare elemosine raccontando a tutti l'accaduto. Ben presto la piccola cappella fu ingrandita divenendo meta di devozione. Zoppi che tornavano a camminare, sordi che tornavano ad udire, ciechi a vedere, ossessi liberati. Dei miracoli non esistevano fonti scritte ma le sole tabelle e gli ex voto<sup>117</sup> ne testimoniavano la prodigiosità dell'effigie<sup>118</sup>:

- Il canonico don Domenico Fasolo di settant'anni testimoniò al vescovo che il 15 settembre un cieco venuto durante la messa, fu portato dai parenti dinanzi all'effigie e di lì a poco esclamò: «grazia Maria, Grazie! Veggo una candela, poi un'altra!». L'uomo al termine della funzione religiosa fu liberato dalla cecità.
- Nel 1612 un giovane della famiglia Degli Onofri cieco fu portato dai familiari dinanzi alla cappella e li meravigliosamente tornò a vedere.
- Don Simone Mastromanno e don Salvatore Carusone il 14 settembre del 1706 durante la festa in onore della Vergine assistettero ad un prodigio. Mentre il piazzale della cappella era invaso dalla folla il batocchio di una delle campane si staccò e rovinò sui presenti ma parve che il pesante pezzo di bronzo cominciasse a comportarsi come una piuma. Cadde accanto alla folla senza ferire nessuno.

### 11. Santuario della Madonna di Campiglione

Le vicende storiche ed i miracoli relative al santuario della Madonna di Campiglione sono state narrate dal Frate Domenicano Giuseppe Maria de Nigris nell'opera *Origine e fatti della Miracolosa immagine di S. Maria delle Grazie volgarmente detta S. Maria a Campiglione*. L'autore al tempo della stesura dell'opera era Lettore di Teologia e Missionario Apostolico e frequentava il santuario fin dal 1712. L'intento del frate era di:

<sup>116</sup> Ivi, p.133.

<sup>117</sup> Sull'uso delle tavolette votive F. H. Jacobs, *Votive Panels and Popular Piety in Early Modern Italy*, Cambridge University press, New York, 2013. Un celebre caso è rappresentato dalle tavolette della Madonna dell'Arco: P. Toschi e R. Penna, *Le tavolette votive della Madonna dell'Arco*, Di Mauro, Cava dei Tirreni, 1971; A.E. Giardino, M.Rak, *Per grazia ricevuta. Le tavolette dipinte ex voto per la Madonna dell'Arco*, Cst, Napoli, 1983.

<sup>118</sup> S. Montorio, *Lo Zodiaco di Maria* cit., pp.134-135.

porre in luce tal Istoria e le grazie che dispensò da giorno in giorno a suoi divoti e far comparire sotto al torchio l'antipassati fatti della Santissima Immagine e su gli occhi di tuti le sue infinite grazie moderne, benché ristrette ad un piccolo numero in questo libretto<sup>119</sup>.

Il de Nigris teneva particolarmente a sottolineare la veridicità della narrazione, riportando, a suo dire, esclusivamente episodi documentabili:

Molti sono e sarebbero infiniti gli attestati di quanto dico, accaduti anno per anno in questo secolo, se tutti fossero stati registrati, o se tutti volessi in questo libretto descriverli. Cinquantacinque, non più, ne descrivo: una terza parte di Rosario miracoloso; de quali altri mi sono stati trasmessi con attestato di pubblico Notajo, altri disposti con giuramento in mia presenza; ed altri da me stesso giurati *in verbo veritatis*<sup>120</sup>.

Le vicende storiche narrate dal De Nigris datano la realizzazione della miracolosa Immagine della Madonna di Campiglione al 1419, al tempo della Regina Giovanna II. Originariamente collocata in una piccola cappella in una zona rurale, l'effigie cominciò lentamente ad essere oggetto di venerazione dagli abitanti del posto che si trovavano di passaggio. In particolar modo è tradizione che una pia donna vi si dedicasse con molta cura, garantendone la pulizia ed il decoro. La donna aveva un giovane figlio che, nel 1483, fu accusato ingiustamente di aver compiuto un omicidio. Le preghiere rivolte all'effigie salvarono dalla morte certa il giovane e segnarono, con un evento straordinario, la prodigiosità della Vergine: il volto della Madonna raffigurata parve piegarsi, in segno di concessione della grazia, quasi come se volesse staccarsi dall'intonaco<sup>121</sup>. Quest'episodio segnò la nascita della devozione per l'effigie.

La presenza di numerosi ex voto in argento, di gioielli d'oro, abiti pregiati, «grucce, schioppi, ceri e bastoni» testimoniava, al

<sup>119</sup> G. M. De Nigris, *Origine e fatti della Miracolosa imagine di S. Maria delle Grazie volgarmente detta S. Maria a Campiglione*, Stamperia Arcivescovile, Benevento, 1729, Proemio.

<sup>120</sup> Ivi, p. 55.

<sup>121</sup> G. M. De Nigris, *Origine e fatti della Miracolosa imagine* cit., pp. 14-20. Cfr. con: G. Scherillo, *La terra di Caivano e Santa Maria di Campiglione*, tipografia Giuseppe Colavita, Napoli, 1852, pp. 38-41; S. Montorio, *Lo Zodiaco di Maria* cit., pp. 120-122.

tempo dell'autore della *Origine*<sup>122</sup>, il massiccio ricorso delle comunità locali alla santa effigie. Altrettanto numerose le tavolette votive in legno che tappezzavano le pareti della chiesa, vive testimonianze dei numerosi prodigi operati:

pure in convento ne sono alcuni esistenti, cioè: tre meze corone, due lampane, piccole, e due mezzane, tutte d'argento, venute in dono per grazie ricevute da questa Beatissima Vergine, ma non ritruovo notati i nomi di chi l'havesse offerte. Conservasi bensì oltre di quest'argenteria, in Chiesa una magnifica lampana antica d'argento di peso sette libbre ed in essa sta intagliato il nome di chi la donò<sup>123</sup>.

La Madonna di Campiglione fu fortemente invocata durante la grande epidemia di peste del 1656 e continuò a dispensare grazie nei decenni successivi. Il De Nigris riporta un primo elenco di miracoli operati dalla Vergine invocata con litanie ed operati con l'unzione dell'olio della sua lampada, o con l'uso delle immaginette sacre distribuite con parsimonia dai Domenicani.

1. Don[na] Silla Barrile duchessa di Caivano sopravvisse al primo parto. La giovane donna, sposa di don Francesco Spinelli, stimata morente dai medici si affidò alla Vergine, promettendo un ricco dono per grazia ricevuta. La donna partorì e feste si tennero in Caivano con grande concorso di folla presso il Convento.
2. Una religiosa viene riconfermata cattolica: al tempo della predicazione di Michele De Molinas, considerato eretico, una suora ne cadde affascinata a causa di alcuni Confessori eretici. La donna si recò a Campiglione e riguadagnò la retta fede cattolica divenendone sua servitrice.
3. Scarcerazione del fratello della religiosa: un ragazzo, tenuto in cattiva considerazione dalla popolazione, fu falsamente accusato di essere l'autore di un furto e condannato alla galea. La religiosa, sua sorella, chiese alla Madonna la grazia e andò dal giudice a parlarvi. Il giudice l'accolse e liberò di sua spontanea volontà il ragazzo.
4. Orsola Palmiero di Caivano (al tempo del De Nigris 99enne) nel 1684 si ammalò gravemente non riuscendo più a pro-

<sup>122</sup> G. M. De Nigris, *Origine e fatti della Miracolosa imagine* cit., pp. 38-39.

<sup>123</sup> Ivi, p.39.

ferire parola. Suo marito Luca di Falco era disperato e il parroco le diede i sacramenti. La notte la donna si senti chiamare:

Orsola Orsola, e voltandosi verso la voce, rispose, Chi è, Che dici? Vide una donna vestita di bianco di fronte al letto che le rispose: Alzati, che la Madonna di Campiglione ti ha fatto la Grazia. Vennero i medici la mattina e la trovarono sana.

5. Paolo De Nigris di Bagnoli, marito di Felicia Amodio era solito divertirsi con la caccia. Nel 1694 fu colpito da una fortissima febbre, detta dai medici mortale. Paolo aveva trent'anni ed era affabile a tal punto che molti amici provarono ad aiutarlo: il padre maestro fra Tomaso Amodio, fratello della moglie e i nobili Giuseppe e Michelangelo De Rogatis fecero venire importanti medici da Napoli per assisterlo. Il fratello sacerdote del moribondo, don Donato De Nigris, fece giungere un seguace del grande medico Leonardo di Capoa senza risultati. Don Donato parlò della grave situazione con suo fratello Giuseppe Maria De Nigris, allora studente presso il convento del Gesù e Maria di Napoli. Quest'ultimo gli consigliò di far raccomandare al morente l'anima alla Madonna di Campiglione. L'infermo fu così unto con l'olio della sua lampada e guarì.
6. Nel 1700 Gennaro Regola notaio fece maritare sua figlia Francesca con il signore Lorenzo della Cammera. La coppia non riusciva ad avere figli ed il notaio era afflitto da una malattia ai reni. I tre conoscevano una religiosa di Caivano che consigliò di chiedere una grazia alla Madonna. Nel mentre la religiosa aveva una sorella che non poteva sposarsi poiché non aveva sostanze. Il notaio guarì da una malattia ai reni mentre la figlia poté avere dei figli. Infine la sorella della religiosa poté sposarsi poiché Lorenzo della Cammera, le donò una cospicua somma di denaro.

Il De Nigris riporta ben 55 miracoli compiuti tra 1700 e il 1727<sup>124</sup>, che però tralasciamo qui di riportare<sup>125</sup>. Riferimenti a numerose altre grazie sono registrate all'interno dell'unico libro

---

<sup>124</sup> Tutti i miracoli riportati dal De Nigris sono stati inseriti in un'apposita appendice.

<sup>125</sup> G. M. De Nigris, *Origine e fatti della Miracolosa imagine* cit., pp. 55-128.

di introito ed esito superstite del monastero, conservato presso l'Archivio di Stato di Napoli. All'interno del volume, riguardante gli anni dal 1799 al 1809, sono riportate le offerte versate alla comunità religiosa a grazia ricevuta dai numerosi fedeli<sup>126</sup>. All'interno del testo del De Nigris le grazie ricevute sono così distribuibili:

Tab. I – Grazie operate a Campiglione

<b>Flagello</b>	<b>Fedeli miracolati</b>
Liberazione degli ossessi	3
Malattie gravi	42
Incidenti	2
Parti	9
Violenze	1
Pestilenze	3
Calamità naturali	2
Conversione	1
Fertilità	1
Incidenti con bambini	2
Ritorno a casa dopo una lunga assenza	1

## 12. Conclusioni

Il ricorso alla protezione celeste è una tipica espressione della fede in età moderna. La santità post-tridentina era tutta imperniata sulla repressione degli appetiti terreni, sulla macerazione della carne e sulla rassegnazione agli eventi. Per i contemporanei le opere necessarie a integrare la fede in vista della salvezza si concretizzavano in voti («fioretto»), offerte, impegni quasi contrattuali («se ho la tale grazia, farò questo») e pratiche devozionali andando così a configurare un rapporto con il sacro molto più tangibile.

Nel Regno di Napoli fino al 1680 si ebbe un andamento piuttosto irregolare delle elezioni di nuovi patroni a causa della scarsa volontà delle varie comunità di moltiplicare il numero dei protet-

<sup>126</sup> Asn, Corporazioni religiose soppresse, Monastero Santa Maria di Campiglione a Caivano, Libro di introito ed esito (1799 – 1809), vol.0982, cc.1-90v.

tori. Tra il 1690 ed il 1710 si assistette, poi, ad un aumento importante nella domanda di intercessione, soprattutto in occasione dei terremoti che flagellarono il Mezzogiorno. Una fase di crescita si aprì tra gli anni '20 e '50 del XVIII secolo con una caratteristica innovativa: l'elezione del protettore assumeva le caratteristiche di uno strumento preventivo che potesse proteggere la comunità da nuovi eventi sconvolgenti<sup>127</sup>.

I disastri naturali e le calamità, insieme agli stravolgimenti politici, hanno rappresentato uno degli elementi più frequenti lungo tutto il corso della storia del Mezzogiorno. La «disaster narrative» ha visto, negli ultimi anni, un incremento degli studi, caratterizzato da un'attenta analisi della massiccia letteratura legata alle calamità e prodotta dalle singole comunità. La produzione è stata realizzata non solo col fine di raccontare ed enfatizzare gli episodi calamitosi e gli interventi umani e celesti occorsi ma anche come vettore di precisi programmi comunicativi<sup>128</sup>.

Particolare rilievo è stato dedicato alle strategie adottate dalle classi dirigenti per affrontare i periodi di crisi che hanno visto un costante e parallelo uso di «rimedi umani» affiancati dalla ricerca di un «aiuto celeste». Celebre è il caso dell'epidemia di peste del 1656, che sconvolse il Regno<sup>129</sup> e che causò una devastazione immane. Nel corso di tutta la pestilenza si videro, infatti, le autorità intente alla ricerca del colpevole e alla risoluzione attraverso l'emanazione di provvedimenti e «banni»<sup>130</sup> e, successivamente, per placare la collera divina, che aveva scagliato sugli uomini il flagello e per invocare un intervento riparatore celeste, ricorsero all'intercessione dei santi o della Vergine in una delle sue numerose intitolazioni.

Il processo dell'elezione di nuovi santi patroni in occasione delle calamità e il costante ricorso alla loro intercessione vede

<sup>127</sup> J.M. Sallmann, *Santi Barocchi: modelli di santità* cit., pp. 88-89.

<sup>128</sup> D. Cecere, *Moralising Pamphlets: Calamities, Information and Propaganda in Seventeenth-Century Naples*, in *Disaster Narratives in early Modern Naples* cit., pp. 129-146; D. Cecere *Informare e stupire. Racconti di calamità nella Napoli del XVII secolo*, in A. Tortora, D. Cassano e S. Cocco (a cura di), *L'Europa moderna e l'antico Vesuvio*, Salerno, 2017.

<sup>129</sup> Si veda I. Fusco, *Peste demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII sec.*, FrancoAngeli, Milano, 2007.

<sup>130</sup> S. D'Alessio, *On the Neapolitan Plague of 1656*, in *Disaster Narratives in early Modern Naples* cit., pp. 187-204; I. Fusco, *Peste demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII sec* cit., pp. 89-92.

in primo piano il coinvolgimento dei ceti dirigenti: membri delle magistrature cittadine, notabili dei piccoli centri e membri delle famiglie aristocratiche più importanti<sup>131</sup>. Il ritorno di interesse verso i santi protettori, che si manifesta con la crescita delle nuove elezioni tra XVII e XVIII secolo, avviene perlopiù nelle aree più sensibili alle innovazioni culturali.

In Terra di Lavoro, pertanto, il processo di accrescimento del *pantheon* dei santi patroni vede un particolare fermento nelle città regie di Capua e di Aversa con notevoli convergenze nelle scelte operate dal clero e dal popolo. Queste, infatti, sono sedi di importanti diocesi e presentano sia un patriziato urbano strutturato e interessato ad occupare i gangli degli apparati civici e sia una massiccia presenza di ordini religiosi. Nella città normanna, infatti, accanto al patrono *ab antiquo* san Paolo e alla Madonna di Loreto si sono aggiunti, nel corso dell'età moderna, san Sebastiano (che liberò la città dalla peste del 1656) san Giuseppe, san Francesco d'Assisi, sant'Antonio di Padova, san Nicola da Tolentino e san Tommaso d'Aquino<sup>132</sup>.

In altri centri della provincia, invece, il culto resta legato, senza ampliamenti, ai patroni *ab antiquo*, generalmente santi e martiri della tradizione cristiana più antica: nella città di Teano il patronato spetta a un quinquevirato costituito dai primi vescovi tardo-antichi della diocesi san Paride, sant'Amasio, sant'Urbano e da due martiri san Terenziano e santa Reparata.<sup>133</sup> Situazione simile è riscontrabile nei centri di Piedimonte Matese, Alife, Caiazzo e Sessa Aurunca.

Il fenomeno dell'accrescimento del numero dei santi patroni è indice di una trasformazione della concezione giuridica del *patrocinium* romano, elemento cardine del culto verso i protettori celesti. Attraverso di esso i clienti ricorrevano all'aiuto dei protettori che ne divenivano, di fatto, difensori. La Riforma della Chiesa, i cui effetti cominciarono a manifestarsi a partire dal XVII secolo, portò ad una lenta trasformazione del concetto di patrocinio. Il santo non era un «semidio» tutelare, ma diveniva un intercessore,

<sup>131</sup> J. M. Sallmann, *Il Santo patrono cittadino* cit., p. 205.

<sup>132</sup> A. Costa, *Rammemorazione istorica dell'effigie di Santa Maria di Casaluce e delle due Idrie*, Novello de Bonis, Napoli, 1709, pp.58-60.

<sup>133</sup> G.A. Galante, *Il restauro del Duomo di Teano*, «La Scienza e la Fede», Vol.122, 1881, pp.35-36.

un tramite attraverso cui far giungere le invocazioni e le preghiere a Dio. Maggiore il numero dei patroni, maggiori erano le possibilità di essere ascoltati e di far terminare la calamità<sup>134</sup>.

L'elezione dei nuovi patroni di Capua tra XVI e XVIII secolo ha visto protagonisti perlopiù i membri del governo della città, talvolta affiancati da importanti personalità religiose locali (l'arcivescovo Nicola Caracciolo) o da esponenti del «governo centrale» (il Marchese di Belmonte Carlo Tapia). I capuani che rivestivano un ruolo nelle magistrature cittadine (i sei Eletti, i membri del Consiglio dei Quaranta ed il Sindaco) appartenevano alle famiglie più in vista del patriziato cittadino (Lanza, Marotta, Rinaldi, Giugnano, Del Balzo, Sansò)<sup>135</sup>. Ulteriori ricerche volte alla scoperta dei legami tra il potere civile e le autorità religiose pertanto appaiono quanto mai necessarie.

La richiesta di protezione ai santi è spesso legata a particolari e specifici eventi o epidemie: sant'Andrea Avellino è invocato a Capua contro il terremoto; san Sebastiano e san Rocco sono universalmente riconosciuti come i taumaturghi della peste; sant'Irene protegge le città dai fulmini. Non può dirsi lo stesso della devozione mariana, dove l'invocazione avviene in modalità «trasversale»<sup>136</sup>. Maria opera prodigi e miracoli indipendentemente dal flagello a cui è sottoposta la comunità o il singolo senza una particolare «specializzazione». La maggior parte dei miracoli mariani si concentra nella stagione estiva o comunque in concomitanza delle grandi feste rese in onore alla Vergine: la ricorrenza della Madonna del Carmine, l'Assunzione o l'Annunciazione. A questo proposito, si può notare come i miracoli carmelitani presi in oggetto avvenivano proprio in luglio, mese della festa della Madonna del Carmine. Il numero dei miracoli in genere subiva un aumento nei mesi estivi e con l'approssimarsi della festività dell'Assunzione nel mese di agosto. Il miracolo mariano appare quello più diffuso sul territorio.

<sup>134</sup> J.M. Sallmann, *Santi Barocchi: modelli di santità* cit., pp. 113-114.

<sup>135</sup> Un elenco delle famiglie nobili più importanti della città appare in: F. Granata, *Storia Civile della Fedelissima Città di Capua* cit., pp. 336-342.

<sup>136</sup> Su alcune preghiere mariane *Ad repellendam pestem* C. Cyrus, *Five strategies in sixteenth-century tertiaries' prayers against pestilence*. Academia Letters, 2021, Article 479.

L'antichità e l'universalità del culto favorirono sicuramente la diffusione del miracolismo mariano, che raggiunse maggiormente le zone rurali. Si potrebbe quasi parlare di «santi nelle città» e di madonne nelle campagne.

Relativamente ai luoghi di culto mariani precedentemente analizzati è riscontrabile un fenomeno di appropriazione della Madonna da parte dei fedeli del luogo. La Vergine si lega allo specifico territorio cominciando a proteggere in modo particolare gli abitanti dello stesso. Nel caso di Campiglione sono apparsi casi in cui il solo ricorso all'effigie venerata a Caivano sia stata risolutiva, nonostante la richiesta di aiuto celeste ad altri santi o ad altre immagini mariane.

Nelle narrazioni miracolistiche l'intervento miracoloso avviene a seguito di un suggerimento operato da una persona prosima all'infermo, come un familiare, un amico o un vicino di casa. In altre situazioni sono proprio queste persone a richiedere il miracolo a favore dell'ammalato, impossibilitato a farlo. Una maggiore presenza femminile si registra proprio nell'ambiente che circonda il miracolato. La donna spesso spinge e sostiene l'uomo a ricorrere al miracolo. A spiegazione della superiorità maschile tra i miracolati si possono addurre più motivi. In primo luogo, si può pensare che sia effettivamente esistita una maggiore propensione a ricorrere al miracolo nel caso di una malattia di un uomo rispetto a una donna o a un bambino, dato il ruolo centrale che il maschio svolgeva all'interno della comunità familiare. Alcune narrazioni miracolistiche riportano il dramma di uomini che a causa di una malattia, erano impossibilitati a sostenere la propria famiglia.

Le grazie venivano richieste perlopiù in occasione di gravi infermità. Troviamo, in primo luogo, malattie definite genericamente come febbri, dolori, paralisi e le inabilità degli arti. Meno consistenti quantitativamente sono le guarigioni da cecità e da malattie relative agli occhi. La malattia che attraverso i miracoli appare più di frequente è la febbre, definita genericamente o, in alcuni casi, specificata come febbre terzana o etica.

I malati appaiono generalmente allo stadio terminale. Sono presenti anche i miracoli relativi al parto, la cui mortalità era elevatissima e grazie relative agli incidenti sul lavoro o domestici (bambini che cadono in un pozzo). Non mancano episodi di libera-

zione degli ossessi, non legate ad esorcismi particolari: il demonio fa vomitare oggetti dalla bocca dell'ossesso oppure ammette la propria disfatta confermando la superiorità della Vergine.

La crescente adorazione per le immagini mariane ritenute prodigiose, il cui numero si incrementò particolarmente tra XIV e XV secolo, spinse la Chiesa, nel corso della seconda metà del XVI secolo, a intervenire per meglio rallentare alcuni fenomeni di eccessiva devozione. L'intervento della chiesa mirava anche ad una più forte azione di controllo dell'eresia che vedeva un crescente numero di gruppi che evitavano la devozione e il rispetto dovuto alle immagini sacre, considerandole dei lasciti paganeggiati<sup>137</sup>.

Le autorità religiose, inoltre, avviarono un processo di maggiore controllo dei miracoli mariani operati dal crescente numero di effigi, talvolta lontane dai poli devozionali istituzionalizzati che rischiavano così di «polverizzare» il culto<sup>138</sup>. Il mondo dei devoti non era, infatti, per nulla passivo e partecipava intensamente all'aspettativa del soccorso celeste, soprattutto della Vergine, moltiplicando, spesso in accordo con gli Ordini religiosi, i luoghi di culto che diventarono possibili fonti di copiose elemosine. Le «miracolose invenzioni» che segnavano l'origine di una devozione per una data effigie sempre più frequentemente innescarono procedure di controllo volte a colpire quel protagonismo<sup>139</sup>.

### 13. *Appendice sui miracoli di Campiglione*

Il testo di Giuseppe Maria De Nigris riporta con dovizia di particolari un cospicuo numero di prodigi operati dalla Madonna di Campiglione. In questa appendice sono riportate delle sintesi degli episodi miracolosi narrati mettendo in evidenza l'età, la professione (se presente) e il sesso del richiedente oltre ad indicare la natura del flagello debellato dalla Vergine<sup>140</sup>.

1. Don[na] Popa Mercati di Napoli era fortemente devota alla Madonna. Nel 1704 da incinta si trovò in pericolo di morte. La donna, stimata incurabile dai medici (il sacerdote gli diede i sacramenti) non si perse d'animo e chiese la grazia. La ottenne e donò al convento un panno di seta ricamato.

<sup>137</sup> P. Scaramella, *Le Madonne del Purgatorio* cit., pp.165-170.

<sup>138</sup> Ivi, pp. 163-165.

<sup>139</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia* cit., pp. 147-215.

<sup>140</sup> G. M. De Nigris, *Origine e fatti della Miracolosa immagine* cit., pp. 55-128.

2. Ippolita Bona di Caivano, nel 1717 era agonizzante. Inutili i tentativi dei medici e del marito Niccolo Pentillo di salvarla. Fu chiamato il sacerdote per dare gli ultimi sacramenti e nel mentre del rito la donna chiese aiuto alla Madonna che le concesse la grazia.
3. Girolamo Rosano che fu testimone di una spaventosa eruzione del Vesuvio udendo i fragori da Cagnano che dista 6 giorni di cammino da Napoli. Il 3 agosto l'eruzione si fece violenta con fragori, piogge di cenere e fumo denso. Si camminava nelle strade con le torce accese, come se fosse notte. Processioni e funzioni religiose si svolgevano continuamente. Il martedì a Campiglione si tenne una messa per chiedere l'intervento della Madonna. Durante la funzione un giovane chiamato Girolamo fu colpito quasi mortalmente dal manichetto della campana del campanile. Per due giorni rimase agonizzante. Un frate domenicano di passaggio, fra Callisto di Marcianise seppe dell'episodio e chiese notizie al padre del povero giovane. Stimato morente, il frate fece portare al giovane dell'olio della lampada votiva che fu subito unto. Dopo poco guarì miracolosamente.
4. Vittoria Faraldo era moglie di Francesco di Laurenza, entrambi di Caivano, nel 1708 si trovò per ben due volte colpita da un morbo incurabile (sciarmana, detta in greco mal di punta). Chiese la grazia e la ottenne.
5. Prudenzia di Laurenza nel 1710 era afflitta da un grave morbo di milza che non le lasciava pace. Suo marito la unse con l'olio della lampada e guarì. Per grazia ricevuta donò una gonnella di seta. Pochi anni dopo suo marito fu colpito dal mal di punta ed in questo caso lei chiese ed ottenne la grazia.
6. Ippolita Bona nel 1712 si era trasferita a Caivano e suo figlio Francesco Pentillo «figliuolo di latte» aveva da poco cominciato a camminare. Mentre la madre era intenta a dialogare con alcuni suoi parenti, il piccolo Francesco cadde in una vasca d'acqua piovana collocata nel cortile. La madre accortasi dell'assenza del figlio lo cercò con altre donne presenti nella casa fin quando non lo trovò nella vasca. La donna sconvolta chiese la grazia per suo figlio e la ottenne. Il piccolo fu vestito con l'abito di San Domenico per voto.

7. Gioacchino de Bucceris era figlioletto del notaio Antonio de Bucceris e di Anna Maria di Rocco, entrambi di Caivano. Nel 1712 il bambino cadde in una vasca nel cortile della casa della madre di Anna Maria, la signora Caterina che generalmente intratteneva i nipotini. Il pargolo sembrò morto e la povera nonna cadde in disperazione sentendo la colpa di non aver vigilato abbastanza. Disperata prese ad invocare la Madonna di Campiglione ed il bambino sembrò digrignare i denti. Subito fu portato al convento e qui, dinanzi all'immagine sacra, si riprese con lo stupore di tutti.
8. Don[na] Anna Anguna, nobildonna napoletana nel 1713 era divenuta quasi cieca a causa di una «gran flussione d'occhio». I medici le consigliarono di lasciarsi eseguire un cauterio al braccio che però provocò una forte infezione. La donna ricorse all'aiuto di una religiosa, suor Menechella di Stefano di Caivano, devota alla Madonna. La religiosa le portò dell'olio che applicò sulle ferite, sanandole in poco tempo.
9. Caterina moglie del notaio di Nola Francesco Gaetano nel 1713 era afflitta da «paralisi». I medici non riuscirono a curarla e la donna, avendo conosciuto le grazie compiute dalla Madonna di Campiglione, chiese al marito dell'olio miracoloso. Entrambi conoscevano Suor Menechella di Stefano che subito glielo portò e la donna guarì.
10. Francesco Cavone di Baiano era nel 1714 afflitto dalla sciatica e fu guarito due volte dalla Madonna.
11. Nel 1714 una donna chiamata Anna, che abitava nel palazzo di don[na] Anna Anguna, era afflitta da un ascesso alla mano che le causava forti febbri e tremori. I medici non riuscirono a curarlo e la donna, avendo conosciuto la vicenda della sua vicina le chiese aiuto. La donna le consigliò di rivolgersi a suor Menechella che le portò dell'olio da spalmare sull'ascesso. Il mattino seguente, come testimoniato dai medici, l'ascesso si era sgonfiato e la febbre era scomparsa.
12. Nel 1715 la moglie di Antonio de Bucceris, notaio di Caivano partorì una figlioletta. La donna però parve poco dopo cambiata, come se non riconoscesse più i familiari. La situazione andò avanti per 40 giorni fino a che sua madre

Caterina non decise di ricorrere nuovamente alla Madonna che invocata con litanie e con l'apposizione dell'olio fece risanare la figlia.

13. Don Francesco Cappello era parroco di S. Anna di Napoli e nel 1716 si ammalò gravemente. Inizialmente gli apparve una piccola «bollicella» sotto al naso che però crebbe sempre più fino a diventar un tumore. Peggiorate le sue condizioni e inutili i medicinali fu stimato ormai morente. Sua sorella suor Teresa conosceva Menechella di Caivano che propose come medicamento l'olio della Madonna. L'olio fu applicato sul naso e dopo 2 ore si ruppe il tumore ed il sacerdote guarì.
14. Nel 1717 Andrea di Falco fu colpito da una profonda febbre. Nessun medico seppe curarlo anche perché la situazione si aggravò causandogli continue emorragie di sangue. La moglie Rebecca Capece, devota della Madonna chiese ed ottenne la grazia e come pegno portò al convento un ricco corpetto trinato d'oro.
15. Nel 1717 suor Giovanna Pagano, terziaria Domenicana era afflitta da una forte febbre stimata incurabile. Il medico le consigliò il viatico e fu chiamato il sacerdote. Una sua sorella, Teresa terziaria Francescana si recò in preghiera presso un'immagine della Madonna di Campiglione che aveva in casa chiedendo la grazia per la sorella. Per due volte la febbre le tornò e per due volte fu guarita.
16. Nel 1718 si diffuse a Caivano un morbo che colpì molte persone tra cui lo stesso Giuseppe Maria de Nigris. Era il 12 agosto e la febbre colpì violentemente il religioso insieme ad altri suoi confratelli. Si manifestò una parotite grave che rese necessarie cure mediche da approntare a Napoli. Il religioso partì con un calesse ma le sue condizioni peggiorarono durante il viaggio. Giunto a Napoli il medico Giuseppe Lanzuolo stimò necessario un intervento con cauterio che nulla risolse. Il religioso accompagnato da due nipoti non si perse d'animo e invocò la Madonna. I presenti chiamarono il suo compagno padre maestro Gargano per somministrargli il viatico mentre sua nipote chiese ad alcune fanciulle di andare a chiedere la grazia a sant'Antonio presso la chiesa di san Lorenzo. Il religioso dopo pochi gior-

- ni guarì. I medici rimasero increduli, credendo in un primo momento ad uno scherzo ma effettivamente trovarono il religioso in ottime condizioni.
17. Margherita Garofalo nel 1718 abitava a Caivano, figlia di Niccolò e di Maria Pascale. La ragazza improvvisamente prese a comportarsi in modo strano agli occhi della comunità: inizialmente si pensò ad una malattia corporale ma si scopri ben presto che in realtà era un'ossessa. La ragazza emetteva sangue attraverso le urine, più volte scappò dalla sua casa per andare a danzare in un luogo che gli veniva indicato dal demonio ed in alcune occasioni provò ad uccidersi. Una notte le apparve in sogno la Madonna di Campiglione che la invitò a recarsi al suo santuario. La ragazza vi andò e dopo molte esitazioni e difficoltà fu liberata dal demonio.
  18. Vittoria Faraldo nel 1718 soffriva di fortissimi dolori all'addome, tanto forti da invalidarla completamente. Nel suo addome crebbe una massa pulsante e dolorante, stimata incurabile dai medici. I parenti si recarono al santuario e fecero cantare le litanie davanti all'effigie per chiedere così la grazia. La donna miracolosamente dopo pochi giorni si riprese.
  19. Niccolò di Falco Chierico di Caivano nel 1719 fu colpito da una forte gotta che lo costrinse a letto febbricitante e privandolo dell'uso della parola. Fu visitato da suor Caterina Mucione che portò con sé un caraffino di olio del santuario. La religiosa, dinanzi ad altre persone, prese a pronunciare le litanie e con un dito pose dell'olio sulla lingua dell'infermo chiedendogli di ripetere le parole: *Sancta Maria ora pro me*. Il malato, stupendo tutti, ripeté esattamente quelle parole, recuperando così la sua salute.
  20. Girolama Palmiero nel 1719 fu guarita con l'olio dopo il parto.
  21. Nel 1720 si ammalò il parroco di Caivano, don Francesco Zampella di una forte febbre e nonostante le cure del cugino speciale la sua situazione sembrò solo peggiorare. Egli fece voto alla Madonna per ottenere la grazia che ricevette.
  22. Anna Martoro, sposa di Niccolò Sibilla era una donna che da molto tempo mostrava segni di squilibrio. Si scopri che era stata «affatturata» e nonostante fosse condotta in nu-

- merosi santuari, la sua situazione non accennò a migliorare. Il giorno precedente alla festa della Madonna suo marito e lei si trovarono di passaggio nei pressi del santuario per potersi recare ad Acerra. La donna, appena giunta dinanzi alla chiesa prese a dimenarsi e ad emetter urla disumane. Il marito si convinse che fosse necessario un esorcismo. Il giorno seguente i due si recarono presso il santuario e grazie all'aiuto dei religiosi, come testimoniato dai fedeli presenti, la donna fu liberata dal demonio.
23. Domenico Roncia risiedeva nello Stato Pontificio con sua moglie e nel 1724 la donna si ammalò gravemente. L'uomo, devoto alla Madonna di Campiglione chiese la grazia e la donna guarì.
24. Felice Picone di Napoli si trovò afflitta da un'infermità di «sputo di Sangue» per oltre un mese. Le apparve un tumore, stimato incurabile dai medici. Nel 1722 si spostò a Cardito presso la casa di suo fratello, sperando in un giovamento. I familiari la condussero nel vicino santuario, chiedendo per lei l'intercessione della Madonna. La donna raccomandò il cuore alla Madonna ed ottenne la grazia. Tornata a Napoli ebbe un figlio e continuò i suoi anni in ottima salute. Lasciò in dono al Convento una tovaglia d'altare di pregevole fattura.
25. Filippo Cantone ricevette per ben due volte la grazia che lo liberò da una grave infermità, nel 1712 e nel 1722.
26. Angiola Onorato era la moglie di Pietro Cerreto di Bagnoli ed entrambi vivevano a Napoli. Nel 1723 parve essere incinta ma l'addome gonfio le provocava tali dolori da spingerla a contorcersi come una serpe e a strapparsi la pelle dal corpo. Levatrici e medici si convinsero che la donna non era afflitta da malattie ma da problemi ben più gravi di origine demoniaca e quindi si preferì chiamare sacerdoti e religiosi. La donna fu condotta in molte chiese ma le sue condizioni peggioravano di giorno in giorno. La donna non mangiava e non dormiva. Giunse a Napoli il lettore fra Giuseppe Maria de Nigris che stette ad alloggiare presso la casa di Pietro. Il religioso rincuorò la coppia e li raccomandò di chiedere la Grazia alla Madonna. Il padre le pose

- dell'olio sulla fronte e i dolori corporali si placarono mentre l'8 settembre, festività della nascita di Maria, la donna guarì completamente dopo un esorcismo.
27. Nel 1724 Francesco Mucione di Caivano fu guarito dalla febbre di punta.
  28. Nel 1724 Orsola Scafata di Napoli era prossima al parto. Fu posta sulla sedia per la gestazione ma non riuscì a partorire nemmeno con l'aiuto di 5 levatrici e medici. Fu chiamata una donna, Nicoletta Ruffo che aveva in casa dell'olio del convento. La donna invocò l'aiuto della Vergine ed Orsola subito partorì un feto morto, scampando però al suo decesso.
  29. Il 2 maggio del 1723 a Cardito si ammalò il principe don Mario Loffredo, ambasciatore presso l'Imperatore Carlo VI. Male oscuro che gettò i medici nello sconforto tanto che proposero di concedergli il viatico e di preparare i funerali. La moglie del Principe decise quindi di recarsi al santuario per chiedere la grazia, accompagnata da molti servi. Tutti presero a cantare le litanie e all'improvviso la donna sentì nel cuore una sensazione di felicità. Tornò a casa e trovò il marito non morente ma cosciente. Lentamente il principe si riprese e la donna lasciò come dono due grandi candelieri di argento.
  30. Domenico d'Ambrosia di Caivano con un suo amico in gioventù fu colpito dalla rogna mischiata da un sacerdote nel 1725. Il giovane fu salvato dalla Madonna di Campiglione e divenuto notaio fece pubblico giuramento del miracolo e anche di altri.
  31. Maria Fajola ha ottenuto nel 1722 e nel 1725 la grazia per suo marito Domenico di Falco. Due volte stimato in pericolo di vita e due volte salvato.
  32. Porzia di Ruggiero nel 1725 si ammalò gravemente. La donna era la moglie dell'erario di Caivano Giuseppe Cantone ed era figlia di uno stimato professore dottore fisico Francesco di Ruggiero, per cui era visitata da tanti medici e da personalità illustri. La donna era molto pia e devota al Convento. Giuseppe Maria De Nigris la visitò e gli appose l'olio santo in volto. La donna migliorò subito e riprese

- l'appetito. Tornò a ringraziare l'immagine santa di persona dando come ex voto venti ducati al convento impiegati per realizzare un gonfalone.
33. Beatrice Perone era partoriente nel settembre del 1725. La donna al 9° mese non riuscì a partorire del tutto, rischiando così la vita e il marito Davide Perone fu inviato dalle levatrici a chiedere la grazia al convento. Dopo le preghiere dei religiosi la donna partorì.
  34. Domenico de Micco, soldato caivanese di stanza, ad Ischia aveva lasciato da sola sua moglie con prole numerosa. La giovane donna chiese la grazia di poter rivedere suo marito che nel mentre si era anche ammalato. Entrambe le grazie furono concesse.
  35. Lione Grimaldo nel mese di agosto del 1725 si ammalò di febbre maligna. La moglie Giacinta Orefice provò con le cure mediche senza successo. La donna chiese la grazia alla Vergine ottenendola ed entrambi giurarono dinanzi al notaio.
  36. Isabella Capece, moglie di Marco d'Ambrosia si ammalò nel pieno della gravidanza. Nel 1725 ottenne la grazia.
  37. Nella settimana santa del 1725 Teresa di Laurenza fu graziata dalla Vergine ottenendo la cura dalla febbre mortale.
  38. Giacomo Puzone di Caivano nel 1726 si ammalò di febbre maligna. Inappetente e dolorante ricevette il viatico essendo i medici impotenti. I parenti corsero al santuario per chiedere la Grazia e la ottennero. Il medico Antonio di Laurenza attestò il fatto.
  39. Giovanni Picone nel mese di agosto 1726 si ammalò di una forte febbre. Il giovane era figlio di un devoto servo del convento. Le cure mediche si rivelarono inutili e solo la grazia richiesta dai familiari lo salvò. La Vergine graziò successivamente anche altri familiari.
  40. Giovanna Buffarda nel 1726 si ammalò durante la gravidanza. La donna era moglie di Giuseppe Capasso di Caivano. Ormai delirante le parve di scorgere un domenicano che reggeva una bandiera rossa in mano (sembrava san Domenico) seguito da un servitore che reggeva un bastoncino con manico d'argento che si fermò davanti al suo letto. Il servitore disse:

«Adesso viene la Signora e ciò dicendo parvele di veder 'entrare per la finestra una Nuvoletta ch'andò a portarsi dietro al suo capo e le disse: Ah poveretta: già butterai la creatura: pure sta di buon animo, alza il capo, che ti vo sanare. E Giovanna senza sapere che si facesse o chi fosse che ciò le diceva, alzò il capo da guanciali e poi cicalandolo le parve di posare il capo su di un cuscinetto di fresch'erbette che tutta la rinfrescarono. E come non fosse più quella grave e delirante inferma, chiamò e conobbe gli astanti che prima non conosceva i quali stavano per asciugarle il gran sudore.»<sup>141</sup>

Poco dopo le vennero i dolori del parto e partorì un feto morto, così la febbre scomparve e guarì. Il miracolo fu attribuito a san Domenico e a Santa Maria di Campiglione a cui il marito aveva mandato dei ceri per chiedere la grazia. Domenico Donnarumma, marito della sorella di Giovanna Buffarda, abitava a Napoli e anche lui si ammalò gravemente. Giovanna subito si recò a Napoli portando con sé una caraffina di olio santo e subito propose alla sorella di chiedere la grazia alla Madonna che gliela concesse.

41. Niccolò Narciso di Cardito nel 1726 fu guarito dalla sciatica.
42. Don Giovan Battista Ugolino, parroco di Caivano nel 1726 fu graziato dalla forte febbre.
43. Nel 1726 al principio di maggio si ritirò a Crispiano Angiola Onorato, vedova di Pietro Cerreto, nipote dell'autore, Giuseppe Maria De Nigris. La donna fece venire con lei un suo nipote Antonio orfano che però durante il viaggio si ammalò di febbre terzana. La povera donna non aveva di fatto amici o conoscenti eccetto l'autore che l'andò a visitare. La donna chiese al religioso di portargli dell'olio miracoloso dal santuario. Unta la fronte il giovane guarì dalla febbre e così accadde anche ad altri parenti di Antonio.
44. Giorgio Colimena era uno Scrivano dei tribunali di Napoli. Fu convocato a Napoli per partecipare ad un processo relativo ad una causa *in partibus*. Non appena giunse nella casa per albergare fu assalito da un uomo o da un'ombra che gli intimò di lasciare perdere la causa. Fu malmenato e trasportato presso la sua abitazione in terribili condizioni. La moglie Teresa Picone era disperata e sua sorella Felice,

---

<sup>141</sup> Ivi, pp.106-107.

- che ricordava di aver ricevuto le grazie negli anni passati, la rincuorò chiedendole di rivolgersi alla Madonna. Unto con l'olio l'infermo guarì.
45. Don Giulio Venuti nel 1726 ottenne la grazia dall'impedimento dell'orina.
46. Giuseppe Giordano era nativo di Frattapiccola ma viveva a Cardito con la moglie. L'uomo mentre era intento ad abbattere un albero fu colpito da un pesante ramo. Stimato ormai morente, ricevette il viatico. La padrona della casa doveva vivere l'uomo era una devota alla Madonna e gli portò un'immaginetta. L'uomo si riprese lentamente fino a quando ricevutò l'olio non si riabilitò del tutto.
47. Orsola Tarallo napoletana nel 1725 era afflitta da fortissimi dolori interni. Una sua conoscente le portò l'olio della lampada, le unse il ventre e la donna guarì.
48. Pietro Parretta era un giovane di Frattamaggiore che nel 1726 si ammalò di febbre. Il giovane era il capofamiglia essendo deceduti i due genitori ma anziché badare alle sue sorelle nubili si dedicava al divertimento. Improvvisamente cadde malato gettando tutti nello scompiglio. Fu visitato da importanti medici, Sebastiano Castaldi, Giovan Battista Capasso e Niccolò Cirillo e tutti e tre stimarono la malattia incurabile.
- Il giovane ricevette i sacramenti. Le sorelle disperate si rivolsero alla Madonna di Campiglione chiedendole la grazia. Un frate portò dell'olio miracoloso con cui fu unto il malato. Il giovane lentamente si riprese, gli comparvero due cisti che furono incise dai chirurghi e poi guarì totalmente.
49. Domenico Vitale di Crispano si ammalò ai principi di gennaio del 1727 di postema. Non poteva più deglutire a causa di una massa dolorante cresciutagli in gola. Stimato morente gli fu dato il viatico. Un religioso suo conoscente gli portò dell'olio con cui unse la parte offesa. Dopo 6 ore la massa si ruppe emettendo una gran quantità di sangue. La malattia fu stimata dai medici come angina e ciononostante l'uomo guarì.
50. Lucrezia Fiorillo di Frattamaggiore si ammalò nel 1726 di febbre etica. Fu visitata dal padre lettore Fra Carlo Fiorillo

che, vedendola così, le consigliò di raccomandarsi alla Madonna di Campiglione. Lucrezia decise pertanto di chiedere la grazia che dopo pochi giorni ricevette.

51. Mario Crispino era dottore fisico di Frattapiccola che, dal mese di ottobre dell'anno 1726, cominciò a soffrire di emicranie, causate da un "tumore rispolato", ben presto peggiorò.

«Mentre stavo in quel miserabile stato, mi favorirono due RR. PP. di Domenico di Caivano, Giuseppe Maria De Nigris e Celestino Stoppa e confortandomi ed insieme esortandomi che mi raccomandassi di tutto il cuore alla Beata Vergine, con riferirmi molte grazie che havea continuamente fatto ad altri infermi che devotamente si siano raccomandati. Incomincia io con tutta la mia casa a pregarla, che anche a me, benché indegno, tal grazia avesse conceduta »<sup>142</sup>

Mario Crispino dopo varie recidive, ricevette la grazia e guarì prodigiosamente.

52. Angiola Cecillini era sposata con Giacomo Politelli di Cardito. La donna doveva partire il 4 marzo, trascorsi i 9 mesi. La notte precedente percepì i soliti dolori delle partorienti ed entrò in travaglio. Passarono molte ore, circa 10 ma nulla accadde destando lo stupore della levatrice. Si stimò che il feto fosse morto e che la stessa madre fosse in pericolo di vita. La madre della donna, Teresa Piato, vedendo la figlia in pericolo di vita e sperando che il nipote fosse ancora in vita (aveva ricevuto il battesimo *sub conditione*) cominciò a pregare alla Madonna di Campiglione. Tutti i presenti presero a dire le litanie e all'improvviso la donna partorì un maschio vivo ed in ottima salute. La madre sopravvisse e fu lasciato un bel velo ricamato come *ex voto*.
53. Orsola Fichele di Cardito era una partoriente. La donna cominciò il travaglio ma partorì solo un braccio. La donna stette così per tre giorni fino a quando una pia donna le portò un'immagine della Madonna di Campiglione. La donna partorì da sola e ottenne la grazia.
54. Suor Rosolena Giannotti di Napoli era una terziaria domenicana che viveva a Napoli. Nel 1715 si ammalò di febbre

<sup>142</sup> Ivi, pp.119-122.

etica suo fratello Domenico, sposato e con molti figli. Le condizioni erano disperate e la sorella chiese l'intervento della Madonna. La grazia arrivò.

Nel 1727 si ammalò suo nipote Paolo, figlio di Domenico. Il giovane il 21 marzo si era recato con un calesse alla chiesa di Pugliano. Lungo la strada, all'altezza del ponte della Maddalena, prese a correre con il suo calesse scontrandosi con altre cavalcature. Solo l'intercessione della Madonna lo poté salvare facendolo tornare a casa solamente con un braccio rotto. Il dolore era comunque forte e l'unzione con l'olio di Campiglione lo guarì. Miracolo giurato.

55. Domenico di Luca in Cardito il 13 giugno del 1727 al mattino fu assalito da un profondo dolore al fianco con vomiti. La signora Elena Frezza, sua moglie, ricorse all'olio del Convento e dopo essere stato unto, urinò e tornò sano.

Lina Scalisi

LE RELIQUIE DI ROSALIA. DISEGNI, AMBIZIONI, DEVOZIONI  
DI UN CULTO BAROCCO

*SOMMARIO: Il saggio indaga su come le reliquie in età barocca mostrino, efficacemente, l'adattabilità della santità alle esigenze politiche dei territori e, nel caso della santa palermitana, di come un evento apparentemente locale intrecci in sé nessi profondi con vicende riguardanti mondi, personaggi, scambi da un altrove lontano da Palermo. Delle reliquie di Rosalia, poi, si cercherà di mostrare come, al di là delle strategie con cui le autorità ecclesiastiche e civili le 'usarono' per le urgenze pubbliche determinate dalla peste, esistette un disallineamento tra quanto palesato e quanto praticato da alcuni promotori del culto: uno iato tra dimensione pubblica e religiosità privata, figlio anch'esso del tempo barocco.*

*PAROLE CHIAVE: Rosalia, reliquie, gesuiti, barocco*

*ROSALIA'S RELICS. DESIGNS, AMBITIONS, DEVOTIONS OF A BAROQUE CULT*

*ABSTRACT: The essay explores how relics in the Baroque age can be the touchstone of the versatility of holiness with regards to territorial politics and, in the case of the Palermitan Saint, how an event, apparently local, can be intertwined to events, persons, worlds far away from Palermo. Furthermore, the essays examine the misalignment over the remains of Rosalia, strategically employed by the civilian and religious authorities to cope with the plague, between what was expressed and what was done by some promoters of her cult: a hiatus between public dimension and private devotion, quintessential of the baroque period.*

*KEYWORDS: Rosalia, relics, jesuits, baroque*

1. *Il tragico scenario*

Agli inizi dell'estate 1624, la notizia che in Sicilia vi fosse la peste era ormai certa. Lo rivelavano le morti sospette che da Trapani a Palermo crescevano ogni giorno di più, alla pari del nervosismo delle

---

Abbreviazioni: Agfcms= Archivo General Fundación Casa Medina Sidonia; Arsi= Archivum Romanum Societatis Iesu; Asp= Archivio di Stato di Palermo.

Contributo realizzato con fondi per la Ricerca di Ateneo – PIAno di inCENTivi per la Ricerca di Ateneo 2020/22 dell'Università degli studi di Catania.

autorità e dell'aumento dei controlli sugli ingressi nelle città. Nondimeno, la certezza avvenne ai primi di agosto, quando ne morì il viceré Emanuele Filiberto di Savoia<sup>2</sup>. Una fine inattesa che infranse i disegni politici del suo casato e destinò il principe di Oneglia ad interpretare in eterno l'emblema della caducità del potere, mentre le redini del comando furono assunte da Giannettino Doria, arcivescovo di Palermo e presidente del regno. Cinquant'anni dopo l'ultima terribile epidemia, la peste era dunque tornata, come riferirono gli agenti dei maggiori signori italiani che nell'isola ricercavano grano e commerci, mentre, in quel terribile agosto, s'intensificavano le prassi di contenimento del male, insieme alle incessanti preghiere per impetrare il perdono divino. È in questo tragico scenario che si inserisce la vicenda del reperimento delle spoglie di Santa Rosalia sul Monte Pellegrino, l'altro volto della lotta all'epidemia, quello che per annientarla intravide nel rinvenimento dei resti della giovane romita medievale, la possibilità di emendare Palermo dal peccato o, almeno, di tenere quiete le sue genti. Rosalia le cui radici cittadine furono esaltate nella agiografia edificata, poco tempo dopo, dal gesuita Cascini, un soggetto in crisi di credibilità presso i suoi confratelli<sup>3</sup>, ma non presso Giannettino Doria che lo pose a capo della commissione creata per appurare la veridicità della scoperta<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Emanuele Filiberto di Savoia, figlio di Carlo Emanuele I e di Caterina d'Austria figlia di Filippo II, nacque il 17 aprile 1588 e venne educato alla corte regia come era usuale per gli eredi delle maggiori casate della monarchia. Naturalizzato nell'agosto 1597, venne destinato alla carriera nell'Ordine di Malta dove nel 1600 assunse l'abito e la gran croce, ricevendo in commenda l'abbazia di San Michele della Chiusa. Nel 1612 fu nominato capitano generale del mare e qualche anno dopo, nel 1618, venne insignito del titolo di principe di Oneglia, Maro e Prelà. Brillante militare ed esponente di punta della monarchia, il 24 dicembre 1621, assunse la carica di viceré di Sicilia che governò fino ai primi di agosto del 1624. Sulla carica di Generalissimo vedi M.Á. Bunes Ibarra, *Filiberto de Saboya, un príncipe que llega a ser Gran Prior*, in: M. Rivero Rodríguez (ed.), *Nobleza hispana, nobleza cristiana: la Orden de San Juan*, II, Polifemo, Madrid, 2009, pp. 1529-1554.

<sup>3</sup> F. D'Avenia, *Giannettino Doria. Cardinale della Corona spagnola (1573-1642)*, Viella, Roma, 2021, pp. 159-160.

<sup>4</sup> Sulle testimonianze di quanti avevano ricevuto i primi miracoli dopo il rinvenimento delle reliquie cfr. C. Giordano, *Libera nos a malo*. Storie di devozioni cittadine, in: L. Scalisi (a cura di), *Libera nos. Epidemie e conflitti sociali in Sicilia (secc. XVI-XXI)*, Roma, Viella, 2021, pp. 69-88. Ma vedi anche R. Cancila, *Sublimare le emozioni: il sacro Monte della devozione (Palermo secc. XVII-XX)*, in: E. Novi Charvarria, P. Martin (a cura di), *Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, Viella, Roma, 2021, p. 234.

Quanto avvenne dopo è noto, ma il richiamo a quella prima fase è qui parte del ragionamento su come le reliquie in età barocca mostrino, efficacemente, l'adattabilità della santità alle esigenze politiche dei territori e, nel caso specifico, come quell'evento apparentemente locale intrecci in sé nessi profondi con vicende che riguardavano mondi, personaggi, scambi da un altrove lontano da Palermo. Ma prima una considerazione metodologica: l'imponente mole dei lavori condotti negli scorsi decenni sulla figura di Rosalia, ha mantenuto un taglio interdisciplinare che ha consentito una rilettura di quella invenzione nel quadro più generale del fenomeno della santità barocca che, negli stessi anni, veniva condotto da Jean-Michael Sallmann per il regno di Napoli. Mi riferisco, in particolare, alla prospettiva antropologica alla base dell'ottimo contributo di Valerio Petrarca, parzialmente presente negli studi su Benedetto il Moro di Giovanna Fiume, altro santo "civico" della Palermo di fine Cinquecento, così come nel volume su Santa Rosalia di Sara Cabibbo<sup>5</sup>. Di contro, aumentavano altri approcci di studio: da quelli di storia urbana e culturale sui luoghi di Rosalia, alle interazioni tra fede e scienza, alle riletture della iconografia degli specialisti della storia dell'arte; alle recentissime pagine di storia sociale del potere di Fabrizio D'Avenia nella biografia di Giannettino Doria.

Un interesse crescente per il tema di cui, a mio avviso, andrebbe approfondito il quadro storico degli oggetti simboleggianti la santità in età barocca nell'Europa mediterranea, che è altra cosa dallo studio delle reliquie quali simboli della santità, o dalla comparazione tra i maggiori culti femminili di età moderna o dalle rielaborazioni degli influssi di quei culti nelle aree extra europee. Va indagata, insomma, come la loro materialità, intrisa dello stesso tessuto dei sogni e mai asettica, ebbe il potere di adattarsi ai cambiamenti, a tratti vorticosi, della vita collettiva in territori in cui le partenze furono numerose quanto le permanenze. Di tali oggetti che da sempre costellano il perimetro della santità anche quando cristallizzati nelle teche o dimenticati negli archivi, cercherò di mostrare come, nel caso qui trattato, le loro fortune riposino più che nelle antiche devo-

---

<sup>5</sup> V. Petrarca, *Di Santa Rosalia Vergine palermitana*, Sellerio, Palermo, 1988; G. Fiume, *Il santo moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, FrancoAngeli, Milano, 2002; S. Cabibbo, *Santa Rosalia tra terra e cielo*, Sellerio, Palermo, 2004.

zioni, nelle strategie con cui le autorità ecclesiastiche e civili risposero alle urgenze pubbliche, rivelando, talvolta, un disallineamento temporale tra quanto palesato e quanto praticato.

## 2. Muzio Vitelleschi ai fratelli siciliani

È di un mese dopo il rinvenimento delle reliquie di Rosalia, la lunga epistola di Muzio Vitelleschi ai confratelli siciliani per palesare la partecipazione dell'Ordine alle avversità che flagellavano l'isola e che aumentavano ogni giorno di più<sup>6</sup>. Prima, però, di approfondirne i contenuti, una nota sull'importanza di questa tipologia documentaria per esemplare le connessioni tra i vertici dell'Ordine e la rete dei confratelli, palesando una dimensione locale mai disgiunta da una storia globale centrata sugli uomini, sugli scambi, sulla diffusione delle conoscenze, sulle restituzioni delle informazioni attraverso un flusso costante di lettere, epistole, avvisi indirizzati ai territori sulla base di un principio di orizzontalità tra i medesimi<sup>7</sup>.

Muzio Vitelleschi quando scrisse ai confratelli in Sicilia aveva ben chiaro la necessità di mantenere vita in queste reti connettive, così come sapeva che il flagello che imperversava nell'isola non era solo una sciagura per quelle popolazioni, ma, potenzialmente, per tutte quelle che si affacciavano nel Mediterraneo attraverso la rete dei porti. Una eventualità terribile ma non la peggiore in un'Europa già sottoposta ad una crisi economica e politica che obbligava Vitelleschi ad una continua opera di mediazione scrivendo costantemente ai numerosi padri provinciali, interloquendo con i confes-

---

<sup>6</sup> Ringrazio Francesco Failla per avermi segnalata e data, la relazione del Generale Vitelleschi trovata nel corso delle sue ricerche dottorali sui Gesuiti in Sicilia.

<sup>7</sup> Un esempio figurativo, lo individuiamo nella provincia siciliana posta di fianco a quella cinese in un dipinto conservato presso la chiesa del Gesù di Caltagirone. Una prossimità affatto astratta, poiché evidenziava i flussi missionari che intercorsero fra le due provincie che videro una diffusione del cattolicesimo grazie anche all'operato di confratelli siciliani quali Nicola Longobardo, Prospero Intorcetta, Ludovico Buglio, Girolamo Gravina, Francesco Brancati. In altri termini, un successo fondato sull'energica campagna di proselitismo missionario di quel primo laboratorio di pedagogia applicata alla educazione e alla conversione dei popoli che fu la Sicilia gesuita e che è oggetto del volume L. Scalisi, F. Failla (a cura di), *Tracce d'Oriente. I Gesuiti siciliani nella Cina del celeste impero*, Domenico Sanfilippo Editore, Catania, 2023

sori dei sovrani e dei principi, aumentando il numero dei collegi e delle case professe, impegnandosi per le canonizzazioni, come era avvenuto per quelle di Ignazio di Loyola e di Francesco Saverio<sup>8</sup>.

A metà di quell'agosto, le lunghe notazioni nervose del Generale, mostrano le difficoltà nella elaborazione di un testo con cui portare sostegno al dolore, alla fatica, allo sgomento causato da un nemico invisibile, contro cui occorreva adattare le armi, dal momento che l'emergenza in atto ripristinava le misure di contenimento già sperimentate nel lontano passato<sup>9</sup>. A tal proposito, Vitelleschi scriveva di avere promosso un gran numero di messe e cerimonie a Roma, e di avere chiesto orazioni, mortificazioni e penitenze ai confratelli delle altre provincie<sup>10</sup>. Era, infatti, necessario pregare per il popolo per rimediare ai peccati che avevano causato l'ira divina e il conseguente flagello, ma sempre «venerando l'ira sua santa: la quale à tempi suoi, come l'altre gratie, mette fuori da suoi tesori per arricchirci: riconoscendoci, e confessandoci degni di peggio»<sup>11</sup>. Né nascondeva il timore che la calamità potesse essere causata da quei confratelli che, nella pratica quotidiana, non avevano mantenuto il fervore della vocazione o avevano coltivato quello «spirito nazionale», che il suo predecessore Claudio Acquaviva aveva definito veleno pestifero. Un monito politico diluito nelle lusinghe rivolte, qualche riga dopo, ai confratelli che fronteggiavano la peste con enorme carità e senza timore del pericolo in una lotta senza quartiere per salvare le anime più che i corpi, alla stessa stregua di quanti si adoperavano in Inghilterra, in Cina, in Giappone. Confratelli fortunati dal momento che «la suavissima providenza, senza passar mari, e spendere anni in viaggi, ha' presentato loro il Giapone nella propria patria: et hà gli quasi resuscitati i secoli più felici, quando germogliavano ad ogni passo le palme, e le corone»;

<sup>8</sup> S. Negruzzo, *Vitelleschi*, Muzio in *Dizionario Biografico degli Italiani*, v.99 (2020), on line.

<sup>9</sup> Sulla differenza tra le due epidemie cfr. R. Cancila, *Salute pubblica e governo dell'emergenza: la peste del 1575 a Palermo, «Mediterranea – ricerche storiche»*, 37 (2016), pp. 231-272; L. Scalisi, *In attesa dei miracoli, il riparo dei corpi*, in *Libera nos. Epidemie e conflitti sociali cit.*, p. 29.

<sup>10</sup> «Come per gratia del S.re si eseguisce ferventemente. Hora, poiché ad sus manus Domini extenta, ho voluto aggiungere anche queste righe, ut consolerum invicem et non contristemur, sicut et ceteris, qui spem non habent: et quasi novi aliquid nobis contingat; sed communicantes cum passionibus gaudeamus, ut in revelatione gloriae eius gaudeamus exultantes», Arsi, Institut. 121, Epistolae pastorales, f. 237r.

<sup>11</sup> Ivi, f. 237v.

e a cui aspiravano anche i gesuiti delle provincie vicine che chiedevano di essere inviati nell'isola per «il privilegio che ha' la medesima specie di Martirio, in quanto non è questo congiunto con offesa veruna d'Iddio, ne' con peccato di Tiranno, ò di carnefice, ma pare dipenda immediatamente e venga honorato dalla spada del Signore»<sup>12</sup>. Tanto più che esisteva una singolare coincidenza con l'epidemia del 1575, incorsa nell'anno santo, e l'attuale apparsa alla vigilia del nuovo, come se fosse una generale chiamata al Cielo per condurre i padri gesuiti e i fedeli al Giubileo eterno<sup>13</sup>.

Ma in calce alla epistola, più prosaicamente, il Generale aggiungeva come il giorno precedente, festività di san Rocco, fosse stato esposto in chiesa il Santissimo Sacramento per le Quarant'ore di adorazione dei fedeli, nella speranza che il Signore si degnasse di tenere serrati «li tesori dell'ira sua», per aprire quelli della misericordia. Il culto più importante della Compagnia, dunque, aperto per la salvezza dell'isola, nella coincidenza della giornata dedicata al santo considerato il protettore dalla peste e in queste vesti, spesso raffigurato. Nessun accenno, di contro, a quanto avvenuto appena un mese prima sul monte Pellegrino a Palermo: quel rinvenimento delle venerabili ossa della santa bambina che era stato esito della ricerca dei francescani, cui si erano aggiunti i gesuiti in un'operazione del tutto in linea con la ricerca dei “santi delle origini” che l'Ordine conduceva da metà Cinquecento sulle catacombe romane per inviarli «in tutto il mondo cattolico, persino nelle lontane Indie, nella politica di evangelizzazione missionaria»<sup>14</sup>. Eppure, la notizia doveva essergli già nota perché l'impatto della scoperta era stato, da subito, di forte eco nella città sottomessa all'epidemia da cui quanti potevano cercavano la fuga. Lo aveva fatto, mesi prima, Antonio Paternò Moncada, duca di Montalto<sup>15</sup>, interrompendo i cantieri in piena attività nel suo palazzo palermitano di Ajutamicristo,

<sup>12</sup> Ivi, f. 239r.

<sup>13</sup> «Poiché la morte «che puo' haver di terribile se non il pericolo di non esser prevenuti in mezzo al sonno, e con le vergini stolte trovarsi senza lume, et oglio! Ecco il singolar privilegio, che il Signor, e lo sposo non viene alla cheta, unquam (..) in nocte, ma di mezo giorno, con la tromba inanti, con i messi, e forieri manifesti perche' ogni uno si disponga, et allegro lo accolga, et entri con lui alle nozze della vita beata», ibidem.

<sup>14</sup> M. Ghilardi, *Miniere di santità. La riscoperta delle catacombe romane: oratoriari o gesuiti?* in B. Dompnier, S. Nanni (a cura di), *La mémoire des saintes originels entre XVI et XVIII siècles*, École française de Rome, Roma, 2019, p. 385.

<sup>15</sup> Per una breve sintesi del personaggio cfr. L. Scalisi, *Paternò Moncada d'Aragona, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, v.81 (2014), on line.

per rifugiarsi con la famiglia nei feudi di Collesano. Vi era riuscito in virtù dell'amicizia con il cardinale Doria che aveva acconsentito all'uscita dei Moncada dalla città serrata.

Pure, resta il fatto che nemmeno Montalto diede immediato rilievo al ritrovamento delle spoglie terrene di Rosalia, per quanto nei suoi feudi di Bivona si stesse conducendo una campagna di scavi che portò nel mese di agosto alla scoperta di una iscrizione che documentava la permanenza della santa in quei territori. Un rinvenimento che contribuì alla rielaborazione genealogica e agiografica della santa palermitana avviata dal Doria subito dopo la scoperta delle reliquie su monte Pellegrino; e su cui converse l'interesse del Montalto per la valorizzazione della terra di Bivona<sup>16</sup>. Un disegno politico, insomma, cui il duca Antonio acconsentì in un disegno complessivo in cui si intrecciarono i legami del suo casato con l'ordine gesuita, le strategie politiche del Doria, l'abbozzo dell'idea in ordine alla quale, qualche anno dopo, sarebbe entrato, insieme alla moglie, nelle fila del clero<sup>17</sup>.

### 3. Della santità nelle famiglie

Che Antonio Moncada favorisse l'ordine gesuita era noto, oltretutto tollerato dagli altri Ordini, comunque, presenti nella politica religiosa del casato<sup>18</sup>. Per i gesuiti esisteva, infatti, una maggiore attenzione che trovava giustificazione nella eredità immateriale trasmessa ai suoi discendenti da Isabel Luna y Vega, figlia del viceré che a metà Cinquecento aveva introdotto la Compagnia nell'isola e che di Antonio era bisavola. E le cronache palermitane non mancano di sottolineare la qualità dell'appoggio del duca, soprattutto dopo il ritorno da Madrid, dove aveva sposato una nipote del duca di Lerma rimanendo a lungo a corte, quantomeno fino a quando l'astro del Lerma, non iniziò a vacillare. Di ritorno nell'isola, aveva quindi preso parte alla vita politica del regno, af-

<sup>16</sup> A questo proposito cfr. S. Cabibbo, *Santa Rosalia tra terra e cielo* cit., p. 177.

<sup>17</sup> L. Scalisi, *Paternò Moncada d'Aragona Antonio*, in DBI, LXXXI, on line; e più in generale L. Scalisi, R. L. Foti, *Il governo dei Moncada (1567-1672)*, in L. Scalisi (a cura di), *La Sicilia dei Moncada. Le corti, l'arte e la cultura nei secoli XVI-XVII*, Domenico Sanfilippo Editore, Catania, 2006, pp. 19-61; 41-43.

<sup>18</sup> Oltre alla politica religiosa di Aloisia verso i Francescani, vanno rilevati gli investimenti del duca Antonio in favore dei Cappuccini di Adrano, cui eresse un nuovo convento sul quale rinvio ad A. Mursia, «*Ad effectum construendi conventum cappuccinorum*». *Alcune note sulla fondazione del convento dell'Immacolata Concezione di Adrano (1608-1668)*, «Itinerarium», n. 61/3 (2015), pp. 145-154.

finando le tante solidarietà che lo legavano a Giannettino Doria e alla Compagnia, palesate pubblicamente in occasione della morte della duchessa Aloisia nel 1620, quando Doria fece suonare in segno di lutto la campana 'nominata Guzza', come era uso in caso di morte di re, viceré e arcivescovi, per poi accompagnare personalmente la salma a Caltanissetta a capo di un lungo corteo a cavallo di ecclesiastici secolari e regolari, vestiti a lutto per la morte di una delle dame più prestigiose del suo tempo. Ed ancora nel 1622, in occasione della canonizzazione del Loyola e di Francesco Saverio, svoltasi a Casa Professa con cerimonie patrociniate dal Moncada nella chiesa addobbata con magnifici apparati realizzati dai maggiori pittori del tempo, in presenza dell'arcivescovo, del senato palermitano e del capitolo della cattedrale, tra musiche finissime che durarono fino al giorno successivo e che lasciarono poi posto alla recita «nel detto Salone à lode de' Santi un'Oratione, et un Poema, con l'assistenza del Cardinale, a cui furono dedicati, e graditi [...]. La composizione, et atione incredibilmente piacque, come anche l'artificio della Musica, che con grazioso dialogo di tre Canti si fece in Scena: dove cantaronsi alcuni versi in [...] de' Santi, aggiuntivi come per digressione altri in lode del Cardinale, e del duca di Mont'Alto quivi presente, l'uno come Mecenate della Festa, l'altro del Canto»<sup>19</sup>.

Qualche anno dopo, la scelta religiosa del duca apparve, quindi, naturalmente indirizzata verso l'ordine gesuita, che rimase il suo orizzonte in un'esistenza votata a Dio, ma trascorsa assolvendo agli impegni imposti dalla conduzione del casato, lasciato solo apparentemente, nelle mani del figlio Luigi Guglielmo, di cui aveva curato il matrimonio con la figlia del viceré di Napoli, Fernando Áfan de Ribera y Enríquez. In ogni caso, una esistenza che i gesuiti avrebbero successivamente emendato dalle mondanità che, pure, ci furono nelle sue visite a Roma, nei lunghi periodi trascorsi a Napoli tra visite cortigiane e piacevoli ritiri allietati dai musicisti e dalla compagnia dei suoi pari. Del Montalto avrebbero, infatti, così scritto:

Umile nella Grandezza, perché senza fasto; povero di spirito nelle ricchezze, perché senza interesse. Accoppiava alle delizie l'astinenza, e la

---

<sup>19</sup> Asp, Archivio Moncada, v. 3400, sn.

macerazione del corpo, con discipline e cilicci. Sapeva trovar nella Corte l'ore di ritiro per conversare con Dio nell'orazione mentale, a cui dava più ore ogni giorno. Udiva più Messe, frequentava i Sacramenti, e riempiva d'odore di santi esempi sin le case Religiose, e più esemplari. Ogni anno la sera della vigilia di Cristo nascente veniva alla nostra Casa Professa, ove, fatta una semplice collazione co' nostri Religiosi con essi poi al mattutino assisteva con somma devozione<sup>20</sup>.

La vocazione ricevuta dal Montalto non era, dunque, alterata dalle azioni proseguite nel mondo. Ed anche nelle agiografie del casato – cui si aggiunge l'inedito manoscritto dedicato alla sua vita conservato presso l'Archivio Medina Sidonia<sup>21</sup>–, l'insorgere della vocazione era coincisa con il superamento della peste che lo aveva colpito insieme alla moglie nella primavera del 1624, appena giunti a Collesano. Una malattia del corpo che li aveva persuasi a sciogliere i vincoli terreni e a sublimare quelli dello spirito, rimanendo fermi nella loro decisione anche dopo la tragica morte, qualche tempo dopo, del loro primogenito Francesco<sup>22</sup>. Ovviamente, un abbandono del secolo che suscitò un gran clamore nell'isola e presso le maggiori corti del tempo, al punto che, appena il duca prese i voti, una gran folla corse a Casa Professa, l'8 settembre 1626, per vederlo celebrare la prima messa, «e fu inevitabile la edificazione che tutti ebbero nel veder la emozione quando al fine comunicò il Duca di sua mano il Principe di Paternò suo figlio. Volse anche esservi presente il cardinale Doria Arcivescovo e non lasciava ognuno di glorificare Iddio, autore di una opera così grande»<sup>23</sup>. Tanto più che anche dalle fila del clero, Montalto proseguì nell'attività politica al punto che la malattia lo colse mentre con il figlio ed erede Luigi Guglielmo era a Roma, presso il Generale Vitelleschi, per visitare il pontefice e per essere «ricevuti con gusto straordinario e con grandissimo consenso e frequenza di visite di Cardinali e Serenissimi e specialmente dei Signori Colonesi lor parenti».

<sup>20</sup> G.A. Patrignani, *Menologio di Pie Memorie d'alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù, dal 1538 al 1728*, t. II, presso Niccolò Pezzana, Venezia, 1730, p. 137.

<sup>21</sup> Agfcms, Fondo Villafranca, Vita del duca Antonio Moncada, leg. 154, sn.

<sup>22</sup> L. Scalisi, *Il governo dei Moncada (1567-1672)*, in *La Sicilia dei Moncada* cit., pp. 36-37.

<sup>23</sup> Agfcms, Fondo Villafranca, Vita del duca Antonio Moncada, leg. 154, sn

Un'indisposizione aggravata da un rapido peggioramento<sup>24</sup> che non migliorò nemmeno dopo il ritorno a Napoli, il consulto dei migliori medici, le preghiere rivolte ai Santi dai familiari e dai Padri della Compagnia<sup>25</sup>.

Il duca era giunto alla fine dei suoi giorni, cosa di cui si accorse e che lo spinse a compiere tutti gli atti necessari alla buona morte, che era uno dei punti di maggior rilievo della dottrina gesuita<sup>26</sup>.

Fece però il suo testamento, si confessò più volte generalmente e non avendo potuto ottenere in vita la cosa che tanto desiderò, che era di farsi Padre della Compagnia essendogli stato impedito dalle sue gravi e continue indisposizioni e alla cura di governar gli Stati di suo figlio, gli fece grazia Iddio di concederglielo in morte, poiché in virtù di una licenza che egli teneva del Preposito Muzio Vitelleschi Generale di detta Compagnia, vi fu prima che morisse ricevuto e lo stesso giorno che prese il Santissimo viatico fece pubblicamente la remissione dei voti nelle mani del Preposito Vincenzo Carafa Preposito allora della casa professa di Napoli, presenti il Duca d'Alcalá Viceré ed infiniti altri Santissimi, e volse egli medesimo leggere e proferire a voce altra la forma di detta professione con tanta contrizione che non vi fu di quanti vi si ritrovarono presenti chi non piangesse dirottamente per tenerezza<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> «Partì dunque il Principe e il Duca restò curandosi della sua infermità la quale essendo stata giudicata al principio assai leggera, come s'è detto e di pochissima considerazione, crebbe poi in maniera tale che gli levò pian piano la vita; e fu che essendogli alterato un cauterio ch'egli aveva alla gamba ebbe per otto giorni una febbre assai leggera ed infiammazione la quale come causata dalla detta alterazione del cauterio che cessò subito, cessò anch'ella senza lasciar altro male al Duca che una certa inappetenza del mangiare e del bere, della quale pareva non doversene far molto conto, e ciascheduno credeva che in pochi giorni gli sarebbe ritornato l'appetito, e massime con la mutazione dell'aria perla quale si rivolse a partirsi, stando così male, da Roma su gli ultimi di Gennaio dell'anno 1631, e andatosene per terra sino a Gaeta dove stava aspettandolo il Principe suo figlio, con una galea, si imbarcò in essa e giunse a Napoli al dì 3 di febbraio», *Ibidem*.

<sup>25</sup> «Sperava ogn'uno che con la mutazione d'aria avesse dovuto prendere alcun miglioramento ma non fu già egli così, perché crescendo gli la detta inappetenza e pigliando ogni giorno più vigore il male, aborrisva già ogni cosa che se gli fosse portata e quelle in partizione che erano di sostanza, per il che stando molti», *Ibidem*,

<sup>26</sup> F. Motta, *Morte, santità, autorità nella devozione gesuitica del secolo XVII*, «Archivio italiano per la storia della pietà», n. 13 (2000), pp. 217-273.

<sup>27</sup> Simile la descrizione del Patrignani che dovette avere sottomano le carte Moncada: «Con questo dispaccio in mano ritornò contentissimo alla Casa Professa, ov'era alloggiato. Mostrò il Pontificio Breve al P. General Vitelleschi, il quale se ne rallegrò, e promise d'ammeterlo alla Professione. Ma che mentre dovevasi effettuare l'Indulto avuto, ecco che il Signore, a vie più raffinare i desideri di quell'Anima grande, le manda una grave malattia, che gli durò quattro mesi. I Medici, vedendo che non guariva, ordinarono,

Lasciava al figlio, oltre ai beni terreni, il Crocefisso e l'immagine della Vergine che lo avevano accompagnato nell'agonia, proteggendolo dalle tentazioni, insieme al libricino con le regole della Compagnia. Ma fu solo dopo aver salutato i suoi cari che poté abbandonarsi alla agonia per poi spirare tra le braccia dei confratelli ed essere inumato presso la chiesa del Gesù, indossando le vesti di gesuita<sup>28</sup>. E mentre i calligrafi si affannavano nello scriverne l'Elogio a maggior lustro della Compagnia<sup>29</sup>, la notizia venne immediatamente resa nota suscitando grande commozione nella città, nei feudi del Montalto e presso l'arcivescovo Doria, a cui il duca lasciò nel testamento stoffe preziose e «un ferriolo di sgarlata et una scrigna d'argento per acqua di odore acciò se li goda per amor mio»<sup>30</sup>, quale testimonianza di un solido affetto. Una morte giunta nello stesso anno in cui era riuscita l'impresa di iscrivere santa Rosalia nel *Martirologium romanum*, segnando il successo dell'operazione che modificò stabilmente i culti e l'immaginario religioso dei palermitani.

#### 4. Delle reliquie della santità

Pure, colpisce come nel lungo elenco dei beni lasciati dal duca, non vi sia nessun quadro raffigurante Rosalia, né appaia alcuna sua traccia nell'elenco dei reliquari e delle reliquie, alcuni dei quali ricevuti in eredità dalla nonna Aloisia e da lui donati alle carmelitane scalze del monastero dell'Assunta, di cui era badessa la duchessa. Eppure, sia dipinti, che reliquie riempiono molte pagine dell'inventario dei beni del duca, compilato con scrupolo dopo la sua morte, prima del loro

---

che si dovesse tentare l'aria di Napoli. D. Antonio, dunque, si licenziò con lagrime dal P. Generale, e da tutt'i Nostri. [Ma] in Napoli non migliorò, come si sperava, anzi crebbe il male: onde avvisato del pericolo, fece la Confessione Generale, e ricevè i Sacramenti. Poi fece la solenne Professione nelle mani del P. Vincenzo Caraffa, Preposito della Casa Professa, in presenza di D. Luigi d'Aragona e Moncada suo figliuolo, e del Viceré di Napoli, e d'altra altissima Nobiltà, tutti di tenerezza piangendo. Ciò fatto, entrarono i nostri Padri, i quali al novello Professo dettero il titolo di Padre, e di Riverenza, come ai nostri Sacerdoti costumiamo di dare», G.A. Patrignani, *Menologio di Pie Memorie* cit., sn.

<sup>28</sup> Sull'importanza del trapasso nella dottrina gesuita anche in relazione alla vicenda del Montalto cfr. M. Catto, *La scena pubblica della morte. L'istante ultimo e il compimento della vocazione gesuitica*, «Rivista storica italiana», n. CXXXII (2020), pp. 1072-1074.

<sup>29</sup> Arsi, Hist. Soc. 177, *Vocationes illustres, Elogium Antonii ab Aragonia, ducis Montalti, mortui novitii Neapoli anno 1631*, ff. 423r-426v.

<sup>30</sup> Asp, Notaio V. Quaranta, st. II, vol. 1054, Testamento di Antonio Moncada e Aragona, cc. 263-283.

trasferimento a Palermo per essere venduti in asta e/o acquistati dal figlio Luigi Guglielmo. Non è questa la sede per approfondire la pratica dell'almoneda dei beni mobili, usuale al tempo e alla base della dispersione per molte collezioni, va, però, sottolineato come nessuno dei quadri acquistati dal patriziato palermitano con in testa il principe di Scordia che ne comperò diversi, aveva come tema Rosalia o un riferimento ai luoghi della sua vita o del suo ritrovamento. Piuttosto, le presenze femminili della quadreria di Antonio appaiono circoscritte alla Madonna, alla Maddalena, alle sante Gertrude e Dorotea, a due quadretti di sant'Agata in cera provenienti dalla collezione di Aloisia, a testimonianza della devozione del casato verso la patrona della Catania confinante con le città e i feudi dei Moncada.

Ma va anche notato come nell'inventario del duca vi siano meno soggetti religiosi rispetto a quelli posseduti dalla nonna che aveva arricchito la quadreria con le nuove devozioni sollecitate dalla riforma cattolica: molti Crocifissi, molte *Orazioni nell'orto*, molti *Ecce homo*, molti martiri oltre ai beati Ignazio de Loyola, Francesco Saverio, Stanislao Kostka, Luigi Gonzaga<sup>31</sup>, cui la duchessa madre era devota molto prima del loro innalzamento agli altari. Né, aveva trascurato di collezionare dipinti con soggetti legati agli ordini più antichi, anch'essi presenti in maniera cospicua. Insomma, aveva riunito alle devozioni antiche, le raffigurazioni visive di quanto di nuovo era sorto nella chiesa post tridentina. E alla stessa stregua, aveva agito nei territori patrocinando ordini, chiese e monasteri; elargendo lasciti e benefici; donando oggetti sacri. Una dinamicità nell'aderire ai cambiamenti della religiosità tridentina e alle novità portate dalle missioni che rileviamo nelle collezioni librerie del figlio Francesco, ricche di testi sulle nuove scoperte geografiche: dalla *Civitates orbis terrarum*, stampata in Germania nel 1576<sup>32</sup>, alla scoperta della Groenlandia di Frobisher<sup>33</sup>, alla descrizione dell'Asia stampata a Venezia nel 1544<sup>34</sup>, alla *Raccolta di molti av-*

<sup>31</sup> Sulla quadreria di Aloisia cfr. B. Mancuso, *L'arte signorile d'adoprar le ricchezze*, in *La Sicilia dei Moncada* cit., pp. 92-93.

<sup>32</sup> G. Braun, F. Hohenberg, *Civitates orbis terrarum*, Ratisbonae, 1576.

<sup>33</sup> M. Frobisher, *Lo scoprimento dello stretto artico e di meta incognita ritrovata nell'anno 1577 e 1578 dal capitano Martino Forbisero, posto nuovamente in luce dal sig. Gio. Anania*, G. Cappelli, Napoli, 1582.

<sup>34</sup> E.S. Piccolomini, *Descrittione dell'Asia et Europa di papa Pio II e l'istoria delle cose memorabili fatte in quelle, con l'aggiunta de l'Africa secondo diversi scrittori* appresso Vincenzo Vaugris, Vinegia, 1544.

visi del Giappone dell'anno 1582 fino al 87<sup>35</sup>, al *Delle Navigazioni et viaggi* di Ramusio, ad un volume sulle imprese in Oriente stampato a Francoforte nel 1587<sup>36</sup>, alle *Historiae* di Etiopia, delle Indie orientali, del Perù, delle conquiste del Cortés<sup>37</sup>.

Curiosità cui era meno partecipe Antonio che, pure, conservava oggetti di quei mondi lontani ereditati da Aloisia: da un piccolo scrittorio «di l'Indij» e «una tavola in duj di l'Indij», nera e dorata con anche i piedi in legno d'india; ad un bauletto in legno d'India, nero e dorato; a cassette, manufatti e ad una catenella piccola provenienti da quei luoghi per uso domestico; ad una bilancia, ad una scodellina dorata e a molte porcellane (scodelle, piatti, alcune 'indiane', altre provenienti da levante), su cui troneggiavano «l'Imagine dell'Ecce homo pintura dell'Indij [e] una Imagine della Natività depinta dentro una crocciula», testimonianza di arrivi materiali già a fine Cinquecento dalle Indie missionarie<sup>38</sup>. Semmai i suoi interessi erano alla politica e alla musica, come recitato a conclusione del manoscritto conservato a Sanlúcar:

Amò grandemente la politica e fu tanto curioso e di così buon gusto in tutte le cose sue, che con le proprie mani accomodava talvolta alcuna cosa che avesse visto mal fatta o non ben disposta. Si diletto notabilissimamente nella Musica e conosceva talmente il buono di detta arte come qualsivoglia

<sup>35</sup> *Raccolta di molti avvisi del Giappone dell'anno 1582 fino al 87. Dove si tratta del progresso della fede cristiana delle varie rivoluzioni, e mutationi de' Stati di quel paese, d'una gran persecutione contra i fedeli, & altre cose notabili. Con alcun'altri avvisi della China dell'anni 83. & 84. Cauati dalle lettere della Compagnia di Gesu,* Zanetti, Roma, 1590.

<sup>36</sup> S. Feyerabend, H. Wolf, *Historia rerum in Oriente gestarum ab exordio mundi et orbe condito ad nostra haec usque tempora*, Impens. Sigis. Feyrabendii, Frankfurt/Main, 1587.

<sup>37</sup> F. Alvarez, *Historia de las cosas de Etiopia: en la qual se cuenta muy copiosamente el estado y potencia de l'emperador...*, Juan Stellsio, Anvers, 1557; F. Lopes de Castanheda, *Historie delle Indie orientali scoperte & conquistate da' Portoghesi*, appresso Giordano Ziletti, Venetia, 1578; P. Cieza De León, *Historie del Perù, dove si tratta l'ordine delle provincie, delle città nuove in quel Paese edificate...*, appresso Giordano Ziletti, Venetia, 1565; F. López De Gomara, *Historia di don Ferdinando Cortes [...] che discopri, & acquistò la Nuova Spagna*, per Francesco Lorenzini da Turino, Venetia, 1560. Si rinvia per un approfondimento della biblioteca di Francesco II a R. Zaffuto Rovello, *L'inventario del principe Francesco Moncada*, in *La Sicilia dei Moncada* cit., pp. 269-273.

<sup>38</sup> Ed ancora: «dui peramjdi d'hebbano et avolio» e anche «una caxetta tunda ... con setti buccari perfumati dentro», «un vaso d'acqua marina guarnito di ramo deorato», «un scrignetto di portogallo», «un scrignetto di tartuca guarnito d'argento», quattro «bauletti d'avoli», cfr. B. Mancuso, *L'arte signorile d'adoprar le ricchezze»* cit., p. 96.

gentilissimo compositore, onde gli avveniva starsi le giornate intere a sentir cantare e s'era qualche compositore spirituale e di stile affettuoso o malinconico s'inteneriva tanto che gli venivano subito agli occhi le lacrime<sup>39</sup>.

Una apprezzata finezza politica, perfezionata nella pratica delle corti, che ne fecero il latore delle reliquie di Rosalia ad Urbano VIII, in una preziosa borsa ricamata d'oro e d'argento: dono che il pontefice gradì al punto da indossare, da allora, sul petto uno dei denti della futura santa<sup>40</sup>. Contemporaneamente, altri frammenti furono inviati in altre città dell'isola e presso le maggiori corti italiane ed europee, munite dell'autentica del Doria, scrupoloso nell'evitarne il mercimonio e nel mantenere alla sua autorità il compito di divulgarne il culto. Il fatto era che di Rosalia, in quel 1626, molti ambivano ad avere un frammento o una raffigurazione. Aveva iniziato il senato palermitano con la committenza a Vincenzo La Barbera della *La Santa Rosalia che intercede per Palermo*, che poco piacque al Doria che commissionò ad Anton Van Dick, da qualche anno in città, un altro dipinto. Senza addentrami sulla questione della attribuzione al celebre fiammingo di altri dipinti sulla santa commissionati in quei mesi dalla nobiltà palermitana, mi sembra interessante l'ipotesi avanzata da Fiorenza Rangoni di un ruolo attivo del Van Dick nell'elaborazione della iconografia di Rosalia. Un'ipotesi già parzialmente proposta da Vincenzo Abbate, ma dalla Rangoni estesa ad una concreta collaborazione fra Cascini e Van Dick, con quest'ultimo testimone delle fasi del reperimento dell'antica iconografia e partecipe nella preparazione della simbolica da collegare alla nuova patrona<sup>41</sup>. Ipotesi affascinante che testimonia il peso del nuovo culto sulla scena politica ed artistica palermitana e la crescente fama di Rosalia, presto estesasi in tutta Europa anche sulla scia delle reti e delle

---

<sup>39</sup> E sulle sue fattezze: «Fu il Duca don Antonio dotato da Dio di molti doni e parti naturali così dell'anima come del corpo. Fu d'alta statura, che accompagnata da una ben proporzionata grassezza lo rendeva assai grave e maestoso. Fu di bellissimo volto, la cui bianchezza estrema colorita sempre d'un grazioso rossore. Spiccava notevolmente il negro degli occhi, dei capelli e della barba, talmente che fu giudicato sempre così secolare come ecclesiastico uno dei più belli signori dei nostri tempi», Agfems, Fondo Villafranca, Vita del duca Antonio Moncada, leg. 154, sn.

<sup>40</sup> F. Abriani, *Breve Narratione della Vita e Ritrovamento di S. Rosalia Solitaria Vergine palermitana cavata da quello che latinamente ne scrive il P. Giordano Cascini della Compagnia di Gesù...*, ad istanza di Pueroni, Cremona, 1633, p. 57.

<sup>41</sup> F. Rangoni, *Anton Van Dyck a Palermo, i Gesuiti e santa Rosalia*, in F. Quiles Garcia, J.J. Garcia Bernal, P. Broglio, M. Fagiolo dell'Arco (a cura di), *A la luz de Roma. Santos y la santidad en el barroco iberoamericano*, E.R.A. Arte, Creacion y Patrimonio iberoamericanos en redes, Sevilla, 2020, p. 262.

confraternite gesuitiche. Fu in quei mesi che Van Dick elaborò materiali e disegni, da cui attinse, nel 1629, ad Anversa nella realizzazione del *Matrimonio mistico di S. Rosalia* per la cappella dedicata alla Vergine Maria, sede della Compagnia dei Nuovi Celibi, confraternita gesuita sita nel nuovo Oratorio della Casa Professa, in occasione dell'arrivo delle reliquie della santa per liberare la città dalla peste<sup>42</sup>. Fu lo stesso Giordano Cascini a portarle su richiesta del direttore della Confraternita, incrementando così il primo reliquario della santa recato ad Anversa, ancor prima del 1628, dal gesuita Florent de Montmorency.

### 5. Alcune conclusioni

Poche note per ribadire come l'approfondimento della geografia sacra di Rosalia, estesasi da Palermo all'Europa e alle Indie attraverso una rete di scambi, devozioni, reliquie, culti, architetture e un immaginario che agì da straordinario medium culturale, sia indispensabile per la comprensione della dimensione globale insita nei territori della monarchia spagnola, nelle loro politiche culturali e nelle trasformazioni che ne derivarono<sup>43</sup>.

Intanto anche in Sicilia, in quei primi anni, il culto di Rosalia si estese al di là del progetto politico iniziale dei suoi primi promotori, coinvolgendo altri lignaggi, alcuni dei quali apparentemente meno vicini ai padri gesuiti. Fu, ad esempio, il caso dei Branciforte e, in particolare, di Giovanna d'Austria, moglie del marchese di Militello, Francesco, avvelenato a Messina nel 1622, nei giorni dell'arrivo nell'isola del nuovo viceré Emanuele Filiberto<sup>44</sup>.

Da allora la vita della nobildonna era stata complicata per la lite intentata nei tribunali del regno dal suocero, Fabrizio Branciforte, principe di Butera e probabile omicida del figlio, che tentò in tutti i modi di privare la nipote Margherita, erede designata dal padre, del patrimonio feudale e allodiale. È noto lo scontro che op-

<sup>42</sup> Certo, in ciò ebbe peso la conoscenza della *Vita di Santa Rosalia* del Cascini edito nel 1627, ma la Rangoni indica come alcune delle iconografie elaborate da van Dyck non fossero presenti in quel testo. Ivi, p. 264.

<sup>43</sup> Vedi anche la bibliografia citata in S. Cabibbo, *L'agiografia nel meridione degli Austrias: un percorso di studi*, in T. Calì, M. Duranti, R. Michetti (a cura di), *Italia sacra. Le raccolte delle vite dei santi e l'invenzione delle regioni (secc. XV-XVII)*, Viella, Roma, 2014, p. 136.

<sup>44</sup> L. Scalisi, *L'eredità dei Branciforte. Conflitti politici e strategie di successione in una casata aristocratica siciliana agli inizi del Seicento*, «Clio», n. 33 (1997), pp. 371-400.

pose le due donne al Butera e le reti di relazione che entrambi seppero muovere a loro sostegno, con in più la capacità di Giovanna di adire direttamente al sovrano spagnolo di cui era cugina. Brevi cenni per introdurre un personaggio noto eppure poco studiato<sup>45</sup>, che nei lunghi mesi della peste preferì lasciare l'isola per rifugiarsi a Napoli da dove seguiva attentamente il proseguo degli eventi e l'amministrazione dei suoi feudi. Solo quando la situazione sembrò tornare sotto controllo, nel 1626, la dama rientrò in Sicilia, senza sostare a Messina dove aveva casa, ma dirigendosi a Militello e, poi, a Palermo. Ed è del settembre 1627, il suo dono al monastero dei Benedettini di Militello, l'istituzione di cui era stata fondatrice insieme al marito, di un prezioso tesoro di reliquie suddiviso in due bauletti contenenti le spoglie di santa Benedetta e i frammenti sacri di molti altri. Un pantheon di santi donato dalla marchesa a protezione della città, nella consapevolezza della futura minore presenza della famiglia, dal momento che Margherita aveva sposato Federico Colonna di Paliano, trascorrendo molto tempo tra Napoli e Roma.

Ma è l'ultimo pezzo di questa collezione ad attirare la nostra attenzione: una statua di legno dorato di Rosalia, di fattura palermitana, con una reliquia incastonata in argento<sup>46</sup>, «prestata et donata per Ill.mo Giannettino Doria Cardinale», nel luglio precedente mentre Giovanna d'Austria si trovava nella sua casa palermitana, alla marina presso la porta dei Greci<sup>47</sup>. Un dono da leggere in maniera duplice poiché se per un verso indicava l'attenzione con cui il Doria distribuiva le reliquie della santa tra gli esponenti delle aristocrazie del regno dalle solide reti sovralocali, per l'altro indicava il mutato atteggiamento della dama verso i gesuiti, di cui aveva osteggiato l'insediamento nei suoi feudi contrariamente al marito, che ne gradiva i testi e le letture, e che aveva partecipato con convinzione all'Accademia degli Agghiacciati di ispirazione gesuita.

Nel ricco corollario di patroni della città militellese, peraltro non distante da Caltagirone con il suo cospicuo insediamento della Compagnia in cui si formarono molte leve per le missioni nelle

<sup>45</sup> Ma su Giovanna d'Austria vedi la biografia di S. D'Agata, *La figlia della Vittoria. Cita, corte e relazioni di Giovanna d'Austria*, Salerno Editore, Roma, 2023.

<sup>46</sup> L. Scalisi, *In attesa dei miracoli, il riparo dei corpi* cit., p.28.

<sup>47</sup> Volume superstite Chiesa San Benedetto, adesso in Chiesa San Nicolò, *Transunto di atto notarile rogato da Cesare Luparelli*, f. 43 r. die 11/12 luglio X Ind. 1627.

Indie, la reliquia donata dalla principessa Giovanna, appare come una cerniera tra i culti del passato e i nuovi culti barocchi. A ciò si aggiunga come la statua, con ogni probabilità modellata sulla iconografia elaborata nei cantieri palermitani della santità, apre uno squarcio sulla produzione dei reliquari, tanto più che, nel caso in oggetto, essa appare come una perfetta sintesi tra raffigurazione e corpo sacro, tra materia e spirito, diversamente dalle forme più classiche in uso (busti, bracci, ecc). E che gli inventari consultati per questo saggio indicano altri oggetti e/o reliquari elaborati con materiali provenienti da quei mondi lontani in cui i missionari portavano culti, devozioni e immagini, che erano il frutto di condivisio- ni, di contaminazioni, di rifacimenti e che ci parlano di un meticcio artistico ancora da approfondire. Infine, un veloce richiamo alla complessità politica della santità, palesate dalle vicende sopra esposte: dall'apparente estraneità del generale Vitelleschi alle vicende che si architettavano a Palermo, alla devozione alla santa più 'di maniera', che di sostanza del duca di Montalto, alla devozione della marchesa di Militello. Storie parallele, insomma, che nel superare la retorica delle prime fonti agiografiche, consegnano novità poco note e aprono linee di indagini di indubbio interesse.



# Idamaria Fusco

## EPIDEMIE, PAURE E MIRACOLI NELLA NAPOLI SPAGNOLA

*SOMMARIO: Nel 1656 una grave epidemia di peste scoppiò improvvisa nel regno di Napoli. La peste colse di sorpresa popolazione e governanti, favorendo la diffusione di spiegazioni inverosimili. La popolazione napoletana tentò di placare la paura con la speranza di un miracolo, considerato una possibile soluzione all'epidemia. Nonostante l'adozione di alcuni provvedimenti preventivi, utili a controllare la diffusione della malattia, processioni e funzioni religiose si svolsero comunque nella Napoli infetta, contribuendo però a propagare ulteriormente il male. La peste finì per lasciare segni durevoli nella mente della popolazione napoletana, ignara dell'eziologia della malattia, rafforzando l'idea che solo Dio e i suoi santi avrebbero potuto preservare la città da un tale tragico evento anche negli anni a venire.*

*PAROLE CHIAVE: peste, paura, miracoli, regno di Napoli, Seicento*

### EPIDEMICS, FEARS AND MIRACLES IN THE SPANISH NAPLES

*ABSTRACT: In 1656 a serious plague epidemic broke out in the Kingdom of Naples. The plague took the population and rulers by surprise, promoting the dissemination of far-fetched explanations. The Neapolitan people tried to appease their fear with the hope of a miracle, regarded as a possible solution to the epidemic. Despite the adoption of preventive measures, useful to control the spread of the disease, religious processions and religious services, however, took place in the infected Naples, helping the epidemic to further spread. The plague ended up leaving lasting marks in the Neapolitan population's mind, being people unaware of the etiology of the disease, strengthening the idea that only God and his saints could preserve the city from such a tragic event even in the following years.*

*KEYWORDS: plague, fear, miracles, Kingdom of Naples, seventeenth century*

## 1. Introduzione

In antico regime il sacro impregnava la quotidianità degli uomini, invadendo ogni aspetto della loro vita. Gli accadimenti umani erano spesso letti e giustificati alla luce di fenomeni più grandi, ultraterreni, miracolosi: influsso di astri o decisioni divine. Catastrofi, quali terremoti, eruzioni, epidemie, non erano considerati eventi “naturali”, usuali nella storia del mondo, ma “indiscutibili” segni della punizione di Dio per i peccati dei popoli.

Opinioni di questo tipo sono rintracciabili in tutte le narrazioni dell'epoca, in qualunque area del Mediterraneo, e persino in trattati medici e atti ufficiali dei governanti<sup>1</sup>. In tal senso, non fa eccezione il regno di Napoli di età moderna: un territorio parte della «policentrica» Monarchia Cattolica<sup>2</sup>, caratterizzato da legami assai stretti con il vicino Stato Pontificio.

Nel regno napoletano, nel 1656, una grave epidemia di peste scoppiò improvvisa con effetti devastanti a Napoli, l'immensa capitale, e in quasi tutte le dodici province meridionali<sup>3</sup>. La sorpresa, la cultura del tempo, la paura e la scarsa conoscenza dell'eziologia della malattia furono solo alcuni dei fattori che favorirono il pullulare di spiegazioni favolose e inverosimili. Specie all'inizio, ma non solo. È di questo che intendiamo occuparci attraverso l'analisi dei principali provvedimenti adottati in questi anni pandemici. Pertanto, dopo aver brevemente ricordato quanto il concetto di divino caratterizzasse molti trattati medici di età moderna, toccheremo alcuni aspetti della peste napoletana, con un occhio rivolto in particolare all'idea del miracolo e della sua perenne attesa in momenti emergenziali, quale principale soluzione contro l'epidemia, e a tutte quelle azioni volte a implorarlo per il raggiungimento della salute collettiva, azioni spesso raccolte nelle testimonianze di scrittori e documenti dell'epoca.

## 2. I medici e la peste

Nel Seicento, della peste e delle sue cause poco o nulla si sapeva. Solo nel 1894 le scoperte di Alexandre Yersin, il quale indi-

---

Abbreviazioni: ASN = Archivio di Stato di Napoli; ASV = Archivio Segreto Vaticano; BNM = Biblioteca Nacional de Madrid; BPR = Biblioteca de Palacio Real; SNSP = Società Napoletana di Storia Patria.

<sup>1</sup> La punizione divina diventa un tema ricorrente anche nelle rappresentazioni grafiche della peste, volte a conservarne la memoria tra la popolazione. A proposito, cfr. l'interessante saggio di S. Barker, *Painting the Plague, 1250-1630*, in C. Lynteris (ed.), *Plague Image and Imagination from Medieval to Modern Time*, Palgrave Macmillan, London (UK), 2021, pp. 36-67.

<sup>2</sup> P. Cardim, T. Herzog, J.J. Ruiz Ibáñez, G. Sabatini (eds.), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Sussex Academic Press, Brighton & Eastbourne, 2012.

<sup>3</sup> Sulla peste del 1656 con uno sguardo particolare rivolto a Napoli, cfr. S. De Renzi, *Napoli nell'anno 1656*, Celi Editore, Napoli, 1968 [1867]. Più di recente I. Fusco, *Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo*, FrancoAngeli, Milano, 2007; Ead., *La grande epidemia. Potere e corpi sociali di fronte all'emergenza nella Napoli spagnola*, Guida, Napoli, 2017. Si rimanda a questi due ultimi volumi per una parte della bibliografia sul tema.

viduò il bacillo che provocava il morbo, consentirono ai medici di poter meglio diagnosticare il male, che peraltro presentava sintomi comuni ad altre malattie<sup>4</sup>. Prima di allora la medicina brancolava nel buio, com'è ben evidente analizzando i trattati medici dell'epoca, da cui emerge che il personale sanitario, soprattutto grazie all'esperienza pratica e all'osservazione dei sintomi della malattia, riusciva, sì, a offrire efficaci rimedi preventivi, ma difficilmente era in grado di proporre delle cure valide<sup>5</sup>.

Tra le principali misure di natura preventiva vi erano la preghiera, le processioni e ogni tipo di funzione a carattere religioso, in quanto Dio era considerato il primo artefice della peste<sup>6</sup>. A lui, dunque, bisognava rivolgersi per salvarsi, per chiedergli la grazia di allontanare la malattia. Esempi in tal senso si ripetono numerosi nei trattati medici di epoca moderna. A fine Cinquecento Piero Nasi, dopo aver fornito alcuni suggerimenti per contrastare il male, aggiungeva che tali rimedi erano efficaci solo a condizione che fosse Dio a volerli: solo a Dio, infatti, spettava «infondere virtù di salute a questi nostri rimedi, et noi guardare da i soprastanti mali»<sup>7</sup>. E negli stessi anni Francesch Terrades, prima ancora di proporre delle soluzioni contro la peste, si affrettava a suggerire di rivolgersi a Dio, «pera que applàque la sua ira», attraverso la confessione e una «verdadera penitència dels pecats»<sup>8</sup>.

Nel Seicento il rapporto tra peste e divinità non cambia. A inizio secolo Fernando de Bustos Villavicencio ricordava che, essendo

<sup>4</sup> G. Calvi, *L'oro, il fuoco, le forche, la peste napoletana del 1656*, «Archivio Storico Italiano», 1981, III, p. 412; I. Fusco, *Il regno di Napoli e la peste nel Seicento: sintomi e rimedi*, «Medicina Historica», 2020, vol. 4, suppl. 1, pp. 21-23.

<sup>5</sup> A proposito, cfr. tra gli altri A. Tanturri, *Terapie contro la peste nel Mezzogiorno moderno*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 2004 XXXIII, 65, p. 181. Cfr. anche I. Fusco, *La grande epidemia. Potere e corpi sociali di fronte all'emergenza nella Napoli spagnola* cit., pp. 45-73.

<sup>6</sup> Accanto a Dio, altra possibile causa della diffusione di un'epidemia era attribuita a fenomeni astrali. Agli astri era riconosciuto un certo potere sulla vita della popolazione. Da qui l'importanza dello studio dell'astronomia e anche dell'astrologia, discipline spesso strettamente collegate alla medicina stessa, come si evince anche da alcuni documenti antichi, i quali consigliano di adottare o meno certi rimedi, quali la purga e il salasso, solo dopo un attento esame zodiacale: l'efficacia di alcuni rimedi, infatti, può, a dire di molti, dipendere proprio dai segni dello zodiaco. Cfr. I. Fusco, *La grande epidemia. Potere e corpi sociali di fronte all'emergenza nella Napoli spagnola* cit., pp. 68-71.

<sup>7</sup> P. Nasi, *Disertación sobre los medios de prevenir la peste*, Banco della Zecca, 26 novembre 1579, in BNM, ms. 17.910, c. n. n.

<sup>8</sup> F. Terrades, *Compendi de la peste, y de la precaucio de aquella*, Gabriel Guasp, Mallorca, 1590, in BNM, R-100760(9, c. n. n.

la peste «castigo di Dio», «el principal remedio para preservarnos y librarnos della es primeramente acudir al socorro divino, y después es justo nos valgamos de la yndustria humana la qual siempre ha de ser edereçada con el favor de arriba (...)»<sup>9</sup>. Sulla stessa linea, a metà secolo, Juan Nuñez de Castro raccomandava, quale principale soluzione contro il morbo, di «placare l'ira di Dio nostro Signore con sacrifici e preghiere»<sup>10</sup>; e Pedro Barba, rammentando l'importanza dell'isolamento degli ammalati, al tempo stesso sottolineava che tale isolamento non avrebbe potuto mai essere totale, non essendo possibile impedire le riunioni di preghiera, in quanto «sólo Dios puede remediar con su omnipotencia el estrago que haze»<sup>11</sup>.

Indicazioni simili si trovano, sul finire del secolo, nelle parole di Ivan de la Torre y Valcarcel, che definisce la peste una «plaga que Dios embia muchas vezes por las tiranías, y pecados de los hombres»<sup>12</sup>, e a metà Settecento nel testo di don Juan Díaz Salgado, il quale rilevava come tutte le malattie dell'uomo derivassero dal peccato<sup>13</sup>. Díaz Salgado si spingeva anche oltre, articolando ulteriormente il proprio pensiero: se a parere dei medici curare il male equivaleva a combatterne le cause e se «per testimonianza incontestabile della Sacra Scrittura» era risaputo che Dio aveva più volte punito gli uomini per i loro peccati ricorrendo proprio alla peste, allora era necessario evitare di peccare, altrimenti «serán vanas todas las prevenciones, y diligencias políticas, que miren a la preservación de la peste»<sup>14</sup>. Pertanto, concludeva, «la primera, y más precisa providencia para precaver esta enfermedad, es la detestación de los pecados, especialmente los públicos, los que debe zelar, y castigar con el mayor rigor la Justicia»<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> F. de Bustos Villavicencio, *Breve tratado de la preservación, y curación de las fiebres con secas pestilentes, que en estos años se [h]an divulgado por toda España*, 1603, in BNM, ms. 20.575, c. 37r.

<sup>10</sup> J. Nuñez de Castro, *Tratado universal, en que se declara, qué sea peste, de qué causas provenga este contagio, con qué remedios se han de prevenir sus fuerças, y cuáles sean los antidotos con que se ha de preservar*, Alonso de Paredes, Madrid, 30 maggio 1648, in BPR, ms. VIII/17.301, c. 14.

<sup>11</sup> P. Barba, *Breve, y clara resumpta, y tratado de la essencia, causas, prognostico, preservación, y curación de la peste*, Alonso de Paredes, Madrid, 25 maggio 1648, in BPR, ms. VIII/17.301(2), c. 3.

<sup>12</sup> I. de la Torre y Valcarcel, *Avisos de la muerte, manual, y prompta resolución para preservarse, y curarse de la peste*, Melchor Alvarez, Madrid, 1681, in BPR, caj. foll.4.1, c. 1.

<sup>13</sup> J. Díaz Salgado, *Systema phísico médico-político de la peste, su preservación, y curación*, Antonio Sanz, Madrid, 1756, in BPR, I.E./195, p. 1.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>15</sup> Ivi, p. 39.

L'aspetto pubblico del pentimento e della punizione determinava un'esplosione di fenomeni "scenici", difficilmente controllabili, nell'attesa di un miracolo che risolvesse il problema "peste". Fenomeni che potevano verificarsi anche prima dello scoppio di un'epidemia, ma che aumentavano soprattutto quando essa si era già ampiamente diffusa, contribuendo in tal modo non certo ad arginarla, come sperato, ma a propagarla ulteriormente.

### 3. 1656. Anno di peste

Nel 1656 a Napoli, tra marzo e maggio, scoppiava inattesa un'epidemia, probabilmente di peste bubbonica<sup>16</sup>. La malattia giungeva dall'Africa, da Algeri, e, dopo aver visitato alcuni territori spagnoli<sup>17</sup> e la Sardegna<sup>18</sup>, si propagava in quasi tutto il regno napoletano e nelle aree di Roma e Genova. Il bacillo, che viaggiava con uomini e merci, fu forse portato a Napoli da un'imbarcazione proveniente dalla Sardegna: o da alcune barche cariche di pelli e di altre mercanzie<sup>19</sup> o da una nave militare che trasportava delle compagnie di soldati spagnoli<sup>20</sup>.

Penetrato il male in città, le reazioni dei governanti furono molto lente. Vittime di mille perplessità e motivate paure, essi oscillavano tra svariate e spesso infondate spiegazioni, tentando di fornire una risposta di fronte al gran numero di decessi che, in un vortice crescente, si verificavano all'interno delle mura cittadine.

<sup>16</sup> Nei documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli leggiamo che la peste iniziò nei primi mesi della primavera (ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 207, fasc. 181; Napoli, 5 settembre 1656) o a marzo (ivi, busta 217, fasc. 126; relazione del 17 novembre 1657 al viceré dalla deputazione della salute di Napoli), ipotesi richiamata anche da S. De Renzi (*Napoli nell'anno 1656* cit., p. 37, nota 1), che prende in considerazione alcune testimonianze contemporanee.

<sup>17</sup> J. Maiso Gonzalez, *La peste aragonesa de 1649 a 1652*, Departamento de Historia Moderna, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1982, pp. 48 sgg; V. Pérez Moreda, *Las crisis de mortalidad en la España interior (siglos XVI-XIX)*, Siglo veintiuno de España editores s.a., Madrid, 1980, p. 302.

<sup>18</sup> F. Manconi, *Castigo de Dios. La grande peste barocca nella Sardegna di Filippo IV*, Donzelli, Roma, 1994, p. 41.

<sup>19</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 206, fasc. 152 (Napoli, agosto 1656).

<sup>20</sup> SNSP, ms. XXI.C.23, *Storia del Regno dai tempi remoti al 1694*, c. 456. D.A. Parrino (*Teatro eroico e politico de' governi de' Viceré del Regno di Napoli*, nella nuova Stampa del Parrino e del Mutii, Napoli, 1692-94, tomo III, p. 33), pur non sapendo spiegare come la peste fosse entrata nel regno, ribadiva che non vi era dubbio che il morbo provenisse dalla Sardegna.

Persino i medici, interrogati su quanto stava accadendo, a lungo negarono la natura contagiosa di quella misteriosa malattia che, inaspettata, aveva colpito la popolazione napoletana, e chi di loro provò a parlare di «male contagioso» fu immediatamente messo a tacere e rinchiuso in carcere<sup>21</sup>.

Non era facile capire che si trattava di peste. Erano trascorsi ben 130 anni – ricordava Giuseppe Campanile – da quando, nel 1526, un'epidemia simile aveva attaccato Napoli, tanti da farne perdere il ricordo<sup>22</sup>. Questa perdita di memoria fu un elemento cruciale ai fini del governo dell'emergenza, determinando il ritardo con cui si ammise che un serio «contagio» aveva colpito la città. Ad aggravare il ritardo, poi, si aggiunsero anche svariati altri fattori: le consuete incertezze di natura sanitaria; la paura di scatenare il panico tra il popolo; il rischio di trovarsi isolati rispetto ad altri territori, con conseguenti problemi per l'approvvigionamento di una città, Napoli, terza in Europa per dimensione dopo Londra e Parigi<sup>23</sup>; l'impossibilità di bloccare completamente un porto attraverso cui transitavano navi cariche di uomini e risorse necessarie per sostenere lo sforzo bellico dell'impero spagnolo, impegnato sul fronte lombardo per contenere le mire francesi<sup>24</sup>. Un ritardo, quindi, forse inevitabile, talvolta persino voluto, che finì per favorire l'ampia e inarrestabile diffusione della malattia in città e, con essa, di spiegazioni fantastiche sulla sua origine. Un ritardo, pertanto, fatale per Napoli e per i suoi abitanti, che alla fine dell'emergenza si trovarono dimezzati<sup>25</sup>, e non solo per essi. La peste, infatti, colpì

<sup>21</sup> S. De Renzi (*Napoli nell'anno 1656* cit., pp. 18 sgg) riporta il caso del medico Giuseppe Bozzuto che, a differenza degli altri medici, fin dal principio parlò di contagio, finendo per essere rinchiuso in carcere e liberato solo quando, ammalatosi anch'egli di peste, gli fu concesso di andare a morire nella propria casa.

<sup>22</sup> G. Campanile, *Cose degne di memoria della città di Napoli*, in SNSP, ms. XXVI.D.5, in particolare il capitolo Della peste di Napoli dell'anno bisestile 1656, c. 679.

<sup>23</sup> L. De Rosa, *Il Mezzogiorno spagnolo tra crescita e decadenza*, Il Saggiatore, Milano, 1987, pp. 194 sg, e Id., *Nápoles: una capital*, in L.A. Ribot García, L. De Rosa (dirigido por), *Ciudad y mundo urbano en la Época Moderna*, ACTAS Editorial, Madrid, 1997, pp. 239 sgg.

<sup>24</sup> I. Fusco, *Il viceré di Napoli, conte di Castrillo, e l'epidemia di peste del 1656*, in M. Rizzo, J.J. Ruiz Ibañez, G. Sabatini (a cura di), *Le forze del Principe. Risorse, strumenti e limiti nella pratica del potere sovrano nei territori della Monarchia asburgica*, Cuadernos de Floridablanca, Universidad de Murcia, 2004, pp. 137-178.

<sup>25</sup> I. Fusco, *La peste del 1656-58 nel Regno di Napoli: diffusione e mortalità*, «Popolazione e Storia», 2009, fasc. 1, p. 124.

quasi la metà delle università meridionali<sup>26</sup>, risparmiando solo le propaggini più lontane dalla capitale, centro di propagazione del male, vale a dire in parte la provincia di Calabria Ultra e completamente Terra d'Otranto<sup>27</sup>. Morirono 1.055.396 persone: il 42% della popolazione totale<sup>28</sup>.

Tali danni gravi provocati dal morbo erano, forse, evitabili. La notizia della presenza di una malattia contagiosa nel Mediterraneo circolava, infatti, già da tempo e le autorità napoletane – e le fonti lo documentano! – ne erano ben informate<sup>29</sup>. Tuttavia, i fattori più su descritti non favorirono comportamenti di maggiore prudenza.

Fu così solo verso la metà di maggio, quando la peste si era già ampiamente diffusa in città, che i governanti iniziarono a riconoscere – come emerge nei documenti ufficiali – che la malattia era contagiosa, cominciando quindi a pensare di dover adottare alcuni provvedimenti di isolamento degli ammalati<sup>30</sup>. Ciò nonostante, le spiegazioni che essi continuarono a fornire per giustificare la grande mortalità che aveva travolto la popolazione napoletana oscillarono ancora a lungo tra la consapevolezza della presenza di un male epidemico, per quanto poco noto, in città e varie credenze e superstizioni infondate. Le morti furono così attribuite all'uso eccessivo di alcuni alimenti da parte del popolo: dal frumento «corrotto», di cui si sarebbe nutrita la plebe a causa della carestia che aveva colpito il regno negli anni successivi alle rivoluzioni popolari del 1647-48<sup>31</sup>, ai «baccalà e sarache, di

<sup>26</sup> Cfr. il calcolo fatto in I. Fusco, *Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo cit.*, p. 109.

<sup>27</sup> In Calabria Ultra solo tre centri si infettarono (I. Fusco, *Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo cit.*, p. 109).

<sup>28</sup> I. Fusco, *La peste del 1656-58 nel Regno di Napoli: diffusione e mortalità cit.*, p. 124.

<sup>29</sup> I. Fusco, *Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo cit.*, p. 32.

<sup>30</sup> Da maggio si inizia a trattare, con una certa ricorrenza, del male che aveva colpito la capitale: l'11, ad esempio, il viceré si recò nella sede del Collaterale, mostrando preoccupazione per la malattia che aveva colpito la città, che – si diceva – era «pestilenziale» (ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Notamenti*, vol. 60, c. 161r); e alcuni giorni più tardi, il 17, il reggente Garcia, membro del Collaterale, ripeteva che il male era «contagioso» (ivi, c. 164r/v).

<sup>31</sup> E. Palermo, *Ragguaglio storico della peste di Napoli del 1656, con documenti, ed altre notizie estratte da Registri di quell'anno sistenti nell'Archivio della Soprintendenza della Salute, e con tutti i Bandi e le Prammatiche all'uopo emanate*, 1834, in SNSP, ms. XXV.D.9, c. 114v.

malissimo odore», consumati nei giorni quaresimali<sup>32</sup>. E i governanti, forti del parere di alcuni medici che, riunitisi il 12 maggio in casa del protomedico Francesco Leotta, negavano la presenza di una vera e propria malattia in città, assecondarono tali spiegazioni, ordinando di bruciare tutti i pesci menzionati<sup>33</sup>, sconsigliando la vendita di pesci salati<sup>34</sup> e disponendo di gettare a mare baccalà e salumi disponibili presso mercanti e bottegai<sup>35</sup>. Inoltre, adottarono anche altri provvedimenti di tipo igienico, quale l'allontanamento dal centro abitato dei porci di Sant'Antonio, soliti vagare liberamente per le strade<sup>36</sup>, e diedero l'ordine di ammazzare i cani e gli altri animali randagi, che si aggiravano per Napoli senza controllo alcuno, e di liberare le vie dai morti<sup>37</sup>. Contemporaneamente, però, le autorità pensarono pure di predisporre altre misure di natura medico-sanitaria: in particolare, il viceré, conte di Castrillo, e il tribunale napoletano del Regio Collaterale Consiglio comandarono ai medici di soccorrere gli infermi<sup>38</sup>. E ancora fu disposto che i parroci riferissero «in segreto» il numero dei decessi registrati nelle loro parrocchie: un tentativo, questo, di ottenere informazioni utili anche ai fini del controllo della città, ma da acquisire in maniera riservata, onde evitare di diffondere ulteriormente il panico tra la popolazione<sup>39</sup>.

Infine, a metà maggio il Collaterale decideva di adottare altri provvedimenti ancora, a testimonianza della nuova consapevolezza che iniziava a farsi strada tra i governanti, per cui non era più possibile restare inerti davanti a quanto stava accadendo a Napoli: le piazze cittadine, in cui era suddivisa la capitale, dovevano nominare i propri deputati della salute, i quali erano tenuti a controllare l'operato dei medici, a visitare gli infermi e a disporre il trasferimento degli ammalati qualora la natura della malattia lo richiedesse o fosse

<sup>32</sup> A. Rubino, *Notitia di quanto è occorso in Napoli dall'anno 1648 per tutto l'anno 1657*, tomo I, in SNSP, ms. XXIII.D.14, c. 219.

<sup>33</sup> Ivi, c. 220.

<sup>34</sup> G. Campanile, *Cose degne di memoria della città di Napoli* cit., c. 684.

<sup>35</sup> ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Affari diversi II*, busta 36, fasc. 89 (19 maggio 1656).

<sup>36</sup> A. Rubino, *Notitia di quanto è occorso in Napoli dall'anno 1648 per tutto l'anno 1657* cit., c. 220.

<sup>37</sup> ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Notamenti*, vol. 60, c.161r (11 maggio del 1656).

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.

inadeguato il luogo dove essi giacevano; medici e chirurghi dovevano fare l'autopsia dei cadaveri; bisognava chiedere alla Casa Santa dell'Annunziata, alla Casa degli Incurabili e alla Casa di Sant'Eligio di mettere a disposizione della città una o due sale libere per trasferirvi gli infermi, ai quali sarebbe stata garantita l'assistenza dei medici e soddisfatta ogni altra necessità, in attesa di predisporre, in caso di peggioramento della situazione sanitaria a Napoli, un luogo più adatto, situato fuori dalle mura cittadine, dove raccogliere gli ammalati<sup>40</sup>.

Tali provvedimenti venivano assunti in maniera puramente precauzionale: infatti, anche se i medici, nella relazione da loro stilata, sostenevano che non fosse ancora possibile parlare di «peste formata», si iniziava a temere che una vera e propria epidemia potesse comparire da un momento all'altro<sup>41</sup>. Epidemia che, in realtà, mentre ci si perdeva in mille discussioni, stava già spopolando la città, costringendo le autorità a riunirsi giorno dopo giorno per trovare rimedi adatti, in grado di contrastare la situazione di emergenza che aveva investito la capitale.

E infatti il 17 maggio il Collaterale era convocato nuovamente per discutere dell'«infermità corrente» e ordinava di inviare al più presto tutti gli ammalati di «questo male conta[g]gioso» negli ospedali appositamente predisposti, anche a costo di trascinarveli con la forza<sup>42</sup>. Gli eletti cittadini, frattanto, dovevano preparare la casa di San Gennaro per accogliervi gli infermi e sollecitare le piazze della città a nominare in tempi brevi i deputati della salute, i quali furono finalmente designati intorno al 22 maggio, scelti tra i nobili e il popolo e incaricati di occuparsi del luogo dove trasportare i malati per evitare il contagio con i sani<sup>43</sup>.

Dal 23 maggio non passò giorno senza che il viceré non desse nuove disposizioni<sup>44</sup>. Tuttavia, le autorità non avevano ancora ben compreso che avevano a che fare con un'epidemia di peste, o comunque con una malattia contagiosa, o forse non volevano am-

<sup>40</sup> ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Risoluzioni e proposte*, vol. 4, cc. 54r-55r (15 maggio 1656).

<sup>41</sup> Ivi, c. 54r.

<sup>42</sup> Ivi, *Notamenti*, vol. 60, c. 163v.

<sup>43</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 205, fasc. non numerato.

<sup>44</sup> S. De Renzi (*Napoli nell'anno 1656 cit.*, pp. 38 sgg) fornisce un dettagliato elenco delle principali decisioni prese dal viceré in quei frangenti, elenco al quale si rinvia.

metterlo. Fu così che si diffuse facilmente a Napoli un'altra falsa credenza, e cioè che le morti derivassero da polveri velenose, sparse dai nemici della Spagna allo scopo di far sollevare il popolo: in quei giorni, infatti, si erano visti alcuni forestieri camminare per la città e fu facile addossare a loro la colpa di aver disseminato sostanze misteriose per le strade e nei pozzi cittadini<sup>45</sup>. E le conseguenze non tardarono a verificarsi, come dimostrano i successivi disordini accaduti a Napoli e il gran tumulto scoppiato il 27 maggio<sup>46</sup>. In questa occasione, il viceré in persona si vide costretto a intervenire per placare la ferocia della plebe e per ristabilire l'ordine in città: emanò infatti un bando che forniva le istruzioni necessarie in caso di cattura dei "colpevoli"<sup>47</sup>, finendo, però, in tal modo per assecondare le voci che correavano sull'avvelenamento in atto del popolo napoletano e per distogliere l'attenzione dalla vera causa di tante morti.

Ma il peggio doveva ancora avvenire. Finora il male si era diffuso soprattutto tra le fasce più povere della popolazione, quelle che vivevano per la strada, in condizioni di maggiore promiscuità,

---

<sup>45</sup> ASN, *Segreteria dei viceré, Scritture diverse*, busta 206, fasc. 45 (29 giugno 1656). L'idea di una malattia provocata dagli uomini era una credenza diffusa non solo a Napoli. Alfonso de Córdoba, ad esempio, scrittore medievale di un trattato medico, tra le cause della pestilenza del 1348 ne rinveniva una «provocada por medios de tipo artificial, que serian el producto de pérfidas maquinaciones dirigidas contra la cristianidad por sus enemigos»: ebrei e musulmani (M.V. Amasuno Sárraga, *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1996, pp. 32 sg). Si veda anche, più di recente, il lavoro di J. Arrizabalaga, *Pestis Manufacta. Plague, poisons and fear in mid-fourteenth-century Europe*, in O.P. Grell, A. Cunningham, J. Arrizabalaga (eds.), *"It All Depends on the Dose". Poisons and Medicines in European History*, Routledge, London and New York, 2018, pp. 62-80. Sul sospetto della presenza a Napoli di presunti untori, si vedano anche: la mia tesi di dottorato in "Storia economica" *Peste e fiscalità nel Regno di Napoli a metà del Seicento*, XI ciclo, Istituto Universitario Navale (Napoli), 26 febbraio 1999, pp. 31-32; il mio recente lavoro *Epidemie, ordine pubblico e controllo nel regno di Napoli del XVII secolo*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», 2021, CXXXIX dell'intera collezione, pp. 47-58; S. D'Alessio, *On the Neapolitan Plague of 1656: Expedients and Remedies*, in D. Cecere, C. De Caprio, L. Gianfrancesco, P. Palmieri (a cura di), *Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, Viella, Roma, 2018, pp. 187-204; G. Romeo, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione. Napoli 1563-1656*, Laterza, Bari, 2008, pp. 216-220.

<sup>46</sup> Cfr. il racconto di A. Rubino, *Notitia di quanto è occorso in Napoli dall'anno 1648 per tutto l'anno 1657* cit., cc. 223 sg.

<sup>47</sup> ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Affari diversi II*, busta 35, fasc. 106.

le meno tutelate. Molti, coloro che grazie alle proprie disponibilità economiche erano riusciti meglio a isolarsi, erano ancora indenni. Senza voler considerare coloro che erano fuggiti dalla città. Ma il male era pronto a esplodere un po' dappertutto. Inoltre, allo stato in cui si era giunti, l'inarrestabile peggioramento della situazione sanitaria cittadina era divenuto una prova inconfutabile dell'impotenza umana di fronte al morbo. La porta verso interpretazioni fantastiche, soprannaturali, era oramai spalancata e, con essa, l'ulteriore propagazione della malattia tra nobili, agiati e governanti rimasti in città, anch'essi ben predisposti ad accogliere spiegazioni divine.

#### 4. *L'epidemia e le sue narrazioni fantastiche*

Fu anche il peggiorare della situazione sanitaria nella capitale a favorire, quindi, la diffusione di narrazioni fantastiche. Infatti, s'è detto, la medicina dell'epoca, oltre a rimandare a Dio quale causa ultima di tutti i mali, non era in grado di offrire spiegazioni scientifiche plausibili, né di proporre rimedi efficaci per arginare il morbo. L'unico consiglio valido che il personale sanitario riusciva a elargire era l'adozione di misure di natura preventiva, basate sull'isolamento, quali la prescrizione di quarantene per imbarcazioni e individui sospetti e la predisposizione di apposite strutture, i lazzaretti, in cui accogliere persone forse infette o già contagiate, isolando in tal modo anche la malattia. Tuttavia, tali consigli potevano avere un'efficacia limitata in una città già in preda all'epidemia; potevano solo contenere i danni, ma non erano certo in grado di far guarire gli ammalati. Peraltro, con l'avvicinarsi dell'estate la peste aveva già raggiunto una propagazione tale che era anche difficile riuscire a imporre un totale isolamento dei malati. Quasi ogni famiglia era stata colpita e la convivenza in una stessa abitazione, spesso in condizioni di vita e igieniche non ottimali, non poteva non essere una condizione assai favorevole per l'ulteriore diffusione.

La popolazione napoletana si trovava in uno stato di impotenza di fronte al morbo e, peraltro, la paura serpeggiava in città orientando le azioni dei suoi abitanti. La capitale aveva assunto un aspetto spaventoso, con case e strade disseminate di cadaveri. «Las calles de aquella Ciudad son un teatro de la muerte y un

cimiterio de cadáveres»<sup>48</sup>, si legge in un documento dell'epoca. Nicolò Pasquale non ricorda che Napoli era diventata «tutta una selva diserta: un mare di calamità»<sup>49</sup>, «una tomba»<sup>50</sup>, dove ogni luogo «era occupato dal pianto, e da lutto smisurato»<sup>51</sup>; le sue «Celebri Vie» erano cosparse «di corpi morti, di membra infrante; di carri carichi, di cadaveri, e mucchi (...)»<sup>52</sup> e le sue chiese «vomita[vano] morti»<sup>53</sup>. Anche Campanile<sup>54</sup> e Domenico Antonio Parrino definiscono la Napoli di questi mesi un «cimitero»<sup>55</sup>. Non erano solo la quantità enorme di cadaveri che aveva invaso le strade e lo stato di abbandono della città a destare preoccupazione, ma anche la rapidità con cui la morte coglieva le persone. Come ricorda Campanile, «quelle case che oggi stavano aperte, il domani si vedeano chiuse»<sup>56</sup> e «quell'istesse strade, ch'oggi si spazzavano di cadaveri, la mattina seguente si ritrovavano piene»<sup>57</sup>. La tragica situazione cittadina ispirava le più tremende emozioni, non ultima la paura o, meglio, l'«orrore», come rammenta Carlo Celano: «orrore – sottolinea l'autore, testimone oculare dei fatti – da non potersi scrivere, se non da chi l'ha veduto (come io)»<sup>58</sup>. In questa situazione non desta mera-

<sup>48</sup> BNM, ms. 18.734(29, c. 321r (lettera del 4 settembre del 1656 da Roma a Madrid).

<sup>49</sup> N. Pasquale, *A' posteriori della peste di Napoli, e suo Regno nell'anno 1656 dalla redenzione del mondo*, Luc'Antonio di Fusco, Napoli, 1668, p. 62.

<sup>50</sup> Ivi, p. 40.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 50 sg.

<sup>52</sup> Ivi, p. 64.

<sup>53</sup> Ivi, p. 36.

<sup>54</sup> G. Campanile, *Cose degne di memoria della città di Napoli* cit., c. 712.

<sup>55</sup> D.A. Parrino, *Teatro eroico e politico de' governi de' Viceré del Regno di Napoli* cit., p. 33.

<sup>56</sup> G. Campanile, *Cose degne di memoria della città di Napoli* cit., c. 710.

<sup>57</sup> Ivi, c.716.

<sup>58</sup> G.B. Chiarini (a cura di), *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli raccolte dal canonico Carlo Celano*, Stamperia di N. Mencia, Napoli, 1859, vol. IV, pp. 316 sg. La storia delle emozioni ha visto di recente numerose nuove ricerche, che appaiono particolarmente interessanti nel caso delle epidemie. A titolo esemplificativo, si ricordano qui i seguenti lavori: D. Boquet, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident medieval*, Seuil, Parigi, 2015; B.H. Rosenwein, *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni, 600-1700*, trad. it. di R. Cristiani, Viella, Roma, 2016 [or. ingl. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, New York, 2006]; B.H. Rosenwein, R. Cristiani (eds.), *What is the History of Emotions?*, Polity Press, Cambridge, 2018; J. Plamper, *Storia delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2018. Più in particolare sulla paura, cfr. J. Bourke, *Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History*, «History Workshop Journal», 2003, n. 55, pp. 111-133. Sulla paura in tempo di peste, si veda A. Molina del Villar, *Entre el miedo y la esperanza: la peste de 1737 y la mujerhechicera de San Pablo del Monte, Puebla*, in E. Speckman Guerra, C. Agostoni, P. Gonzalbo

viglia che gli abitanti di Napoli si lasciassero facilmente convincere dalle tante spiegazioni che, quasi sempre infondate, giungevano da più parti, rifugiandosi spesso nell'idea del divino e del miracolo.

La parola "miracolo" ricorre infatti nelle fonti e nelle cronache dell'epoca relative non solo alla capitale ma a svariati centri del Mezzogiorno. Andrea Rubino, ad esempio, testimone oculare dell'epidemia, inizia la sua narrazione sulla peste napoletana ricordando di essere sopravvissuto «per miracolo», «poiché con la moltitudine di tanti morti, anch'io fui all'ultimo di mia vita»<sup>59</sup>, e Giuseppe Nicastro rammenta che ad Andria, Barletta e Corato, in Terra di Bari, la peste forse terminò – era credenza diffusa – in modo miracoloso<sup>60</sup>. Anche gli eletti di Limosano, in Contado di Molise, accusando il proprio barone degli eccessi commessi durante gli anni del morbo, ribadivano che era un vero «miracolo» se il centro non si era infettato<sup>61</sup>.

L'idea del miracolo, oltre a divenire una delle principali soluzioni immaginate per tentare di liberarsi dalla malattia, si trasforma anche in una chiave di lettura di episodi verificatesi fin da prima dello scoppio dell'epidemia. Come ricorda Campanile, prima del 1656 non erano mancati «avvisi e presagi a questa sì gran sciagura, con j quali il Signore volle fare avvertito il suo Popolo ad emendare le sue colpe»<sup>62</sup>. Campanile menziona il presunto miracolo, avvenuto nel maggio del 1653, relativo a un'immagine di San Francesco Saverio che, impallidito in volto, avrebbe volto gli occhi, quasi in atto supplichevole, verso l'immagine della Vergine, il terremoto del luglio del 1654 al confine tra il regno di Napoli e lo Stato Pontificio e l'eclissi di sole, della durata di un'ora, del 12 agosto del 1654.

---

Aizpuru (dirigido por), *Los miedos en la historia*, Colegio de Mexico, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 2009, pp. 93-112, il quale richiama J. Delumeau, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Messico, 2005.

<sup>59</sup> A. Rubino, *Notitia di quanto è occorso in Napoli dall'anno 1648 per tutto l'anno 1657* cit., c. 218.

<sup>60</sup> G. Nicastro, *Contributo alla storia della peste del 1656-1657*, Tipografia fratelli Insabato, Melfi, parte prima, 1912, p. 54.

<sup>61</sup> Il barone, infatti, si era rifiutato di sottostare alle disposizioni impartite dai deputati di salute locali, tempestivamente eletti, aprendo le porte della località a gente forestiera ammalata di peste. E il Collaterale, il 17 agosto del 1657, ordinava di assumere informazioni sulla vicenda (ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Partium*, vol. 512, cc. 19r-24v).

<sup>62</sup> G. Campanile, *Cose degne di memoria della città di Napoli* cit., cc. 679-680.

Tali segni, possibili presagi di una catastrofe che stava per abbattersi sulla capitale, sono ricordati anche da altri autori contemporanei. Nicolò Pasquale rammenta anch'egli l'immagine di San Francesco Saverio e l'eclissi di sole<sup>63</sup>, per poi spingersi ancora più indietro nel tempo, attribuendo pure all'eruzione del Vesuvio del 16 dicembre del 1631 il significato di un terribile annuncio. Nel suo scritto il vulcano assume la veste di un «Nunzio» che, «con quegli horribili muggiti, e tuoni, appunto come il suono d'una gran tromba», «denuntiò l'Ira Divina»; a ciò poi si sarebbero aggiunti, quali tristi «presagi», le rivoluzioni popolari del 1647-48 e il terremoto in Calabria del 1648<sup>64</sup>. E – conclude l'autore – vere o false che fossero tali credenze, «certo è che da huomini eruditissimi presaggiavasi in quest'anno 1656 della Redentione, non so che di tragico, e di funesto», pensando essi allo scoppio di una guerra, quale possibile «causa più vicina» rispetto ad altri probabili disastri<sup>65</sup>. Insomma, agli occhi dei contemporanei i segni apparivano chiari, ma non si era preparati all'idea di un'epidemia, soprattutto di un'epidemia di tale portata quale fu quella del 1656.

Tra i religiosi, poi, l'idea della punizione divina prendeva nuova forza. Salvatore De Renzi rammenta che teatini e gesuiti facevano a gara per annunciare la fine del mondo. Al primo miracolo di San Francesco Saverio presto se ne sarebbero aggiunti altri, «ed ognuno la contava a modo suo, e di tutte le effigie delle Madonne e de' santi chi sudava sangue, chi minacciava estermínio, chi pregava, non ve n'era una sola che fosse rimasta ferma al suo posto»<sup>66</sup>. Inoltre, ciascuno dichiarava di aver ricevuto qualche rivelazione in sogno<sup>67</sup>. E non si tardò molto a enumerare altri presunti presagi: un'epidemia che aveva portato alla morte numerosi bambini, oltre che adulti, tra il 1619 e il 1621, un'altra febbre pestilenziale scoppiata nel 1625, una cometa apparsa in cielo nel 1653<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> N. Pasquale, *A' posteriori della peste di Napoli, e suo Regno nell'anno 1656 dalla redenzione del mondo* cit., p. 4.

<sup>64</sup> Ivi, p. 3. Per rivoluzioni popolari del 1647-48 si intendono i meglio noti moti di Masaniello.

<sup>65</sup> N. Pasquale, *A' posteriori della peste di Napoli, e suo Regno nell'anno 1656 dalla redenzione del mondo* cit., p. 4.

<sup>66</sup> S. De Renzi, *Napoli nell'anno 1656* cit., p. 13.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ivi, p. 14.

Tali eventi, che ovviamente ben poco avevano a che vedere con la peste, animarono l'immaginario collettivo, e non solo della popolazione, ma persino dei governati, come alcune vicende avvenute durante i mesi della peste testimoniano.

Frattanto, mentre ci si dibatteva tra mille spiegazioni fantastiche, la situazione sanitaria in città andava peggiorando. E più essa peggiorava, più prendeva forza la convinzione che si era in presenza di un chiaro segno della punizione divina inflitta al popolo napoletano<sup>69</sup>. Sperando così di placare l'ira divina, la popolazione mise il proprio destino completamente nelle mani di Dio, con l'unica speranza che un miracolo potesse preservarla dalla malattia. Pertanto, furono incrementate alcune pratiche religiose, processioni e funzioni nelle chiese, dove il popolo accorse numeroso, favorendo l'ulteriore propagazione del male. Come emblematicamente ricorda Pasquale, l'attività della popolazione, in preda al panico, volta a pratiche religiose, fu frenetica: non vi era «angolo [della città], ove il timore (...) non n'abbia lasciati impressi vestigi, in tante sacre immagini tutelari su le pareti delle pubbliche piazze, voti, tempi, ed altari, ad implorare il Divino aiuto»<sup>70</sup>. Immagini della Vergine, di San Sebastiano, San Rocco, Sant'Elia e di altri santi erano dappertutto, rappresentate sulle pareti delle piazze, secondo la devozione dei luoghi<sup>71</sup>.

Anche le autorità cittadine, almeno all'inizio, assecondarono alcune credenze. Come ricorda ancora Pasquale, il 27 maggio del 1656 gli eletti di Napoli si recarono nella chiesa della casa della Compagnia di Gesù a Napoli e vi tennero cappella davanti all'alta-

<sup>69</sup> Ivi, p. 13. La convinzione che all'origine di ogni avvenimento, anche di una pestilenza, ci fosse Iddio era qualcosa – s'è già detto – di piuttosto comune, come ricordano molti autori anche per epoche precedenti e realtà geografiche differenti. Per esempio, si vedano: M.V. Amasuno Sárraga, *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV* cit., pp. 19 e 159; A. Carreras Panchón, *La peste y los médicos en la España del Renacimiento*, Gráficas Europa, Salamanca, 1976, pp. 117 sgg; J. Maiso González, *La peste aragonesa de 1648 a 1654* cit., pp. 34 e 57 sg.; F. Manconi, *Castigo de Dios. La grande peste barocca nella Sardegna di Filippo IV* cit., pp. 314 sgg; A. Rubio Vela, *Peste negra, crisis y comportamientos sociales en la España del siglo XIV. La ciudad de Valencia (1348-1401)*, Universidad de Granada, Granada, 1979, pp. 82 sgg; P. Slack, *The Impact of Plague in Tudor and Stuart England*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley, 1985, p. 26.

<sup>70</sup> N. Pasquale, *A' posteriori della peste di Napoli, e suo Regno nell'anno 1656 dalla redenzione del mondo* cit., p. 9.

<sup>71</sup> Ibidem.

re di San Francesco Saverio, offrendogli il solito tributo di torce. Il 12 giugno, poi, i deputati della salute fecero un voto alla Vergine nella sua veste di Immacolata Concezione, e quasi tutte le città e luoghi del regno ne seguirono l'esempio. A partire dal 16 giugno su ogni porta della capitale fu rappresentata l'immagine di Maria con il bambino in braccio e, sotto di lei, San Gennaro, accompagnato a destra da San Francesco Saverio e a sinistra da Santa Rosalia<sup>72</sup>.

In realtà, in un primo momento il viceré tentò di limitare l'afflusso di tanta gente nelle chiese, ma presto dové constatare che la situazione cittadina era fuori controllo e gli ordini venivano spesso disattesi. Infatti, il 1° giugno il conte di Castrillo aveva ravvisato la necessità di un maggiore isolamento in un'epidemia tanto «contagiosa», «siendo este el mayor riesgo de los achaques que se padecen y del crecimiento del mal por la confusión y mezcla de la gente por no ponerse en las casas»<sup>73</sup>. Proprio alla luce degli «inconvenientes que pueden resultar de los concursos de la gente que acude a las Procesiones», il 5 dello stesso il viceré aveva chiesto al cardinale di Napoli di proibire tali riunioni: e ciò non tanto per mezzo di un ordine scritto, ordine che probabilmente sarebbe rimasto lettera morta tra la popolazione, bensì «encargando a boce a los curas que prudencialmente procuren excusar los dichos concursos, representando a sus feligreses los inconvenientes que pueden resultar contra su salud y la demás deste reyno con aumentarse el achaque (...)»<sup>74</sup>. Probabilmente il conte di Castrillo era ben consapevole che, nella situazione di caos e di terrore in cui versava la città, l'intervento dei parroci all'interno delle singole realtà parrocchiali poteva avere un effetto migliore rispetto a disposizioni più generali.

Tuttavia, i buoni propositi del viceré vennero in poco tempo messi da parte, finendo ben presto anch'egli per non ostacolare le credenze della popolazione. Una scelta, questa, forse dettata dalla difficoltà, al punto in cui si era giunti, di impedire alcune funzioni religiose, o forse dalla necessità di scendere a compromessi con il mondo della chiesa, o forse ancora dalla speranza di garantire l'ordine pubblico, seriamente messo in pericolo dall'emergenza epidemica, assecondando alcuni atteggiamenti della gente, o forse,

<sup>72</sup> Ivi, p. 71.

<sup>73</sup> ASN, *Supremo Magistrato di Salute*, busta 296, c. 23r.

<sup>74</sup> Ivi, c. 38r.

infine, da proprie personali convinzioni, essendo anche il viceré, alla fin fine, un uomo del suo tempo, vittima delle stesse credenze diffuse tra il popolo<sup>75</sup>.

Fu così che, assieme all'epidemia, si propagò la "voce" che la peste dipendeva da una mancata promessa, che era necessario soddisfare: bisognava fabbricare una chiesa in ricordo di suor Orsola Benincasa, religiosa morta da poco, autrice di una profezia secondo la quale tale chiesa sarebbe stata eretta sul colle di San Martino «in tempo che la città di Napoli rattrovata sarebbesi in una grande calamità»<sup>76</sup>. I napoletani, venuti a conoscenza della notizia, desiderosi di placare l'ira divina, uscirono in gran numero, infermi e sani, per recarsi, verso la metà di giugno, nel luogo indicato dalla religiosa<sup>77</sup>. L'affluenza fu tale che Emanuele Palermo ricorda che «ciascuno [era] divenuto fabbro» e tutti senza distinzione alcuna, «i primi magnati, i primi magistrati, le prime dame della città», si dedicarono al trasporto di pietre, legname, ferro e altro<sup>78</sup>. Persino il viceré «fu veduto con un cesto su gli omeri trasportar della terra per detta fabbrica»<sup>79</sup>.

La speranza che da tanta devozione potesse giungere la salvezza dal morbo era grande, al punto che la notizia oltrepassò i confini del regno. Il 24 giugno, da Roma, si scriveva che le voci provenienti da Napoli erano rassicuranti: si parlava di un certo miglioramento e «la maior esperanza de esto [era riposta] en la intercessión de la Madre Ursola Benincasa, que promete la salud cuando acaven un monasterio (...) el qual con suma piedad y devoción se fabrica a toda prisa»<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> D'altronde, non sorprende l'atteggiamento del viceré. Anche i membri del Collaterale, uno dei principali tribunali del regno che lo coadiuvava nei suoi compiti di governo, il 7 aprile del 1657, ricordando quanto si era operato per soccorrere la capitale, sottolineava, quasi come preambolo, che se il contagio aveva colpito la capitale, ciò era stato per volontà di Dio per punire «i nostri peccati» (ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Partium*, vol. 507, c. 131v).

<sup>76</sup> E. Palermo, *Ragguaglio storico della peste di Napoli del 1656, con documenti, ed altre notizie estratte da Registri di quell'anno sistenti nell'Archivio della Soprintendenza della Salute, e con tutti i Bandi e le Prammatiche all'uopo emanate* cit., c. 116r. Della vicenda parla anche S. De Renzi, *Napoli nell'anno 1656* cit., pp. 42 sg.

<sup>77</sup> C. Celano, *Delle notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli, per gli signori forastieri, giornata quinta*, a spese di S. Palermo, Napoli, 1792, p. 121.

<sup>78</sup> E. Palermo, *Ragguaglio storico della peste di Napoli del 1656, con documenti, ed altre notizie estratte da Registri di quell'anno sistenti nell'Archivio della Soprintendenza della Salute, e con tutti i Bandi e le Prammatiche all'uopo emanate* cit., c. 116r/v.

<sup>79</sup> Ivi, c. 116v.

<sup>80</sup> BNM, ms. 1034, c. 167r.

Tuttavia, presto tale speranza si rivelò vana: infatti, «cresciuto il contatto per la riunione di tante persone, si accrebbe il malore» e soprattutto il morbo si estese dalla «plebe» a «nobili, (...) aggiati, e (...) fin nella casa del viceré», vale a dire in quella fascia della popolazione che fino ad allora, chiusa nelle proprie abitazioni, si era meglio tutelata<sup>81</sup>. In breve – e con parole emblematiche! – Carlo Celano afferma che a quel punto sembrava fosse iniziato il giudizio universale<sup>82</sup>.

A causa di tale grande mortalità, la chiesa in onore di suor Orsola rimase – a sentire ancora Celano – in uno stato di completo abbandono<sup>83</sup>. Tuttavia, mesi dopo, a epidemia terminata, ancora si imputava la fine della peste a un miracolo concesso dalla religiosa. Tra i tanti santi a cui la città attribuiva la sua «improvvisa mejoria», la più meritevole, «la que más se ha señalado en este milagro», era proprio suor Orsola; e di questo – si legge in un documento scritto da Roma il 18 novembre del 1656 – «no [h]ay duda», «de forma que puedo sin embaraço asegurar a Vuestra Magestad que de ella se ha recibido este beneficio sobre otros muchos» che la religiosa aveva già concesso in passato<sup>84</sup>.

Frattanto, mentre, nella vana speranza di un miracolo, l'epidemia continuava con forza per tutto giugno<sup>85</sup>, penetrando anche nel quartiere degli spagnoli e giungendo alle porte del palazzo del viceré<sup>86</sup>, questa incrollabile fede in suor Orsola non impedì, però, che anche altri santi fossero invocati dalla popolazione. A luglio il male imperversava, e «infinite processioni di penitenti si fecero (...). Infinite miracolose immagini processionalmente si condussero per la città»<sup>87</sup>. Napoli fece un voto alla Vergine davanti alla statua che, fatta costruire da suor Orsola, si trovava nella chiesa del Conservatorio della Santissima Concezione delle suore teatine<sup>88</sup>. Altri due voti furono fatti a San Gennaro e a San Francesco Saverio,

<sup>81</sup> E. Palermo, *Ragguaglio storico della peste di Napoli del 1656, con documenti, ed altre notizie estratte da Registri di quell'anno sistenti nell'Archivio della Soprintendenza della Salute, e con tutti i Bandi e le Prammatiche all'uopo emanate* cit., c. 116v.

<sup>82</sup> C. Celano, *Delle notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli, per gli signori forastieri, giornata quinta* cit., p. 122.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> BNM, ms. 1034, c. 265v. Il corsivo è nostro.

<sup>85</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 206, fasc. 48 (Napoli, 2 luglio 1656).

<sup>86</sup> *Ivi*, fasc. 2.

<sup>87</sup> E. Palermo, *Ragguaglio storico della peste di Napoli del 1656, con documenti, ed altre notizie estratte da Registri di quell'anno sistenti nell'Archivio della Soprintendenza della Salute, e con tutti i Bandi e le Prammatiche all'uopo emanate* cit., c. 144v.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

raccolti in un vero e proprio atto pubblico, stipulato il 2 luglio dai deputati della salute di Napoli alla presenza di don Emanuel de Aguiar y Acuña, membro del Regio Collaterale Consiglio e reggente della Gran Corte della Vicaria<sup>89</sup>. Dal testo di quest'atto trapelano la tragica impotenza dei governanti di fronte al morbo che infuriava in città e la grande e disperata fiducia riposta nel soprannaturale: solo un miracolo poteva salvare la capitale. Infatti, i deputati, dopo aver ammesso che Napoli era preda di «morbi contagiosi (...) per giusto giuditio di Dio in pena delle nostre malvagità», ammettendo di non riuscire a «trovar rimedio opportuno a' tanti mali, havendo sin qui sperimentata ogni arte humana vana et inutile», concludevano che «la nostra salvezza si deve sperare assolutamente dal Cielo, cercando quanto più si può di placare Sua Divina Maestà per mezzo de Santi Protettori e Padroni di questa Città». Per questa ragione si rivolgevano a San Gennaro, santo protettore di Napoli, promettendogli di fare «una solenne, et Magnifica Processione [in suo onore] per tutta la detta Città», «ogni anno in quel di che s'otterrà la gratia sudetta», e di erigere un ospedale per i poveri mendicanti a lui intitolato. Inoltre, «perché l'ira divina si placa più facilmente dalle preghiere di Santi diversi», i deputati pensavano di rivolgersi anche a San Francesco Saverio, offrendogli, in cambio della sperata grazia, «il patrocinio di questa Città» al fianco di San Gennaro, oltre che «una solennissima processione»<sup>90</sup>.

Tutte queste promesse furono poi seguite da altre. A fine luglio i deputati della salute chiesero anche il patrocinio del beato Gaetano Thiene in occasione dell'approssimarsi della sua festa, il 7 agosto<sup>91</sup>. A tale scopo, gli eletti si recarono nella chiesa di San Paolo Maggiore, dove giurarono di inserire anche il beato tra i santi protettori della città se per sua intercessione Napoli fosse stata liberata dalla peste<sup>92</sup>. Rispetto agli altri santi invocati Gaetano Thiene sembra fosse stato più fortunato. Ad agosto, infatti, il morbo stava lentamente entrando in una fase terminale: «durante la novena e

<sup>89</sup> ASN, *Supremo Magistrato di Salute*, busta 295, fasc. non numerato, cc. 226r-229r. Il documento è segnalato anche da A. Lepre, *Storia del Mezzogiorno d'Italia*, Liguori, Napoli, 1986, vol. I, pp. 299 sg.

<sup>90</sup> ASN, *Supremo Magistrato di Salute*, busta 295, fasc. non numerato, cc. 226r-229r.

<sup>91</sup> E. Mancini, *San Gaetano Thiene e la peste del 1656*, Tipografia A. Pesole, Napoli, 1956, p. 41.

<sup>92</sup> Ivi, p. 42.

nella festa del beato non si ebbero a lamentare vittime del morbo», tanto che – afferma Ettore Mancini – «le suppliche al Beato Gaetano non furono vane»<sup>93</sup>. Il 14 agosto, a pochi giorni dalla festa di Gaetano Thiene, oltre che vigilia della celebrazione dell'Assunzione, un violento temporale segnò l'inizio della fase calante dell'epidemia: fu così che «tali preci» sembrarono «calma[re] l'ira divina»<sup>94</sup>.

### 5. *La fine dell'epidemia e la persistenza del miracoloso*

In realtà, già a partire dall'ultima decade di luglio lo stato di salute della capitale aveva iniziato a migliorare<sup>95</sup>. Il morbo, in particolare, stava lentamente terminando nei quartieri popolari da cui aveva preso avvio<sup>96</sup>, pur essendo ancora vitale in alcune zone della città e inferendo soprattutto nei luoghi vicini al palazzo vicereale<sup>97</sup>, giungendo a colpire persino la corte del viceré<sup>98</sup>. Il 27 luglio, però, le strade napoletane erano totalmente pulite<sup>99</sup> e ci si avviava rapidamente verso il mese di agosto, quando l'epidemia registrò un ulteriore miglioramento<sup>100</sup>. L'ottimismo animava un po' tutti, al punto da far pensare, il 15 agosto, ad alcuni medici cittadini di “pubblicare la salute” quasi subito, dopo una o due quarantene; si preferì, però, essere più cauti e rimandare l'emanazione dei bandi opportuni solo dopo aver chiuso gli ospedali che ospitavano ancora alcuni infermi e una volta completate le operazioni di spurga in tutta la città<sup>101</sup>.

A settembre l'epidemia poteva considerarsi davvero terminata: non si ammalava più nessuno e si verificavano solo, di tanto in

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> E. Palermo, *Ragguaglio storico della peste di Napoli del 1656, con documenti, ed altre notizie estratte da Registri di quell'anno sistenti nell'Archivio della Soprintendenza della Salute, e con tutti i Bandi e le Prammatiche all'uopo emanate* cit., c. 145r.

<sup>95</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 206, fasc. 94 (18 luglio 1656).

<sup>96</sup> Ivi, fasc. 122 (Napoli, 25 luglio del 1656).

<sup>97</sup> Ivi, fasc. 63 (Napoli, 7 luglio 1656).

<sup>98</sup> Ivi, fasc. 104 (21 luglio del 1656).

<sup>99</sup> Ivi, fasc. 132.

<sup>100</sup> Il 1° agosto si scriveva che il male stava migliorando (ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 206, fasc. 151) e il 18 si riferiva che a Napoli non morivano più di 4-5 persone al giorno a causa della peste (ivi, fasc. 245).

<sup>101</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 217, fasc. 126 (relazione della deputazione della salute al viceré; 17 novembre 1657). La “pubblicazione della salute” corrispondeva a una dichiarazione ufficiale volta ad attestare che un'epidemia era definitivamente terminata.

tanto, alcuni decessi sporadici<sup>102</sup>: persone già appestate da tempo e, probabilmente, alcuni forestieri provenienti da luoghi contagiati. E già si iniziava a pensare ai festeggiamenti per celebrare la fine del contagio. Infatti, il 15 settembre il viceré proponeva al Collaterale di promuovere qualche manifestazione in occasione delle vicine feste di San Gennaro o di Santa Maria di Costantinopoli, solo, però, dopo aver ricevuto il parere dei medici sullo stato di salute della capitale<sup>103</sup>. In breve, a epidemia oramai terminata, era ancora ai santi che le autorità e la popolazione si rivolgevano, attribuendo loro il merito della fine di quella tremenda esperienza. I festeggiamenti in onore del santo patrono della città, San Gennaro, che cadevano il 19 settembre, videro così l'afflusso in chiesa di una «gran quantità di gente tra popolo et cavalieri, et ufficiali» che, se fino ad allora avevano tentato, «ringhiusi», di tutelarsi, ora facevano la loro apparizione in chiesa insieme alla «turba» e, «senza nessun sospitto, alla libera», baciavano l'ampolla di «quel sangue, che è certo miracoloso et gratia che Iddio benedetto ha fatto a questa città di liberarla a cossi presto che come era incommingiata et per il male recepto bisognavamo morire tutti»<sup>104</sup>. Segno, questo, a parere di Pietro Barla, che scriveva da Napoli a Nicolò Doria, principe d'Angri, del ripristino dello stato di salute in città<sup>105</sup>, ma anche della diffusa credenza nel sacro e della continua attesa del miracoloso, propria non solo della popolazione, ma anche dei governanti.

Infatti, tali credenze e tali attese continuano ad apparire nei documenti ufficiali dei mesi successivi. Nel bando di fine settembre, ad esempio, in cui erano impartiti gli ordini sulle operazioni di purificazione della città, portate avanti per tutto ottobre<sup>106</sup>, Iddio veniva menzionato prima ancora delle disposizioni necessarie per ripulire la capitale, per aver egli «mitigato [per intercessione della Vergine e dei santi invocati durante i mesi di contagio] il giusto gastigo, col quale per li peccati nostri ha visitato questa città», som-

<sup>102</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 207, fasc. 112 (Napoli, 12 settembre 1656).

<sup>103</sup> ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Notamenti*, vol. 60, cc. 183v-184r.

<sup>104</sup> ASN, *Doria d'Angri*, parte II, n. 318, cc. n. nn. (lettera di Pietro Barla a Nicolò Doria, principe d'Angri; Napoli, 19 settembre 1656).

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 207, fasc. 271 (27 ottobre 1656).

mo artefice dei miglioramenti in atto a Napoli<sup>107</sup>. Anche le autorità ecclesiastiche sostenevano con forza, com'è forse plausibile, tali convinzioni: a metà novembre il nunzio, fornendo ai ministri romani alcune informazioni sulla situazione sanitaria della capitale, confermava che non si aveva notizia di altri casi di morti in città, per cui il morbo poteva considerarsi estinto per «miracolo», grazie all'intercessione della Vergine e di San Francesco Saverio, ai quali la popolazione «si era votata tutta»<sup>108</sup>. In realtà, continuava il nunzio, non era chiaro a chi ascrivere il merito della guarigione della capitale: era, infatti, «sorta grandissima differenza» tra francescani e gesuiti, pretendendo i primi di attribuirlo alla vergine, mentre i secondi propendevano per San Francesco Saverio, quale «effettivo intercessore per la liberazione di Napoli»<sup>109</sup>.

Comunque, di chiunque fosse il merito, di certo su una cosa tutti concordavano: era da attribuire a forze soprannaturali. Non sorprende, quindi, la scelta di attendere l'8 dicembre, festa dell'Immacolata Concezione, per dichiarare ufficialmente sana la capitale<sup>110</sup>, nonostante il 2 dicembre i medici avessero già attestato il completo stato di salute della città<sup>111</sup> e il 5 i lazzaretti risultassero già chiusi e la spurga terminata<sup>112</sup>. E, qualche giorno dopo l'8, il Collaterale concedeva la grazia ad alcuni carcerati per festeggiare e ringraziare Iddio<sup>113</sup>.

L'epidemia era finita, almeno a Napoli<sup>114</sup>, ma il sacro si mescolava ancora con ataviche paure. Voci di nuovi eventi miracolosi lontani emergevano, in grado di spiegare la guarigione di individui ancora infetti nelle province, qual era il caso di alcune pietre miracolose provenienti dalla grotta di San Michele Arcangelo, vicino Manfredonia, toccate da diversi abitanti di Bari contagiati, tra cui due gesuiti

<sup>107</sup> Bando del 28 settembre del 1656, in E. Palermo, *Ragguaglio storico della peste di Napoli del 1656, con documenti, ed altre notizie estratte da Registri di quell'anno sistenti nell'Archivio della Soprintendenza della Salute, e con tutti i Bandi e le Prammatiche all'uopo emanate* cit., c. 147r.

<sup>108</sup> ASV, *Segreteria di Stato, Nunziatura Napoli*, vol. 55, c. 92v (lettera del nunzio; Napoli, 16 novembre 1656).

<sup>109</sup> Ivi, c. 98v (lettera del nunzio; Napoli, 5 dicembre 1656).

<sup>110</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 208, fasc. 158.

<sup>111</sup> ASN, *Supremo Magistrato di Salute*, busta 295, cc. 81r-82r.

<sup>112</sup> ASN, *Segreteria del viceré, Scritture diverse*, busta 208, fasc. 98.

<sup>113</sup> ASN, *Regio Collaterale Consiglio, Partium*, vol. 506, c. 33v (23 dicembre 1656).

<sup>114</sup> Diversamente, nelle province il morbo imperversava ancora: cfr. I. Fusco, *Peste, demografia e fiscalità nel regno di Napoli del XVII secolo* cit., pp. 62 sgg.

di Barletta, immediatamente guariti<sup>115</sup>. E un mancato miracolo faceva immediatamente temere una nuova punizione divina e, quindi, una possibile riesplorazione del contagio: il 23 dicembre, nonostante la nuova tranquillità acquisita nella capitale, il fatto che non fosse avvenuto il solito miracolo della liquefazione del sangue di San Genaro causava una «gravissima apprensione in Napoli», «temendosi sinistri avvenimenti», al punto che i deputati della salute avevano subito pensato di organizzare una nuova processione generale<sup>116</sup>. Il loro timore, peraltro, era stato anche provocato dalla notizia che dal corpo di Sant'Andrea ad Amalfi non scaturiva più la manna miracolosa, cosa che in altri tempi aveva «presagito infausti successi»<sup>117</sup>.

La peste aveva lasciato ferite profonde nella popolazione e nei suoi governanti, per cui la paura oramai animava, forse più di prima, l'immaginario collettivo e la ricerca del miracoloso. Bisognava continuare a «calmare» Iddio e i suoi santi se non si voleva precipitare nuovamente nell'abisso di un tale contagio. Il 31 gennaio dell'anno successivo il viceré chiedeva informazioni su «quantos votos [la deputazione della salute] ha hecho con ocasión del contagio y la causa por que no se cumplen»<sup>118</sup>, dimostrando con le sue parole, espresse attraverso gli organi competenti, che il numero dei voti fatti era consistente e, soprattutto, era probabilmente talmente elevato da non essere del tutto noto. Ma la preoccupazione maggiore era un'altra: non bisognava lasciare inevasi questi voti, altrimenti si rischiava di far riemergere l'ira divina, «haviendo passado tanto tiempo que Nuestro Señor nos ha hecho gracia de darnos salud y assi conbiene que luego se pongan en execución»<sup>119</sup>.

L'epidemia era terminata a Napoli, ma il pericolo restava ancora in agguato, anche perché i governanti continuavano a sapere ben poco della peste, né poteva essere diversamente alla luce delle conoscenze mediche di cui disponevano. Essi avevano provato a fornire delle spiegazioni "logiche", che andassero al di là del soprannaturale, ma i risultati erano stati poco soddisfacenti. Fin da settembre, prima che la situazione in città si normalizzasse del

<sup>115</sup> ASV, *Segreteria di Stato, Nunziatura Napoli*, vol. 55, c. 101v (lettera del nunzio; Napoli, 9 dicembre 1656).

<sup>116</sup> Ivi, c. 108v (lettera del nunzio; Napoli, 23 dicembre 1656).

<sup>117</sup> Ivi, cc. 108v-109r (lettera del nunzio; Napoli, 23 dicembre 1656).

<sup>118</sup> Il documento, firmato da Francesco Antonio Manzolo, si trova in ASN, *Su-premo Magistrato di Salute*, busta 295, fasc. non numerato, c. 223r (Napoli, 31 gennaio 1657).

<sup>119</sup> *Ibidem*.

tutto, essi si erano interrogati sulle cause del morbo, avviando un «proceso», al fine di meglio accertare tali cause e di individuare eventuali responsabilità<sup>120</sup>. La conclusione a cui erano giunti appariva, però, emblematica di tutti i loro dubbi: «solo Dios del cielo save con certeça las introducciones de las pestes y las causas por que las embia por sus iustos iuicios»<sup>121</sup>.

In breve, Dio e i suoi santi, e con essi alcuni fenomeni astrali<sup>122</sup>, restavano dietro le quinte delle epidemie e il miracolo, la ricerca del miracolo, rimaneva la principale soluzione, a dispetto degli sforzi preventivi che comunque le autorità mettevano in pratica. Perché senza Dio anche tali misure si sarebbero rivelate inefficaci. A seguito di un'esperienza così grave e scioccante, qual era stata l'epidemia del 1656, in grado di far emergere emozioni forti e ataviche paure, tali convinzioni si erano rafforzate e ulteriormente radicate nella popolazione e nei governanti, a Napoli e in provincia<sup>123</sup>, lasciando chiari segni anche nei documenti ufficiali degli anni successivi, che ben poco avevano a che fare con la peste. Nel 1659, infatti, veniva pubblicato uno dei tanti atti che vedevano la luce in materia fiscale a seguito dei danni demografici provocati dal morbo. In esso, com'è prevedibile, la malattia appariva, ricordata come un momento decisivo a partire del quale bisognava avviare, con un'urgenza maggiore di prima, nuove indagini di natura fiscale, ma anche come un'occasione di grazia per il regno, essendo il morbo terminato «di breve» «per la Dio gratia, & della Limpia Conceptione di Nostra Signora»<sup>124</sup>. In fondo, sul finire del 1659, non

<sup>120</sup> Il documento, firmato da Juan de Subica, si trova in ASN, *Supremo Magistrato di Salute*, busta 296, c. 285r/v (Napoli, 20 settembre 1656).

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> Un esempio. A proposito della stessa epidemia del 1656 a Roma, si legge: «S'attribuisce al novilunio et equinozio l'essersi queste due settimane accresciuto e dilatato il male», pur attribuendosi la causa della diffusione anche al mescolarsi di persone per la vendemmia fuori città (ASN, *Doria d'Angri*, parte II, n. 318, cc. n. nn.; lettera dell'abate don Rocco de [Abbadia] di Passano al principe d'Angri; Roma, 30 settembre 1656).

<sup>123</sup> Un esempio eclatante è quello di Terra d'Otranto, una provincia che rimase del tutto esente dal morbo. La sua salvezza è spesso attribuita alla protezione del santo locale, Sant'Oronzo. Cfr., ad esempio, N. Pasquale, *A' posteriori della peste di Napoli, e suo Regno nell'anno 1656 dalla redenzione del mondo cit.*, p. 60.

<sup>124</sup> È quanto si legge al principio dell'*Espediente provisionale per l'esattione da farsi dalle Università per quello li spetta pagare alla Regia Corte, & suoi Assignatarij fin'ad altro Ordine, dal primo del mese di Gennaro 1660 avanti*, Regia Stampa di Egidio Longo, Napoli, 1659, in SNSP, ms. III.a.6.

era poi trascorso tanto tempo dall'11 dicembre del 1658, data in cui l'epidemia era stata dichiarata estinta in tutto il regno<sup>125</sup>; tuttavia, il ricordo della peste e del miracoloso che la circondava persisterà ancora a lungo nella memoria di popolazione e governanti, animando narrazioni e testimonianze negli anni a venire, anche a molti decenni di distanza.

---

<sup>125</sup> I. Fusco, *La peste del 1656-58 nel Regno di Napoli: diffusione e mortalità* cit., p. 119.



Nicola Cusumano

MEDICINA E RELIGIONE: SU ALCUNI CONTRIBUTI  
TERATOLOGICI IN SICILIA IN ETA' MODERNA

*SOMMARIO: Il saggio sintetizza la parabola dell'affermazione di una prospettiva teratologica in Sicilia attraverso alcuni suoi protagonisti. Quale spiegazione maturano la scienza e i naturalisti dinanzi alla disorientante epifania delle nascite mostruose? Quali sfasamenti e quali discontinuità sono generati – in questo percorso tutt'altro che lineare e continuo – da un discorso religioso che insiste a lungo sulla questione sacramentale e sul battesimo di queste insolite creature? Si tratta di sommovimenti che esplicitano il tentativo della teologia di conservare ancora un'attiva interlocuzione con una disciplina medica che in età moderna si rende via via protagonista di un impetuoso sviluppo.*

PAROLE CHIAVE: *Teratologia, storia della scienza, Regno di Sicilia*

MEDICINE AND RELIGION: ON SOME TERATOLOGICAL CONTRIBUTIONS IN SICILY IN THE MODERN AGE

*ABSTRACT: The essay summarizes the parable of the affirmation of a teratological perspective in Sicily through some of its protagonists. What explanation do science and naturalists mature in the face of the disorienting epiphany of monstrous births? What lags and discontinuities are generated - in this path that is anything but linear and continuous - by a religious discourse that insists for a long time on the sacramental question and on the baptism of this unusual creatures? These are upheavals that make explicit the attempt by theology to still maintain an active dialogue with a medical discipline that in the modern age is gradually becoming the protagonist of an impetuous development.*

KEYWORDS: *Teratology, history of science, Kingdom of Sicily*

Nel 1802 uscivano postumi a Palermo i due volumi di *Medicina sacra* di Francesco Emanuele Cangiamila, che proiettavano nel nuovo secolo le istanze del teologo e il suo postulato del valore curativo della fede<sup>1</sup>. Il contributo medico di Cangiamila, che vantava una posizione di rilievo e aveva avuto vasta eco nel continente, era saldamente impiantato nel percorso che aveva dato origine a un'importante riforma borbonica di metà Settecento.

---

\* Questo contributo mi permette di sintetizzare il lungo saggio apparso recentemente nel mio volume *La stagione inquieta. Combusti, mostri, folli in età moderna*, Unicopli, Milano, 2022.

I rapporti intercorsi tra alcuni esponenti del clero isolano e il piano delle riforme dispiegato dal governo del viceré Eustachio de Laviefeuille (1747-1754) coinvolgevano il cruciale frangente contraddistinto dall'impetuoso sviluppo della disciplina medica, quando sullo sfondo della perdurante dualità di cure 'spirituali' e 'corporali' si stagliava quell'orizzonte composito che, più ampiamente, Maria Pia Donato ha caratterizzato come animato da valenze terapeutiche sempre «più complesse e integrate»<sup>2</sup>. Si tratta di uno spartiacque fondamentale, che lo sguardo della storiografia scientifica ha inteso rinnovare in profondità con un percorso di studi che ha implicato lo spostamento del focus dalla storia della medicina *tout court* alla storia sociale e culturale della medicina, filoni che negli ultimi decenni si sono ritagliati uno spazio sempre più ampio<sup>3</sup>.

Cangiamila è noto per l'*Embriologia Sacra*, l'opera che nel 1745 esprimeva i temi di una teologia che contemplava il taglio cesareo ai fini sacramentali. Nello schierarsi contro gli aborti, il volume rappresentava il trasferimento, sul piano dei diritti, dalla madre al nascituro, in una rinnovata opzione cristiana che aveva trovato il sostegno del circolo rigorista e che si era risolta nell'individuazione di una proposta di sintesi tra il dibattito sempre più cogente sulla medicalizzazione delle nascite e gli orientamenti teologici coevi<sup>4</sup>. Partito dalle suggestioni dell'erudizione di Antonio Mongitore – il canonico che era stato il rappresentante dell'ala 'spagnola' della cultura ecclesiastica isolana, nonché indefesso sostenitore della pietà barocca e del miracolistico – Cangiamila aveva poi provato

<sup>1</sup> F.E. Cangiamila, *Medicina sacra dove si dimostra, che la penitenza moderata, e la cristiana mortificazione non solo non sono contrarie, ma conferiscono piuttosto alla sanità del corpo, ed eziandio alla longevità della vita. Con alcune addizioni. Divisa in due parti*, Solli, Palermo, 2 voll., 1802.

<sup>2</sup> M.P. Donato, *Medicina e religione: percorsi di lettura*, in M. P. Donato, L. Berliet, S. Cabibbo, R. Michetti e M. Nycoud (eds.), *Médecine et religion. Collaborations, compétitions, conflits (XVIIe-XXe siècle)*, École française de Rome, Rome, 2013, p. 28.

<sup>3</sup> Cfr. L. Jordanova, *Has the social history of medicine come of age?*, «Historical Journal», 36/1993, pp. 437-449; R. Cooter, *Framing the end of the social history of medicine*, in F. Huisman, J.H. Warner (eds.), *Locating medical history*, MD Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2004, pp. 309-337. La riflessione è in M.P. Donato, *Medicina e religione: percorsi di lettura cit.*, pp. 9-32.

<sup>4</sup> F.E. Cangiamila, *Embriologia sacra, ovvero Dell'uffizio de' sacerdoti, medici, e superiori, circa l'eterna salute de' bambini racchiusi nell'utero. Libri quattro di Francesco Emanuello Cangiamila palermitano*, nella stamperia di Francesco Valenza regio impressore della SS. Crociata, Palermo, 1745.

a distaccarsene declinando in modo personale la lezione muratoriana a cui si era accostato negli anni della frequentazione della palermitana Accademia del Buon Gusto, a seguito del nuovo clima venutosi a creare nella prima metà del secolo con l'antagonismo dei due collegi dei chierici regolari e dei gesuiti e, successivamente, con l'apertura alle suggestioni culturali prodotte dal pontificato di Benedetto XIV<sup>5</sup>.

Cangiamila si accostava negli anni alla prospettiva della 'pubblica felicità' con la frequente promozione di interventi sociali nelle diocesi, soprattutto a Palma, presso Girgenti, dove nel 1731 era divenuto arciprete per intercessione di Ferdinando Tomasi principe di Lampedusa. Con la condanna degli aborti volontari («due sono gli scogli, che debbe evitare il medico [...]. Il primo è l'omicidio corporale del povero feto innocente, il secondo è l'omicidio spirituale del medesimo, perché se muore prima di nascere, resterà senza battesimo, e perirà eternamente») <sup>6</sup>, per tutta la vita provava a mantenere insieme l'impulso pastorale, la medicina sociale e il tema della carità, istanze che erano declinate pure attraverso la realizzazione di un catechismo in dialetto siciliano<sup>7</sup>, i progetti di assistenza rivolti ai poveri e il riscatto dei prigionieri cristiani nelle mani degli infedeli.

D'altra parte il contenuto dell'*Embriologia Sacra*, che si inseriva nella più ampia questione del parto e della scolarizzazione delle mammane, rimanda all'iniziativa vicereale che nell'isola conduceva nel 1751 al progetto di creazione di una Suprema Deputazione de' bambini proietti, elaborato da una *Giunta* composta da 5 «soggetti

<sup>5</sup> Mi permetto di rinviare a N. Cusumano, *Libri e culture in Sicilia nel Settecento*, NDPRESS, Palermo, 2016, pp. 3-34. Pure G. Bentivegna, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento. Contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, Guida, Napoli, 1999, pp. 21-36 («Dal Buon Gusto all'antilluminismo») e M. Verga, *Da letterato a professore della Regia Università. Le accademie a Palermo nel XVIII secolo*, Palermo University Press (Frammenti), Palermo, 2019, che riprende e amplia M. Verga, *Per una storia delle accademie di Palermo nel XVIII secolo. Dal «letterato» al professore universitario*, «Archivio Storico Italiano», 157 (3), 1999, pp. 453-536. Per la questione della storia culturale della Sicilia nel XVIII secolo cfr. il seminale contributo di G. Giarrizzo, *Ricerche sul Settecento siciliano. Appunti per la storia culturale della Sicilia settecentesca*, «Rivista Storica Italiana», 79 (1967), pp. 573-627.

<sup>6</sup> F.E. Cangiamila, *Embriologia sacra* cit., p. XIX.

<sup>7</sup> F.E. Cangiamila, *Compediu di la dottrina christiana ristampatu per ordini di mons. viscuvu di Girgenti*, Palermo 1732.

d'autorità e pietà», il cui unico ecclesiastico era inizialmente Cangiamila. Con Laviefeuille il governo aveva affrontato pionieristicamente la questione della tutela dell'infanzia abbandonata per mezzo di una più adeguata legislazione<sup>8</sup>, un insieme di norme volte a disciplinare l'*esposizione* e soprattutto il mantenimento dei bambini lasciati senza aiuto, che stravolgeva il quadro assistenziale precedente, contraddistinto dal ruolo delle confraternite e degli ospedali, dalla beneficenza e da un elevato tasso di mortalità. Questo desolante quadro sociale era stato dunque all'origine della scelta di adottare una legislazione idonea a contrastare la piaga dell'abbandono, più al passo con i nuovi orizzonti teorici della scienza medica e con le esigenze di riforma, che anche in Sicilia avrebbero trovato nella seconda metà del secolo alcuni campi di applicazione<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Il primato del Portogallo, sostenuto da J.P. Baret e O. Faron, risale in realtà al 24 marzo 1783, con la circolare della regina Maria (J.P. Bardet, O. Faron, *Bambini senza infanzia. Sull'infanzia abbandonata in età moderna*, in E. Becchi, D. Julia (a cura di), *Storia dell'infanzia. 2. Dal Settecento ad oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 100-131). Sulla Deputazione de' Progetti cfr. L. Barbera, *L'assistenza all'infanzia abbandonata nella Sicilia d'età borbonica*, Aracne, Roma, 2012.

<sup>9</sup> Il vicere di origine fiamminga nel 1749 si dichiarava deluso dal piano di interventi adottati sino a quel momento, che aveva trascurato le esigenze delle gestanti e dei loro bambini. D'ora in avanti in Sicilia le autorità civili e religiose si sarebbero attenute a precise disposizioni riguardanti i parti, che prescrivevano ora, nel caso in cui le donne temessero per la loro vita durante il parto, di ricorrere al cesareo in presenza di un chirurgo e, solo in seconda istanza, dell'ausilio di barbieri e levatrici (E. De La Viefeuille, *Pragmaticarum Regni Siciliae*, Palermo 9 agosto 1749, cit. in D.I. Kertzer, *Sacrificed for honor. Italian infant abandonment and the politics of reproductive control*, Beacon Press, Boston, 1993). Chi era al corrente delle situazioni di difficoltà di alcune gravide (molte donne erano costrette dalla famiglia a nascondere la gravidanza) doveva allertare i funzionari locali che si dovevano attivare per fornire loro la possibilità di un cesareo assistito (S. Raffaele, *Infanzia abbandonata: la normativa del decennio francese*, in G. Botti, L. Guidi, L. Valenzi (a cura di), *Povert  e beneficenza tra Rivoluzione e Restaurazione*, Morano, Napoli, 1990, pp. 79-94). Sulla politica assistenziale in Sicilia in et  moderna rinvio ai numerosi contributi di S. Raffaele (cfr. almeno Ead., *Aspetti di politica assistenziale nella Sicilia moderna*, CUECM, Catania, 1984; *La politica assistenziale nella Sicilia borbonica*, in AA.VV., *Contributi per un bilancio del Regno Borbonico*, Stampatori associati, Palermo, 1989, pp. 183-198; *Dalla beneficenza all'assistenza. Momenti di politica assistenziale nella Sicilia moderna*, CUECM, Catania, 1990; *Il problema degli esposti in Sicilia (secc. XVIII-XIX). Normativa e risposta istituzionale: il caso di Catania*, in AA.VV., *Enfance Abandonn e et soci t  en Europe*, Rome,  cole française de Rome, Rome, 2013, pp. 905-936; *La Maternit  negata: aborto e infanticidio nella Sicilia del Settecento*, «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», 1995, I-III, pp. 143-157).

Non è scopo di questo breve contributo recuperare il dibattito storiografico su tale esperienza di governo nel quadro delle politiche illuminate borboniche, quanto mettere a fuoco alcuni aspetti delle tematiche teratologiche che consentono forse di ripercorrere il filo rosso che nell'isola tiene insieme le ragioni della scienza medica e consolidate istanze religiose e sacramentali. Si tratta qui di seguire, più specificamente, le argomentazioni relative ai parti mostruosi, di cui un'elaborata eziologia aveva già provato a dare sistemazione in un prolungato sforzo teorico, intensificatosi dal tardo Quattrocento in avanti.

Se durante il medioevo i mostri avevano incarnato l'opportunità di speculare sull'arcano divino, nell'arrovellarsi sul contenuto rivelatorio di queste creature anomale, a cui spesso si attribuiva l'anticipazione di presagi funesti, in età moderna si finiva per ampliarne lo spettro ermeneutico con una rinnovata eziologia, che le presentava a tutti gli effetti come nuovi e stupefacenti aggregati semantici. La tradizionale visione tomistica, che ripartiva l'intero universo fisico nella triade dei miracoli, del preternaturale e degli accadimenti accidentali, adesso vacillava: i mostri non solo si discostavano da questa griglia – come ho già osservato altrove – ma pareva incarnassero sempre più una torsione delle stesse leggi naturali, che andavano indagate in modo differente e con l'ausilio dei naturalisti:

L'interpretazione dei mostri, anche presso i circuiti eruditi, non rimase cioè inalterata nel tempo, ma venne ancorata al passaggio attraverso cui si procedette a una conversione dal canone dei prodigi – dai notevoli rimandi religiosi – a quello delle meraviglie, sino agli oggetti naturalizzati, in un movimento che fu tutt'altro che lineare. Avvenne lungo percorsi che furono quelli della scienza moderna, cimentatasi in un cammino zoppicante e a stretto contatto con discipline come la magia, la tradizione ermetica del sapere occulto, l'alchimia, l'astrologia, e con i quadri teologici coevi, in una dialettica assai articolata che perveniva faticosamente a un quadro rinnovato dell'ordine naturale e della cosmologia. La storiografia scientifica, dunque, ha modificato l'interpretazione che aveva insistito sul motivo di una vocazione retta e unidirezionale – il *continuismo* – delle acquisizioni della scienza, una considerazione che rinvia alle valutazioni sulle condizioni fattuali e storiche della disciplina<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> N. Cusumano, *La stagione inquieta* cit., p. 62, a cui rinvio anche per una bibliografia sulla riflessione teratologica in età moderna. Impossibile restituire la vastità dei contributi sulla tematica teratologica, mi limito a suggerire almeno L.

In Sicilia uno dei contributi più significativi sui parti mostruosi era prodotto dal fisiologo e anatomista Giovanni Filippo Ingrassia, che nel 1575 dava alle stampe un trattato che ha consentito di immergere lo scandaglio nelle conoscenze mediche coeve e di percepire, tra sensibilità naturalistica e istanze religiose, i sommovimenti che coinvolgevano la disciplina teratologica nella seconda metà del XVI secolo<sup>11</sup>. Il suo approccio alla questione dei parti mostruosi, partito dal rinnovamento dell'osservazione anatomica, rappresentava un tentativo di mediazione tra il criterio empirico-medico e le ragioni teologiche relativamente alle 'cause', che non contemplavano la possibilità che il mostruoso irrompesse nello scenario naturale per mezzo dell'*errore*, violando in tal modo l'ordine statuito da Dio – un argomento, quest'ultimo, che si era consolidato con Isidoro di Siviglia (*De homines et portentis*, in *Etymologiae sive originiae*, libro XI), quando la teologia altomedievale aveva depotenziato la carica sovvertitrice delle creature mostruose costruendo il proprio dominio su tali *anomalie* entro coordinate cosmologiche e naturali<sup>12</sup>.

In Ingrassia, com'è stato osservato anche in relazione al suo decisivo contributo nella drammatica congiuntura dello scoppio della peste a Palermo (1575), emergevano una sensibilità naturalistica e una richiesta di controllo sperimentale che erano le qualità di un contributo scientifico e di una concezione della medicina del tutto rinnovate, che avrebbero progressivamente circoscritto lo sguardo dei medici all'ambiente sociale e alle condizioni materiali di esistenza<sup>13</sup>. L'autopsia eseguita da Ingrassia sul corpicino della

---

Daston, K. Park, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, (ed. or. *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, 1998) Roma 2000; per una bibliografia cfr. N. Cusumano, *La stagione inquieta* cit.

<sup>11</sup> G.F. Ingrassia, *Trattato assai bello, et utile di doi mostri nati in Palermo in diversi tempi; ove per due lettere l'una volgare, e l'altra latina (si come fumo scritte e mandate) si determinano molte necessarie questioni appartenenti a essi mostri*, G.M. Mayda, Palermo, 1560.

<sup>12</sup> Cfr. l'edizione italiana dell'opera, a cura di A. Valastro-Canale, Utet, Torino, 2004.

<sup>13</sup> Cfr. su di lui, C. Dollo, *Modelli scientifici e filosofici della Sicilia spagnola*, Guida, Napoli, 1984, pp. 39-65. Per tutto, e per una bibliografia su Ingrassia, cfr. sempre N. Cusumano, *La stagione inquieta* cit., alle pp. 64-84 (Cap. 2, «Il Cinquecento. Giovanni Filippo Ingrassia tra i mostri e la peste»), che riprendono e ampliano Id., *Ricerche sulla teratologia in Sicilia* (secc. XVI- XVII), «Studi Storici», a. 53, n. 4 (ottobre-dicembre 2012), pp. 855-881.

creatura bicefala raccontava di un parto estremamente difficile e rischiosa, che aveva obbligato a scegliere di *ingravettare* il nascituro, secondo una pratica in uso nell'isola, per mezzo della quale le mammane impartivano il sacramento anche solo in presenza di un solo arto fuoriuscito dal grembo della madre. Si procedeva così dinanzi al pericolo di consegnare alla dannazione gli infanti deceduti senza il sacramento, *urgente mortis periculo*, che la tradizione teologica a partire da San Bernardino aveva finito per riconoscere come privi dell'anima<sup>14</sup>. Tra i temi affrontati da Ingrassia v'erano poi quelli del numero di battesimi da impartire in presenza dei due *cerebri* e dell'origine delle gravidanze dei mostri, dal momento che si pensava che la donna palermitana, rimasta viva nonostante la difficoltà del parto, durante il primo mese di gestazione avesse posato lo sguardo su una pittura raffigurante un soggetto mostruoso – una credenza che riconduceva all'influenza dell'immaginazione sulla formazione del feto, cui prestavano fede in molti, tra cui Lutero e prima di lui Avicenna, come pure Ficino, Pomponazzi, Paracelso e Della Porta<sup>15</sup>.

Cangiamila, a differenza di Ingrassia, non produceva alcun reale avanzamento nella riflessione sui mostri coeva, limitandosi a fornire un elenco delle insolite creature mostruose, che erano state prese già in considerazione da Mongitore nell'opera *La Sicilia ricercata*, apparsa al principio degli anni quaranta del XVIII secolo. Col canonico della cattedrale di Palermo tali suggestioni avevano infatti mirato a consegnare dell'isola la rappresentazione di un grembo perennemente fecondo, non soltanto per lo «sterminato numero delle naturali prerogative, che concorrono a renderla singolare», ma anche per l'abbondanza delle «cose più memorabili», che ne facevano un autentico «oggetto di meraviglia»<sup>16</sup>. E per Mongitore tra

<sup>14</sup> Per questo aspetto dottrinale e sul contributo di San Bernardino, cfr. A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino 2005, pp. 174 ss. (cap. 5: «Morire senz'anima»).

<sup>15</sup> Cfr. O. Niccoli, *Il corpo femminile nei trattati del Cinquecento*, in G. Bock e G. Nobili (a cura di), *Il corpo delle donne, Ancona, Transeuropa*, 1988, pp. 23-43; Ead., *Maternità critiche. Donne che partoriscono agli inizi dell'età moderna*, di Storicì, 47, 2 (2006), pp. 463-479; G. Giglioni, *Immaginazione, spiriti e generazione. La teoria del concepimento nella Philosophia sensibus demonstrata di Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», IV, 1 (1998), pp. 37- 57; M. Angelini, *Le meraviglie della generazione. Voglie materne, nascite straordinarie e imposture nella storia della cultura e del pensiero medico (secoli XV-XIX)*, Mimesis, Milano, 2012.

<sup>16</sup> N. Cusumano, *La stagione inquieta* cit., p.59.

le «cose stravaganti» da stimare «o favolose, o superstiziose», v'era stata fuori di dubbio la lunga serie di creature mostruose che deponevano a favore di un tratto del tutto peculiare dell'isola.

Un ragionamento che già prima, negli anni trenta del Seicento, era transitato nella testimonianza del romano Pietro Castelli, il fisico che aveva familiarizzato con l'immagine della Sicilia «feconda con questi mostri» (e prima di lui in Tommaso Fazello, che nel *De rebus Siculis* aveva voluto ricordare alcune creature mostruose, tra cui un infante tricefalo)<sup>17</sup>. Castelli, che dal 1634 insegnava medicina nella città dello Stretto, in una missiva pubblicata poi in appendice alle *Quaestiones* di Zacchia aveva descritto la nascita nel giorno di Santo Stefano del 1635 di una creatura con l'aspetto di cane, partorita da una donna che l'anno precedente aveva già messo al mondo un mostro dalla testa d'asino. Questi aveva ricordato inoltre che sempre a Messina due anni prima una nobildonna aveva dato i natali a un ciclope, circostanza che non lo aveva stupito, considerato che – con argomenti a suo dire più che plausibili – gli antichi eruditi e i letterati avevano collocato da sempre questi esseri nell'isola<sup>18</sup>. Circa le cause delle nascite, per Castelli esse erano in sostanza da ricondurre alla fervida immaginazione delle donne, un argomento che spiegava anche l'origine delle due creature con la morfologia di asino e di cane.

Di parere differente era Zacchia, che ipotizzava, in forza della lezione aristotelica e ippocratica, che la causa degli incidenti della generazione dovesse rintracciarsi sempre in un atto sessuale, con la combinazione dei due semi che ne scaturiva. Per Zacchia sostenere che la miscelazione del seme umano con quello animale impedisse la procreazione rappresentava un azzardo, soprattutto per l'esito che avrebbe avuto sul piano dei comportamenti, dal momento che – sia pure in alcuni rari casi – le donne si accoppiavano con gli animali perché consapevoli di non incorrere nelle gravidanze.

Nel negare il ruolo dell'immaginazione, in evidente contrappunto polemico con Castelli, Zacchia individuava invece nell'irregolarità del costume sessuale della donna di Messina la reale

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> «Il Valguarnera, l'Inveges, l'Auria, il Mongitore, il P. Aprile, il Maurolico, e quanti hanno avuto occasione di favellarne [...] sono tutti a favore dei Giganti. Ma questi poco, o nulla, dissero a paragone di Tommaso Fazello, il quale di proposito si accinse a provarne l'esistenza» (G.E. Di Blasi, *Storia Civile del Regno di Sicilia scritta per ordine di S. R. M. (D. G.) Ferdinando III Re delle Due Sicilie dal suo regio istoriografo D. Gio. Evangelista Di Blasi, e Gambacorta Abate Cassinese*, vol. 1, Palermo, 1811, pp. 14-15).

causa della nascita. Né era disposto a seguire quanto sostenuto da Castelli in relazione alla natura del tutto particolare della Sicilia «feconda con questi mostri», tema sì consolidato, ma a cui non intendeva riconoscere alcuna credibilità. Il medico romano rifletteva pure sulla questione della natura 'non umana' dei mostri, che per qualcuno – come ricordava – non solo non avrebbero dovuto essere battezzati, ma uccisi con la garanzia che l'omicidio non sarebbe incorso in una pena giudiziaria. Tale diffusa convinzione aveva trovato una delle più autorevoli obiezioni in Leibniz, che sul mostro – accettato dal filosofo come parte di quell'«ordine generale» del mondo a cui non ci si poteva sottrarre – aveva sostenuto invece l'assoluta necessità del battesimo: non spettava «a noi», così Leibniz, «per nostra utilità, tormentarlo, ucciderlo o venderlo ai barbari»<sup>19</sup>.

Contro la tradizione che sulle nascite mostruose aveva insistito sul ruolo attivo esercitato dall'immaginazione femminile si era scagliato nel Rinascimento Tommaso Campanella, che aveva scagionato le madri da questa responsabilità; aveva cioè inteso l'immaginazione femminile come una facoltà ancora spontanea (nel senso che riusciva a eludere ogni forma di controllo razionale), un ragionamento che in età barocca assisteva però a un significativo spostamento sul piano morale. Thomas Feyens, docente di medicina e matematica a Lovanio, nel 1608 finiva per gravare la donna di tutto il peso della teratogenesi con la presunzione di un argomento che faceva leva sulla forza dell'immaginazione e sull'assunto che essa non potesse sfuggire in alcun modo al controllo femminile: la madre del mostro aveva adesso la colpa di esercitare anche sulla *vis imaginativa* una cosciente e tutt'altro che irriflessa azione (Quaestio XVI, *De viribus imaginationis tractatus*)<sup>20</sup>.

A partire dalla fine del XVII secolo le modalità autoptiche raggiungevano un successivo livello di maturazione, gli scienziati e gli anatomisti volgevano il loro sguardo profondamente rigenerato verso un contesto che era adesso tendenzialmente scevro da suggestioni *meravigliose*<sup>21</sup>. Nello scrivere sul contributo settecentesco

<sup>19</sup> N.Cusumano, *La stagione inquieta* cit., p.86.

<sup>20</sup> Ibidem. Cfr. per tutto F. P. de Ceglia, *The Woman Who Gave Birth to a Dog. Monstrosity and Bestiality in Quaestiones Medico-Legales by Paolo Zacchia*, «Medicina nei Secoli. Arte e Scienza», 26, 1 (2014), pp. 117-144.

<sup>21</sup> Sulla tecnica della sezione cadaverica cfr. almeno M.P. Donato, *Il normale, il patologico e la sezione cadaverica in età moderna*, «Quaderni storici», 46, 1 (aprile 2011), pp. 75-98.

dell'*Académie* di Parigi, Georges Canguilhem ha inteso individuare una cesura nel progressivo assoggettamento dell'irregolare alla regola<sup>22</sup>, una normalizzazione del mostruoso che non concedeva più, come in precedenza, alcuna possibilità all'eccezione. I mostri, insomma, che avevano ingombrato in passato gli anfratti più oscuri, erano posti ora sotto la radiosa lente dei fisiologi – abbandonati i crocicchi dei demonologi, la teratologia ascendeva adesso al livello della scienza medica grazie al contributo di studiosi come il padre dell'embriologia epigenetica Caspar Friedrich Wolff: l'embrione, pur partendo da un *germe* indifferenziato, aveva un proprio sviluppo graduale che andava seguito con l'abbandono della griglia fissista e della rigida causalità della teoria preformista, che alla fine del Seicento era stata enunciata dal biologo olandese Jan Swammerdam.

Tornando a Cangià, da cui la nostra riflessione è incominciata, nel seguire una tassonomia che era soprattutto di impianto rinascimentale (Fortunio Liceti e Ambroise Paré)<sup>23</sup>, col *Compendio dell'Embriologia Sacra* questi si trovava a recuperare gli argomenti di Mongitore e a ricordare la serie di «bestie», «semi-uomini» e «semi-bestie», che includeva con ogni evidenza insolite creature dotate di coda, ma anche quelle prive della bocca che erano state narrate da Plinio (un autore la cui credibilità era stata messa in revoca a partire dalla fine del Cinquecento da Bacone, successivamente dai naturalisti), i ciclopi, gli ermafroditi, e gli uomini senza sesso e ano<sup>24</sup>. Oltre che nel *Compendio dell'Embriologia*, apparso nella prima edizione palermitana del 1748, in alcune relazioni della Deputazione de' bambini proietti (1751-1818) custodite presso l'Archivio di Stato di Palermo, si trovano in più punti i riferimenti ai parti di mostri. È il caso di una *Consulta* del 20 maggio 1770 che descriveva la creatura venuta al mondo con due capi, «al quale Bambino fu dato da quel Parroco doppia anima»; vi erano inoltre riferimenti agli «Abortivi, i Bambini nati con la Sincope, detta Asfissia, ed altri Mostri, al maggior numero

<sup>22</sup> G. Canguilhem, *Monstrosity and the Monstrous*, «Diogenes», 40 (1962), pp. 27-42.

<sup>23</sup> F. Liceti, *De Monstrorum Caussis, Natura, et Differentijs Libri Duo*, Patavii 1616; A. Paré, *Les Oeuvres de M. Ambroise Paré ... avec les figures et portraits tant de l'Anatomie que des instruments de Chirurgie, et de plusieurs Monstres*, Paris 1575.

<sup>24</sup> N. Cusumano, *La stagione inquieta* cit., p.107.

de' quali tutti si è procurata più d'ogni altro la salvezza eterna per mezzo del Santo Battesimo, dato loro appena spuntati alla luce, e prima che fusser morti»<sup>25</sup>.

Se il contributo dell'ecclesiastico palermitano non sfuggiva a Michel Foucault, che nell'osservare il contenuto di alcuni aspetti dell'*Embriologia Sacra* nel 1975 ne coglieva l'estrema importanza (era con Cangiamila che cruciali questioni giuridico-naturali e giuridico-biologiche erano state sollevate per la prima volta con tale consistenza in relazione alla mostruosità), dallo studio di questo apporto teratologico mi pare sia via via emersa una prospettiva storiografica diversa. Vero è che nel XVIII secolo il mostro poneva domande al sistema medico e a quello giudiziario con forza prima impensabile – si pensi al ruolo della perizia medica per operare un discrimine tra il normale e l'anormale, preconditione perché si potessero addomesticare quelle strane forme ibride rendendole 'umane', e poter procedere così a una normazione delle controversie successive<sup>26</sup> –, vero pure che attorno al mostro «le istanze di potere e i campi di sapere si agitano e si riorganizzano»<sup>27</sup>, ma è del tutto evidente come il rilievo dato da Foucault all'opera di Cangiamila vada ricondotto alla più ampia interpretazione della 'rivoluzione dello sguardo', quell'affermazione di nuove condizioni epistemiche che per il filosofo avrebbero determinato nell'ambito della medicina e della sanità moderna un *tournant* tardo settecentesco, contrassegnato dalla nuova razionalità moralizzante e da un sapere biomedico intesi entrambi in funzione correttiva. È soprattutto la matrice giuridico-naturale del mostro, insomma, a interessare Foucault (il mostro, come osservava, è un'anomalia che nel XVIII secolo giunge a sovvertire norme già stabilite, interviene «au point de junction de la nature et du droit», divenendo così un complesso giuridico-naturale).

---

<sup>25</sup> Archivio di Stato di Palermo, *Suprema Deputazione dei Bambini Proietti*, vol. 4, *Registro di Consulte della Deputazione al Governo (1750-1769)*, cc. 379r-382v.

<sup>26</sup> Ricordiamo che secondo la lezione di San Bernardino i neonati morti senza aver ricevuto il battesimo erano privi di anima. Per questo aspetto dottrinale A. Prosperi, *Dare l'anima* cit., p. 175 ss. (cap. 5 «Morire senz'anima»).

<sup>27</sup> M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Seuil Gallimard, Paris, 1999; trad. it. di V. Marchetti e A. Salomone, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 63.

Sono proprio gli studi cangiamiliani di medicina sociale applicata alle questioni religiose a connotare diversamente il suo contributo, che attraversava anche altri temi medici animati comunque dalle medesime inquietudini sacramentali, come un *Discorso nel quale si dimostra che gli annegati possono vivere per notabile tempo sott'acqua*, pronunciato nel 1755 per l'Accademia del Buon Gusto (e poi pubblicato negli *Opuscoli di autori siciliani*), ma soprattutto la *Medicina sacra* (1802), che, come abbiamo già rilevato, teneva assieme ascetismo e pratica medica per esplicitare il rilievo che la mortificazione corporale e la penitenza assumevano ancora nella prassi igienico-sanitaria<sup>28</sup>. Cangiamila rappresenta insomma quell'ininterrotto logorio di discorsi che mirano alla conservazione e alla difesa delle proprie prerogative dinanzi alle travolgenti trasformazioni della tarda modernità, ciò che ci costringe – una volta di più – a non polarizzare l'affermazione della scienza attorno alla diade contrapposta di medicina e religione. Tale opposizione, cioè, per lungo tempo non fu propria dell'orizzonte intellettuale degli uomini, si tratta di un anacronismo che ha risentito della più ampia distorsione positivista che, nel flettere l'interpretazione della modernità, ha finito per generare pure le coppie dicotomiche medicina/religione e medicina prescientifica/medicina scientifica. Forme di ibridazione di saperi e pratiche agirono dunque a lungo, e restarono pure sullo sfondo dei vivaci interrogativi circa l'origine delle nascite mostruose.

Nell'Ottocento, quando la lontana lezione medica di Ingrassia si avviava a essere celebrata nella sua reale consistenza, Cangiamila entrava invece in un cono d'ombra. Era il momento in cui la disciplina teratologica attraversava una fase di pieno sviluppo, che coincideva con l'affermazione matura dell'embriogenesi e con la diffusione dell'anatomia patologica, calibrata sulle aberrazioni e rivolta più selettivamente alle aule universitarie e alle discussioni accademiche. Nuovi erano i riferimenti scientifici presenti nelle descrizioni notomiche sui mostri di fine Settecento e inizio del nuovo secolo, da quella del chirurgo di Vizzini Francesco Cannizzaro (1792), alla *Prelezione Accademica* del messinese Gaetano Merulla

---

<sup>28</sup> Cfr. M. Condorelli, Cangiamila, *Francesco Emanuele* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 18 (1975), pp. 72-74, disponibile online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-emanuele-cangiamila\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-emanuele-cangiamila_%28Dizionario-Biografico%29/).

(1799), che, contro il premorfismo, seguivano gli argomenti dell'epigenesi circa gli stadi di uno sviluppo embrionale graduale, dato anche dall'interazione con l'ambiente<sup>29</sup>. Euplio Reina e Giuseppe Antonio Galvagni producevano le descrizioni anatomiche di tre feti mostruosi e di un feto tricefalo, di cui curavano il primo l'analisi anatomica, il secondo quella fisiologica (1833), un lavoro che riceveva l'elogio del biologo francese Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, che aveva rifondato la teratologia partendo dall'applicazione dei principi classificatori linneani<sup>30</sup>. I «pezzi di gabinetto», che a Catania erano stati del museo del principe di Biscari, divenivano con Galvagni «soggetti d'istruzione scientifica» che facevano progredire la «zoobiologia e la fisiologia generale» (1839).

Le *Wunderkammern*, gli straordinari ambienti che dal XVI secolo avevano raccolto *artificialia* e *naturalia* per soddisfare la versatile curiosità dei collezionisti e indurre lo stupore dei visitatori, si erano definitivamente trasformate in catalizzatori di interesse scientifico, depositi più o meno ampi a cui attingere in attesa della sistemazione nei gabinetti anatomici. In questa conversione lo spirito di meraviglia era stato smarrito, squalificato al grado di costruito infantile dinanzi all'analitica predominante che intendeva svelare le leggi inviolabili che regolavano la fisiologia dei mostri.

Come scriveva Galvagni,

i mostri considerati nei secoli prischi come delle deviazioni inesplicabili, che mettevano stupore e spavento, al secolo decimonono divennero soggetto d'istruzione scientifica somma; si conobbe in allora la loro organizzazione, e la morfologia loro, e chiaramente si vide che la somma degli organi componenti le cose della mostruosità forma un'opera a parte ben limitata, ben circoscritta [sic], e secondo leggi statuita e fondata [...]. Cioché vi si vede, d'imperfetto e d'irregolare talvolta, suppone regola e perfezione, l'ordine è nel disordine, e i Mostri che davan luogo altra volta

---

<sup>29</sup> F. Cannizzaro, *Notomica storia su di un mostro umano nato in Vizzini, il dì 13 dicembre 1791*, Catania 1792; G. Merulla, *Prelezione accademica sopra di un mostro umano bicorporeo nato in Messina li 30 Agosto 1798*, Messina 1799. Per tutto cfr. ancora N. Cusumano, *La stagione inquieta* cit., pp. 118 ss.

<sup>30</sup> Cfr. almeno M. Mazzocut-Mis, *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte*, Guerini, Milano 1992 e Ead. (a cura di), *Anatomia del mostro. Antologia di scritti di Etienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, La Nuova Italia, Firenze 1995.

ad uno stupido sorprendimento e che riempivan di terrore l'infanzia del genere umano, formano oggigi una ricca miniera ad esplorare, a vantaggio delle ricerche filosofiche<sup>31</sup>.

A Palermo il gabinetto dell'Università nasceva nel 1838 con la donazione della raccolta personale di preparati dell'anatomopatologo Giovanni Gorgone, il fondatore della clinica chirurgica e del gabinetto di anatomia patologica dell'ateneo della capitale. Sviluppato con l'aiuto degli allievi Giovanni Misco e Filippo Parlato, il gabinetto, di cui Gorgone era divenuto direttore, raggiungeva in meno di dieci anni gli ottocento pezzi (1847), nonostante le alterne vicende legate alla carenza dei finanziamenti<sup>32</sup>. Il nucleo originario della collezione, che confluiva nella cattedra di anatomia patologica, ci è noto grazie al catalogo compilato nel 1859 dallo stesso Gorgone, da cui si evince che la classe undicesima del gabinetto, quella dei «mostri», era presente con ventinove esemplari conservati in formaldeide, privi però di descrizioni sulla loro storia clinica<sup>33</sup>.

Lo scientismo positivista si accingeva a concedere spazi residuali alle istanze religiose che – come si è visto – erano state a lungo all'origine delle inquietudini suscitate dai mostri tra il popolo e i circuiti intellettuali. Si manifestava adesso un intervento reciso di cauterizzazione del mostruoso, realizzato attraverso la bruciatura asettica di ogni disallineamento epistemologico. Lungo il secolo l'anatomia patologica diveniva la vera chiave di volta dello sviluppo del discorso scientifico sui mostri, sorretto da rinnovati atteggiamenti fideistici assunti verso la conoscenza unitaria del regno dell'organico e delle sue trasformazioni morfologiche.

Continuava a convivere con questo atteggiamento scientifico un diverso approccio alle anomalie delle nascite. Si trattava di permanenze di lungo periodo, di una ancora viva affezione al tema sacramentale e ai suoi esiti sul piano della salvezza. Tema saldamente impiantato negli ambienti del cattolicesimo sensibile al terreno sociale e tra gli ecclesiastici interessati a conservare

---

<sup>31</sup> G.A. Galvagni, *Sopra talune famiglie teratologiche*, «Atti dell'Accademia Gioenia di Scienze Naturali di Catania», XIV (1839), vol. 4, pp. 81-96.

<sup>32</sup> Cfr. L. Craxi, E. Maresi, V. Franco, *Tra orrore e scienza: la nascita del gabinetto di anatomia patologica dell'Università di Palermo*, «Medicina nei Secoli. Arte e Scienza», 26, 3 (2014), pp. 743-768.

<sup>33</sup> Ivi, p. 761.

incorrotta, nel cammino delle nuove scienze, la relazione con la fede. Eruditi come Filippo Evola, che, nel momento in cui la discussione era proiettata verso il panorama delle certezze positivistiche, esplicitavano un'affezione alla questione sacramentale e a un discorso teologico-morale orientati entrambi a sorreggere il faticoso dialogo con la teratologia riordinata ormai in base ai travolgenti progressi di una medicina interessata agli aspetti strutturali e microscopici delle patologie<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Filippo Evola è l'ecclesiastico che nel 1848 pubblicava *Sui mostri umani e sulla necessità di battezzarli tutti*, dedicata al vescovo di Mazara Luigi Scalabrini. Su di lui, e su quest'opera, rinvio sempre al mio *La stagione inquieta...* cit., pp. 121-128.



Antonio D'Onofrio

IL VIAGGIO FANTASTICO NELLE BIBLIOTECHE  
DEL MEZZOGIORNO IN ETÀ MODERNA

*SOMMARIO: Il fantastico ha permeato per secoli la letteratura medievale europea: dal Regno del Prete Gianni alla ricerca del Paradiso terrestre, dai popoli mostruosi agli animali fantastici. Elementi, questi, creduti reali, hanno poi caratterizzato, insieme a tutto l'immaginario cristiano, la prima fase delle scoperte geografiche, trasformandosi e adattandosi nei diari di viaggio, nelle memorie e, in generale, in tutta la letteratura del genere tra XVI e XVII secolo. Una letteratura che aveva ampia circolazione in Europa e, a giudicare dagli inventari di alcune biblioteche nobiliari prese in esame, anche nel Mezzogiorno d'Italia.*

*PAROLE CHIAVE: Viaggio fantastico, biblioteche, Regno di Napoli, Regno di Sicilia*

THE FANTASTIC JOURNEY INTO SOUTHERN ITALY LIBRARIES IN MODERN AGE

*ABSTRACT: For centuries, the "fantastic" has permeated the European Medieval literature: from Prester John Kingdom to the search for Terrestrial Paradise, from monstrous peoples to fantastic beasts. These are all elements which men believed to be real, and that, later, have characterized the first stage of the geographical explorations, together with the whole Christian imagination. They were then transformed and adapted into travel journals, memoirs, and this kind of literature between XVI and XVII centuries. A kind of literature that circulated widely in Europe and in Southern Italy, as it can be observed through the examination of some aristocratic libraries taken into consideration.*

*KEYWORDS: Fantastic journey, libraries, Kingdom of Naples, Kingdom of Sicily*

1. *Realtà o fantasia?*

Tra il 1699 e il 1700, a Napoli andarono in stampa i sei volumi di un'opera dal destino travagliato. Giovanni Francesco Gemelli Careri era un medio funzionario calabrese che operava nella capitale del Regno, dove ricopriva incarichi amministrativi. Un uomo come tanti del suo tempo, destinato a una vita tra gli ingranaggi della burocrazia, tra le *audienze* e la Vicaria. Non certo il profilo da cui ci si aspetterebbero stravaganze o colpi di

testa. Eppure, frustrato dai mancati avanzamenti di carriera e stanco di una vita ordinaria, il 13 giugno 1693 sali su una nave e parti da Napoli, con l'obiettivo di visitare la Terrasanta e da lì, probabilmente, recarsi in Cina<sup>1</sup>. L'idea di trasformare quel "normale" viaggio in un viaggio "straordinario" venne di lì a poco e quando il 4 dicembre 1698, a distanza di oltre cinque anni, tornò a Napoli, Gemelli Careri era diventato, forse a sua insaputa, con ogni probabilità il primo uomo a compiere – e sicuramente il primo a documentare – un viaggio intorno al mondo via terra<sup>2</sup>.

Il *Giro del mondo*<sup>3</sup> fu sin da subito un vero e proprio best seller per l'epoca, portando il viaggio del Gemelli Careri direttamente nell'immaginario collettivo, tanto da far guadagnare all'autore l'appellativo di primo vero turista della storia<sup>4</sup>. Tuttavia in molti, per anni, hanno messo in dubbio la veridicità di quel racconto,

---

<sup>1</sup> Come riferì al fratello ecclesiastico prima di partire. Cfr. P. Doria, *Gemelli Careri, Giovan Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Volume 53, consultabile online all'indirizzo: [https://www.treccani.it/enciclopedia/gemelli-careri-giovanni-francesco\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gemelli-careri-giovanni-francesco_%28Dizionario-Biografico%29/) (data di ultima consultazione: 29 agosto 2022).

<sup>2</sup> Come è noto, erano stati altri a circumnavigare per primi il mondo via mare: da Ferdinando Magellano, primo in assoluto, a Francis Drake, fino a Francesco Carletti, primo viaggiatore privato a compiere l'impresa, senza possedere alcuna flotta, tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo. Cfr. F. Carletti, *Ragionamenti di Francesco Carletti fiorentino sopra le cose da lui vedute ne' suoi viaggi si dell'Indie Occidentali, e Orientali Come d'altri Paesi*, Giuseppe Manni, Firenze, 1701.

<sup>3</sup> G. F. Gemelli Careri, *Giro del mondo del dottor d. Gio. Francesco Gemelli Careri*, 6 voll., Giuseppe Rosselli, Napoli, 1699-1700.

<sup>4</sup> I viaggiatori medievali, gli esploratori del tardo Quattrocento e dei primi anni del Cinquecento, così come i missionari che continuamente giravano il mondo, non possono essere ricompresi nella categoria dei "turisti". Questi uomini si muovevano con uno scopo ben preciso, mentre il turista, per definizione, viaggia per il gusto di farlo, per visitare nuovi luoghi e non per necessità o lavoro. La parola turista, infatti, deriva non a caso dal francese *tour*, legato al *tour* che i giovani benestanti erano soliti compiere per l'Europa, e in particolare per l'Italia, soprattutto dal Settecento in avanti. Un viaggio di piacere e istruttivo che avrebbe dovuto contribuire alla loro formazione. Si veda, a riguardo, infra, nota 13. Il viaggio di Gemelli Careri, quindi, non avendo scopo altro rispetto al visitare, può essere ricompreso a pieno titolo nella categoria del turismo, anticipando di quasi due secoli la data "ufficiale" di nascita del fenomeno con il famoso viaggio in treno organizzato da Thomas Cook nel 1841. La storia del turismo è tuttora argomento di ricerca vivo e fonte di dibattito. Si rimanda, tra gli altri, ai due lavori di A. Berrino, *Storia del turismo in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2011 e A. Jelardi, *Storia del viaggio e del turismo in Italia*, Mursia, Milano, 2012. Si segnalano, inoltre, in particolare, gli annali di *Storia del turismo*, editi da FrancoAngeli a cura del Comitato di Napoli dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano.

accusando l'autore di non essersi in realtà mai mosso dalla sua scrivania e aver inventato o, nella migliore delle ipotesi copiato, tutto<sup>5</sup>.

Sono state le osservazioni successive a riportare alla realtà un viaggio tacciato di fantasia. Analizzando il testo, gli studiosi hanno fugato i dubbi, avvalorando l'ipotesi che il Gemelli Careri avesse effettivamente intrapreso l'avventuroso giro del mondo che descriveva<sup>6</sup>, riuscendo addirittura ad autofinanziarsi a ogni tappa, in una forma di capitalismo domestico che egli stesso descriveva – e che venne in seguito ripresa da Braudel nella sua opera sul capitalismo<sup>7</sup> – istruendo il lettore su come acquistare

---

<sup>5</sup> Fu in particolare il gesuita Jean-Baptiste Du Halde (o Duhalde) a mettere in dubbio il viaggio di Gemelli Careri o comunque le informazioni riportate all'interno dei suoi libri. Si veda J.-B. Du Halde, *Aux Jésuites de France, in Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions Étrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus*, Nicolas le Clerc, Paris, 1722, dove alle pp. XVI-XVII si smentisce l'incontro di Gemelli Careri con l'imperatore cinese, da lui descritto nel testo. La stessa lettera, però, a p. XIV confermava la presenza di Gemelli Careri in Cina.

<sup>6</sup> Le testimonianze dei luoghi visitati da Gemelli Careri divennero incontrovertibili quando, a distanza di decenni, altri visitatori, con i loro resoconti di viaggio, confermarono come il viaggiatore napoletano non avrebbe mai potuto conoscere determinati particolari o aver visto determinate cose non si fosse effettivamente recato in prima persona nei luoghi che descriveva. Nel celebre lavoro di F. J. Clavijero, *Storia antica del Messico cavata da' migliori storici spagnuoli, e da' manoscritti, e dalle pitture antiche degl'indiani divisa in dieci libri, e corredata di carte geografiche, e di varie figure: e dissertazioni sulla Terra, sugli Animali, e sugli abitanti del Messico*, Gregorio Biasini, Cesena, 1780, a p. 24, ad esempio, l'autore contestava l'idea generale diffusa all'epoca che Gemelli Careri non avesse mai compiuto il suo viaggio, ribadendo come solo qualcuno che si era realmente recato in quei luoghi avrebbe potuto «far un ragguaglio così minuto de' più piccoli avvenimenti di quel tempo». Ancora, nel 1816 in A. von Humboldt, *Vues des Cordillères, et monumens des peuples indigènes de l'Amérique*, A la Librairie Grecque-Latine-Allemande, Paris, 1816, alle pp. 169-170 l'autore riprendeva il tema, ribadendo come, avendo egli stesso compiuto una buona parte del viaggio di Gemelli Careri in Messico, fosse «indubitable que Gemelli a été à Mexico, à Acapulco, et dans les petits villages de Mazatlan et de San Augustin de las Cuevas». Si potrebbero riportare numerosi altri esempi che nel tempo hanno confermato la verità del viaggio di Gemelli Careri. Già detto di Cina e America, si ricorda, infine, la conferma sulla presenza del viaggiatore in Africa riportata in S. Sen, *Indian travels of Thevenot and Careri*, Nationan Archives of India, New Delhi, 1949, pp. XXII-XXVI.

<sup>7</sup> «Questo napoletano che, per il suo piacere più che per il suo guadagno ha intrapreso nel 1694 il giro del mondo, ha trovato la soluzione per coprire le spese: comprare in un posto le merci di cui si sa che si valorizzeranno nel luogo che ci si propone di raggiungere. [...] Viaggiando con il suo proprietario, la merce diventa per lui un capitale che fruttifica a ogni passo, paga le spese di viaggio e gli assicura

oggetti di poco conto in alcune parti del mondo, per poi rivenderli a prezzi maggiorati in luoghi in cui erano, invece, rari o preziosi<sup>8</sup>. Attraverso questi stratagemmi, l'autore compì, quindi, il suo viaggio, arrivando dapprima in Egitto, proseguendo poi verso Gerusalemme, tappa immancabile, e poi verso la Turchia e Istanbul, con descrizioni dettagliatissime delle città e, come di consueto in questo genere di testi, dei costumi e della società, ricercando e rimarcando le differenze. Valeva, come del resto vale ancora, il principio aureo dell'esotismo come elemento attraente. Il viaggio proseguì verso est, alla volta della Persia, per poi passare in India, in Indonesia, nella penisola di Malacca e poi ancora, sempre a est, in Messico e, quindi, in Spagna, da cui il rientro a Napoli.

La generale diffidenza che per anni ha avvolto la narrazione di Gemelli Careri, comunque, non rappresenta certo un caso unico di viaggi realmente effettuati e creduti per molto tempo inventati<sup>9</sup>. Allo stesso modo, nel corso della storia, è avvenuto

---

anche, al suo ritorno a Napoli, un guadagno considerevole», F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, Volume 2: *I giochi dello scambio*, Einaudi, Torino, 1981, p. 156.

<sup>8</sup> A partire dalla seconda edizione del suo *Giro del mondo*, Gemelli Careri aggiunse un capitolo introduttivo, nel quale dava «un'idea generale, per quali strade far si debba il Giro del Mondo, con una istruzione delle monete, e mercatanzie, da portarsi per comodo, ed utile di chi viaggia, e delle Spese che si fanno per passare da un luogo in un altro, o sia per Mare, o per Terra». Si trattava, in pratica, di una sorta di piccola guida che specificava e sistematizzava passaggi già presenti nel racconto di viaggio, estrapolandone un metodo che potesse essere utile ai «curiosi» o a «quei, che han vaghezza di viaggiare». Un vademecum completo, con tanto di consigli sulle rotte da seguire e sulle navi su cui imbarcarsi. La citazione è tratta da una ristampa edita a Venezia, da Sebastiano Coleti, nel 1728: G. F. Gemelli Careri, *Giro del Mondo* cit., pp. 1-12.

<sup>9</sup> Si pensi, su tutti, ai celebri viaggi di Annone il Navigatore, cartaginese cui era stato commissionato, nel V secolo a.C., un viaggio oltre le colonne d'Ercole per trovare terre in cui fondare nuove colonie. Annone navigò costeggiando l'Africa e raggiunse l'attuale Sierra Leone. Nel suo *periplo*, il navigatore cartaginese riportò molte cose straordinarie per l'epoca. Tra le tante, scrisse anche di aver notato che il sole brillava a nord. Questo dettaglio, evidentemente assurdo agli occhi di molti studiosi dell'antichità classica per la loro concezione del disco terrestre, fece affermare addirittura a Erodoto che il viaggio di Annone fosse solo una fantasia. Circa duemila anni dopo, però, nel 1497, Vasco da Gama riportò la medesima osservazione: il sole, nell'emisfero australe, brillava a nord, dimostrando, di fatto, la veridicità del viaggio del navigatore cartaginese. Sull'affascinante storia del viaggio di Annone, cfr. B.H. Warmington, *Storia di Cartagine*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 84-90 in cui viene citato per esteso il breve periplo.

anche il contrario. Talvolta, anziché ritenere falsi dei viaggi reali, sono stati ritenuti reali dei viaggi immaginari. Con tutte le conseguenze che questo comportava. Per secoli, gli Europei hanno ritenuto realmente esistenti creature mitiche, come centauri, unicorni, grifoni, o ancora popoli amorfi e umanoidi quali sciapodi, blemmi, cinocefali, ippopodi e quant'altro. Riferimenti di questo tipo sono innumerevoli, provenienti tutti da un immaginario europeo comune, codificato all'interno di testi ritenuti veritieri per secoli, diari di viaggi mai compiuti, che spesso riprendevano le medesime fonti, perpetrando così leggende e folklore e mescolandole alla realtà, dando in pasto all'uomo europeo, avido di meraviglia, ciò che voleva. È il caso di Ctesia di Cnido, che tacciava Erodoto di essere un bugiardo e affermava, al contrario, che le sue fossero osservazioni reali<sup>10</sup> o, in epoche molto più vicine, dei celebri viaggi di John de Mandeville, mai compiuti ma creduti veri, o comunque fonte di ispirazione, anche dai primi esploratori "moderni", compreso Cristoforo Colombo<sup>11</sup>.

---

Si veda, anche, il suggestivo accenno a riguardo fatto nel recente A. Vanoli, *Storia del mare*, Laterza, Bari-Roma, 2022, p. 115, così come in L. Braccesi, *Sulle rotte di Ulisse. L'invenzione della geografia omerica*, Il Mulino, Bologna, 2020, p. 12.

<sup>10</sup> In realtà, come gli studi hanno poi dimostrato, pur se la sua opera fosse successiva a quella di Erodoto, si trattava ancora semplicemente di un logografo. Quanto raccontato nella sua opera era frutto, quindi, di fonti precedenti, talvolta di racconti e leggende verosimili o, in molti casi, completamente fantastici. È il caso, ad esempio, dei cinocefali, inseriti da Ctesia in una vasta e poco precisa India. Il mito dei cinocefali è sopravvissuto per secoli e ancora Marco Polo accennava a questo popolo di uomini con la testa di cane nel suo Milione, dichiarandoli originari dell'isola di Angaman, cfr. M. Polo, *CLXXIII L'isola di Angaman*, in Id., *Il Milione*, Mondadori, Milano, 2021, p. 231, scritto in italiano da Maria Bellonci. Su Ctesia di Cnido si rimanda al datato ma sempre importante A. Momigliano, *Tradizione e invenzione in Ctesia*, Enrico Ariani, Firenze, 1931, ma anche il più recente K. Karttunen, *Ctesias in transmission and tradition*, «Topoi. Orient-Occident», A. 7, n. 2 (1997), pp. 635-646 con, in calce, una importante bibliografia.

<sup>11</sup> Circolanti in Europa dalla metà del Trecento i *Viaggi di Mandeville*, esempio puro di letteratura di viaggio fantastica, vennero creduti reali per secoli. Persino l'autore, con ogni probabilità, non è mai esistito e dietro il nome di Mandeville si nascondeva, forse, Jean de Borgone o Jean d'Otremeuse. Questo non impedì ai *Viaggi di Mandeville*, con i loro racconti sul Paradiso Terrestre, sui cinocefali – onnipresenti – o sugli indiani dai lunghi testicoli, di trovare larga diffusione e di ispirare persino Cristoforo Colombo che, non a caso, ad un certo punto si persuase di aver trovato il Paradiso Terrestre. Cfr. a riguardo, R. Capoferro, *Frontiere del racconto. Letteratura di viaggio e romanzo in*

Proprio questi esploratori, sui quali non si può dubitare della veridicità del viaggio, non sono stati, comunque, esenti dall'invenzione. Lo stesso Amerigo Vespucci, che pur ha dato il suo nome al Nuovo Mondo, non ha probabilmente compiuto tutti i viaggi di cui si è detto testimone<sup>12</sup>.

Viaggi reali creduti immaginari, viaggi immaginari creduti reali e un'immensa zona grigia di intersezione tra i due estremi, con elementi poi dimostratisi fantastici inseriti in resoconti di viaggi realmente compiuti. In mezzo l'uomo europeo, fruitore dei libri e degli atlanti, che viaggiava con i testi della propria biblioteca e, spesso, credeva reali cose che reali non erano.

## 2. Nelle biblioteche private del Mezzogiorno

Se questi testi avevano tale diffusione da alimentare di volta in volta i miti che raccontavano, si può dedurre che, in un modo o nell'altro, circolassero soprattutto nelle collezioni private della nobiltà europea. Era questa, però, una tendenza generale o piuttosto un fenomeno circoscritto legato alle tradizioni medievali di determinate aree del continente? Il Mezzogiorno d'Italia, ad esempio, nel corso dell'età moderna divenne sempre più meta di viaggio, soprattutto con la diffusione del Grand Tour più che luogo d'origine di viaggiatori<sup>13</sup>. Quanta curiosità, questo tipo di

---

*Inghilterra. 1690-1750*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 36-39. I viaggi di John de Mandeville sono stati recentemente riediti in lingua inglese. Si veda J. de Mandeville, *The travels of Sir John Mandeville*, ed. C. Moseley, Penguin UK, London, 2005.

<sup>12</sup> Nella celebre lettera a Soderini, stampata nel 1504, Vespucci riportava di aver effettuato il suo primo viaggio nel 1497. Gli studiosi, tuttavia, pensano che, in realtà, il navigatore fiorentino non sia partito per il Nuovo Mondo prima del 1499. In sostanza, secondo un'opinione diffusa, Amerigo Vespucci ha mentito, inventando di sana pianta il suo viaggio del 1497 e inserendo nel resoconto osservazioni che venivano, in realtà, dai viaggi successivi. Tutti i contemporanei, tuttavia, credettero alla versione di Vespucci e che, quindi, i suoi viaggi fossero stati quattro e non tre, come probabilmente è avvenuto. Si rimanda, sul tema, a D. Abulafia, *Il giornalismo divulgativo di Vespucci* in Id., *La scoperta dell'Umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, Il Mulino, Bologna, 2021, pp. 291-314, in particolare pp. 295-302.

<sup>13</sup> Il Grand Tour e le sue dinamiche rappresentano ormai da anni un importante, prolifico e consolidato campo di studi. Fenomeno diffusosi a partire dal tardo XVII secolo e letteralmente esploso nel corso del XVIII, la pratica del Grand Tour divenne una vera e propria istituzione per tutte le famiglie aristocratiche d'Europa: un viaggio formativo attraverso il continente, con l'Italia, nella retorica del tempo

letteratura, destava nei regni di Napoli e di Sicilia? Quanta diffusione, nelle collezioni private, poteva avere questo genere di testi? Si è deciso, quindi, di porre l'attenzione sulle biblioteche private delle famiglie nobiliari, delle quali, in alcuni casi, è possibile ritrovare almeno gli inventari. Attraverso questi ultimi, si è provato a verificare, in proporzione, quanti e quali testi geografici e di viaggio vi fossero, così da poter indagare in che percentuale l'elemento fantastico risultasse presente e, dunque, diffuso.

Domanda non trascurabile, a riguardo, ma di difficile se non impossibile risposta, è quanto il lettore fosse consapevole di ciò che stava leggendo, considerando che spesso ci si trovava di fronte a testi che raccontavano le stesse zone del mondo in maniera del tutto differente, con aggiunta o sottrazione di elementi, fantastici o meno. Ciò che ci si limita, quindi, a fare, è rilevare e incrociare i testi, verificando in quanti di essi, e in che proporzione, fossero presenti elementi di fantasia.

Per cercare di dare la maggiore ampiezza geografica possibile alla ricerca, sono stati scelti tre inventari, due del Mezzogiorno continentale e uno, molto ampio, provenienti dalla Sicilia. Si tratta,

---

culla del classicismo e delle origini della civiltà europea, come tappa primaria. Ben presto, non furono più solo gli aristocratici a muoversi per il continente, ma anche artisti, musicisti, poeti e scrittori: *tourists* che hanno lasciato in eredità memorie e diari di viaggio numerosissimi, tra i quali spiccano, per ovvie ragioni, i testi dei grandi poeti e scrittori del tempo: dal marchese De Sade a Dickens, passando per Goethe e Stendhal. Tra i tanti lavori sul tema, ci si limita a rimandare, tra gli altri, a A. Brilli, *Il viaggio in Italia: storia di una grande tradizione culturale*, Il Mulino, Bologna, 2006; E. Chaney, *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations Since the Renaissance*, Frank Cass, London, 1998; oltre al sempre fondamentale C. De Seta, *L'Italia del Grand Tour: da Montaigne a Goethe*, Electa, Napoli, 1992, in cui l'autore si sofferma sugli aspetti prevalentemente artistici con numerose raffigurazioni dell'epoca. Sul Mezzogiorno in particolare, invece, si rimanda al recente R. Cioffi, S. Martelli, I. Cecere, G. Brevetti (a cura di), *La Campania e il Grand Tour. Immagini, luoghi e racconti di viaggio tra Settecento e Ottocento*, Roma, «l'Erma» di Bretschneider, 2015. Non mancano, infine, gli studi dedicati maggiormente ai viaggiatori, come ad esempio il lavoro di G. Bertrand sui viaggiatori francesi: Id., *Le grand tour revisité. Pour une archéologie du tourisme : le voyage des français en Italie (milieu 18<sup>e</sup> siècle-début 19<sup>e</sup> siècle)*, École française de Rome, Rome, 2008 o l'interessante R. M. Delli Quadri, *Nel Sud Romantico: diplomatici e viaggiatori inglesi alla scoperta del Mezzogiorno borbonico*, Guida, Napoli, 2012, dedicato ai viaggiatori britannici.

nel primo caso, delle biblioteche della famiglia Carafa, duchi di Maddaloni<sup>14</sup>, e della famiglia Acquaviva d'Atri<sup>15</sup>, mentre, nel secondo, della biblioteca di Gregorio Speciale, nobile siciliano<sup>16</sup>.

Della biblioteca dei duchi di Maddaloni, oggi perduta, si conserva un inventario del 1735, custodito presso la Biblioteca diocesana di Capua<sup>17</sup>. Vero protagonista dell'ampliamento e salvaguardia della biblioteca fu Domenico Marzio Carafa, VIII duca di Maddaloni, nato nel 1706 e morto, a soli 42 anni, nel 1748. Dedito agli studi, si occupò molto della biblioteca di famiglia, ampliandola costantemente, talvolta con vere e proprie rarità bibliografiche, occupandosi anche della rilegatura dei testi, in pelle con impressioni in oro, con immancabile lo stemma di famiglia: uno scudo bipartito, recante sulla sinistra le fasce dei Carafa e sulla destra la colonna della casa Colonna, cui appartenevano sua madre, Carlotta Colonna, e sua moglie, Anna Colonna.

---

<sup>14</sup> Il ramo dei Conti di Maddaloni (poi duchi dal 1558 per nomina di Filippo II per ricompensare la fedeltà della famiglia alla casa di Spagna durante la Guerra di Siena) risale al 1465, con Diomede Carafa, legato a Ferdinando d'Aragona e partecipante attivo dell'assedio di Napoli del 1442. Cfr. F. Dandolo, G. Sabatini, *Lo Stato feudale dei Carafa di Maddaloni. Genesi e amministrazione di un ducato nel regno di Napoli (secc. XV-XVIII)*, Giannini, Napoli, 2009.

<sup>15</sup> Famiglia feudale tra le più potenti e importanti del Regno di Napoli, iscritta al seggio di Nilo, consolidò la sua posizione nel Cinquecento, come molte altre famiglie nobiliari, grazie ai servizi militari prestati alla Spagna nel corso delle Guerre d'Italia. Dopo alti e bassi dovuti agli scossoni delle Guerre di Successione di primo Settecento, gli Acquaviva d'Atri rientrarono con forza nel palcoscenico del Regno nel 1734, premiati dalla scelta di campo del partito borbonico, prima dell'estinzione del ramo. Sull'argomento è impossibile non rimandare a G. Sodano, *Da baroni del Regno a Grandi di Spagna. Gli Acquaviva d'Atri: vita aristocratica e ambizioni politiche (secoli XV-XVIII)*, Guida, Napoli, 2012.

<sup>16</sup> Nobile siciliano di provincia, Speciale si trasferì a Palermo per ricoprire diverse cariche di secondo piano nel campo dell'istruzione e nel capoluogo siciliano costruì la sua biblioteca. Sulla figura di Gregorio Speciale e per un'analisi dettagliata della biblioteca, si rimanda a R. L. Foti, *Libri e biblioteche in Sicilia tra tardo Settecento e primo Ottocento. Il caso del catalogo di Gregorio Speciale*, Quaderni dell'Archivio di Stato di Palermo, Palermo, 2014.

<sup>17</sup> Grazie a un importante lavoro di ricerca svolto ormai alcuni anni fa da Filomena Pontillo con la supervisione di Paola Zito, abbiamo oggi l'inventario completo, corredato non solo delle informazioni generali, ma anche dei riferimenti della presenza di ciascun testo nelle biblioteche italiane. Si rimanda dunque a questo lavoro per le informazioni e i dati sulla biblioteca. Cfr. F. Pontillo, *La biblioteca del duca di Maddaloni da un manoscritto rinvenuto nella raccolta diocesana di Capua*, Seconda Università degli Studi di Napoli, Facoltà di Lettere e Filosofia (oggi Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli" - Dipartimento di Lettere e Beni Culturali), Tesi di Laurea in Biblioteconomia, A.A. 2006/2007.

Personalità importanti all'interno del Regno di Napoli, i duchi di Maddaloni ospitarono, nel 1727, papa Benedetto XIII Orsini, diretto a Benevento e, allo stesso modo, si fermò presso la loro residenza Carlo di Borbone, diretto a Napoli per prendere possesso del Regno nel 1734.

Nei 1107 titoli (per un totale di 1422 volumi) di vari secoli e varie tematiche che componevano la biblioteca, 82 rientrano, a vario titolo nel caso studio: testi di viaggio veri e propri, itinerari, atlanti geografici vecchi e nuovi o volumi di storia con commentari e descrizioni geografiche. Si tratta, più o meno, del 7,4% del catalogo<sup>18</sup>.

Si va dalla classiche e immancabili geografie tolemaica<sup>19</sup> e straboniana<sup>20</sup>, dalle carte geografiche di Sanson<sup>21</sup>, Coronelli<sup>22</sup> e

<sup>18</sup> Sia per quanto riguarda il catalogo qui citato, sia per i successivi, i titoli, spesso incompleti o carenti di alcune informazioni, sono stati ricostruiti attraverso una ricerca tra i cataloghi di biblioteche, case d'asta e antiquari.

<sup>19</sup> Nel catalogo sono presenti tre edizioni differenti, tutte del Cinquecento. Si tratta di una edizione in latino di metà secolo e di due, successive, in italiano, che si riportano qui in ordine cronologico di edizione: Ptolemæios Kláudios (Tolomeo), *Claudii Ptolemaei Alexandrini Geographicæ Enarrationis, Libri Octo. Ex bilibaldi Pirckeymberl tralatione, sed ad Græca & prisca exemplaris a Michaele Villanovano secundo recogniti, & locis innumeris denuo castigati. A diecta insuper ab eodem Scholia, quibus & difficilis ille Primus Liber nunc primum explicatio, & exoleta Urbium nomina ad nostri seculi morem exponuntur. Quinquaginta illæ quoque cum veterum tum recentium Tabulæ adnectuntur, varique incolentium ritus & mores explicantur. Accedit Index locupletissimus hactenus non visus, apud Hugonem à Porta [Hugues de la Porte], Lugduni [Lyon], 1541. L'ultima edizione presente risaliva invece al 1598, edita ancora a Venezia dai fratelli Giovan Battista e Giorgio Galignani.*

<sup>20</sup> Anche in questo caso, sono presenti più edizioni della celebre *Geografia*. Una prima, Strabone, *Strabonis Geographiae libri XVII*, Vindelinum de Spira, Venetiis [Venezia], 1472, addirittura antecedente al Cinquecento, e una seconda, sempre in latino, edita ad Amsterdamm nel 1652. Di quest'ultima erano però registrati nel catalogo solo due volumi.

<sup>21</sup> Si tratta di due lavori del cartografo francese, uno, celebre, dedicato all'intero globo e un secondo, successivo, dedicato all'Europa: N. Sanson, *Cartes Generales de toutes les parties du Monde, ou les empires, monarchies, Republicques, Estats, Peuples, & c. de l'Asie, de l'Afrique, de l'Europe, & de l'Amérique, tant Anciens que Nouveaux, sont exactement remarqués, & distingués suivant leur estenduë*, chez l'auteur et chez Pierre Mariette, Paris, 1665; Id., *L'Europe en plusieurs cartes, Et en divers Traittés de geographie et d'histoire; Là où sont decrits succinctement, & avec une belle Methode, & facile ses empires, ses peuples, ses colonies, leurs moeurs, langues, religions, richesses, & c. Et ce qu'il y a de plus beau, & de plus rare dans toutes les Parties, & dans les Iles*, chez l'Auteur, Paris, 1683.

<sup>22</sup> Il catalogo contiene diverse informazioni frammentate, che però permettono di ricostruire la presenza dell'opera completa in tredici volume, nella sua prima versione: V. M. Coronelli, *Atlante veneto, nel quale si contiene la descrizione Geografica,*

Mercatore<sup>23</sup> alle descrizioni e viaggi di Las Casas<sup>24</sup>, Tavernier<sup>25</sup> e Pigafetta<sup>26</sup>, dal già citato *Giro del mondo* di Gemelli Careri<sup>27</sup> alla

---

*Storica, Sacra, Profana e Politica Degl'Imperij, Regni, Province, e Stati dell'Universo, Loro Divisione, e Confini, Coll'aggiunta di tutti li Paesi nuovamente scoperti, Accresciuto di molte tavole Geografiche*, 13 voll., Girolamo Albrizzi, Venezia, 1691-1698. Oltre all'atlante, sono poi presenti, dello stesso autore, l'epitome cosmografica e le descrizioni di Morea e Negroponte (si veda Appendice).

<sup>23</sup> G. Kremer [G. Mercatore], *Atlas, sive Cosmographicæ Meditationes de Fabrica mundi et fabricati figura, De novo multis in locis emendatus novisque tabulis auctus Studio Judoci Hondy, Sumptibus Johannis Cloppenbury, Amsterodami [Amsterdam], 1632.*

<sup>24</sup> Sono presenti addirittura tre edizioni diverse del testo: B. de las Casas, *Istoria ò brevissima relatione della distruzione dell'Indie Occidentali di monsig. reverendiss. Don Bartolomeo dalle Case, ò Casaus, Sivigliano Vescovo di Chiapa citta Regale nell'Indie. Conforme al suo vero originale spagnuolo, già stampato in Siviglia. Con la traduzione in Italiano di Francesco Bersabita*, Marco Ginammi, Venezia, 1626, e poi le ristampe del 1630 e 1643. Lo stesso editore ha poi pubblicato, l'anno successivo, una controversia di Las Casas con Ginés de Sepúlveda, usando come titolo un ben più accattivante *Conquista dell'Indie Occidentali di monsignor fra Bartolomeo dalle Case, ò Casaus, Sivigliano, Vescovo di Chiapa. Tradotta in Italiano per opera di Marco Ginammi*, Marco Ginammi, Venezia, 1644.

<sup>25</sup> J.-B. Tavernier, *Viaggi nella Turchia, nella Persia, e nell'Indie Fatti sei volte nello spazio di quaranta anni per tutte le strade, che si possono tenere per Mare, e per Terra, da Gio: Battista Tavernier, barone d'Aubonne; Stampati in Lingua Francese, ed ora tradotti da Giovanni Luetti sacerdote francese. Fatti stampare in italiano da Giuseppe Corvo libraro divisi in due parti Nelle quali si contengono esatte, e nuove osservazioni circa la Religione, Leggi, Costumi, Riti, Abiti, Governo, Commercio; & uso delle Corti di quei Popoli; con la Relatione de' Regni, delle Province, e Città principali dell'Africa, & Asia: e con una istruzione delle Miniere dell'Oro, Argento, e de' Diamanti; della Pesca delle Perle, d'altre Pietre preziose; del Muschio, Reobarbaro, belzoaro, valore delle Monete, che là corrono; e di diverse cose fino ad ora à noi incognite*, 3 voll., Giuseppe Corvo, Roma, 1682. Più specifico, poi, Id., *Relatione del serraglio interiore, et esteriore del gran signore, Descritta in Lingua Francese da Gio: Battista Tavernier barone d'Aubonne, e tradotta da Giovanni Luetti sacerdote francese, e fatta stampare in italiano da Giuseppe Corvo libraro, Nella quale si contengono le Ricchezze, gli Ordini, e'l modo di vivere di quelli, che habitano nel Serraglio, cogl'esercitij de' Cortegiani, e Servitori del Gran Signore, & insieme la descrizione de' Cortili, e degl'Appartamenti, e specialmente del Divano. Coll'Aggiunta della descrizione di Costantinopoli, de' Costumi, della Religione, e della Politica de' Turchi*, Giuseppe Corvo, Roma, 1682.

<sup>26</sup> Uno dei pochi esempi di esplorazione in Africa della biblioteca: F. Pigafetta, *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade, Tratta dalla scritti & ragionamenti di Odoardo Lopez Portoghese per Filippo Pigafetta, Con disegni vari di Geografia di piante, d'habiti, d'animali, & altro*, Bartolomeo Grassi, Roma, 1591.

<sup>27</sup> G. F. Gemelli Careri, *Giro del mondo del dottor d. Gio. Francesco Gemelli Careri* cit.

raccolta, ancor più nota, *Delle Navigazioni et viaggi* di Ramusio<sup>28</sup>.

Più ampia e particolareggiata la biblioteca Acquaviva, composta da 2402 titoli, giunti sino a noi grazie all'inventario che, nel 1770, ne fece il mastrodatti dello Stato d'Atri per ordine di Giambattista Delfico, nel momento in cui bisognò procedere all'inventariazione dei beni burgensatici degli Acquaviva d'Atri<sup>29</sup>. Costruita nel corso del tempo, la biblioteca aveva la sua collocazione nella residenza invernale della famiglia, a Giulianova, ricondotta nella sua sede originale nel 1748 dal duca Ridolfo, ultimo esponente della famiglia, in seguito allo spostamento dovuto alle vicende delle Guerre di Successione<sup>30</sup>.

In questo caso, i titoli che interessano questo studio sono 102, per un totale del 4,2%. Immancabili le Geografie di Tolomeo<sup>31</sup>, Strabone<sup>32</sup> e Ortelio<sup>33</sup> ma, rispetto alla biblioteca dei

<sup>28</sup> G. B. Ramusio, *Primo [-terzo] volume, & Seconda edizione delle navigazioni et viaggi in molti luoghi corretta, et ampliata*, 3 voll., stamperia de Giunti, Venezia, 1554-1559. I tre volumi hanno ognuno dei sottotitoli differenti, nei quali sono elencati i diversi luoghi descritti.

<sup>29</sup> Cfr. G. Sodano, *Da baroni del Regno a Grandi di Spagna* cit., p. 233.

<sup>30</sup> Ivi, p. 238.

<sup>31</sup> In questo caso sono indicate diverse versioni dell'opera o carte geografiche sparse. Nella maggior parte dei casi, data l'approssimazione con la quale sono indicate, spesso semplicemente con la parola «Geografia» senza ulteriori specificazioni, è stato impossibile ricostruirne il titolo completo. Si tratta, comunque, di versioni in greco e latino edite tanto all'estero (Basilea, Norimberga), quanto in Italia, come nel caso di una edizione romana del 1562 o di una, veneziana, del 1590.

<sup>32</sup> Presente in due versioni, una parziale in italiano e un'altra, registrata sempre come parziale ma probabilmente completa data la segnatura di «varie edizioni», in latino: Strabone, *La prima parte della Geografia di Strabone, di greco tradotta in volgare italiano da M. Alfonso Buonacciuoli gentilhuomo ferrarese, con due copiosissime tavole l'una de' nomi Antichi & Moderni, l'altra di tutti i nomi, & cose notabili, che in questo libro si contengono*, Francesco Senese, Venezia, 1562 e Id., *De situ orbis libri XVII. Editi quidem in eorum gratiam, qui Geographiæ studiosi sunt, olim (ut putatur) à Guarino Veronēsi, & Gregorio Trifernate latinitate donati: recēns vero à doctissimis virus quorum in præfatione fit mentio, emendatiores quàm anta prodeunt*, Gabriele Cotterium, Lugduni [Lyon], 1559 ed edizioni successive.

<sup>33</sup> Anche per le opere di Ortelio, le edizioni sono diverse sia in latino che in italiano: A. Oertel (Abramo Ortelio), *Teatro del mondo. Di Abraamo Ortelio Nel quale si dà notizia distinta in tutte le Provincie, Regni, e Paesi del Mondo. Con la Descrizione delle Città, Territorii, Castelli, Monti, Mari, Laghi, e Fiumi, le Popolationi, i costumi, le ricchezze, & ogn'altra particolarità. Ridotto à intiera perfettione, & in questa picciol forma, per maggior commodità de' Viaggianti. Con la Tavola, delle cose più degne, che nell'Opera si contengono*, Venezia, diverse edizioni; Id., *Theatrum orbis terrarum*, Antverpiæ [Anversa], diverse edizioni. Oltre agli atlanti, era presente

duchi di Maddaloni, mancano alcuni classici della letteratura di viaggio del XVI e XVII secolo. Vi si ritrova, però, una particolare attenzione ai mondi “altri” e alle relazioni che ne provenivano: oltre alla celebre opera di Matteo Ricci<sup>34</sup>, infatti, compaiono anche ben 86 volumi, indicizzati come un unico titolo, di relazioni dalla Cina. Sempre riguardo l'Asia, vi sono poi i volumi di João de Barros<sup>35</sup>, Giovanni Pietro Maffei<sup>36</sup>, Giuseppe Maria Sebastiani<sup>37</sup> e altri, ma non mancano anche lavori sull'Africa, poco presenti nella biblioteca dei duchi di Maddaloni, e sull'America. Nel primo caso, da sottolineare l'importante titolo di Oberto Foglietta<sup>38</sup>

---

anche Id., *Synonymia geographica: sive, Populorum, Regionum, Insularum, Urbium, Opidorum, Montium, Promontiorum, Silvarum, Pontium, Marium, Sinuum, Lacuum, Paludum, Fluviorum, Fontium, & c. variae, pro Auctorum Traditionibus, sæculorum intervallis, Gentiumque idiomatis & migrationibus, appellationes & nomina. Opus non tantum Geographis, sed etiam Historiæ & poëseos studiosis utile ac necessarium*, Christophori Plantini, Antverpiæ [Anversa], 1578.

<sup>34</sup> M. Ricci, *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Soçetate Jesu. Ex P. Matthaei Ricij eiusdem Societatis Commentarijs. Libri 5 ad S.D.N. Paulum 5. in quibus Sinensis Regni mores, leges atque instituta & nouae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur*, varie edizioni.

<sup>35</sup> J. de Barros, *L'Asia del s. Giovanni di Barros, consigliere del christianissimo re di Portogallo: de' fatti de' portoghesi nello scoprimento, & conquista de' mari & terre di oriente. Nella quale oltre le cose appartenenti alla militia, si ha piena cognitione di tutte le città, monti, & fiumi delle parti orientali, con la descrizione de' paesi, & costumi di quei popoli. Nuovamente di lingua portoghese tradotta. Dal s. Alfonso Ulloa, Vincenzo Valgrisio, Venezia, 1561*. Sono presenti anche altre edizioni della stessa opera non meglio identificate.

<sup>36</sup> Come per molte altre opere della biblioteca Acquaviva, l'opera è presente in latino e nella sua traduzione italiana: G. P. Maffei, *Ioannis Petri Maffei Bergomatis e societate Iesu Historiarum Indicarum libri 16. Selectarum item ex India epistolarum eodem interprete libri 4. Accessit Ignatii Loiolae vita postremo recognita. Et in opera singula copiosus Index, Philippum Iunctam, Florentiae [Firenze], 1588*; Id. *Le istorie delle Indie orientali del rev. P. Giovan Pietro Maffei della Compagnia di Giesù'. Tradotte di latino in lingua toscana da M. Francesco Serdonati fiorentino. Con una scelta di lettere scritte dell'Indie, fra le quali ve ne sono molte non più stampate, tradotte dal medesimo, Filippo Giunti, Fiorenza [Firenze], 1589*. Presente anche un'altra edizione in italiano, senza data, edita a Napoli.

<sup>37</sup> G. M. Sebastiani, *Prima spedizione all'Indie orientali del p.f. Giuseppe di Santa Maria, Carmelitano Scalzo, delegato apostolico ne' regni de' Malavari*, Filippo Maria Mancini, Roma, 1666.

<sup>38</sup> O. Foglietta, *De Sacro foedere in Selimum, libri quattuor. Ejusdem varie Expeditiones in Africam. Ejusdem Obsidio Melite. Accedit Index copiosissimus rerum memoriabilium*, Hyeronimi Bartoli, Genuae [Genova], 1585.

e la celebre descrizione di Leo Johannes Africanus<sup>39</sup>. Nel secondo, manca il classico Bartolomé de las Casas, ma sono presenti comunque numerose opere: una storia delle Indie occidentali di Francisco Lopez de Gomara<sup>40</sup> o una storia della conquista del Messico di Antonio de Solis y Rivadeneyra<sup>41</sup>. Sfogliando i volumi, l'impressione è quella di una biblioteca più pregiata e ricercata rispetto alla prima, frutto di un lavoro certosino<sup>42</sup>.

Sterminata, infine, rispetto alle prime due, era la collezione libraria di Gregorio Speciale. Seppur non fosse uno degli uomini più in vista del suo tempo, fece parte della nuova classe dirigente delle istituzioni educative siciliane, seguita alle riforme di Carlo e soprattutto Ferdinando IV di Borbone, che limitarono di molto il potere della Chiesa nel sistema educativo e scolastico. Il suo ruolo nel nuovo sistema e la bibliofilia che caratterizzò il tardo illuminismo tanto in Italia quanto in Europa, permisero a Gregorio Speciale di costruire una biblioteca significativa, composta da 6.171 titoli per un totale di oltre 9.000 volumi, poi venduta, dallo stesso Speciale, al Comune di Nicosia per il Collegio di Studi<sup>43</sup>.

L'analisi del catalogo, redatto dallo stesso Speciale nel 1816 in previsione della vendita, evidenzia la presenza di 118 titoli collegati in vario modo al viaggio e alla geografia, appena l'1,9% del totale. Se è vero, però, che questa rappresenta la percentuale più bassa all'interno delle tre biblioteche analizzate, è anche

<sup>39</sup> L. J. Africanus, *Africae descriptio*, 9 lib. assoluta, apud Elzevir, Lugdunum Batavorum [Leida], 1632.

<sup>40</sup> F. Lopez de Gomara, *Historia, delle nuove Indie Occidentali con tutti i scoprimenti & cose notabili, avvenute dopo l'acquisto di esse. Parte seconda. Composta da Francesco Lopez di Gomara in lingua spagnuola, & tradotta nell'italiana per Agostino di Craualiz*, Venezia, 2 edizioni, 1564 e 1576.

<sup>41</sup> A. de Solis y Rivadeneyra, *Istoria della conquista del Messico della popolazione, e de' progressi nell'America Settentrionale conosciuta sotto nome di Nuova Spagna scritta in castigliano da don Antonio De Solis segretario di sua maestà cattolica, E suo Primo Istoriografo dell'Indie, e tradotta in toscano da un'accademico della crusca*, Gio. Filippo Cecchi, Firenze, 1699.

<sup>42</sup> Come suggerisce Giulio Sodano nel suo già citato studio, marcando la differenza tra l'importante contenuto della biblioteca e la sede apparentemente marginale in cui era situata – Giulianova, in Abruzzo – si trattava di «Una biblioteca (poco) provinciale». Cfr. G. Sodano, *Da baroni del Regno a Grandi di Spagna* cit., pp. 233-263.

<sup>43</sup> Cfr. R. L. Foti, *Libri e biblioteche in Sicilia tra tardo Settecento e primo Ottocento* cit., pp. 11-15.

vero che si tratta anche del valore più alto, in termini assoluti, di titoli di genere. Ancora una volta, infatti, sono presenti le classiche Geografie, considerate, appunto, dei classici più che dei testi di genere, e ancora una volta compare il *Navigazioni et viaggi* di Ramusio, particolare comune alle tre biblioteche ed estremamente interessante, vista la natura del testo, di cui si dirà più avanti. In considerazione del ruolo e degli interessi di Speciale, appare quasi naturale la maggiore attenzione alla manualistica e agli atlanti, presenti in gran numero<sup>44</sup>. Non mancano, tuttavia, opere dedicate ai viaggi e alle esplorazioni, alcune presenti anche nei cataloghi già analizzati: da una storia dell'*India America* di André Thevet<sup>45</sup> a un particolare volume descrittivo della Palestina di Hadrian Reland<sup>46</sup>; dalla celebre relazione sul Congo di Filippo Pigafetta<sup>47</sup>, presente anche nella biblioteca dei duchi di Maddaloni alla descrizione dell'Africa di Leo Johannes Africanus<sup>48</sup> e Oberto Foglietta<sup>49</sup> o a quella della Persia di Johannes de Laet<sup>50</sup>, o ancora alla storia delle Indie Orientali di Giovanni Pie-

---

<sup>44</sup> *Atlas des enfans ou Methode pour apprendre la Geographie avec un nouveau Traité de la Sphere et XXIV Cartes enluminées*, Bruyset, Lyon, 1778; G. Robert de Vaugondy, D. Robert de Vaugondy, G.-N. Delahaye, *Atlas Portatif Universel et Militaire, Composé d'après les meilleures Cartes, tant gravées que manuscrites des plus célèbres Geographes et Ingenieurs*, chez l'auteur, chez Durand et chez Pissot Fils, Paris, 1748; G. Delisle, *Nuovo atlante portatile ovvero Metodo facile per apprendere in breve la geografia con un esatto trattato della Sfera che fa vedere il moto degli astri, i vari sistemi del mondo e l'uso dei globi ec. Opera arricchita di 24 carte miniate per uso delle Scuole d'Italia, e di ogni genere di persone*, Bassaglia, Venezia, 1785; e altri.

<sup>45</sup> A. Thevet, *Historia dell'India America detta altramente Francia antartica*, di M. Andrea Tevet; tradotta di francese in lingua italiana, da M. Giuseppe Horollogi, Gabriele Giolito de' Ferrari, Vinegia [Venezia], 1561.

<sup>46</sup> H. Reland, *Palestina ex monumentis veteribus illustrata*, 2 voll., Gulielmum Broedelet, Trajecti Batavorum [Utrecht], 1714.

<sup>47</sup> La medesima versione già presente nella biblioteca dei duchi di Maddaloni: F. Pigafetta, *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* cit.

<sup>48</sup> Anche in questo caso si tratta della medesima versione ed edizione: L. J. Africanus, *Africae descriptio* cit.

<sup>49</sup> È presente una edizione del *De Sacro foedere in Selimum* dello stesso anno di quella del catalogo Acquaviva (1585), ma proveniente da stampatore e città differenti, Geronimo Bartoli, Genova.

<sup>50</sup> J. de Laet, *Persia seu Regni Persici status. Variaque itinera in atque per Persiam: cum aliquot iconibus incolarum*, Ex Officina Elzeviriana, Lugdunum Batavorum [Leida], 1633.

tro Maffei<sup>51</sup>, presenti, questi, anche nella biblioteca Acquaviva. Non mancano poi opere dedicate alla Cina, come la descrizione di Jean-Baptiste Du Halde (o Duhalde)<sup>52</sup> o al Giappone, come le immagini di Antonio Francisco Cardin<sup>53</sup>, ma risultano di grande interesse soprattutto due lavori dedicati all'America settentrionale, solitamente meno considerata rispetto alla più esotica e ricca di leggende America meridionale: si tratta di una descrizione della Baia di Hudson di Henry Ellis<sup>54</sup> e di un gazzettiere americano anonimo<sup>55</sup>, quest'ultimo in particolare riportante una

<sup>51</sup> Anche in questo caso, sono presenti le stesse edizioni della biblioteca Acquaviva: G. P. Maffei, *Ioannis Petri Maffei Bergomatis e societate Iesu Historiarum Indicarum* cit. e Id. *Le istorie delle Indie orientali* cit.

<sup>52</sup> J.-B. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces Pays, de la Carte générale & des Cartes particulières du Thibet, & de la Corée ; & ornée d'un grand nombre de Figures & de Vignettes gravées en Taille-douce. Par le P. J. B. Du Halde, de la Compagnie de Jesus. Avec un Avertissement préliminaire, où l'on rend compte des principales améliorations qui ont été faites dans cette Nouvelle Edition*, Henri Scheurleer, La Haye, 1736.

<sup>53</sup> Attribuite al gesuita Antonio Francisco Cardin sono delle generiche «Vario- rum imagines eorum ex Societate Jesu qui apud Indas et Japponia pro fide labores Erumnas, mortem sustinuerunt, item nova et accurata Japponie descriptio Geographica». L'uso del latino e il riferimento alla morte dei «pro fide labores», fa pensare che nella biblioteca fosse custodita la traduzione latina del celebre racconto di Cardin dell'episodio dei gesuiti uccisi in Giappone nel 1640. Cfr. A. F. Cardin, *Mors felicissima quatuor legatorum lusitanorum et sociorum Quos Iapponiæ Imperator occidit in Odium Christiane Religionis*, Typis Heredum Corbelletti, Roma, 1646. La nota al catalogo dello stesso Gregorio Speciale «Le figure sono ottantasette oltre la Carta Geografica» (cfr. R. L. Foti, *Libri e biblioteche in Sicilia tra tardo Settecento e primo Ottocento* cit., p. 184) rimanda, invece, senza alcun dubbio a A. F. Cardin, *Fasciculus e Iapponicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine compositus*, Typis Hereum Corbelletti, Roma, 1646, opera del Cardin appunto corredata da ottantotto figure.

<sup>54</sup> H. Ellis, *Voyage de la Baie d'Hudson. Fait en 1746 et en 1747, pour la Découverte du Passage du Nord-Ouest. Contenant Une Description exacte des Côtes et l'Histoire naturelle du Pays, avec une Relation historique de toutes les Expéditions faites jusqu'ici pour la Découverte d'un Passage plus court aux Indes Orientales, & des Preuves évidentes de la Réalité de ce Passage. Traduit de l'anglois de M. Henri Ellis, Gentilhomme, Agent des Propriétaires pour cette Expédition. Ouvrage très-intéressant pour le Commerce Maritime, enrichi de Figures & d'une Carte nouvelle & très-exacte de la Baie de Hudson & des Pays adjacens*, Antoine Boudet, Paris, 1749.

<sup>55</sup> Il gazzettiere americano contenente un distinto ragguaglio di tutte le parti del nuovo mondo della loro situazione, clima, terreno, prodotti, stato antico e moderno, merci, manifatture, e commercio. Con una esatta descrizione delle Città, Piazze, Porti, Bajè, Fiumi, Laghi, Montagne, Passi, e Fortificazioni. Il tutto destinato ad esporre lo

mappa dettagliata con, nei territori a ovest della Baia di Hudson, un enorme «Territori non scoperti», a sottolineare come ancora, alla fine del Settecento, l'uomo europeo si nutrisse dello stesso spirito che aveva pervaso il Vecchio Mondo dalla scoperta di Cristoforo Colombo in avanti.

Un'analisi complessiva dei tre cataloghi mette in evidenza un totale di 189 titoli diversi, con 32 opere presenti in almeno due biblioteche e 7 presenti invece in tutte le tre. Interessante notare come non vi sia particolare differenza geografica di corrispondenza. Non vi sono, cioè, testi che paiono circolare maggiormente nel continente rispetto alla Sicilia o viceversa, tanto che vi è quasi esatta corrispondenza tra il numero di titoli (11) presenti sia nella biblioteca Acquaviva che in quella Speciale e tra quelli presenti tanto nella biblioteca Acquaviva che in quella Carafa (13), mentre vi è solo un testo conservato sia nella biblioteca Carafa che in quella Speciale, un *Itinerario* dei viaggi in Italia di Franz Schott<sup>56</sup>. Tra i 7 titoli presenti, invece, nei tre cataloghi, rimuovendo le scontate Geografie di Tolomeo e Strabone e la *Historia naturalis* di Plinio il Vecchio (seppur sia un titolo particolarmente pieno di nozioni fantastiche riprese da autori precedenti, in particolare il già citato Ctesia di Cnido), vi è la descrizione di tutta l'Italia di Leandro Alberti<sup>57</sup>, una particolare descrizione delle isole più famo-

---

*stato presente delle cose in quella parte di Globo, e le mire, e interessi delle diverse Potenze, che hanno degli stabilimenti in America. Tradotto dall'inglse e arricchito di Aggiunte, Note, Carte e Rami, 3 voll., Marco Coltellini, Livorno, 1763.*

<sup>56</sup> Presente in diverse edizioni nelle due biblioteche: per quanto riguarda la biblioteca Carafa, vi era un'edizione latina, F. Schott, *Andreae Schotti Itinerarium Italiae*, Iodocum Ianssonium, Amstelodami [Amsterdam], 1655 e una in italiano, Id., *Itinerario ovvero nova descrizione de' viaggi principali d'Italia. Di Francesco Scoto, Nella quale si hà piena notizia di tutte le cose più notabili, e degne d'esser vedute, Aggiuntovi in questa ultima impressione le Descrittioni di Udine, Palama nuova, Scaille, Sicilia, Malta, di tutto il Mondo in tre modi, del Latio, della Palestina, ovvero Terra Santa*, Presso Gio: Pietro Brigonci, Venezia, 1672. Nella biblioteca Speciale, invece, era conservata solo un'edizione latina, addirittura precedente: Id., *Itinerarii Italiae rerumq. romanarum libri tres: A Francisco Schotto Senatore Antverp. ex antiquis novisque Scriptoribus editi, & ab Hieronymo Capugnano Ordinis Patrum Prædicat aucti. Editio quarta, ab Andrea Schotto Soc. Iesu Sacerdote recensita, ex officina plantiniana, Balthasarem Moretum, & Viduam Ioannis Moretti, & Io. Meursium, Antverpiae [Anversa], 1625.*

<sup>57</sup> Nei cataloghi sono presenti numerose versioni dell'opera, tutte diverse e provenienti da diverse stamperie italiane, a dimostrazione della grande diffusione del testo. La più antica, una prima edizione del 1550, era conservata nella biblioteca Acquaviva: L. Alberti, *Descrittione di tutta Italia di F. Leandro Alberti Bolognese. Nella*

se del mondo di Tommaso Porcacchi<sup>58</sup>, una relazione su Venezia di Francesco Sansovino<sup>59</sup> e, come già segnalato, le *Navigazioni et viaggi* di Giovan Battista Ramusio<sup>60</sup>.

### 3. Angeli e demoni

Analizzando la letteratura di viaggio, il limite tra l'elemento esotico e quello fantastico appare sottile. In questa zona grigia era l'aspetto mitologico-religioso a fare da *trait d'union*, a unire il mondo altro al mondo europeo, le stranezze delle culture nuove, alle quali per la prima volta si rivolgevano attenzioni non più

---

quale si contiene il Sito di essa, l'Origine, & le Signorie delle Città, & delle Castella, co i Nomi Antichi & Moderni, i Costumi de Popoli, le Condizioni de Paesi: et piu gli huomini famosi che l'hanno Illustrata, i Monti, i Laghi, i Fiumi, le Fontane, i Bagni, le Miniere, con tutte l'Opre maravigliose in lei dalla Natura prodotte, Anselmo Giaccarelli, Bologna, 1550. Nella stessa biblioteca erano presenti altre edizioni successive, indicate semplicemente con «varie edizioni». Per quanto riguarda l'unica copia presente nella biblioteca dei duchi di Maddaloni, si trattava di una edizione veneziana, di Giovan Battista Porta, del 1581. Nella biblioteca Speciale, invece, erano presenti tre edizioni diverse: una prima stampata a Venezia, presso Pietro de i Nicolini da Sabbio, nel 1551; una seconda del 1588 proveniente sempre da Venezia, ma dalla stamperia di Alberto Salicato; e infine una terza, ancora veneziana, da Paolo Ugolino, del 1596.

<sup>58</sup> Anche in questo caso, le edizioni sono molteplici. La più antica, anche se non una prima edizione, era conservata nella biblioteca Speciale: T. Porcacchi, *L'isole più famose del mondo, descritte da Thomaso Porcacchi da Castiglione aretino e intagliate da Girolamo Porro padovano con l'aggiunta di molte Isole*, Heredi di Simon Galignani, Venezia, 1590. Nella biblioteca Carafa era invece conservata una copia del 1605 della stessa stamperia, mentre l'edizione del 1620, edita a Padova, sempre dai fratelli Galignani, era presente nelle biblioteche Acquaviva e Speciale. Una edizione del 1690 è segnata nel catalogo Speciale. Di questa edizione, tuttavia, non si è riusciti a trovare traccia, considerando che l'ultima edizione ritrovata data 1686.

<sup>59</sup> Le biblioteche Acquaviva e Speciale conservavano la prima edizione del testo: F. Sansovino, *Venetia città nobilissima et singolare, descritta in XIII. libri da M. Francesco Sansovino. Nella quale si contengono tutte le guerre passate, con l'attioni illustri di molti senatori. Le vite dei principi, & gli scrittori veneti del tempo loro. Le chiese, fabbriche, edifici, & palazzi pubblici, & privati. Le leggi, gli ordini, & gli usi antichi & moderni, con altre cose appresso notabili, & degne di memoria*, Iacomo Sansovino, Venezia, 1581. Nella biblioteca Carafa, invece, era presente una edizione del 1604.

<sup>60</sup> In questo caso, le biblioteche Carafa e Acquaviva sembrano contenere l'opera completa in tre volumi, mentre nella biblioteca Speciale era presente solo il secondo volume, come annota lo stesso Gregorio Speciale, scrivendo «Opera eccellente si cerchi il primo tomo» (cfr. R. L. Foti, *Libri e biblioteche in Sicilia tra tardo Settecento e primo Ottocento* cit., p. 439).

sporadiche ma sistematiche, alla tradizione cristiana<sup>61</sup>. Demoniaco e miracoloso, espressioni del male e del bene, divennero quindi chiavi di lettura fondamentali per l'esploratore, e di conseguenza, per il lettore europeo, mezzi con i quali riuscire a spiegare stranezze e differenze culturali altrimenti incomprensibili.

Partendo, ad esempio, da un testo celebre – e uno dei pochi, tra quelli catalogati, editi a Napoli – il giro del mondo di Giovanni Francesco Gemelli Careri, era prima di tutto in riferimento a luoghi noti, ma diversi, come l'Egitto, che comparivano i primi elementi, utili anche a stuzzicare la curiosità del lettore per il prosieguo del viaggio: se anche in un luogo tutto sommato noto vi erano stranezze tanto grandi, cosa aspettarsi continuando la lettura del testo, quando si sarebbero raccontate località remote e inesplorate? Ecco allora che, dopo una descrizione accurata del Cairo, della navigazione sul Nilo e di alcuni resti di antiche

---

<sup>61</sup> Tradizione cristiana che era ormai parte caratterizzante dell'identità europea e che, proprio con la scoperta, assunse un ruolo fondamentale nella definizione stessa di Europa ed europei. Seguendo l'impostazione di Federico Chabod (F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Roma-Bari, 2018), infatti, fu proprio il confronto con l'altro a rappresentare uno dei motivi su cui si fondò la stessa idea di Europa. Le grandi scoperte, con il loro carico di informazioni e di meraviglie precedentemente sconosciute, portarono l'uomo europeo a cercare una propria definizione, contrapposta all'altro che stava "scoprendo". Parla di scoperta, relazionandola non solo ai territori, ma soprattutto ai popoli anche David Abulafia nel già citato Id., *La scoperta dell'Umanità* cit., nel quale l'autore entra in maniera più approfondita nel dibattito europeo seguito ai primi contatti con i popoli "selvaggi" del Nuovo Mondo. Un dibattito imperniato sul religioso, sulla considerazione stessa di questi popoli come esseri umani: somigliavano in tutto e per tutto agli umani nell'aspetto, ma i loro comportamenti, così selvaggi e devianti rispetto al Cristianesimo, così come la loro apparente incapacità di recepire il messaggio divino, non ne facevano forse dei meri strumenti posti da Dio stesso per vantaggio dell'europeo? Altro importante riferimento al rapporto Europa-altro nel dibattito storiografico è senza dubbio il lavoro di S. Gruzinski, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018. Legandosi alla tradizione storicizzante europea, l'autore vede nelle fasi scoperta, scontro e conquista dell'Europa con il Nuovo Mondo una avanzata della storia europea e del modo europeo di fare storia, che di fatto cominciò ad assimilare le memorie dei popoli che incontrava e a raccontarle, trasformandole inconsapevolmente secondo i propri canoni. Il legame con l'evangelizzazione è anche qui estremamente importante: la scoperta, infatti, diede vita a un nuovo afflato del cristianesimo, legato all'imminente avvicinarsi della fine dei tempi. Convertire i popoli il prima possibile, quindi, significava preparare il mondo al giudizio universale.

città egizie e dei locali, che aumentavano l'aura di veridicità del racconto, Gemelli Careri, servendosi di parole di viaggiatori precedenti, in questo caso generici missionari, scriveva:

Nella sommità di questo monte è una grotta, nella quale dicono, si mantenga viva da lunghissimo tempo una vipera, lunga un braccio, che a' Turchi (che vanno a visitare quel luogo, stimato da loro tantissimo) s'aggira intorno al collo senza nocumento alcuno: e narrano persone, *per altro veridiche*, che sia stata tagliata più volte in quattro, e cinque pezzi, e sempre si sia riunita per opera diabolica: credalo chi vuole<sup>62</sup>.

Non si trattava di leggende diverse da quelle che si potevano udire in una qualsiasi campagna del Mezzogiorno, con l'immancabile associazione del serpente con qualche influsso demoniaco. Non a caso, questa vipera si dicesse non attaccare i turchi infedeli. Un racconto del genere non faceva che aumentare, da un lato, la familiarità del lettore verso elementi tutto sommato a lui comprensibili ma, dall'altro, lasciava spazio a un mondo tradizionale che, spesso, nel pieno XVIII secolo, viveva ormai in larga parte nell'Europa dei ricordi, nel sostrato culturale, e non era più vivo come un tempo, soprattutto per le classi più elevate e istruite della società, veri fruitori di questa letteratura. La stessa associazione del demonio con una figura animale era ormai quasi scomparsa in Europa, lasciando spazio a immagini ben più ambigue e complesse<sup>63</sup>.

Un'altra associazione tradizionale la si può ritrovare, tra i tanti esempi, anche nella già citata raccolta *Delle navigationi et viaggi* di Giovan Battista Ramusio, conservata come detto in tutte

<sup>62</sup> G. F. Gemelli Careri, *Giro del mondo* cit., vol. I, p. 60. Corsivo mio.

<sup>63</sup> Come sottolinea anche Giulio Sodano nel suo recente saggio *L'immagine del demonio nella Napoli dell'età moderna tra narrazioni miracolose e deposizioni processuali*, in F. P. de Ceglia, P. Scaramella (a cura di), *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovranaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2021, pp. 147-155, nel tardo Medioevo e nell'età moderna, il demonio ha subito un processo di antropomorfizzazione, avvicinandosi a figure più seducenti e capaci di ingannare gli uomini, come ad esempio quella di un nobiluomo di bell'aspetto con una schiera di servitori al seguito. Sul demonio nella cultura europea di età moderna, si rimanda, in particolare, a L. Cristiani, *La présence de satan dans le monde moderne*, Editions France-Empire, Paris, 1959, ma anche al più recente R. Muchembled, *Une histoire du diable. XIIe-XXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.

le biblioteche analizzate. Qui, il riferimento al demonio e ai suoi influssi si fa largo in diversi resoconti. Nel *Viaggio di Nicolò di Conti*, esploratore e mercante veneziano che nel corso del Quattrocento viaggiò in molte parti dell'Asia partendo da Damasco, città in cui si era stabilito, ad esempio, si parla in apertura «Delli demoni che vanno errando per li deserti dell'Arabia Petrea»:

In questi deserti, che sono nel mezzo di queste provincie, dice essergli avvenuta una cosa maravigliosa, che circa la meza notte udirono un gran rumore & strepito, & pensando che fussero Arabi, che stanno alla campagna, che gli venissero à rubbare, si levarono tutti dubitando di qualche pericolo: & stando cosi, viddero una gran moltitudine di genti tacitamente passare appresso le tende loro senza fargli dispiacere. alcuni mercanti che gli viddero & ch'altre volte erano stati per questo camino, dissero essere demoni, che erano costumati d'andare per quei deserti in quel modo, & cossi l'affermarono<sup>64</sup>.

Come nel caso del serpente di Gemelli Careri, si trattava di racconti dal sapore tradizionale: una schiera di persone che, di notte, si muoveva silenziosamente, come una processione di spettri, infestando un determinato luogo.

Ulteriore esempio di rappresentazione tradizionale del demoniaco compare poco più avanti nel testo, quando il demonio rivive nell'associazione agli oracoli, pratica ormai scomparsa in Europa, ma sempre viva nei ricordi della classicità pagana. Il tema del demoniaco come elemento fondamentale degli oracoli era tema tradizionale in Europa, con l'adattamento erroneo del concetto greco di *daimon* e la sua associazione al demonio. Il termine greco, in realtà, era inteso in origine come elemento del divino nell'uomo, quindi fondamentale negli oracoli. Il concetto è stato poi associato dagli studiosi al concetto cristiano di anima. Al di là dei numerosi testi religiosi e teologici presenti in tutte le tre biblioteche, vale la pena qui sottolineare il particolare volume di Tommaso Garzoni, *Il serraglio De gli Stupori del mondo*, dove il tema veniva più volte ripreso, cercando di spiegare non solo la natura degli oracoli ma anche, ad esempio, perché questi fossero cessati nonostante i demoni, loro fautori, fossero notoriamente immortali<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> *Viaggio di Nicolò di Conti Venetiano scritto per Messer Poggio Fiorentino*, in G. B. Ramusio, *Delle Navigazioni et viaggi cit.*, vol. I, p. 365.

<sup>65</sup> T. Garzoni, *Il serraglio De gli Stupori del Mondo, di Tomaso Garzoni da Bagmacavallo. Diviso in Diece Appartamenti, secondo gli vari, & ammirabili Oggetti. Cioè di Mostri, Prodigii, Prestigii, Sorti, Oracoli, Sibille, Sogni, Curiosità astrologica, Miraco-*

Ecco allora che un capitano di nave in cerca di venti favorevoli diventa il racconto di una possessione demoniaca:

un padrone di nave, stando in mare in gran calma, temendo insieme con i marinai, che non vi dimorassero troppo lungamente, fece apparecchiare una tavola à pie dell'arbore, dove fatte molte congiurazioni, invocando spesso il Dio Muthiam, così detto, in quello istante intro adosso à un'huomo d'Arabia un demonio, che lo cominciò ad alta voce far gridare, saltare, & correre per tutta la nave come pazzo, & giunto che fu alla tavola prese certi carboni, & se li mangiò, & dimandando sangue di gallo, per bere, glie ne presentarono uno, al quale (havendolo scannato) succiò il sangue, poi gittatolo via dimandò cio che volevano, gli fu risposto, vento, gli promise fra tre giorni di dargline favorevole, col quale potriano sicuramente pervenire al porto, accennando lor con la mano da qual parte dovea venire, & gli ammonì, che con diligenza, & aviso stessero preparati à ricevere l'empio che verria, il che finito di dire, detto Arabo cascò in terra come mezo morto, & di ciò che havea detto & fatto, di poi non se ne ricordava di cosa alcuna, & così al tempo da lui predetto venne il vento, & in pochi giorni arrivorno à buon porto<sup>66</sup>.

Gli elementi della possessione del demonio erano tutti presenti: la voce alta, i gesti inconsulti, il nutrirsi di fuoco e sangue e, infine, l'oracolo, con annessa perdita della memoria all'abbandono del corpo da parte del demonio. Il fatto che l'evocazione demoniaca fosse stata fatta da uomini indiani verso un dio indù e che quest'ultimo avesse scelto di possedere un arabo, quindi un musulmano, è poi un elemento ancora più forte dell'allegoria.

Con questi racconti, con l'associazione che il viaggiatore europeo praticava tra il demoniaco, a lui noto, e le credenze appartenenti alle culture altre, ignote, tanto chi scriveva quanto chi leggeva riusciva a spiegarsi e a spiegare le stranezze del mondo.

---

*li in genere, e Maraviglie in Specie, Narrate da' più celebri Scrittori, e descritte da' più famosi Historici, e Poeti, le quali talhora occorrono, considerandosi la loro probabilità, ovvero improbabilità, secondo la natura. Opera non meno dotta, che curiosa, così per Theologi, Predicatori, Scritturisti, e Legisti; come per Filosofi, Academici, Astrologi, Histotrici, Poeti, & altri. Arricchita di varie Annotationi dal M.R.P. di Bartolomeo Garzoni suo Fratello, Prelato di Santo Ubaldo d'Ugubbio, e Telogo Privilegiato della Congregazione Lateranense, con tre copiosissime tavole, appresso Ambrosio, et Bartolomeo Dei, fratelli, in Venezia, 1613, pp. 303 e ss.*

<sup>66</sup> *Viaggio di Nicolo di Conti Venetiano scritto per Messer Poggio Fiorentino, in G. B. Ramusio, Delle Navigazioni et viaggi cit., vol. I, p. 370.*

Il demonio finiva, in questo modo, per assimilare qualsiasi altro dio: gli altri popoli, infedeli e pagani, erano senza dubbio ingannati dal demonio che, spacciandosi per un loro dio, li portava verso fedi sbagliate che, conseguentemente, avevano pratiche immonde e aberranti e, per questo, andavano riportate all'interno della vera parola del vero Dio, il Cristianesimo. Restando ancora all'interno della raccolta di Ramusio, e in particolare nel secondo volume conservato in tutte le tre biblioteche, si può riportare come esempio la relazione del viaggio di Odorico da Pordenone<sup>67</sup>, nella quale l'associazione altro dio-demonio è esplicitata in tutta evidenza nell'esempio dell'isola di Dadin<sup>68</sup>, un luogo, a partire dal nome, a detta del frate esploratore cristiano, poi beatificato<sup>69</sup>, «immondo, & brutto», poiché gli uomini che vi vivevano non solo erano soliti praticare il cannibalismo, ma addirittura usavano mangiare i propri familiari: «il padre mangia il figlio: & il figlio il padre: la moglie il marito: & il marito la moglie». Tutto questo, ovviamente, avveniva su istigazione demoniaca:

Infermandosi il padre d'alcuno, subito il suo figlio va da l'astrologo, cioè lor sacerdote, al quale dice, signore vi prego, che andiate dal nostro Dio a saper, se mi padre die esser liberato da questa infirmità, ovvero deve per quella morire. Alhora il sacerdote con il figlio dell'infermo insieme van-

<sup>67</sup> Nel testo indicato come Odorico da Udine.

<sup>68</sup> Non si è riusciti a capire l'isola alla quale fa riferimento Odorico, ma si tratta comunque di un'isola visitata dopo Giava, proseguendo verso est via mare.

<sup>69</sup> Nato probabilmente intorno al 1280, Odorico da Pordenone divenne celebre in particolare per i suoi viaggi in Oriente, la cui relazione venne dettata nel 1330 a Padova e poi pubblicata in numerose versioni in latino e poi in volgare italiano. Il frate francescano partì da Venezia dopo il 1318, sbarcando sul Mar Nero, a Trebisonda per poi proseguire via terra verso Hormuz e, da lì, via mare verso l'India. Tra le tappe più importanti del viaggio, oltre a tante isole minori impossibili da identificare con esattezza, Odorico toccò Tana, Malabar, Madras, Ceylon, Giava e poi Canton, Quanzhou, Nanchino e tante importanti città della Cina, compresa Khanbaliq (l'odierna Pechino), sede imperiale. Tornò poi in Europa via terra, seguendo la via della seta fino a Trebisonda, da cui rientrò, probabilmente a Venezia, tra il 1329 e il 1330. Morì a Udine l'anno seguente e lo stesso anno cominciò il processo di canonizzazione, con una cerimonia episcopale già nel 1332. Il decreto di beatificazione arrivò però solo nel 1755. Cfr. A. Tilatti, *Odorico da Pordenone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 79, consultabile online all'indirizzo [https://www.treccani.it/enciclopedia/odorico-da-pordenone\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/odorico-da-pordenone_%28Dizionario-Biografico%29/) (data di ultima consultazione: 29 agosto 2022).

no dal loro idolo: alquale gionti, fanno oratione: & dicono, signor, tu sei il nostro Dio: qual noi per nostro Dio adoriamo, & stimiamo. ti preghiamo, che vogli risponder a quello che noi ti domandiamo. Il tale huomo e' molto infermo: ti domandiamo, se deve di tal infirmità essere liberato, over di quella morire. Allhora *il demonio per bocca di quell'idolo risponde*: Tuo padre non morirà, ma da questa infirmità serà libero, ma tu adesso tali, & tali cose, quali ti comando, farai [...] Ma, se'l demonio haverà detto, che'l padre ha da morire, alhora il detto sacerdote va la, dove sta l'infermo, & postoli un panno alla bocca, il soffoca: & morto in questo modo che l'ha, subito lo spezzano in piu pezzi: & tagliato che l'hanno, invitano gli amici, & parenti, & tutti li buffoni di quella contrada. Quali, insieme con li figliuoli, & la moglie, con gran'allegrezza, & suoni lo mangiano<sup>70</sup>.

Contraltare del demoniaco era, ovviamente, il miracoloso che, di conseguenza, si trasformava in elemento salvifico delle popolazioni incontrate. Il miracolo, la manifestazione del divino, assumeva nelle relazioni di viaggio i contorni di una addomesticazione del selvaggio, e allo stesso tempo, forniva agli europei la prova della giustezza della loro opera di conquista e conversione del mondo.

Riprendendo il *Giro del mondo* di Gemelli Careri, era negli spazi ibero-americani che l'elemento fantastico si mescolava al mistico e al miracoloso dando spazio a credenze, principalmente mariane, legate all'affermazione del Cristianesimo negli anni appena successivi alla conquista:

Andai a visitare Nostra Signora di *Guadalupe* il Lunedì 8 una lega lungi dalla Città. La Vergine Santissima si compiacque apparire a un'Indiano, chiamato *Juan Diego* ne' principj, che si conquistò la nuova Spagna, e propriamente nel 1531 imponendogli, che facesse sapere al Vescovo (che allora era Frà *Juan Sumarrica*, Frate Franciscano) che desiderava si fabbricasse in suo onore una Cappella nel luogo dell'apparizione. Il Vescovo non prestò fede all'Indiano: onde, dopo altre apparizioni, nella quinta, che fù in giorno di Sabato, la Madre Santissima comandò al detto Indiano, che raccogliesse alquante rose da sopra il monte, e le portasse al Vescovo; perche così gli avrebbe dato fede. Andrò *Juan Diego* nel monte, e vi raccolse, benche fosse nel mese di Decembre, vaghissime, e fresche rose, che

<sup>70</sup> *Viaggio del Beato Odorico da Udine, dell'ordine dei frati minori, delle usanze, costumi, & nature, di diverse nazioni, & genti del mondo, & del martirio di quattro frati dell'ordine predetto, qual patirono tra gl'Infedeli*, in G. B. Ramusio, *Delle Navigazioni et viaggi* cit., vol. II, p. 248. Corsivo mio.

giammai in quel luogo non erano nate. Portatele al Vescovo, nascoste nel manto (che chiamano *Ayatl*, fatto d'erba di *Maghey* e trasparente, come un setaccio), quando volle scoprirle, in vece di rose trovò una bellissima immagine della Vergine Santissima. Oggidi questo è il più divoto Peregrinaggio, dove concorrono i Mexicani, con ricchi doni; co' quali si sta fabbricando una Chiesa, ben grande a tre ale, sopra otto pilastri: nè vi vorrà piccola spesa, per ridursi a perfezione. L'altar maggiore d'una piccola Chiesa, dove presentemente è riposta, e ingegnosamente fatto d'argento. Vi sono altri tre altari, per celebrazioni di tante Messe, ch'ogni mattina vengono di limosina. Vicino alla Chiesa suddetta è il luogo della quinta apprizione con una gran sorgiva d'acqua; e non molto lungi, sulla roccia, un divoto Romitorio, nel luogo appunto dove l'Indiano prese le rose<sup>71</sup>.

Protagonista, poche pagine dopo, era invece un crocifisso miracoloso:

Andai a sentir Messa la Domenica 14 in S. Teresa delle Monache del suo Ordine, per vedere un miracoloso Crocefisso. Il legno di questa immagine, essendo già marcito, ordinò l'Arcivescovo, che si seppellisse col primo morto d'un certo villaggio d'Indiani; de' quali non morendo alcuno, per lungo tempo, si osservò mutato il legno, e come rinovato prodigiosamente: onde fu trasferito in Mexico, e riposto in questa Chiesa (secondo la tradizione de' Mexicani) ove si conserva, con molta convenevolezza<sup>72</sup>.

Questi resoconti, di fatto, armonizzavano Nuovo e Vecchio mondo e accentuavano una normalizzazione del primo, che finalmente rientrava a pieno titolo nella mitologia cattolica, in tutte le sue sfumature e sfaccettature, risolvendo gli enormi problemi concettuali e teologici della prima fase delle scoperte.

Se gli abitanti del Nuovo Mondo non avevano conosciuto la parola di Dio attraverso i Vangeli, cosa a cui porre rimedio con l'opera dei missionari, i popoli dell'Africa e dell'Asia avevano anch'essi bisogno di una nuova cristianizzazione che sradicasse ad un tempo credenze tradizionali ed eresia musulmana. In questi ultimi contesti, così come il demonio, animalesco, crudo e spettrale, aveva contorni della tradizione medievale europea, anche il divino riacquistava caratteristiche ormai in disuso nel Vecchio Mondo, tornando ad essere militare, schierato in battaglia dalla parte dei giusti. L'apparizione, quindi, era fonte ad un tempo di

<sup>71</sup> G. F. Gemelli Careri, *Giro del mondo* cit., vol. VI, pp. 62-63.

<sup>72</sup> Ivi, p. 67.

coraggio e di ispirazione per gli uomini credenti ma anche una manifestazione evidente e inconfutabile della verità del Cristianesimo. È quanto riportato, ad esempio, nella *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* del 1591<sup>73</sup>, presente sia nella biblioteca Carafa che in quella Speciale, dove, nello scontro con gli infedeli era il Re, don Alfonso, cristiano convertito<sup>74</sup>, in netta inferiorità numerica, a pregare Dio per la vittoria:

In testimonio, & memoria della qual confessione, egli subitamente fe piantare una Croce nel mezzo della piazza al dirimpetto della chiesa, fatta dal padre di lunghezza ammirabile: peroche stendeasi 80 spanne con la traversa misurata a proportione. Hor l'eterno Dio, che conosce la fede, con la qual procedea questo voto del buon Re, volle consolarlo con visione celestiale, che fu una luce chiara & amirabile, nell'apparir della quale gittossi in ginocchio ne piangendo, & alzando gl'occhi, & le mani al Cielo, senza formar parola dalle lachrime sopra fatto, & da singhiozzi tutto in spirito rapito, ne quello che gli mirò si vide, ne volse palesarlo ad alcuno gia mai, & tutti quelli, che intervennero alla presenza, fecero l'istesso, & perderono il lume de gl'occhi buona pezza d'ora per lo miracoloso splendore fuori di se rimanendo, & appresso levando gli occhi ogn'uno al Cielo scorsero impresse in lui cinque spade molto lucenti, & chiare, che per lo spatio di forse un hora stettero ferme in cerchio; il che essi non seppero giamai intendere, ne dichiarare. Le quali spade il Re prese per arma, come si vede nel sigillo suo reale usato infino da quel tempo in quà, anco dal Re che hoggidi vive, & regna. La Croce stessa ancora piantata per voto, si vede nel sito medesimo alla fronte della Chiesa, la quale pigliò nome di santa Croce per lei, che ivi fu piantata & dal miracolo che apparve<sup>75</sup>.

Ancora, poche pagine dopo, nel momento dell'assalto degli infedeli alla città, il Re Don Alfonso, dopo aver pregato, si preparava ad affrontare i pagani, guidati dal fratellastro Mpanzu, che però

<sup>73</sup> F. Pigafetta, *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* cit.

<sup>74</sup> Si tratta di Alfonso I del Congo (1456-1543), nato Nzinga Mbemba e battezzato nel 1491 Alfonso dai portoghesi che lo educarono al cristianesimo dopo la conversione del padre, Nzinga-a-Nkuwu, conosciuto poi con il nome di Giovanni I del Congo. Alla morte del padre, nel 1506, Alfonso si trovò ad affrontare i problemi legati alla successione al trono, scontrandosi con il fratellastro, Mpanzu a Kitima, appoggiato dalla maggioranza dei tradizionalisti congolesi. L'esperienza portoghese in Congo viene brevemente affrontata in F. Canale Cama, A. Feniello, L. Mascilli Migliorini, *Storia del Mondo. Dall'anno 1000 ai giorni nostri*, Laterza, Bari-Roma, 2019, pp. 544-546.

<sup>75</sup> F. Pigafetta, *Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade* cit., pp. 50-51.

avanti che s'affrontasse col Re fu sconfitto, & disperso, & cacciato in fuga, onde veggendo egli d'essere stato vinto, & posto in rotta rimaneva stupefatto, non sapendo egli come ciò fusse accaduto, parendogli che non già pugnando co' nemici, ma per altra maniera a lui oculata. Tutta via il giorno seguente ritornò all'assalto per lo sito medesimo & nella medesima guisa fu sconfitto, & volto in fuga, conoscendo chiaramente la sua perdita non era cagionata dal valore de' nemici, ma per miracolo. Per la qual cosa quei della città beffando gl'idolatri, & sgridandoli, & prendendo animo delle vittorie passate, non li stimavano più, anzi volevano corrergli addosso, a quali rispondevano li contrarij, che non erano essi quelli che havevano vinto, ma una donna candida, la quale con splendore ammirabile gl'accceca & un cavaliere sopra un palafreno bianco, che teneva una croce rossa nel petto gli combattea, & adietro volgeva in fuga. Il che intendendo il Re mandò a dire al fratello, che di quelli due l'uno era la Verg. Madre di Dio, la fede della quale egli havea ricevuta, & l'altro S. Giacomo, i quali da Dio erano mandati in soccorso di lui, & che se egli si facesse Cristiano, sarebbero essi parimenti in suo favore [...]»<sup>76</sup>.

Dimenticati, quindi, ben presto «gl'Idoli falsi, & bugiardi», il Re fece costruire tre chiese, consacrate al «Salvatore, rendendogli grazie della vittoria consessagli», alla «Madonna dell'aiuto, in memoria del soccorso, c'ebbe contra nemici», e «a S. Giacomo in honore, & ricordatione del miracolo di quel santo, che combattè in favore de' Christiani comparando all'atto dell'arme à cavallo»<sup>77</sup>.

Il miracoloso, però, non serviva solo alla conversione dei popoli. Così come il demoniaco era utile a spiegare le culture altre, infatti, il divino, aiutava a giustificare la presenza di elementi cristiani in terre infedeli, selvagge, intrise dell'influsso del demonio. Un esempio su tutti è rappresentato dal mito del Prete Gianni, sovrano cristiano in mezzo agli infedeli, collocato per secoli in diversi luoghi del mondo, in un Regno vastissimo e direttamente connesso al Paradiso Terrestre<sup>78</sup>. Un mito medievale,

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 52.

<sup>77</sup> Ivi, p. 54.

<sup>78</sup> Il mito del Paradiso Terrestre era molto presente nel Medioevo europeo. Interpretando in maniera letterale il racconto biblico, infatti, se Adamo ed Eva erano stati cacciati dal Paradiso Terrestre, ciò doveva significare che quel luogo, da qualche parte nel mondo, esisteva davvero ed era, con il volere di Dio, in qualche modo raggiungibile. Nella cartografia medievale, infatti, era sempre collocato da qualche parte all'estremo Oriente, come dimostrano molteplici esempi: nel Mappamondo di Cosma Indicopleuste (pseudonimo di Costantino di Antiochia, mercante e cartogra-

ormai diventato quasi leggenda, salito agli onori delle cronache nel 1165, quando una misteriosa lettera era giunta alla corte di Manuele I Comneno, riportante notizie di un misterioso Regno cristiano delle Indie. L'esistenza di questo Regno mitico non era stata in alcun modo messa in dubbio dagli Europei e, anzi, ne aveva suscitato l'interesse, spingendoli a più riprese a cercarlo nelle loro esplorazioni. La collocazione del Regno del Prete Gianni divenne quindi oggetto di numerose speculazioni nel corso degli anni e dalla tradizionale Asia venne via via traslato in Africa già verso la metà del Quattrocento, nel corso di cicliche normalizzazioni e mitizzazioni. Lo aveva infatti trasformato in un Regno decaduto, ridimensionandolo a gloriosa realtà del passato Marco Polo, che pure quell'Oriente lo aveva percorso in lungo e in largo<sup>79</sup>, mentre lo aveva ripreso e alimentato, con la sua fantasia, John Mandeville, riproponendo gli stereotipi paradisiaci<sup>80</sup>. Mai sopito del tutto, il mito del Prete Gianni era improvvisamen-

---

fo del VI secolo), il Paradiso era collocato in un piano separato rispetto al resto delle terre emerse, diviso da un grande oceano formatosi dopo il diluvio universale e, per questo, non più raggiungibile dall'uomo; in un altro mappamondo coevo, anonimo, il Paradiso era invece inserito all'interno delle terre emerse, a Oriente, oltre Gerusalemme. Ancora la celebre mappa di Hereford, forse il più famoso mappamondo medievale, inseriva il Paradiso Terrestre all'estremità dell'Oriente, come un'isola circolare e, accanto ad esso, trovavano spazio anche alcune tra le più importanti storie della Bibbia, come quella di Noé o della Torre di Babele. Per un rassegna più completa, si rimanda a J. Delumeau, *Une histoire du paradis. Le Jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992, pp. 81-97.

<sup>79</sup> Se ne parla nel *Milione* quando si accenna a una guerra tra i Tartari e il misterioso regno del Prete Gianni: «I popoli non avevano signori ma pagavano un tributo a un re chiamato nella loro lingua Unc Kan che nella nostra lingua vuol dire Grande Re; e costui era il Prete Gianni famoso in tutto il mondo per la sua potenza. I Tartari gli pagavano in tributo una bestia su dieci» (M. Polo, *Il Milione* cit., p. 69). I Tartari, guidati da Cinghiscan, sfidarono poi il Prete Gianni, sconfiggendolo e uccidendolo, impadronendosi così del suo grande Regno, che infatti, quando l'autore scriveva, pagava tributo al Gran Khan.

<sup>80</sup> «This Emperor, Prester John, has many different countries under his rule, in which are many noble cities and fair towns, and many isles great and broad. For this land of India is divided into isles on account of the great rivers which flow out of Paradise and run through and divide up his land». O ancora: «And three days' journey from that sea are great mountains, from which flows a large river that comes from Paradise. It is full of precious stones, without a drop of water. It runs with great waves through the wilderness into the Gravelly Sea, and then it disappears. Each week for three days this river runs so fast that no man dare enter it; but on the other days people go into it when they like and gather the precious stones». In

te tornato alla ribalta con le grandi scoperte, quando di nuovo era sembrato possibile a qualche esploratore europeo ritrovare il suo Regno, in Asia o in Africa<sup>81</sup>.

Non stupisce quindi che, nella raccolta del Ramusio, venne ripresa una relazione di viaggio, tradotta per la prima volta in italiano, del portoghese Don Francisco Alvares, la quale narra proprio di un viaggio effettuato nella terra del Prete Gianni, in questo caso collocata in Etiopia. Tutti gli elementi, in effetti, sembravano combaciare: un Regno cristiano semi-sconosciuto in mezzo agli infedeli musulmani, situato in un luogo mai toccato dagli europei se non marginalmente. Il viaggio avvenne realmente e la relazione di Alvares rappresentò per anni l'unico riferimento affidabile sull'Etiopia pervenuto in Europa.

La storia dietro il viaggio ha anch'essa un che di romanzesco: un ambasciatore etiope, tale Matheus, si presentò al Re del Portogallo, asserendo di essere stato inviato con richieste di aiuto dal Regno del Prete Gianni. Il Re, quindi, conoscendone il mito, si affrettò a organizzare una spedizione per mostrare la sua alleanza a questo leggendario sovrano e Don Francisco Alvares fu scelto come parte di questa spedizione che, partita da Lisbona, arrivò prima a Goa, colonia portoghese in India, per poi fare rotta verso l'Etiopia.

Le descrizioni che il religioso riportò nel suo testo erano però differenti rispetto all'immagine mitica del Regno del Prete Gianni: niente più Paradiso Terrestre, niente più fiumi dai quali sgorgavano pietre preziose, niente più creature fantastiche. Permase, però, forti ed evidenti gli immaginari giudaico-cristiani con nomi di Re etiopi del passato che vennero direttamente ripresi dalla Bibbia, da Re Abramo a Re David, considerati come vecchi "Prete Gianni" – questo il titolo che secondo l'autore avrebbero avuto tutti i re d'Etiopia, un modo semplice e lineare per spiegare un mito vivo da secoli con lo stesso protagonista.

Ad una lettura contemporanea, si può definire questa relazione come una mistura perfetta di reale, verosimile e fantastico

---

J. Mandeville, *The travels of Sir John Mandeville* cit., s.p. (versione ebook). Si tratta solo di due brevi descrizioni di elementi straordinari, tra i tanti riportati dall'autore, tra alberi che fiorivano ogni mattina per appassire ogni sera e uccelli parlanti.

<sup>81</sup> Un affresco del rapporto tra l'Europa e il mito del Regno del Prete Gianni è tracciato in maniera esaustiva nel già citato J. Delumeau, *Une histoire du paradis* cit., pp. 99-127.

ma, per un uomo dell'epoca, bisogna supporre che si trattasse di nozioni del tutto affidabili o, quantomeno, verosimili. Particolare, in questo senso, è ad esempio un lungo passaggio che riguarda «la Montagna», luogo mitico in cui sarebbero stati rinchiusi e posti sotto sorveglianza tutti i figli dei vari Prete Gianni che non avrebbero ereditato il Regno:

Questa montagna è tagliata tutta d'intorno, cioè dalla cima fino al basso, che pare che sia un muro dritto, & a chi guarda in suso, pare che il cielo vi sia posato sopra. Ha tre sole entrate, ò vero porte, per le quali vi si può ascendere, & non altre, & di queste io ne viddi una, in questo modo<sup>82</sup>.

O ancora, poco dopo:

Sopra questa montagna vi sono altre montagne che fanno valli, e vi sono fiumi e fonti infiniti, e campi che gli habitanti coltivano. Vi è anche una valle fra due montagne molto forte, che per modo alcuno non si può uscire di quella, per esser tenuta ferrata l'entrata con porte fortissime, e in questa valle che è molto grande, e che ha infinite ville e habitazioni vi metteno quelli che sono più prossimi al Re, cioè del suo sangue [...] <sup>83</sup>.

Ecco allora che il Regno del Prete Gianni cominciò a essere posizionato stabilmente in Africa sulle nuove carte geografiche europee, anche durante e dopo le grandi esplorazioni del XVI secolo<sup>84</sup>.

#### 4. Conclusioni: il fantastico nei vuoti del reale

Nella piena tradizione europea, quindi, il religioso aiutava a spiegare l'inspiegabile ma, laddove anche quest'ultimo risultava insufficiente, era il fantastico puro ad intervenire e a colmare i vuoti, a riempire ciò che non si sapeva e a sostituirsi alla realtà. Per gli autori, talvolta, si trattava di uno strumento usato con

<sup>82</sup> F. Alvares, *Viaggio in Ethiopia*, in G. B. Ramusio, *Delle navigationi et viaggi* cit., vol. I, p. 234.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Era così nel già citato *Theatrum Orbis Terrarum* di Abraham Ortelius del 1570, o ancora in una mappa del mondo del 1569 di Mercatore, o ancora in una bellissima mappa portoghese di Diego Homen datata 1521 e in una, anonima, spagnola, datata seconda metà del XVI secolo.

sapienza per dare pepe, per arricchire una narrazione altrimenti “troppo” veritiera e piatta, priva di spunti che potessero catturare il lettore.

La proporzione tra fantastico e reale cambiava, inevitabilmente, man mano che si spostava in luoghi più esotici. Ancora Gemelli Careri, ad esempio, nella descrizione del Borneo, servendosi ancora una volta di parole non sue, faceva riferimento all'esistenza di una delle leggende più note dell'Europa medievale, quella relativa al cosiddetto uomo selvatico:

Egli è detto Beagiùs o uomo silvestre, assomigliandosi molto all'uomo nel piangere, e in altri atti esteriori, dinotanti qualche passione. Quello, che vidi, era alto quanto un bertuccio, e per la gran pancia non reggendosi in su le gambe, camminava trascinando le natiche. Mutando luogo, egli si porta seco la sua stuoja, per posarvi sopra, come potrebbe fare un'uomo<sup>85</sup>.

Impossibile, ancora, sempre in Gemelli Careri, non menzionare le spiegazioni riguardanti la costruzione delle piramidi del Sole e della Luna di Teotihuacan, poco lontano da Città del Messico. Dopo averle descritte, infatti, l'autore si meravigliava della presenza di enormi statue in pietra ormai distrutte (come potevano lavorare la pietra senza conoscerne il ferro e come potevano innalzare tali costruzioni senza l'uso di macchine?), salvo poi dare una spiegazione intrisa di elementi mitici e leggendari:

La fabbrica di queste piramidi viene attribuita agli *Ulmecchi*, fecondi popoli della Nuova Spagna, venuti da quell'Isola Atlantica, di cui favella Platone nel suo Timeo, per sentenza di coloro, che non ripotano Ideale. Fassi tal conghiettura, perche concordemente tutte le Istorie Indiane dicono, esser venuti questi Ulmecchi per mare, dalla d'Oriente; e dall'altro canto, secondo Platone, gli abitanti dell'Isola Atlantica traevano origine dagli Egizj, appresso i quali era il medesimo costume d'innalzar piramidi. [...] Se ciò è vero, non dee recar meraviglia, che i Mexicani facessero piramidi all'uso degli Egizj, e si servissero del medesimo anno; come ne anche quel, che racconta Ammiano, essersi scolpiti tal volta nelle aguglie d'Egitto animali, ed uccelli *etiam alieni Mundi*. Niuno Storico Indiano ha saputo investigare il tempo dell'erezione delle piramidi d'America; però D. Carlo Siguenza le stima antichissime, e poco dopo il diluvio<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> G. F. Gemelli Careri, *Giro del Mondo* cit., vol. III, p. 345.

<sup>86</sup> Ivi, vol. VI, pp. 120-121.

Questi elementi, con declinazioni diverse, rientravano in quasi tutte le pubblicazioni di viaggio da Marco Polo in avanti: relazioni dall'indubbia affidabilità generale, contenenti, tuttavia, tratti più o meno larghi e più o meno pervasivi in parte o completamente inventati, con buona pace degli autori che o citavano in buona fede fonti precedenti o, al contrario, usavano di proposito questi elementi. L'elemento fantastico e affascinante del viaggio si annidava quindi tra le descrizioni accurate e di prima mano dei luoghi visitati.

Da questo schema, inoltre, non si discostavano neanche gli atlanti geografici. Per realizzarli, infatti, come in parte già accennato, i cartografi, si basavano in genere principalmente sulle relazioni di viaggio e sui rilevamenti compiuti non direttamente da loro, ma da navigatori ed esploratori. Questo comportava inesattezze più o meno grandi nella compilazione delle carte, che davano un'immagine distorta e talvolta addirittura fantasiosa del mondo allora conosciuto.

Nelle carte dell'America Settentrionale di Sanson e Coronelli, ad esempio, la California era rappresentata come un'isola<sup>87</sup>. O ancora, nell'Africa dello stesso Coronelli troviamo le classiche rappresentazioni secentesche di animali posizionati a vario titolo sulla carta per coprire veri e propri buchi neri, luoghi di cui gli europei ignoravano praticamente ogni cosa, non essendo ancora stati esplorati in maniera sistematica<sup>88</sup>.

Questo sottolinea come la conoscenza del mondo sia stata, a partire dall'età delle scoperte e ancora per secoli, progressiva, destando curiosità nella nobiltà europea, con visioni irrimediabilmente distorte e, di fatto, basate su notizie fantasiose, per non dire false, di vari luoghi del mondo.

<sup>87</sup> La carta di Sanson, poi riproposta a colori in diversi atlanti è presente già in N. Sanson, *Cartes Generales de toutes les parties du Monde* cit., s.p., intitolata *Le Nouveau Mexique et la Floride: Tires de diverses Cartes, et Relations. Par N. Sanson d'Abbeville Geogr. ord<sup>e</sup> du Roy. A Paris chez Pierre Mariette, Rue S. Jacques a l'Esperance, Avec Privilege du Roy, pour vingt Ans, 1656*. Per quanto riguarda Coronelli, invece, la mappa compare nel suo *Atlante veneto* cit., con il titolo *America settentrionale, Colle Nuove Scoperte fin all'Anno 1688 Divisa nelle sue parti Secondo lo stato presente, e descritta dal P. Mro Coronelli M.C. cosmografo della Serenissima<sup>ma</sup> Repub.<sup>ca</sup> di Venezia, Dedicata all'Ill.<sup>mo</sup>, et Rev.<sup>mo</sup> Monsig.<sup>r</sup> Felic' Antonio Marsily, archidiacono della Cattedrale di Bologna*.

<sup>88</sup> La mappa, intitolata *L'Africa Divisa nelle sue Parti secondo le più moderne notazioni colle scoperte dell'origine e corso del Nilo descritta dal P.M. Coronelli M.C. Cosmografo della Serenissima republica di Venetia e dedicata all'eccellenza dei signor gran contestabile Colonna 1571*, compare in V. M. Coronelli, *Atlante veneto* cit.

Viaggi, geografia, cosmografia, descrizioni e, in generale, la letteratura di genere rappresentarono per tutto il Cinque-Seicento un terreno scosceso, in bilico tra realtà e fantasia. Questo, va da sé, si ripercosse sui lettori, ricevitori di queste informazioni e, nella gran parte dei casi, non in grado di scindere tra quanto di reale vi fosse nelle pagine che scorrevano davanti ai loro occhi e quanto, invece, fosse inventato.

Certo non mancavano i testi letterari dichiaratamente fantastici: l'Orlando furioso, con il suo ippogrifo verso la luna rappresenta senz'altro un elemento importante di letteratura di genere, presente tra i classici senza tempo in tutte le tre biblioteche analizzate. Ancora di più si può dire dell'Iliade, dell'Odissea, dell'Eneide, della Divina Commedia, presenti in numerose versioni e lingue, in commentari, analisi e opere derivate. Vi era quindi, in questo senso, una consapevolezza della narrativa fantastica e dell'utilizzo del viaggio come metafora e strumento narrativo.

Tuttavia, se è noto il fascino che sull'uomo del primo Cinquecento esercitarono i racconti dei primi esploratori, generando una corsa all'oro in Sud America alla ricerca di una risorsa in realtà praticamente assente a quelle latitudini, di fonti della giovinezza e di Eldorado che cambiavano collocazione ad ogni lustro, non ci è dato sapere quanto questo senso di stupore fosse presente nella coscienza europea anche nel Seicento e, soprattutto, nel Settecento. In assenza di una produzione scritta, e quindi di un lettore-scrittore o, almeno, commentatore, non si può oggi sapere quanto il fruitore avesse percezione della fantasia e quanto, al contrario, prendesse per veri gli elementi fantastici inseriti nei testi, molto spesso sapientemente mescolati a elementi veri o almeno verosimili. Si sfocerebbe, in ogni caso, nella soggettività.

Attraverso tutta questa letteratura, però, il fantastico trovava più o meno consapevolmente spazio nelle biblioteche delle famiglie nobili del Mezzogiorno. Uno spazio che, nei casi analizzati, rappresenta comunque valori assoluti non trascurabili, intorno ai 100 volumi per ciascun catalogo per una narrativa particolare che, dopo i fasti del medioevo, avrebbe avuto nuovo slancio solo a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, quando la pratica del Grand Tour generò una profusione di letteratura di genere che ebbe una grande diffusione – ed emulazione – in tutto il continente.

## Appendice

### TESTI DI VIAGGIO, ITINERARI, STORIE DESCRITTIVE, ATLANTI GEOGRAFICI E GUIDE NELLE BIBLIOTECHE NOBILIARI DEL MEZZOGIORNO

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
1	Atlas des enfants ou Méthode pour apprendre la Géographie avec un nouveau Traité de la Sphère et XXIV Cartes enluminées, chez Bruyset, Lyon, 1778			X
2	Carte Geografiche di tutte le Provincie del regno di Napoli precedute dalla Carta dell'Italia disegnate e colorite a mano			X
3	Compendio di geografia moderna ed antica ad uso del Collegio Nazareno, Zempel, Roma			X
4	Descrizione breve d'Italia (1650)		X	
5	Descrizione del mondo della repubblica di Lucca, Lucca, s.d.		X	
6	Dissertazione del Mare mediterraneo, Amsterdam, folio, 1598 (carta geografica)		X	
7	Gazzettiere Americano contenente un distinto ragguaglio di tutte le parti del nuovo mondo etc., tom. 3, fol., Coltellini, Livorno, 1763.			X
8	Geografia Elementi, tom. 2.			X
9	Geografia Moderna Elementi, nella Real Stamperia, Palermo			X
10	Lettera del Giappone per l'anno 1582, per Gioliti, 1585			X
11	Libri historici geographici et politici quarto		X	
12	Nozioni Generali di Geografia per servire d'introduzione allo studio di detta scienza, Sangiacomo, Napoli, 1794			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
13	Piccolo Atlante, formato da carte trentaquattro sommamente nitide considerate per meno di un tari per una.			X
14	Raccolta delle più famose città di tutto il mondo, folio, scritti bislungi, 205		X	
15	Regni Chinensis descriptio ex varijs authoribus, Ex Officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1639		X	
16	Relazione della Cina Roma (86 voll.) - numerose opere		X	
17	Respublica et Status Regni Hungariæ, Ex Officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1634			X
18	Un libro bianco con la tavola della Germania Inferiore (151)		X	
19	Acosta José de, Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas..., Iuan de Leon, Sevilla, 1590			X
20	Adria Gian Giacomo, Topographia inclite Civitatis Mazarie, Panormi, 1515, per Pastam			X
21	al-Idrisi Muhammad (autore); Tardia Francesco (curatore e traduttore), Descrizione della Sicilia cavata da un libro arabico di Scherif Elidris..., [sec XVIII]			X
22	Alberti Leandro, Descrizione di tutta l'Italia..., diverse edizioni: Venetia, 1581 (Carafa), Bologna 1550 e varie edizioni (Acquaviva), 1551, 1588 e 1596 (Speciale)	X	X	X
23	Aldrete Bernardo Josè, Varias antigüedades de España África y otras provincias por el doctor Bernardo Aldrete canónigo, Iuan Hasrey, Amberes [Anversa], 1614		X	

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
24	Alquie François Savinien d', Les mémoires du voyage de monsieur le Marquis de Ville au Levant, ou l'Histoire curieuse du siège de Candie, ... Henry & Theodore Boom, Amsterdam, 1671		X	
25	Anania Giovanni Lorenzo d', La Universal fabrica del mondo..., Gioseppe Cacchij dell'Aquila, Napoli, 1573. Nella biblioteca Acquaviva presente anche edizione Venezia, 1576	X	X	
26	Anghiera Pietro Martire d', De rebus Oceanicis & orbe novo decades tres... , Ioannem Bebelium, Basilea, 1533		X	
27	Avity, Pierre d', Les États, Empires, Royaume, et Principautés du monde ..., Jean Iost, Paris, 1635		X	
28	Baerle Kasper van, Rerum per Octennium in Brasilia et alibi nuper gestarum..., Baleu, Amstelodami [Amsterdam], 1647	X		
29	Barcelona Valentino (pseudonimo di Antonio Lo Presti), Memorie della Vita Letteraria de' Viaggi di Pietro Ranzano ..., Palermo 1761			X
30	Barros João de, L'Asia..., Vincenzo Valgrisiso, Venezia, 1561 e varie edizioni		X	
31	Barthélemy Jean-Jacques, Viaggio d'Anacarsi il Giovine nella Grecia verso la metà del quarto secolo avanti l'era volgare., t. XII, Antonio Zatta e figli, Venezia, 1791			X
32	Bartoli Daniello, Della Geografia trasportata al morale, due edizioni: Nicolò Pezzana, Venezia, 1666 (Carafa); Egidio Ghezzi, Roma, 1664 (Acquaviva)	X	X	

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
33	Bartoli Daniello, Dell'istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia... accresciuta della missione al Mogor e della Vita e Morte del p. Ridolfo Aquaviva..., Stamperia del Varese, Roma, 1667	X		
34	Benzoni Girolamo, La Historia del mondo nuovo... La quale tratta delle Isole, & mari nuovamente ritrovati, et delle nuove Città da lui proprio vedute..., Pietro, & Francesco Tini, Venezia, 1572			X
35	Berdini Vincenzo, Historia Dell'Antica, e Moderna Palestina... Nella quale si ha particolare descrizione de' luoghi più singolari del sito..., Gio. Battista Surian, Venezia, 1642		X	
36	Birken Sigmund von (autore), Albrizzi Girolamo (traduttore), L'origine del Danubio..., All'Insegna del Nome di Dio, Venezia, 1684	X		
37	Boehme Johann, Orbis terrarum epitome in qua mores, leges, ritus omnium gentium..., Andream Viannum, Papiæ [Pavia], 1595	X		
38	Boschini Marco, L'arcipelago con tutte le Isole, Scogli Secche, e Bassi Fondi, con i mari, golfi, seni, porti, città, e castelli; nella forma, che si vedono al tempo presente..., Francesco Nicolini, Venezia, 1658	X		
39	Botero Giovanni, Relationi universali..., Bertani, Venezia, 1659. Nella biblioteca Acquaviva presente anche edizione Alessandro Vecchi, Venezia, 1618	X	X	
40	Boxhorn Marcus Zuerius van, Respublica Moscoviæ et Urbes Accedunt quædam latine nunquam antehan edita, Ex officina Ioannis Maire, Lugduni Batavorum [Leida], 1630			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
41	Braun Georg, Urbium praecipuarum totius Mundi. Civitates orbis terrarum, Godefridi Kempensis, Coloniae Agrippinae [Colonia], due edizioni: 1581 (Acquaviva) e 1599 (Speciale)		X	X
42	Bremond Gabriel de, Viaggi fatti nell'Egitto superiore, et inferiore ... in Gerusalemme, Giudea, Galilea, Sammaria, Palestina, Fenicia, Monte Libano, & altre Provincie di Siria..., Paolo Moneta, Roma, 1679	X	X	
43	Bressani Francesco Giuseppe, Breve relatione d'alcune missioni de' PP. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia del P. Francesco Giuseppe Bressani, heredi d'Agostino Grisei, Macerata, 1653		X	
44	Buffier Claude, Géographie universelle... edizione francese 1736; 2 edizioni italiane 1752 e 1758			X
45	Bulifon Antonio, Accuratissima, e nuova delineazione del Regno di Napoli, con le sue provincie distinte, nuovamente date in luce da Antonio Bulifon, Napoli, 1692	X		
46	Bure Anders, Descriptio Svecie sive Svecorum Regiis dominiis et opibus, Lugduni Batavorum [Leida], 1633			X
47	Busbecq Augier Ghislain de, Legationis Turcicae epistolae quatuor, Elzevir, Lugdum Batavorum [Leida], 1633			X
48	Büsching Anton Friedric, Introduction à la Géographie, la Politique, le Commerce et les Finances, Le Maire, Bruxelles, 1786			X
49	Capaccio Giulio Cesare, Il forastiero. Dialoghi di Giulio Cesare Capaccio, Gio. Domenico Roncagliolo, Napoli, 1634		X	

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
50	Capaccio Giulio Cesare, Puteolana historia..., Neapoli, 1604. Nella biblioteca Carafa presente ed. in italiano Roma, Filippo de' Rossi, 1652	X	X	
51	Cardin Antonio Francisco, Variorum imagines eorum ex Societate Jesu qui apud Indas et Japponia (probabilmente Fasciculus e Iapponicis floribus, Hereum Corbelletti, Roma, 1646)			X
52	Carnevale Giuseppe, Historie et descriptione del Regno di Sicilia di Giuseppe Carnevale dottor di legge, divise in due Libri..., Horatio Salviani, Napoli, 1591			X
53	Casas Bartolomé de las, Conquista dell'Indie Occidentali di monsignor fra Bartolomeo dalle Case... Tradotta in Italiano per opera di Marco Ginammi, Marco Ginammi, Venezia, 1644	X		
54	Casas Bartolomé de las, Istoria ò brevissima relatione della distruzione dell'Indie Occidentali, varie edizioni: 1626, 1630 e 1643	X		
55	Clüver (o Klüver), Philipp (Filippo Cluverio); Introductionis in Univerſam Geographiam, varie edizioni: Amsterdam, 1661 e 1697; Venezia, 1646			X
56	Clüver Philipp (Filippo Cluverio), Sicilia antiqua, cum minoribus insulis, ei adjacentibus. Item, Sardinia et Corsica..., ex officina Elseviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1619	X		
57	Coronelli Vincenzo Maria, Atlante veneto, nel quale si contiene la descrizione ... Degl'Imperij, Regni, Provincie, e Stati dell'Universo... , 13 voll., Girolamo Albrizzi, Venezia, 1691-1698	X		X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
58	Coronelli Vincenzo Maria, Corso geografico universale o'sia la terra divisa nelle sue parti, e subdistinta ne'suoi gran regni: esposta in tavole geografiche, ..., Venezia, 1692			X
59	Coronelli Vincenzo Maria, Epitome cosmografica o compendiosa introductione All'Astronomia, Geografia, & Idrografia..., Andrea Poletti in Venetia, Colonia, 1693	X		X
60	Coronelli Vincenzo Maria, Globi, Venezia, 1683			X
61	Coronelli Vincenzo Maria, Memorie istoriografiche Delli Regni della Morea e Negroponte E Luoghi adiacenti... Venezia, due edizioni: 1686 e 1687	X		
62	Crescenzo Bartolomeo, Nautica mediterranea..., Bartolomeo Bonfadino, Roma, 1602	X		
63	Del Bruno Raffaello, Ristretto delle cose più notabili della Città di Firenze. Seconda impressione Con aggiunta della Seconda Parte contenente i Luoghi Suburbani, Carlieri, Firenze, 1698			X
64	Delisle Guillaum, Nuovo atlante portatile ovvero Metodo facile per apprendere in breve la geografia ... Opera arricchita di 24 carte miniate ..., Giammaria Bassaglia, Venezia, 1785			X
65	Della Valle Pietro, De' viaggi di Pietro Della Valle il pellegrino... Parte terza cioè l'India, co'l ritorno alla patria, Vitale Mascardi, Roma, 1663	X		
66	Dudley Robert, Arcano del mare..., 6 voll., diverse edizioni: 1646 e 1661 (Carafa), 1464-1646 (Acquaviva)	X	X	
67	Dupaty Charles Mercier, Lettres sur l'Italie en 1785, tome Premier, Murrer, Lausanne, 1789.			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
68	Dutens Louis, Itinéraire des routes les plus fréquentées, ou journal d'un voyage aux villes principales de l'Europe ..., Pissot, Paris, 1775			X
69	Ellis Henry, Voyage de la Baie d'Hudson. Fait en 1746 et en 1747, pour la Découverte du Passage du Nord-Ouest... Antoine Boudet, Paris, 1749			X
70	Engenio Caracciolo Cesare d', Beltrano Ottavio, et al., Descrizione del Regno di Napoli diviso in dodici provincie..., Ottavio Beltrano, Napoli, 1671	X	X	
71	Engenio Caracciolo Cesare d', Napoli sacra..., Ottavio Beltrano, Napoli, 1624	X		
72	Expilly Jean-Joseph abbé, Le Géographe manuel, contenant La Description de tous les Pays du Monde... le Jay, Paris, 1777			X
73	Fabro Bremundán Francisco, Viaje del Rey nuestro señor D. Carlos II al Reyno de Aragón... en relación diaria, Bernardo de Villa-Diego, Madrid, 1680	X		
74	Fer Nicolas de, Les Forces de l'Europe, ou Description des principales Villes; avec leurs fortifications désignées par les meilleurs Ingénieurs..., chez l'Auteur, Paris, 1693-1696	X		
75	Ferrari Filippo, Lexicon Geographicum : *In quo Vniversi Orbis Vrbes, Provinciae, Regna, Maria & Flumina recensentur. Illud primvm in lvcem edidit, Iacobi de Cadorinis, Padova, 1675		X	
76	Fiore da Cropani Giovanni, Della Calabria illustrata..., Dom. Ant. Parrino e Michele Luigi Mutij, Napoli, 1691			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
77	Foglietta Oberto, De Sacro foedere in Selimum, libri quattuor. Ejusdem varie Expeditiones in Africam..., Hyeronymi Bartoli, Genuæ [Genova], 1585		X	X
78	Fournier Georges, Geographica orbis notitia. Per litora maris, & ripas fluuiorum, apud Ioannem Henault, Parisi [Parigi], 1667		X	
79	Franzini Girolamo, Le cose maravigliose dell'alma città di Roma..., Girolamo Francino, Venezia, 1588	X		
80	Freschot Casimir, Idea generale del regno d'Ungheria, sua Descriptione, Costumi, Regi, e Guerre..., Lorenzo Marchesini, Venezia, 1684		X	
81	Fulvio Andrea, L'antichità di Roma di Andrea Fulvio antiquario romano, di nuovo con ogni diligenza corretta & ampliata, con gli adornamenti di disegni degli edificij antichi & moderni..., varie edizioni		X	
82	Gamucci Bernardo, Le antichità della città di Roma raccolte sotto brevità da diversi antichi et moderni scrittori, ... rappresentate con bellissime figure..., Venezia, diverse edizioni, seconda metà XVI sec.,		X	
83	Garzoni Tommaso, Il serraglio De gli Stupori del Mondo... con tre copiosissime tavole, Ambrosio, et Bartolomeo Dei, Venezia, 1613		X	X
84	Gemelli Careri Giovanni Francesco, Giro del mondo del dottor d. Gio. Francesco Gemelli Careri. Parte prima [-sesta], 6 voll., Giuseppe Roselli, Napoli, 1699-1700	X		
85	Geraldini Alessandro, Itinerarium ad Regiones Sub Æquinotiali..., Guilelmi Facciotti, Romæ [Roma], 1631		X	

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
86	Geritsz Cornelis (Aurelius, Cornelius), Batavia, sive De antiquo ve-roque eius insulæ quam Rhenus in Hollandia facit situ, descriptione & laudibus ..., Christophorum Plantinum, Anteverpiæ [Anversa], 1586		X	
87	Gilles Pierre, De Bosporo thracio, lib. III, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1632		X	X
88	Gilles Pierre, De Constantinopoleos topographia lib. IV, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavoum [Leida], 1632		X	X
89	Giustiniani Pompeo, Delle Guerre di Fiandra Libri VI... con le figure delle cose più notabili, varie edizioni: 1609 (Carafa) , 1610, 1612 (Acquaviva)	X	X	
90	Gonzalez de Mendoza Juan, Dell'istoria della China, ..., Con due Tavole, l'una de' Capitoli, & l'altra delle cose notabili, Andrea Muschio, Venezia, 1590	X		
91	Goos Pieter, El Atlas de la Mar o Mundo de Agua En que se demuestran todas las Costas de la Mar de lo conocido del Mundo o Terrestre..., Pedro Goos, Amsterdam, 1669	X		
92	Granara Giuseppe, Descrittione del corso di tutto il Mar Mediterraneo, per Pavoni, Genova, 1610			X
93	Groot Huige de (Ugo Grozio), Respublica Hollandiæ, et urbes, ex officina Ioannis Maire, Lugduni Batavorum [Leida], 1630		X	
94	Guicciardini Francesco, La historia d'Italia... dove si descrivono tutte le cose seguite dal 1494. per fino al 1532... Con tre tavole, una delle cose più notabili..., Gabriel Giolito de' Ferrari, Venezia, 1567	X		

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
95	Guicciardini Lodovico, <i>Descrittione... di tutti i Paesi Bassi...</i> , Guglielmo Silvio, Anversa, varie edizioni: 1567 e 1588 (Carafa), 1567, 1588, 1660 (Acquaviva)	X	X	
96	Halde (o Duhalde) Jean-Baptiste du, <i>Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise ...</i> , Henri Scheurleer, La Haye, 1736			X
97	Henao, Gabriel de, <i>Russia seu Moscovia itemque Tartaria commentario topographico atque politico illustratae, ex officina Elzeviriana, Lugd. Batavorum [Leida], 1630</i>		X	X
98	Kircher Athanasius, <i>Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis, qua Sacris quâ Profanis...</i> , Joannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet, [Amsterdam], 1667	X		
99	Kremer Gerhard (Mercatore), <i>Atlas, sive Cosmographicæ Meditationes de Fabrica mundi et fabricati figura...</i> , Johannis Cloppenbury, Amsterodami [Amsterdam], 1632	X		
100	Kruik van Adrichem Christian, <i>Theatrum Terre Sancte et Biblicarum Historiarum cum tabulis geographicis aere expressis, officina Birckmannica, sumptibus Arnoldi Myllii, Coloniae Agrippinæ [Colonia], 1600</i>			X
101	Labbe Philippe, <i>Pharus Galliae antiquæ. Ex Cesare, Hirtio, Strabone, Plinio, Ptolomeo, Itinerarijs, Notitijs, &amp; c....</i> , Petri Vernoy, Molinis [Moulins], 1644			X
102	Lacroix Louis-Antoine Nicolle de, <i>Géographie Moderne, précédée d'un petit traité de la Sphère &amp; du Globe...</i> , 2 voll., Delalain, Paris, 1780			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
103	Laet Johannes de, Belgii Confederati Respublica: seu Gelriae Holland Zeland Traject Fris Trausisal, Groning chorographica Politcaque descriptio, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1630			X
104	Laet Johannes de, De imperio Magni Mogolis Sive India vera commentarius. E varijs auctoribus congestus, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1631		X	
105	Laet Johannes de, Hispania sive de regis Hispaniae regnis et opibus Commentarius..., Ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1629			X
106	Laet Johannes de, Persia seu Regni Persici status. Variaque itinera in atque per Persiam: cum aliquot iconibus incolarum, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1633		X	X
107	Laet Johannes de, Respublica et Status Imperii Romano-Germanici, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1634			X
108	Laet Johannes de, Turcici imperii status. Accedit De regn. Algeriano atque Tunetano commentarius, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1634		X	
109	Lamberti Arcangelo, Relation della Colchide hoggi detta Mengrellia, Nella quale si tratta dell'Origine, Costumi, e Cose naturali di quei paesi..., Camillo Cavalli, Napoli, 1654	X		
110	Latuada (o Lattuada) Serviliano, Descrizione di Milano ornata con molti disegni in rame Delle Fabbriche più cospicue, che si trovano in questa metropoli ..., 5 voll., Giuseppe Cairoli, Milano, 1737-1738			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
111	Lenglet Du Fresenoy Nicolas, Geografia de' fanciulli, ovvero, Metodo breve di geografia..., Girolamo Albrizzi, Venezia, 1738 e 1757			X
112	Leo Johannes Africanus, Africae descriptio, 9 lib. absoluta, Elzevir, Lugdunum Batavorum [Leida], 1632		X	X
113	Leti Gregorio, Teatro Belgico o vero ritratti storici, chronologici, politici, e geografici Delle Sette Provincie Unite..., 2 voll., Guglielmo de Jonge, Amsterdamo [Amsterdam], 1690	X		
114	Leti Gregorio, Teatro gallico, o vero La monarchia Della Real Casa di Borbone in Francia..., 7 voll., Guglielmo de Jonge, Amsterdamo [Amsterdam], 1691-1697	X		
115	Lopez de Gomara Francisco, Historia delle nuove Indie occidentali..., Camillo Franceschini, Venezia, due edizioni: 1564 e 1576. Nella biblioteca Carafa ed. francese, Paris, 1606	X	X	
116	Maffei Giovanni Pietro, ... Historiarum Indicarum..., Philippum Iunctam, Florentiae [Firenze], 1588. Nelle biblioteche Acquaviva e Speciale presente anche edizione italiana, Firenze, 1589		X	X
117	Magini Giovanni Antonio, Italia..., Impensis Ipsius Auctoris, Bononiae [Bologna], 1620	X	X	
118	Marci Adami, De situ Danie et aliorum de rebus Danicis descriptio, itemque de Norvegia et de Halsatia, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1629			X
119	Mariani Michele Angelo, Il più curioso, e memorabile della Francia..., Gio. Giacomo Hertz, Venezia, 1673		X	

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
120	Marliano Bartolomeo, Urbis Romae topographia accurate..., Apud Hieronymum Francinum, Venetiis [Venezia], 1588		X	
121	Marsigli Luigi Ferdinando, Osservazioni intorno al Bosforo Tracio overo Canale di Costantinopoli..., Nicolò Angelo Tinassi, Roma, 1681	X		
122	Martineau du Plessis Denis, Metodo per istudiare la geografia, in cui si da un'esatta descrizione dell'universo..., Sebastiano Coleti, Venezia, 1735			X
123	Martinelli Domenico, Il ritratto di Venezia diviso in due parti..., Gio. Giacomo Hertz, Venezia, 1684	X		
124	Mazzella Scipione, Descrizione del Regno di Napoli..., Gio. Battista Cappello, Napoli, 1601 (nella biblioteca Acquaviva presente anche ed. del 1594)	X	X	
125	Mazzella Scipione, Sito, et antichità della citta di Pozzuolo, e del suo amenissimo distretto. Con la Descrizione di tutti i luoghi notabili, e degni di memoria..., Horatio Salviani, Napoli, 1591		X	X
126	Mentel, Manuel Géographique, Chronologique, Cuissart, 1760 [non si è riusciti a trovare indicazioni precise]			X
127	Mercati Michele, De gli obelischi di Roma. Di monsig. Michele Mercato protonot. Apostolico, Domenico Basa, Roma, 1589	X		
128	Miselli Giuseppe, Il burattino veridico, overo instruzione generale Per chi viaggia, con la Descrizione dell'Europa, distinzione de' Regni, Provincie, e Città..., Per Michl'Ercole, Roma, 1682	X		

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
129	Monconys Balthasar de, Journal des voyages de Monsieur de Monconys..., Enrichi de quantité de Figures... des lieux & des choses principales..., 3 voll., Horace Boissat & George Remeus, Lyon, 1665-1666		X	
130	Montaigne Michel Eyquem de, Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie, Par la Suisse & l'Allemagne en 1580 & 1581. Avec des Notes par M. de Querlon, 3 voll., le Jay, Paris, 1775			X
131	Morénas François, Dictionnaire portatif, comprenant la géographie et l'Histoire Universelle..., Louis-Chambeau, Avignon, 1760			X
132	Nicolay Nicolas de, Le Navigazioni et viaggi, fatti nella Turchia..., Francesco Ziletti, Venezia, 1580			X
133	Nicolosi Giovan Battista, Dell'Hercole e studio geografico di Gio. Battista Nicolosi dottore di sacra teologia, 2 voll., in Roma, Nella Stamperia di Vitale Mascardi, A' Spese Dell'Autore, 1660		X	
134	Oertel Abraham (Abramo Ortelio), Abrahami Ortelii Antverpiani The-saurus Geographicus recognitus et auctus..., ex officina Plantiniana, Antverpiae [Anversa], 1596	X		
135	Oertel Abraham (Abramo Ortelio), Synonymia geographica..., ex officina Christophori Plantini, Anteverpiæ [Anversa], 1578		X	
136	Oertel Abraham (Abramo Ortelio), Theatrum orbis terrarum, diverse edizioni in latino e italiano: 1603 e 1724 (Carafa), varie edizioni (Acquaviva)	X	X	

#	AUTORE E TITOLO	CARAFA	ACQUAVIVA	SPECIALE
137	Panciroli Guido, Notitia utraque dignitatum cum orientis, tum occidentis ultra Arcadij, Honorijque Tempora..., Franciscum de Francis, Venetiis [Venezia], 1593			X
138	Partenio Giannettasio Nicola, Universalis Geographiæ Elementa Exposita, & demonstrata..., Jacobi Raillard, Neapoli [Napoli], 1692			X
139	Passerone Lodovico, Guida geografica, ovvero compendiosa descrizione del globo terreno..., due edizioni: Torino, Bartolomeo Zapata, 1672 e Venezia, Prodocolino, 1684	X		
140	Pellegrino Camillo, Apparato Alle Antichità di Capua Overo discorsi della Campania felice..., Francesco Savio, Napoli, 1651		X	
141	Piccolomini Enea Silvio (Papa Pio II), Cosmographia..., Bernardinum de Vitalibus, Venetiis [Venezia], 1503			X
142	Pigafetta Filippo, Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade. Tratta dalli Scritti & ragionamenti di Odoardo Lopez Portoghese per Filippo Pigafetta..., Bartolomeo Grassi, Roma, 1591	X		X
143	Pigafetta Filippo, Relatione dell'assedio di Parigi, col disegno di quella citta, e de' luoghi circonvicini, due edizioni: Bartolomeo Grassi, Roma, 1591 e Giovanni Rossii, Bologna, 1591		X	
144	Pignorina Lorenzo, Imagini de gli dei Indiani, Padova, 1614		X	
145	Plinio il Vecchio, Naturalis Historia. Presenti numerose edizioni in latino e italiano: 1470, 1561, 1562 (Carafa); 1535 e altre (Acquaviva); 1516, 1534, 1545, 1548, 1573, 1598, 1631, 1635, 1723 e altre (Speciale)	X	X	X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
146	Pontanus Johan Isaaksz, <i>Itinerarium Galliae Narbonensis cum duplici Appedice id est universe fere Galliae descriptum...</i> , Ex officina Thomæ Basson, Lugduni Batavorum [Leida], 1606		X	
147	Porcacchi Tommaso, <i>L'isole più famose del mondo...</i> , varie edizioni: 1605 (Carafa), 1620 (Acquaviva), 1590, 1620, 1690 (Speciale)	X	X	X
148	Possevino Antonio, <i>La Moscovia...</i> , Benedetto Mammarelli, Ferrara, 1592. Presente anche edizione in latino: Ex Officina Christophori Plantini, Antverpiæ [Anversa], 1587			X
149	Priorato Galvazo Gualdo, <i>Relatione della città, e stato di Milano...</i> , Lodovico Monza, Milano, 1666		X	
150	Priorato Galvazo Gualdo, <i>Teatro del Belgio o sia descrizione delle dici-sette provincie del medesimo; Con le Piante delle Città, e Fortezze Principali...</i> , in Francoforte, 1673	X		
151	Ptolemâios Kláudios (Tolomeo), <i>Geografia</i> , diverse edizioni in greco, latino e italiano: 1541, 1574 e 1598 (Carafa); 1562, 1590 e altre varie (Acquaviva); 1541, 1561, 1598, 1599 e 1605 (Speciale)	X	X	X
152	Ramusio Giovan Battista, <i>Delle navigationi et viaggi</i> , 3 voll., diverse edizioni: 1554-1559 (Carafa), 1613 (Acquaviva), 1559, solo il secondo volume (Speciale)	X	X	X
153	Reland Hadrian, <i>Palestina ex monumentis veteribus illustrata</i> , 2 voll., Gulielmum Broedelet, Trajecti Batavorum [Ginevra], 1714			X
154	Ricci Matteo, <i>De christiana expeditione apud Sinas...</i> , varie edizioni		X	

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
155	Riedesel Johann Hermann von, Voyage en Sicile et dans la Grande Grèce..., Franç. Grasset & Comp., Lausanne, 1773			X
156	Robert de Vaugondy Gilles; Robert de Vaugondy Didier; Delahaye Guillaume-Nicolas (graveur), Atlas Portatif Universel et Militaire..., chez l'auteur, Durand et Pissot Fils, Paris, 1748			X
157	Rochefort Charles de, Histoire naturelle et morale des Iles Antilles de l'Amérique..., Arnould Leers, Rotterdam [Rotterdam], 1658		X	
158	Sanders Antoon, Flandria illustrata..., 2 voll., Cornelii ab Egmond et Sociorum, Coloniae Agrippinae [Colonia], 1641-1643	X		
159	Sanson Nicolas, Cartes Générales de toutes les parties du Monde..., chez l'auteur et Pierre Mariette, Paris, 1665	X		
160	Sanson Nicolas, L'Europe en plusieurs cartes..., chez l'Auteur, Paris, 1683	X		
161	Sansovino Francesco, Venetia città nobilissima et singolare..., Iacomo Sansovino, Venezia, 1581 (nella biblioteca Carafa presente ed. Venezia, Altobello Salicato, 1604)	X	X	X
162	Santos Francisco de los, Descripción breve del monasterio de S. Lorenzo el Real del Escorial única maravilla del mundo..., Ioseph Fernandez de Buendia, Madrid, 1667		X	
163	Sarnelli Pompeo, Guida de' Forestieri, Cuoriosi di vedere, e d'intendere le cose più notabili della Regal Città di Napoli, E del suo amenissimo distretto..., Giuseppe Roselli, Napoli, 1685	X		

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
164	Sarnelli Pompeo, Guida de' forestieri, Curiosi di vedere, e d'intendere le cose più notabili di Pozzoli, Baja, Miseno, Cuma, ed altri luoghi circonvicini..., Giuseppe Roselli, Napoli, 1697	X		
165	Schott Franz, Itinerario ovvero nova descrizione de' viaggi principali d'Italia..., diverse edizioni in italiano e latino: 1655 e 1672 (Carafa), 1625 (Speciale)	X		X
166	Schott Kaspar, Physica Curiosa, sive mirabilia naturæ et artis..., Johannis Andreæ Endter, Wolff Gangi Jon & Jobus Hertz, Herbipoli [Württemberg], 1662 (presenti 2 voll. su 12)			X
167	Schott, André, Hispaniæ illustratæ seu rerum urbiumque Hispaniæ, Lusitaniæ, Aethiopiæ et Indiæ scriptores varii, tom. 4, fol., Claudium Marnium et haeredes Iohannis Aubrii, Francofurti [Francoforte], 1603			X
168	Sebastiani Giuseppe Maria, Prima spedizione all'Indie orientali..., Filippo Maria Mancini, Roma, 1666		X	
169	Semedo Alvaro, Relatione della grande monarchia della Cina..., Hermann Scheus, Roma, 1643		X	
170	Seütter Georg Matthäus, Atlas Novus, sive Tabulæ Geographicæ Totius Orbis..., Matthæo Seutter, Augustæ Vindelicorum [Augsburg], 1730	X		
171	Simmler Josias, Iosia Simleri Vallisæ et Alpium descriptio, Ex Officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1633			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
172	Sionita Gabriel, Arabia, seu Arabum vicinarumque gentium Orientalium leges, ritus, sacri et profani mores, instituta et historia..., Ioannem Ianssonium, Amstelodami [Amsterdam], 1633		X	
173	Solis y Rivadeneyra Antonio de, Istoria della conquista del Messico..., Gio. Filippo Cecchi, Firenze, 1699. Presente anche ed. spagnola Antonio Gonçales de Reyes, Madrid, 1704		X	
174	Sprecher von Bernegg Fortunat F., F. Sprecheri Rhetia..., Ex Officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida], 1633		X	X
175	Strabone, De situ orbis, varie edizioni latine e italiane (con titolo Geografia): 1472 e 1652 (Carafa); 1559, 1562 e altre indicate come varie (Acquaviva); 1525 e 1652 (Speciale)	X	X	X
176	Stransky Pavel, Respublica Bojema..., descripta, recognita, et aucta, Ex Officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum [Leida] 1634 (nella biblioteca Acquaviva ed. 1643)			X
177	Tachard Guy, Il viaggio di Siam de' padri Gesuiti mandati dal re di Francia all'Indie, e alla China..., Agnelli, Milano, 1693	X		
178	Tavernier Jean-Baptiste, Relatione del serraglio interiore, et esteriore del gran signore..., Giuseppe Corvo, Roma, 1682	X		
179	Tavernier Jean-Baptiste, Viaggi nella Turchia, nella Persia, e nell'Indie..., 3 voll., Giuseppe Corvo, Roma, 1682	X		
180	Thevet André, Historia dell'India America detta altramente Francia antartica..., Gabriele Giolito de' Ferrari, Venezia, 1561			X

#	AUTORE E TITOLO	CARAFÀ	ACQUAVIVA	SPECIALE
181	Tosi Clemente, <i>L'India orientale Description Geografica, &amp; Historica, Volume primo [-secondo], 2 voll., Felice Cesaretti, Roma, 1676</i>	X		
182	Tours Joustinien de, <i>Teatro della Turchia, Dove si rappresentano i disordini di essa, il genio, la natura, &amp; i costumi di quattordici nationi, che l'habitano..., Steffano Curti, Venezia, 2 edizioni: 1683 e 1684</i>	X		
183	Trigault Nicolas, <i>Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesu..., Lazzaro Scoriggio, Napoli, 1622</i>	X		
184	Vaissette Joseph, <i>Géographie historique, ecclésiastique et civile, ou Description de toutes les Parties du Globe Terrestre..., Desaint &amp; Saillant, Jean-Thomas Herissant et Jacques Barois, Paris, 1755</i>			X
185	Vallemont Pierre Lorrain de, <i>Gli Elementi della storia ovvero ciò che bisogna sapere della cronologia, geografia, storia universale..., Antonio Cervone, Napoli, 1770</i>			X
186	Van Merle Paul, <i>Italiae specialis membrum primum, in quo priscae seu propriae descriptio, Johannem Blaeu, [Amsterdam], 1636</i>	X		
187	Varen Bernhard, <i>Geographia generalis, in qua affectiones generales telluris explicantur, Ludovicum Elzevirium, Amstelodami [Amsterdam], 1650</i>		X	
188	Zani Valerio, <i>Il genio vagante. Biblioteca curiosa Di cento, e più Relazioni di viaggi Stranieri de' nostri tempi..., 4 voll., Ippolito, e Francesco Maria Rosati, A spese di Lodovido Maria Ruineti, Parma, 1691-1693</i>	X		
189	Zeiller Martin, <i>Hispaniæ et Lusitaniæ Itinerarium, Nova et accurata descriptione..., Ægidium Ianssonium Valckenier, Amstelodami [Amsterdam], 1656</i>	X		



## Paola Zito

### MIRABILIA A STAMPA TRA XVI E PRIMA METÀ DEL XVII SECOLO EDITORIA E DIFFUSIONE LIBRARIA TRA LA CAMPANIA E L'EUROPA

SOMMARIO: *Seguendo il fil rouge dell'enciclopedia dellaportiana – in qualche modo ripeschiata da quella del Caramuel, di alcuni decenni successiva –, il contributo ripercorre i principali filoni tracciati dai Mirabilia a stampa, fra Cinque e Seicento. Collocata in orizzonte ancora 'pregalileiano', la teoria delle pseudoscienze spazia dalla botanica all'ottica alla zoologia alla fisiognomica. Dovunque, a Napoli in Campania e non solo, prevale l'attenzione alla singolarità dei fenomeni, focalizzando in particolare quelli che, a vario titolo, confinano/ sconfinano con/ nella sfera ibrida e inquietante del mostruoso.*

PAROLE CHIAVE: *mirabilia, editoria, secoli XVI -XVII*

MIRABILIA PRINTED BETWEEN THE 16TH AND FIRST HALF OF THE 17TH CENTURY.  
GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA, JUAN CARAMUEL Y LOBOKWITZ AND THE OTHERS:  
PUBLISHING AND BOOK DISSEMINATION BETWEEN CAMPANIA AND EUROPE

ABSTRACT: *Following the thread of the 'enciclopedia' of Della Porta, to some extent paralleled by that of Caramuel a few decades later, the contribution traces the main strands delineated by the printed Mirabilia between the sixteenth and seventeenth centuries. Situated within an Existing 'pre-galileian' context, the pseudosciences theory ranges from botany to optics, from zoology to physiognomy. Everywhere, in Naples, in Campania and beyond, shruting of the singularity of phenomena prevails, focusing in particular on those that, in various way, border or confine with the hybrid and disturbing sphaere of the monstrous.*

KEYWORDS: *Mirabilia, Publishing, 16th/ 17th Centuries*

*La meraviglia è la prima  
di tutte le passioni  
Cartesio*

Secondo la più attendibile testimonianza del Manoscritto Vaticano Latino 11312, tale frate Tommaso, coabbate del Monastero napoletano di San Pietro a Maiella, aveva tra le sue letture più frequenti, accanto a Platone, Marsilio Ficino, Plutarco, Filostrato, Pindaro, Tolomeo, l'*editio princeps* della *Magia naturalis* di Giovan

Battista Della Porta, prodotta a Napoli da Mattia Cancer nel 1558, in quattro libri. La notizia si attinge dalla utilissima banca dati RIC (Ricerca sull'Inchiesta della Congregazione dell'Indice), che restituisce gli esiti dell'indagine imposta dal cardinale Valier a tutti gli Ordini religiosi italiani che, volenti o nolenti (più nolenti che volenti), inviarono a Roma, dal 1597 al 1603, gli inventari delle loro biblioteche, individuali e collettive<sup>1</sup>. Frate Tommaso non era il solo a possedere quel testo; è in compagnia del Chierico Regolare Lateranense Atanasio da Piacenza del convento di Sant'Agostino<sup>2</sup> e dei Camaldolesi di Padova Rua<sup>3</sup>, che lo leggono rispettivamente nell'edizione lionese di Guillaume Roullé del 1569 e in quella di Anversa del 1564 esemplata da Christoph Plantin<sup>4</sup>, e di non pochi altri.

<sup>1</sup> Il cui comitato scientifico e organizzativo è composto da Roberto Rusconi, Rosa Marisa Borraccini, Gianna Del Bono, Giovanna Granata, Maria Cristina Misiti, Maria Pia Paoli, Danilo Zardin. In proposito R. Rusconi, *Le biblioteche degli ordini religiosi in Italia intorno all'anno 1600 attraverso l'inchiesta della Congregazione dell'Indice. Problemi e prospettive di ricerca*, in E. Barbieri, D. Zardin (a cura di), *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 63-84, nonché, dello stesso, *Frati e monache, libri e biblioteche alla fine del '500*, ivi, pp. 13-35. Cfr. inoltre M.M. Lebreton, L. Fiorani, *Codices Vaticani Latini. Codices 11266-11326*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1985; R.M. Borraccini, (a cura di), *Dalla notitia librorum degli inventari agli esemplari. Saggi di indagine su libri e biblioteche dai codici Vaticani latini 11266-11326*, EUM, Macerata, 2010; R.M. Borraccini, G. Granata, R. Rusconi, *A proposito dell'inchiesta della S. Congregazione dell'Indice dei libri proibiti di fine '500*, «Il Capitale culturale», n. 6 (2013), pp. 13-45; R.M. Borraccini, *Da strumento di controllo censorio alla «più grande bibliografia nazionale della Controriforma»: i codici Vaticani latini 11266-11326*, in M. Guercio, M.G. Tavoni, P. Tinti, P. Vecchi Galli (a cura di), *Disciplinare la memoria: strumenti e pratiche nella cultura scritta (secc. XVI-XVIII)*. Atti del Convegno internazionale, (Bologna, 13-15 marzo 2013), Pàtron, Bologna, 2014, pp. 177-189. Da segnalare pure l'apparizione di più di un volume a stampa relativo a trascrizioni di liste e identificazioni di notizie ivi recate con ampie introduzioni, editi dalla Biblioteca Apostolica Vaticana - l'ultimo, n. 4 della collana, Monica Bocchetta (a cura di), *Congregazione degli eremiti di San Girolamo del Beato Pietro da Pisa; Monaci eremiti di San Girolamo*, Città del Vaticano, 2017 -, nonché vari approfondimenti confluiti in pubblicazioni di carattere monografico. Inoltre, denso di spunti interessanti l'intero volume su *Libri e biblioteche: Le letture dei frati mendicanti tra Medio Evo ed età moderna*, atti del convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2018), Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2019. Recentissima l'ultima versione della Banca dati, più agevolmente consultabile attraverso più chiavi di ricerca.

<sup>2</sup> Ms. Vat. Lat. 11282.

<sup>3</sup> Ms. Vat. Lat. 11303.

<sup>4</sup> Per una esauriente descrizione delle edizioni dellaportiane italiane e d'oltralpe date alle stampe entro l'anno 1700, con particolare attenzione agli apparati testuali, cfr. A. Orlandi, *Le edizioni dell'opera di Giovan Battista Della Porta*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2013.

Il dato è ulteriore dimostrazione della capillare diffusione di quell'opera, presto finita nell'occhio del ciclone della censura<sup>5</sup>, principalmente per la *reportatio* di un esperimento per l'epoca davvero imbarazzante, ingenuamente reso noto da un autore giovanissimo e a giusta ragione famosissimo per gli echi nazionali e internazionali che ebbe a suscitare. Si tratta – ben si sa – della smentita dell'esistenza della stregoneria, dei voli, del *sabbah*, delle orge sacrileghe, cui secondo gli inquisitori di tutta l'Europa occidentale avevano preso e prendevano parte centinaia di migliaia di donne, in prevalenza sole, attempate, e prive di risorse economiche. L'"esperimento" del giovane e incauto Giambattista, allora poco più che ventenne – un "esperimento" vero e proprio prima che, con Galilei, nasca la scienza sperimentale in senso stretto – dimostra inequivocabilmente come sia il potere allucinogeno di alcune erbe adeguatamente selezionate, e opportunamente ridotte in unguenti e in tisane, ad indurre effetti *magici*, che l'immaginazione femminile, ansiosa di evasione da angusti e claustrofobici *recinti*, e avida di *voli*, provvede a comporre in un paradigma di oscure visioni, sempre uguale a se stesso, complice – certo – la capacità persuasiva della tortura.

Giovane e incauto – dicevamo – l'autore, Giovan Battista Della Porta, nato a Vico Equense nel 1535 e morto a Napoli nel 1615: un percorso biografico, scientifico ed editoriale, il suo, che coincide quasi del tutto con il periodo qui preso in esame. Il ritratto che introduce la stampa del testo esemplata dal Bulifon nel tardo 1677 lo mostra

sessantaquattrenne, circondato da una autentica officina simbolica fatta di animali piante oggetti e, a ben osservare, anche altro (fig. 2): una presentazione di indubbia efficacia. L'opera in questione, la *Magia naturale*, destinata a un successo davvero non comune, sottolineato a stretto giro da rese tedesche, e olandesi e non molto dopo anche inglesi – dove il contributo iconografico dimostra

<sup>5</sup> Sull'"affaire" Della Porta, legato al 'caso' Stigliola, di grande risonanza nella Napoli dell'epoca, si veda L. Spruit, *Inquisizione e censura libraria a Napoli nei tempi di Matteo di Capua*, in A. Zezza (a cura di), *Arti e lettere a Napoli tra Cinque e Seicento: studi su Matteo di Capua principe di Conca*, Officina libraria, Roma, 2020, pp. 389-398, pp. 392-393. Cfr. inoltre A. Ferri, *La collezione di Matteo di Capua nella residenza di Vico Equense. Il gusto delle cose e gli spazi del principe tra l'abitare e il collezionare*, in A. Zezza (a cura di), *Arti e lettere cit.*, pp. 328-329, nonché S. Ricci, *La cultura filosofico-naturalistica nella biblioteca del principe*, ivi, pp. 375 sgg.

di aver percepito l'intima fibra del contenuto di quelle pagine (fig. 3) –, appare in traduzione italiana per la prima volta a Venezia presso il Bonelli nel 1579, con un titolo quanto mai significativo: *De i Miracoli et meravigliosi effetti dalla natura prodotti*. La seconda edizione, esemplata nella capitale del Viceregno per i tipi di Orazio Salviani nel 1588, in venti libri, quindi di dimensioni assai maggiori rispetto alla prima, espunge significativamente il solo capitolo recante l'episodio che aveva causato così aspre polemiche<sup>6</sup>. Una nuova versione in lingua italiana, prodotta dai soci Carlino e Vitale nel 1611, è corredata da una quanto mai interessante *Prefazione a' lettori* a firma dell'autore, che induce a riflettere sul carattere ossimorico di quel titolo – *Magia naturale* –, una sorta di contraddizione in termini, che si spiega soltanto con la natura magica della natura, i cui mille *segreti* riservano continue ed inattese sorprese. Dunque non lui, l'autore, *mago*, complice delle streghe – che avrebbe osato difendere in quel passo inquietante, come asserivano i suoi detrattori –, ma magico l'oggetto della sua ricerca, dallo spettro tanto ampio e sfaccettato.

Queste le testuali parole dell'autore, vessato dalle aspre polemiche che lo bersagliano (Jean Bodin *in primis*) e dagli strali censori:

Un certo francese in un certo libro di negromanzia chiama me mago e negromante, e giudica questo libro impresso primieramente quando ero putto di quattordici anni, per aver posto l'unguento delle streghe quale io descrissi a dimostrar le frodi del demonio e delle streghe, che quelle cose che vengono per virtù naturali ci inserissero le superstizioni, il quale ho io trascritto da libri teologi lodatissimi del *Malleus maleficarum*<sup>7</sup> [...] La-

<sup>6</sup> Mi si consenta di rinviare in proposito al mio *L'orto del diavolo. Le erbe delle streghe e i libri a stampa*, in V. Bonani (a cura di), *Erbe. Manoscritti, incisioni, atti del convegno* (Salerno, 23 novembre 2013), Adorea, Salerno, 2015, pp. 75-88.

<sup>7</sup> Si tratta della celeberrima opera di Heinrich Krämer (Institor; Schlettstadt, 1430-Kroměříž 1505) e Joakob Sprenger (Rheinfelden 1435-Strasburgo 1495), entrambi appartenenti all'Ordine domenicano, edita per la prima volta a Strasburgo, e subito dopo a Spira presso Peter Drach nel 1486, la cui menzione in questo contesto è davvero significativa. Sul grande rilievo che il testo ebbe a rivestire, soprattutto in merito alla caccia alle streghe, cfr. E.L. Eisenstein, *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1985, p. 475 sgg. (Il corsivo è mio). Da attribuire unicamente a un conato 'nicodemitico' questo riferimento? Con ogni probabilità sì, nonostante il Della Porta non sia immune da una sottile e maldissimulata misoginia, come dimostra il testo dedicato alla donna nei suoi studi di fisiognomica, editi a partire dalla stampa del Cacchi, esemplata a Vico Equense nel 1586. La pagina 21 dell'opera rappresenta una sorta di ossimoro

sciando molti alti altri ignoranti [...] che mi stimano mago, e pur ne qui ne altrove de' miei libri si tratta cosa che non sia contenuta entro i limiti naturali [...] Questi come profani si denno scacciare da limiti della nostra magia, perché coloro che non credono i miracoli della natura, questi si sforzano di tor via la filosofia ...<sup>8</sup>

Glielo riconosce con stima incondizionata Federico Cesi (1585-1630)<sup>9</sup> – desideroso di allestire un *Theatrum totius naturae* –, e l'intera Accademia dei Lincei, di cui Della Porta diviene membro effettivo a partire dal 1610. Di diverso avviso sembra essere il frate minore osservante Bernardo della Santissima Annunziata di Raccuja, in provincia di Messina, che, nel descrivere l'opera ancora una volta per il censimento della Sacra Congregazione dell'Indice, in un linguaggio malfermo ma eloquente, e certo intriso di inconsapevole nicodemismo, così si esprime: “Io. Baptista Porta Neapolitano. Della sapientia naturale che cosa sia magia et altre cose prohibite et propter cartas dilaceratas loco et tempore”.

Il complesso della produzione dellaportiana, che lui stesso definisce *Enciclopedia*, ancora una volta in bilico tra la *summa* medioevale e il grande progetto illuministico, spazia in un orizzonte vastissimo – dalla fisiognomica alla chirofisionomia (Bulifon, 1667) alla botanica all'astrologia agli *Pneumaticorum libri tres* (Carlino, 1601), agli *Spirituali*, alla geometria, all'*ars memoriae* agli *arcani* contenuti nel *De Distillatione* (Roma 1608) all'ottica. Un orizzonte nelle cui pieghe, per dirla con Gilles Deleuze<sup>10</sup>, nonostante la miriade di studi, articoli, monografie, convegni nazionali e internazionali recenti, recentissimi e meno recenti<sup>11</sup>, non si è, a mio avviso,

---

fra scrittura e immagine: sulla lettura del fenomeno mi sia consentito rinviare a *In carta ed ossa. Le immagini femminili nei libri a stampa del Mezzogiorno rinascimentale*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2013, pp. 37-39.

<sup>8</sup> Ed. cit., pp. [5-8].

<sup>9</sup> Come è noto, fondatore dell'Accademia. Specchio dei suoi interessi ad ampio spettro la biblioteca, su cui si veda almeno M.T. Biagetti, *La biblioteca di Federico Cesi*, Bulzoni, Roma, 2008.

<sup>10</sup> Il riferimento è palesemente a *La piega. Leibniz e il barocco*, trad. it., Einaudi, Torino, 2004.

<sup>11</sup> Per il momento mi limito a menzionare M. Torrini (a cura di), *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, atti del convegno (Vico Equense, 29 settembre-3 ottobre 1986), Guida, Napoli, 1986; M. Montanile (a cura di), *L'edizione nazionale e l'opera di Giovan Battista Della Porta*, atti della giornata di studio (Salerno, 23 maggio 2002), Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale, Napoli, 2004; M. Santoro (a cura di), *La “mirabile” natura. Magia e scienza in Giovan Battista*

tuttora indagato abbastanza. Una *Enciclopedia* inequivocabilmente concepita nel segno del *taumázein*, che oscilla fra il tramonto del Manierismo e le prime avvisaglie del Barocco, cui – come accenneremo in seguito – non poteva essere estraneo l’universo teatrale. Una *encyclopédie* tutt’altro che *méthodique*, a tratti caotica e ripetitiva, se di certo priva del rigore scientifico di stampo galileiano, ma di certo intrisa della fecondità che puntualmente caratterizza la condizione liminare, dove l’esuberanza delle idee prende forma nel segno del *già e non ancora*.

In collaborazione con il fratello Giacomo, Della Porta allestisce un *museo naturale*<sup>12</sup>, sul genere di quello, famosissimo, di Ferrante Imperato, dato alle stampe a Napoli da Costantino Vitale nel 1599, una *collezione* dai molteplici aspetti, volta a racchiudere in uno spazio debitamente organizzato libri, oggetti, animali, piante, una autentica *galleria delle meraviglie* che lascia il visitatore/lettore assolutamente ‘a bocca aperta’, folgorato e quasi disorientato dalla rarità e dalla densità di quanto gli si para davanti. La tavola che correda il volume, posta in apertura, viene giustamente molto apprezzata anche dagli storici dell’arte (fig. 4).

Il bolognese Ulisse Aldrovandi (1522-1605)<sup>13</sup>, più o meno contemporaneamente, si dedica a una simile operazione sulla base delle sue ricerche che gravitano in ambito affine. Le sue indagini sembrano privilegiare le piante acquatiche, fra le quali viene individuata una carnivora. Non vanno inoltre di certo trascurati gli esiti della sua *Monstrorum historia* (fig. 5), pubblicata postuma<sup>14</sup>, ma già ampiamente nota anche in Campania, grazie all’intensità di un biunivoco flusso di informazioni dall’entità, per l’epoca, di portata davvero internazionale, da Bologna a Francoforte e non solo. Anche

---

*sta Della Porta (1615-2015)*, atti del convegno internazionale (Napoli-Vico Equense, 13-17 ottobre 2015), Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2016, nonché le numerosissime segnalazioni bibliografiche ivi contenute. Molto attivo negli ultimi anni in merito alle ricerche al riguardo il Centro Internazionale di studi su Giovan Battista Della Porta, coordinato da Alfonso Paoletta.

<sup>12</sup> Al riguardo cfr. G. Fulco, *Per il ‘Museo’ dei fratelli Della Porta*, in *Rinascimento meridionale. Raccolta di studi in onore di Mario Santoro*, SEN, Napoli, 1986, pp. 3-73, riedita in R. D’Agostino, V. Dolla, M. Palumbo, C. Reale (a cura di), *La “meravigliosa” passione. Studi sul Barocco tra arte e letteratura*, Salerno, Roma, 2001. Particolarmente degno di nota, fra i tanti, il riferimento al ‘dragone volante’ (De i miracoli et meravigliosi effetti dalla natura prodotti, Venezia 1560, cap. XIV, p.70).

<sup>13</sup> Non amato dagli Inquisitori locali à son tour!

<sup>14</sup> A Bologna dal Tebaldini nel 1642.

l'opera dell'Aldrovandi lambisce dunque i confini di una analogica enciclopedia, evidentemente allora molto à la page, dall'*Antidotarium* (1574) alla *Historia naturalis* (1599) all'*Ornithologia* (1599) al *De animalibus insectis* (1602) alla *Serpentium et draconum historia* (1640) alla *Monstruorum historia* (1642) al *Musaeum metallurgicum* (1648) alla *Dendrologia* dalla resa a stampa ancora più tarda<sup>15</sup>. Un filo rosso che lega l'Italia e l'Europa, con personalità del calibro di Olao Magno e di François Rabelais comprese. In questo come negli altri casi l'eloquenza delle immagini parla con maggiore efficacia di qualunque descrizione verbale<sup>16</sup>.

Forse la più famosa delle opere di Della Porta è proprio *De humana physiognomonia* che esce la prima volta a Vico Equense, presso il Cacchi, nel 1586, quella che interpreta i *signa naturalia*<sup>17</sup>, volta a scavare nell'animo, nella mente e nei destini dell'uomo attraverso la lettura del suo volto, fronte, occhi, naso, labbra e non solo (figg. 6-7). Suo seguace a Napoli può essere in qualche modo considerato Filippo Finella<sup>18</sup>, che analoga indagine svolgerà pochi anni dopo sui nei, sulle unghie delle mani, sulle membra dell'intero corpo<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Questi solo alcuni dei titoli pubblicati in vita dell'autore e postumi, principalmente a Bologna nell'intero corso del Seicento, ma anche olttralpe; se ne occupano molto spesso le officine tipografiche di Francoforte. Della gran mole di contributi storiografici al riguardo segnalano soltanto B. Antonino (a cura di), *L'erbario di Ulisse Aldrovandi. Natura arte e scienza in un tesoro del Rinascimento*, Motta, Milano, 2003; E. Caprotti (a cura di), *Mostri, draghi serpenti nelle silografie dell'opera di Ulisse Aldrovandi e dei suoi contemporanei*, Mazzotta, Milano, 2004; B. Antonino (a cura di), *Les animaux et les creatures monstrueuses d'Ulisse Aldrovandi*, Motta, Milano, 2005; A. Fischel, *Natur und Bild. Zeichnung und Naturkenntnis bei Conrad Gesner und Ulisse Aldrovandi*, Gebr. Mann, Berlin, 2009; I. Rossi, *Pietro Stefanoni e Ulisse Aldrovandi: relazioni tra Bologna e Napoli*, «Studi di Menofonte», VII (2012), pp. 3-30; G. Olmi, F. Simoni (a cura di), *Ulisse Aldrovandi. Libri e immagini di storia naturale nella prima età moderna*, Bononia University Press, Bologna, 2018.

<sup>16</sup> D.J. Gordon, *L'immagine e la parola. Cultura e simboli del Rinascimento*, a cura di Stephen Orgel; pref. di Eugenio Garin, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1987.

<sup>17</sup> Per una accurata panoramica dello *status quaestionis* cfr. B. Basile, «Riflessi dell'anima». *La fisiognomica prima e dopo Della Porta*, in M. Santoro (a cura di), *La "mirabile" natura* cit., pp. 57-70.

<sup>18</sup> In proposito M. Santoro, *Filippo Finella e la fisionomia "naturale"*, in M. Santoro (a cura di), *La "mirabile" natura* cit., pp. 95-109, e le segnalazioni bibliografiche ivi contenute.

<sup>19</sup> Esperto anatomista autore di un *Breve e sostanziale trattato intorno alle figure anatomiche della più principali animali [...] con la simpatia et convenienza che hanno [...] con il corpo humano*, edito nella capitale del viceregno nel 1625, da

All'esperienza del Nostro in area botanica fin dagli albori dei suoi studi, si è già accennato<sup>20</sup>. Ne fa ulteriore fede la *Phytognomonica*, che vede la luce a Napoli presso

il Salviani nel 1588, con significative illustrazioni xilografiche. Quattro anni dopo un altro partenopeo, Fabio Colonna (1567-1640), Linceo di prima generazione anche lui (a partire dal 1612), pubblica per gli stessi tipi il *Phytobasanos*, rivisitazione dell'archetipico Dioscoride in chiave 'moderna', corredata da numerose calcografie che ci restituiscono il disegno di piante 'strane', ignote agli antichi, le cui *vires* rivelano un estremo interesse.

Piante dal valore terapeutico e *magico*, ma non solo. Vengono anche concepite e coltivate in chiave estetica, per abbellire parchi e giardini, spesso in forma di siepi, a delineare percorsi privilegiati per assicurarne il massimo godimento. Talvolta, però, il germe del *tauma* – un *tauma* di diversa matrice, più sottile e impalpabile – si insinua anche tra quegli arbusti dall'apparenza del tutto innocua, piante e fiori dai nomi allegorici, che la sapienza/perfidia dell'uomo trasforma, rendendo l'itinerario sulle prime assai piacevole, ma a poco a poco sempre meno, fino a rivelarsi veicolo di rischio vitale. Passatempo ludico o pericolo imminente di morte, del corpo e dell'anima? O più probabilmente entrambe le cose? È il labirinto<sup>21</sup>, di arcaica e sinistra memoria, da Creta ai giardini intricatissimi menzionati nel *Roman de Renart*, dove è facile entrare ma non altrettanto facile uscire, se si è privi di particolari attributi e non si è portato a termine un lungo e complesso percorso iniziatico. Si assiste a una lotta tra *cosmos* e *caos*, la cui cifra alchimisti e maghi, dal XI secolo in poi, spesso eleggevano a loro simbolo<sup>22</sup>. Ne fornisce archetipo a stampa il *Polifilo – l'Hypnerotomachia Poliphili* –, impresso dal gran-

---

Domenico Maccarano, impreziosito da splendide calcografie.

<sup>20</sup> Al riguardo E. Battisti, *L'Antirinascimento. Fiaba, allegoria, automi, arte profana, astrologia, razionalismo architettonico: storia dell'anticlassicismo nel Rinascimento*, Garzanti, Milano, 1989, vol. I, pp. 339 sgg e *passim*.

<sup>21</sup> Sull'archetipo e le sue manifestazioni nel tempo cfr. gli ormai classici contributi di G.R. Hocke, *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst. Beiträge zur Ikonographie und Formengeschichten der europäischen Kunst von 1520 bis 1650 und der Gegenwart*, in *Rowohlts Deutsche Enzyklopedie*, Hamburg 1957 e 1959, rispettivamente nn. 50/51 e 82/83.

<sup>22</sup> Sulla *longue durée* di fenomenologia e valenze di tale archetipo si veda almeno P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*; pref. di Umberto Eco, Sperling & Kupfer, Milano, 2000. Sul capolavoro del Manuzio pp. 229 sgg.

de Aldo Manuzio nel 1499, considerato il più bell'incunabolo mai esemplato. Si tratta di quel Manuzio autentico maestro dell'architettura della parola scritta, volta a costruire discreti e autorevoli edifici della memoria, rigorosamente cartacei, di medio-piccole dimensioni, seguendo il duplice *fil rouge* di Leon Battista Alberti e di Pico della Mirandola. Dunque, non sorprende certo che il volume ebbe a beneficiare di notevolissima diffusione e fu imitato anche sotto questo aspetto per lungo tempo; sicuramente noto pure a Giambattista, come ad ogni altro gentiluomo dabbene e di cultura dell'epoca<sup>23</sup>, anche grazie alla seconda resa fatta circolare dagli eredi, del 1545 secondo i bibliofili attualmente di maggior pregio e più rara. Il protagonista, al termine di un sogno d'amore fra il sacro e il profano, ne esce vincitore. Ma, nei decenni e nei secoli successivi, altre analoghe prove verranno sottoposte ad altri, e sortiranno esito incerto. E altre *maisons de Dédale* nasceranno qui da noi e oltralpe, in Francia soprattutto, e in tutta Europa, fino a coinvolgere il genio settecentesco di un altro Giovan Battista, il Piranesi. Il labirinto, quindi, come metafora delle città del mondo e dell'intero universo. Un circolo che nasce dalla *folia* vegetale, transita nel *folio* cartaceo e dà origine a giardini alla moda e a giochi di società, mettendo radici (a volte velenose) nei cunicoli della mente.

Passiamo ora al *De distillatione* del Della Porta. Nell'edizione apparsa a Strasburgo presso lo Zetzner nel 1609, sono di nostro interesse soprattutto gli alambicchi dai misteriosi-palesi attributi che qui vengono mostrati. E a questo proposito va menzionato almeno il domenicano Donato D'Eremita, autore di una *Farmacopea*, apparsa sempre nella capitale del Viceregno nel 1639, e di un suggestivo *Elixir vitae*, di un quindicennio precedente (Secondino Roncagliolo 1624), un *in folio* illustrato<sup>24</sup>, il cui apparato iconografico di indubbio rilievo, manifesta il suo debito formale e concettuale nei confronti dell'opera di Giambattista (figg. 8-9).

Di fondamentale rilievo, e di particolare suggestione, il contributo sull'ottica – già incluso nella *editio maior* della *Magia naturale*, cui

<sup>23</sup> Ne fornisce prova eloquente l'inventario dei libri di Matteo di Capua, principe di Conca, redatto dal notaio Felice Amendola nel 1607. Cfr. A. Zezza (a cura di), *Arti e lettere a Napoli tra Cinque e Seicento* cit., p. 610 (c. 45r della scheda 541, protocollo 47 relativa al fondo *Notai* dell'Archivio di Stato di Napoli).

<sup>24</sup> Per una accurata descrizione dei testi cfr. M. Santoro (a cura di), *Le Seicentine napoletane della Biblioteca nazionale di Napoli*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 1986, p. 151, scheda n. 1003, nonché *Leggere per immagini. Catalogo*

è inoltre esplicitamente dedicato il *De refractione* (Napoli, Orazio Salviani, 1593) –, la disciplina che riguarda la vista, il senso più nobile dell'uomo, nonché la luce emanata dal sole dalle stelle e dalle altre fonti di calore<sup>25</sup>. Ancora percepibile l'eco di quelle corrispondenze tra terra e cielo di ascendenza rinascimentale – care a Eugenio Garin –, che guidavano il corso degli astri e i destini delle persone a ugual titolo. Ma qui, chiaramente, si intende andare oltre, molto oltre, forzando i limiti entro i quali si muoveva l'uomo rinascimentale, stimolando e 'provocando' nuovi e affascinanti/inquietanti fenomeni<sup>26</sup>.

La pupilla umana, sapientemente guidata, si confronta con specchi diottrici e catottrici che proiettano ombre di ombre, col tempo sempre più nitide, fino ad ottenere proiezioni di immagini davvero prodigiose, riflessi di riflessi, il trionfo dell'anamorfofi<sup>27</sup>. «La figura si stacca dallo specchio, evade nell'aria, si avvicina agli occhi. Paura e meraviglia nascono in questo contatto di corpi e di ombre ...»: così scrive il Baltrušaitis<sup>28</sup>, e così prosegue, citando parafrasando e commentando Della Porta:

“La cosa riflessa sarà vista lontana dallo specchio. Più ci si avvicina al centro, più essa diventa grande. Se lo specchio è grande, non ci sorprenderemo allorché un uomo verrà verso di noi brandendo la spada, di vederne uscire un altro che gli balza incontro”. L'immagine si allontanerà dal centro fino a raggiungere il punto di vista (gli occhi), se sposta a destra o a sinistra rispetto allo specchio [...] Si possono ottenere allora delle strane meraviglie. “Se qualcuno mette una candela davanti allo specchio nel punto in cui si deve collocare la cosa visibile in aria, la candela si proietterà verso l'occhio colpendolo con la luce e col calore al tempo stesso [...] Proiettato negli spazi, il fantasma di un uomo mantiene sia la temperatura

---

delle edizioni napoletane illustrate di Cinque e Seicento possedute dalla Biblioteca Nazionale di Napoli, Napoli, Biblioteca Nazionale di Napoli - Arte Tipografica, 2005, p. 130, scheda n. 389.

<sup>25</sup> A. Malet, *Della Porta, Keplero and the changing notion of optical image c. 1600*, in M. Santoro (a cura di), *La “mirabile” natura cit.*, pp. 147-157.

<sup>26</sup> Cfr. A. Maggi, *Magia e demonologia nelle opere di Della Porta*, e O. Trabucco, *Nel cantiere della Magia*, in M. Santoro (a cura di), *La “mirabile” natura cit.*, rispettivamente pp. 201-208 e 219-232.

<sup>27</sup> Si veda in proposito J. Baltrušaitis, *Anamorfofi o magia artificiale degli effetti meravigliosi*, trad. it., Adelphi, Milano, 1969, e dello stesso, *Lo specchio. Rivelazioni, inganni e science-fiction*, trad. it., Adelphi, Milano, 1981. Sulla storia dell'oggetto utile forse anche il rinvio ad A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano, 1990.

<sup>28</sup> J. Baltrušaitis, *Lo specchio cit.*, p. 226.

del corpo sia la voce [...] Fissa sul tuo petto lo specchio e nel suo centro colloca un pugnale; più in là sistema uno specchio piano: guardandovi dentro, vedrai l'immagine riflessa dello specchio concavo sospesa in aria [...] Se un uomo ingegnoso vi guarda dentro, può meravigliosamente vedere, anche lui, un'immagine sospesa in aria ...<sup>29</sup>.

Gli echi di simili 'scoperte' colpiscono e incuriosiscono ad ampio raggio. In città se ne parla; ne fanno fede le testimonianze di due intellettuali del calibro di Giulio Cesare Croce e di Giovan Battista Basile, ma le ricadute coinvolgono ben più ampi orizzonti, in Italia e olttralpe.

Grosso modo in contemporanea, a Roma, il gesuita tedesco Athanasius Kircher (1602-1680), sia pure probabilmente in maniera autonoma, ripercorre le tracce del Napoletano nella sua immensa e 'labirintica' produzione. La sua *Ars magna* ripropone i *Kunst* e i *Wunder* della camera oscura, unanimemente apprezzati e ammirati (figg. 10-11)<sup>30</sup>. Il celebre studioso lituano Jurgis Baltrušaitis, autore di apprezzate e suggestive monografie sull'argomento, quanto all'età moderna, pur dedicando al Kircher, a Kaspar Schott (1608-1666)<sup>31</sup> e ad altri autori francesi e tedeschi uno spazio decisamente maggiore, non può non sottolineare il ruolo quanto mai significativo del nostro Giambattista, le cui opere erano ben note all'intera comunità della *république des lettres*, edite e riedite come furono in tutta Europa per l'intero Seicento. Se ce ne fosse bisogno, lo dimostrano, fra le tante testimonianze, i frontespizi figurati che introducono la *Magia naturalis* nella stampa apparsa a Leida nel 1654 e quello londinese del '58<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Ivi, p. 227. Si veda anche, dello stesso, *Anamorfosi o magia artificiale* cit., pp. 40-41.

<sup>30</sup> Nell'ambito del vastissimo catalogo dell'autore mi limito a segnalare l'*Oedipus aegyptiacus*, Roma 1652-54; la *Magnesis sive de arte magnetica*, Roma 1654; il *Mundus subterraneus ... Protei regnum*, Amsterdam 1664-65.

<sup>31</sup> Autore, fra l'altro, di una *Magia naturalis naturae et artis* in quattro volumi (Frankfurt, 1657-1659), di una *Mechanica hydraulico-pneumatica* (Frankfurt, 1657) e di uno *Loco seriorum naturae et artis sive Magiae naturalis centuriae tres* (Würzburg 1666). La concordanza di titoli e sottotitoli va senza dubbio sottolineata. Nell'ambito della sua estesissima produzione, ancora da segnalare almeno *Physica curiosa sive mirabilia naturae et artis libri XII*, Nürberg, 1662; *Anatomia practica generalis ac specialis*, Frankfurt, 1663; *Technica curiosa*, Nürberg, 1664; *Magia optica. Das ist Geheime ...*, Frankfurt 1671.

<sup>32</sup> Cfr. in proposito M. Brusatin, *Arte della meraviglia*, Einaudi, Torino, 1986, p.152 sgg.

Fra i quattro elementi naturali, tutti a loro modo detentori di forza prodigiosa, l'aria è in grado di azionare macchine potenti, come aveva intuito molti secoli prima Erone Alessandrino, fonte privilegiata di Della Porta<sup>33</sup>, i cui *artificiosi e curiosi moti spiritali*, di recente riscoperti, vengono ampiamente diffusi attraverso due rese urbinati in latino, risalenti rispettivamente al 1575 e al 1592, e una ferrarese, volgarizzata, esemplata da Vittorio Baldini nel 1589. Nello stesso anno, a Venezia presso Girolamo Porro, di Erone escono *Gli automati ovvero machine semoventi*, ambiziosi progetti di ambiziose *Wunderkammer*, strumenti destinati ad essere intensamente rivisitati<sup>34</sup>, traendone nuove, geniali invenzioni, tali da sorprendere il pubblico italiano e d'oltralpe, senza barriere di classe né di genere, fino a Settecento inoltrato<sup>35</sup>.

Evidenti le ricadute sul teatro, di cui Della Porta, nonché il suo epigono Finella, si giocano la scena da protagonisti, riscuotendo puntualmente il loro bravo successo. Della Porta soprattutto si produce in innumerevoli *pièces*, per circa i due terzi (dieci su sedici) declinate al femminile, sulle quali, nel complesso e quanto alla singola prova – come è noto – sono stati versati fiumi d'inchiostro<sup>36</sup>. *L'Olimpia, La Penelope, La Fantesca, La Trappolaria, La Carbonaria, La Cintia, La Sorella, La Turca, La Chiappinaria, La Furiosa, La Tabernaria*, edite a partire dal 1589, solidamente sorrette dalla competenza sui *caratteri*, certo acquisita dall'autore mediante i suoi studi di fisiognomica, dove però – è curioso e va osservato – la presenza delle donne è puntiforme e lo sguardo su di loro è tutt'altro che benevolo!<sup>37</sup>

Tutte stampe senza immagini e fedeli al piccolo formato, così da consentire a ciascuno che abbia il volumetto fra le mani di costruirsi i volti dei personaggi, sfondi e ambientazioni, secondo i canoni e le esigenze del proprio orizzonte d'attesa. Era una scelta spesso adottata dalla tipografia fin dai suoi esordi, che sortiva puntualmente un discreto consenso.

<sup>33</sup> J. Baltrusaitis, *Anamorfosi o magia artificiale* cit., p.158

<sup>34</sup> Lo sottolinea Battisti nel suo *Antirinascimento* cit., pp. 280 sgg.

<sup>35</sup> J. Baltrusaitis, *Lo specchio* cit., pp. 261 sgg.

<sup>36</sup> Mi limito a menzionare M. Palumbo, *Le trame al femminile*, in M. Santoro (a cura di), *La donna nel Rinascimento meridionale*, atti del convegno internazionale (Roma, 11-13 novembre 2009), Fabrizio Serra, Pisa-Roma, 2010, pp. 25-35.

<sup>37</sup> Cfr. *supra*, n.7.

In un modo o nell'altro, l'obbiettivo prioritario per l'epoca era quello di stupire gli spettatori/lettori, i lettori/spettatori, nel corso di rappresentazioni pubbliche e private. Se al cartaceo pensano gli stampatori, a come riorganizzare ogni volta lo spettacolo dal vivo è prassi in uso da decenni a proposito degli allestimenti, cui provvedono gli scenografi, sulla scia degli insegnamenti dell'architetto pesarese Nicola Sabbatini. Preziosa risulta la sua *Pratica di fabbricar scene e machine ne' teatri*, uscita a Ravenna nel 1628, e di nuovo dieci anni dopo, dall'officina del de' Paoli e del Giovannelli, adeguatamente e definitivamente ampliata, dove viene dichiarato il debito verso gli studi di prospettiva dello stimato matematico Guidobaldo del Monte. Esperienze non dissimili compiva il celeberrimo Arcimboldo, milanese (1527-1593), presso la corte praghese, esiti che lambiscono il nostro discorso sia pure soltanto tangenzialmente<sup>38</sup>.

Sono *inventioni* ispirate a una indubbia creatività, indispensabile perché si possano godere visioni di paradisi, inferni, furiose battaglie, isole fatate, intervallate da balletti eseguiti a suon di musiche armoniose. Quelli a cui mi riferisco sono solo un paio di esempi eccellenti: si tratta delle famose *Veglie della liberazione di Tirreno et Arnea*, testo di Andrea Salvadori (1588-1634), dato in luce in occasione delle nozze di Federigo Gonzaga duca di Mantova con Caterina de' Medici, sorella di Cosimo II, nel 1618, i cui *intermezzi* si devono all'incisore lorenese Jacques Callot (1592-1635), molto attivo anche in Italia, da Napoli a Firenze e altrove, quello, per intenderci, dei celeberrimi *Balli di Sfessania*, di napoletanissima ispirazione – da cui vennero tratti splendidi dipinti tuttora anonimi, ora conservati alla Pinacoteca di Brera –, noto anche per i suoi studi sulla duplicazione delle immagini, contenute nei *Capricci*<sup>39</sup>.

A sua firma pure le cinque splendide tavole inserite a corredo della tragedia dal palese sapore esotico, *Il Solimano* di Prospero Bonarelli (1582-1659), edita pure nel capoluogo toscano da Pietro Cecconcelli soltanto due anni dopo, nel 1620 (fig. 12).

<sup>38</sup> Al riguardo, in questa sede, solo un accenno alla monografia di R. Barthes, *Arcimboldo*, trad. it., Abscondita, Milano, 2005.

<sup>39</sup> Sul grande incisore si veda almeno *Le incisioni di Jacques Callot*, catalogo della mostra (Roma, Istituto Nazionale per la Grafica - Calcografia, 11 giugno – 9 luglio 1992; Pisa, Museo Nazionale di San Matteo, settembre-ottobre 1992; Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, novembre-dicembre 1992), Mazzotta, Milano, 1992.

Callot è in qualche misura allievo e collega di un altro autorevole esponente dell'arte del bulino, il fiorentino Stefano Della Bella (1610-1664), e in qualche misura (le fonti sono scarse al riguardo!) maestro di Nicolas Perrey<sup>40</sup>, colui che domina l'orizzonte dell'iconografia libraria partenopea e non solo, a partire dal 1620 e per circa un cinquantennio, introducendovi lessico e sintassi barocca, sia pure con un certo ritardo rispetto alle altre località del Centro-Nord e d'Oltralpe<sup>41</sup>.

Eloquenti testimonianze di quell'*Effimero* che pervade con i suoi geniali e fugaci capricci tutto il secolo, 'eterizzato' (come ebbe a esprimersi il tipografo napoletano Domenico Antonio Parrino, che di simili interventi editoriali se ne intendeva!) unicamente grazie al solido contributo della stampa.

Su questi fantastici *incanti* portati sulle scene non si può sorvolare, sia pure dedicandogli soltanto una brevissima parentesi, sul contributo di Gian Lorenzo Bernini (1598-1680), il più grande maestro del Barocco, artefice di celeberrime *maraviglie* scultoree e architettoniche, *magò* della 'percezione guidata', forse meno famoso come scenografo e autore teatrale, in questo caso forte anche della collaborazione del Kircher<sup>42</sup>. Da ricordare almeno la sua *Commedia delle macchine*, dove vengono svelati *dall'interno* – da chi li padroneggiava e li maneggiava con cognizione di causa – i più reconditi segreti in grado di suscitare stupore e ammirazione in spettatori e spettatrici, senza mai dimenticare la loro estrema fragilità<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Si veda in proposito A. Omodeo, *Grafica napoletana del '600. Fabbricanti di immagini. Saggi sugli incisori, illustratori, stampatori e librai della Napoli del Seicento*, Regina, Napoli, 1981, nonché *Leggere per immagini* cit., p. 67.

<sup>41</sup> In proposito, di chi scrive, *In carta ed ossa* cit., pp. 103-105.

<sup>42</sup> Cfr. E. Battisti, *L'Antirinascimento* cit., vol. I, p. 279. Utile in proposito alla *Musurgia universalis*, e al suo straordinario Museo naturale P. Rossi, *Le origini della pansofia e il lullismo nel secolo XVII*, in E. Castelli (a cura di), *Umanesimo e esoterismo*, atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen (16-17 settembre 1960), Cedam, Padova, 1960, pp. 199-216, nonché l'intero *Enciclopedismo in Roma barocca*, Marsilio, Venezia, 1986.

<sup>43</sup> Rinvio al riguardo, accanto all'imprescindibile lavoro di Marcello Fagiolo Dell'Arco, Maurizio Fagiolo Dell'Arco, *Bernini. Una introduzione al «Gran Teatro» del Barocco*, Bulzoni, Roma, 1967, a F. Angelini, *Barocco italiano*, e I. Innamorati, *I congegni segreti della meraviglia*, in *Storia del teatro moderno e contemporaneo*, diretta da R. Alonge e G. Davico Bonino. Vol. I. *La nascita del teatro moderno. Cinquecento-Seicento*, Einaudi, Torino, 2000, rispettivamente pp. 193-275 e 1139-1162. Inoltre E. Tamburini, *Gian Lorenzo Bernini e il teatro dell'Arte*, Le Lettere, Firenze, 2012, e, della stessa, *Culture ermetiche e commedia dell'arte*, Aracne, Roma, 2016.

A quanto pare, Proteo all'epoca domina incontrastato i tre regni della natura. Non solo quello degli inferi all'insegna del fuoco, come recita il sottotitolo del *Mundus subterraneus* del Kircher, dove i demoni ctoni si insinuano nelle *forme* e le *deformano* incessantemente, ma anche cielo e terra, almeno stando agli incanti teatrali, ben più attendibili di quanto comunemente si creda. Quel Proteo, dio dell'apparenza, che, con le sue maschere, le sue evoluzioni, i suoi virtuosismi scenografici, tenta di compensare a suo modo e con il/i suo/i linguaggio/i il venir meno del fondamento, prevaricato da un soggetto 'debole' che mira a sostituirsi all'essere di aristotelica memoria – rinvigorito dall'edificio della Scolastica – senza averne pari solidità. Un io fragile e orgoglioso – certo in parte velleitario –, ancora al di qua delle certezze stabilite dal metodo galileiano, a prescindere dagli estremi cronologici, che fonda su una scrupolosa osservazione dei fenomeni l'ambizioso obiettivo di conservar e, di rinnovare in altre chiavi, il pieno dominio sulla natura, dove realtà e simbolo si fondono nell'oscillare di una perpetua metamorfosi. Mero dominio di onnipotenza? Non proprio. Si tratta di itinerari di ricerca, all'insegna della più intensa 'maraviglia', a loro modo pregnanti e fecondi.

Quanto all'*Arte del ricordare* (Napoli, Mattia Cancer, 1566; eredi di Mattia Cancer, 1583; Giovan Battista Sottile, 1602), nel rivolgersi, come di consueto, al pubblico, Della Porta promette ancora una volta cose "stupende e maravigliose"<sup>44</sup>. Alcuni dei suoi suggerimenti visivi agli 'affezionati' lettori rivelano una gravidanza difficilmente dimenticabile<sup>45</sup>. Del resto, i teatri della memoria erano allora ancora di gran moda<sup>46</sup>. Inoltre, la *scienza in teatro* – come attestano innumerevoli titoli tra fine Cinquecento e metà Seicento –, esprimeva in maniera eloquente le molteplici esigenze di una *opsis* che doveva stupire prima di convincere. La mnemotecnica, una scienza, o meglio – pure in questo caso – una pseudoscienza ormai al tramonto, nata ai tempi

<sup>44</sup> L. Bolzoni, *Retorica, teatro iconologia nell'arte della memoria del Della Porta*, in M. Torrini (a cura di), *Giovan Battista nell'Europa* cit., pp. 337-385.

<sup>45</sup> P. Piccari, *L'arte della memoria in Giovan Battista Della Porta*, in M. Santoro (a cura di), *La "mirabile" natura* cit., pp. 209-217.

<sup>46</sup> Si vedano al riguardo almeno le classiche monografie di P. Rossi, *Cllavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna, 1983, e di F. Yates, *L'Arte della memoria*, trad. it., Einaudi, Torino, 1972, nonché il contributo di J.P. Couliano, *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1987, pp. 58-65.

di Aristotele, sopravvissuta con alterne vicende per oltre un millennio, ora si cimenta con una sorta di ‘canto del cigno’, densamente chiaroscurale e non privo di sospetti. Basti fare riferimento all’*Ars memoriae* di Giordano Bruno, il filosofo Nolano, pubblicata a Parigi nel 1582, che, nel corso di quel processo inquisitoriale dall’epilogo fin troppo tristemente famoso, non gli giovò di certo, anzi ...

Quasi superfluo aggiungere, a questo punto, che – come aveva intuito frate Bernardo da Raccuja – pressoché tutti i testi qui menzionati, anche se non tutti esplicitamente inseriti nell’*Index librorum prohibitorum*, risultavano decisamente invisibili ai censori della Chiesa romana<sup>47</sup>. Dal loro punto di vista i segreti della natura – se così strani e prodigiosi a maggior ragione – non andavano svelati, e tanto meno diffusi a stampa, meno che mai in volgare, così da risultare alla portata di *homunculi* appena alfabetizzati e perfino di *muliercolae*, pronte a salire in cattedra senza alcuna consapevolezza e senza i minimi fondamenti. Un affronto al monumento scolastico costituito dalle *Summae* di Tommaso d’Aquino che, coniugando magistralmente dettato aristotelico e fede cristiana, con immensa fatica avevano messo un punto fermo, volto ad escludere ogni futura benché minima postilla, ancorché seriosa. Figuriamoci simili bizzarrie!

A questo proposito, prima di concludere, non si può non dedicare almeno un cenno al madrilenio Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682), più o meno coetaneo del Kircher e dello Schott (quest’ultimo prematuramente scomparso), dagli anni ’50 vescovo di Campagna nel Salernitano, fondatore di una prestigiosa tipografia e autore di contributi davvero interessanti (fig. 13).

Non a caso per niente amato dal Sant’Uffizio a sua volta. Figura assai meno indagata dalla storiografia, ma non certo sfuggita allo sguardo acuto degli autori che hanno dedicato le loro ricerche ai *mirabilia*. Un percorso biografico e intellettuale, il suo, decisamente degno di nota<sup>48</sup>, quello di un precoce ingegno, conoscitore di ventiquattro lingue, esperto di poetica, ritmica, combinatoria e molto altro. Da menzionare innanzi tutto il *Primus calamus ob oculos ponens metametricam quae ... multifformes labyrinthos exornat*, edito a Roma dal Falcone nel 1663 e di nuovo a Campagna nel ’68. Il Brusatin così ne sintetizza efficacemente il contenuto e gli intenti:

<sup>47</sup> M. Valente, *Della Porta inquisito, censurato e proibito*, in M. Santoro (a cura di), *La “mirabile” natura* cit., pp. 233-240, denso di citazioni del massimo interesse.

<sup>48</sup> M. Brusatin, *Arte della meraviglia* cit., p. 152 sgg.

[...] ogni cosa e ogni parola può ripartire tranquillamente dal suo rovescio e dalla sua riflessione speculare, alzarsi e rinascere dalle sue ceneri e dal suo annientamento per svolgersi in un gioco di significati infiniti e di nonsensi acutissimi: perciò anagrammi, palindromi, *technopaegnia* (calligrammi), versi reticolari e retrogradi, piramidi e labirinti di parole [che] sono alla ricerca di una chiave e di un senso per abbandonarlo non appena “toccato”<sup>49</sup>.

Non un puro e semplice *divertissement*, per quanto colto e raffinato, tutt'altro! Piuttosto un *ludus*, con l'estrema serietà e il massimo impegno che tale attività necessariamente richiede. Huizinga *docet*<sup>50</sup>!

Nel 1667, e di nuovo nel '70<sup>51</sup> l'officina episcopale della sua diocesi pubblica la *Mathesis universalis vetus et nova*, che affronta le molte altre cose di matematica, di trigonometria, di logaritmica, di architettura, di astronomia, di arte combinatoria. Come chiarisce eloquentemente il sottotitolo, si tratta di una *Mathesis [...] vastissimam encyclopediam speculativae et practicae ad summam brevitate[m] et facilitatem reducens*. Dunque, ancora una enciclopedia concettualmente pregaleileiana e decisamente preilluminista, che proclama a chiare lettere il suo intento divulgativo, all'insegna della brevità, nonostante i due ponderosi tomi *in folio* e le quasi duemila pagine in totale, per di più riccamente illustrate<sup>52</sup>. Tra le molte altre sue opere degne di nota ai fini del nostro discorso, è imprescindibile il riferimento alla *Architectura civilis recta et obliqua*, edita a Vigevano nel 1678, dopo una laboriosissima redazione durata oltre cinquant'anni. “Guida storica al tempio di Gerusalemme, manuale di matematica, tavole logaritmiche per l'architettura civile, catalogo delle sette meraviglie moderne e antiche [...], ma anche un galateo morale”<sup>53</sup> di un teologo, prolifico anche in questo campo<sup>54</sup>, con ogni probabilità incline al lassismo e perfino sospettato di in-

<sup>49</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>50</sup> Si veda *Homo ludens*, trad. it., Einaudi, Torino, 2002.

<sup>51</sup> In questa data anche a Lione presso la tipografia dell'Anisson.

<sup>52</sup> L'opera è stata di recente riproposta al pubblico a Milano IDAMI, 1969, a Vigevano nel 1978 e a Firenze, presso il giardino di Archimede, nel 2001.

<sup>53</sup> M. Brusatin, *Arte della meraviglia* cit., pp.155-156.

<sup>54</sup> *Theologia moralis*, Lovanio 1645; *Theologia regularis*, Venezia 1651; *Theologia moralis fundamentalis*, Francoforte 1654 e Roma 1656. Finisce esplicitamente all'indice l'*Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate*, edita a Lione dall'Anisson nel 1663 ([8], 212 p; in 4°), raggiunta dal decreto censorio il 15 gennaio nell'anno dopo, in tempi insolitamente rapidi soprattutto rispetto alle

dulgere a qualche simpatia nei confronti del quietismo<sup>55</sup>. Sarebbe del tutto fuori luogo, in questa sede, addentrarsi nel merito di quegli spinosi e complessi temi dottrinali, ma c'è motivo di ritenere che monsignor Caramuel, dunque, abbia contratto quel *mal du siècle* il cui temuto veleno all'epoca contagiava membri del clero e laici, aristocratici e gente comune, uomini e donne senza gran differenza<sup>56</sup>. Prevalentemente – come era prevedibile – a mezzo stampa<sup>57</sup>. Quel *veleno della quiete* – non senza ragione definito l'*ultima eresia*<sup>58</sup> –, che identificava Dio col Nulla, negava il libero arbitrio e aboliva tassativamente *scrupoli* e sensi di colpa.

Un percorso intellettuale ed editoriale nel complesso coerente, il suo, che da varie angolazioni metodologiche e disciplinari converge nella destrutturazione di dogmi e certezze, preferendo loro di gran lunga la perdita dell'io nell'oceano dello stupore. E altrettanto coerente l'atteggiamento di profonda diffidenza nei suoi riguardi da parte delle autorità censorie. Dai suoi labirinti emerge con chiarezza la volontà-non volontà di rinnegare il significato e la sua ricerca, non per negazione ma per estenuazione. Attirano la più viva attenzione, al riguardo, le tavole del *Primus calamus*<sup>59</sup> (esemplificative le figg. 14-15). *Stenographia, Poligraphia, Phonotecnica*: arti magiche

---

edizioni straniere (cfr. J.M. de Bujanda, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, Centre d'Études de la Renaissance - Librairie-Droz, Sherbrooke-Genève, 2002, p. 189).

<sup>55</sup> In proposito si vedano almeno J.A. Fleming, *Defending Probabilism. The moral Theology of Juan Caramuel*, DC Georgetown Press, Washington, 2006, e P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682)*, atti del convegno internazionale (Vigevano, 29-31 ottobre 1981), introd. di Cesare Vasoli, Assessorato alla cultura, Vigevano, 1990; D. Sabbaino, P. Pissavino (a cura di), *Un'altra modernità. Juan Caramuel y Lobokwitz (1606-1682). Enciclopedia e probabilismo*, ETS, Pisa, 2012.

<sup>56</sup> Si veda di chi scrive, *Il veleno della quiete. Mistica ereticale e potere dell'Ordine nella vicenda di Miguel Molinos*, ESI, Napoli, 1997.

<sup>57</sup> Mi sia consentito ancora un rinvio al mio *Granelli di senapa all'Indice. Tesere di storia editoriale (1585-1700). Seconda edizione rivista e aggiornata*, EUM, Macerata, 2021.

<sup>58</sup> Il riferimento è al titolo della monografia di R. Canosa e I. Colonnello, *L'ultima eresia. Quietisti e inquisitori in Sicilia tra Seicento e Settecento*, Sellerio, Palermo, 1986.

<sup>59</sup> Cfr. P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti* cit., p. 227.

praticate da lungo tempo dal Tritemio considerato il padre della bibliografia moderna (fig. 16)<sup>60</sup>, dal 'mago' Cardano<sup>61</sup> (fig. 17) e – come si è già detto – dal Della Porta.

Il *Syntagma typographicum* del Caramuel veicola nuove e pregnanti rivisitazioni dei grafemi alfabetici. Dunque, un'altra *polygraphia* grafica e semantica, volta a rivelare i più intimi segreti dell'*ars artificialiter scribendi*, quella che all'epoca del suo nascere fu definita – e non certo a torto – *maraviglioso procedimento*, una *maraviglia*, a fondo indagata, fatta per restituire all'universo dei lettori altre *maraviglie*. E allora, *mirabilia* che diffondono per natura e statuto altri *mirabilia*, riferimento alle quali sembra efficace conclusione per chiudere il circolo di queste brevi e sommarie riflessioni. Si tratta dell'onda lunga di un *antirinascimento*, che perviene a lambire le spirali dell'*antibarocco*, dalla fisionomia sommersa, inquieta e inquietante, dagli estesissimi confini ancora in gran parte inesplorati, fatto di sottili ed impervi *Holzwege* spesso difficilmente percorribili, soprattutto senza l'ausilio dei torchi tipografici.

Tipografi, editori e librai che, dalla Campania all'intera Europa occidentale, garantiscono dunque, pressoché senza soluzione di continuità, un intenso flusso di libri di immagini di suggestioni e di idee, attraverso il dedalo fitto e articolato della produzione e della distribuzione, in grado di raggiungere ovunque (o quasi) *librerie*, scaffali e scrittoi, con risultati assolutamente degni di nota.

---

<sup>60</sup> Johannes Trithemius, benedettino tedesco (1462-1516), avvolto anch'egli dalla oscura fama di occultista e mago, è autore del fondamentale *De scriptoribus ecclesiasticis* (1494), di una *Stenographia* (1500), di una quanto mai significativa *Polygraphia* (1508).

<sup>61</sup> Girolamo Cardano (Pavia 1501-Roma 1576), figura di spicco – come è noto – del nostro Rinascimento, anatomista, filosofo, medico e matematico, invisito alle autorità ecclesiastiche, che lo costrinsero ad abbandonare la cattedra all'Università di Bologna.



Figura 1 – G.B. Della Porta, *Magia naturalis. Libri viginti*, Leiden 1644, front. calcogr.



Figura 2 – G.B. Della Porta, *Della magia naturale*, Napoli 1677, antiporta



Figura 3 – G.B. Della Porta, *Des vortrefflichen Herrn Johann Baptistae Portae, von Neapolis Magia naturalis oder Haus-Kunst-und Wunder-Buch...*, Nürnberg 1680, antiporta



Figura 4 – F. Imperato, *Dell'istoria naturale. Libri XXVIII...*, Napoli 1599, tav. calcogr. ripieg. (Museo di storia naturale)

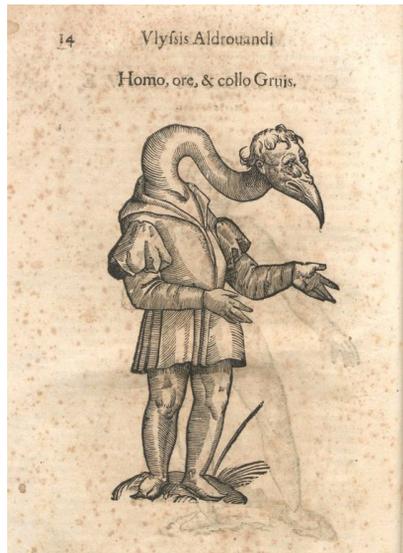


Figura 5 – U. Aldrovandi, *Monstrorum historia cum Paralipomenis...*, Bologna 1642, ill. xilogr., p. 14



Figura 6 – G.B. Della Porta, *De humana physiognomonia*, Vico Equense 1586, ill. xilogr.



Figura 7 – G.B. Della Porta, *De humana physiognomonia*, Vico Equense 1586, ill. xilogr.



Figura 8 – D. D'Eremita, *Dell'elixir vitae. Libri quattro*, Napoli 1624, ill. xilogr.



Figura 9 – D. D'Eremita, *Dell'elixir vitae. Libri quattro*, Napoli 1624, ill. xilogr.

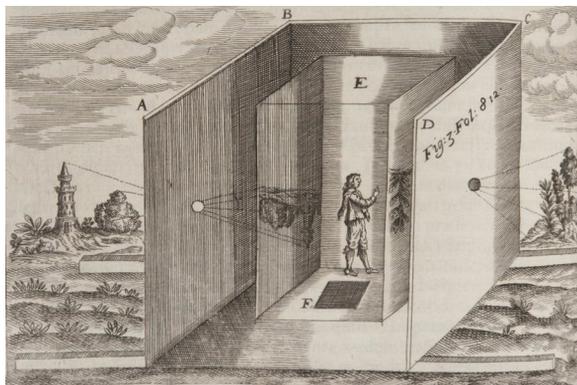


Figura 10 – A. Kircher, *Ars magna lucis et umbrae in decem libros digesta*, Amsterdam 1671, ill. xilogr., p. 709

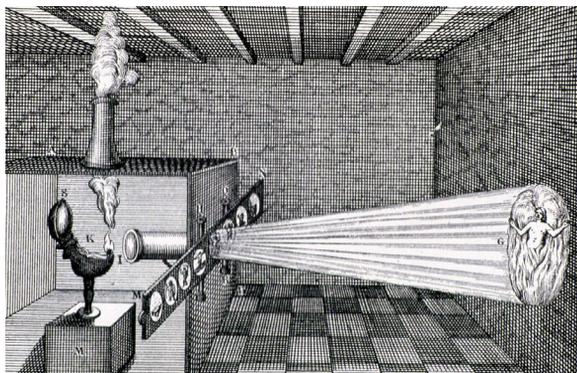


Figura 11 – A. Kircher, *Ars magna lucis et umbrae in decem libros digesta*, Amsterdam 1671, ill. xilogr., p. 768



Figura 12 – P. Bonarelli, *Il Solimano: tragedia*, Firenze 1620, tav. calcogr. di J. Callot



Figura 13 – N. Auroux, Ritratto calcogr. di Juan Caramuel y Lobkowitz

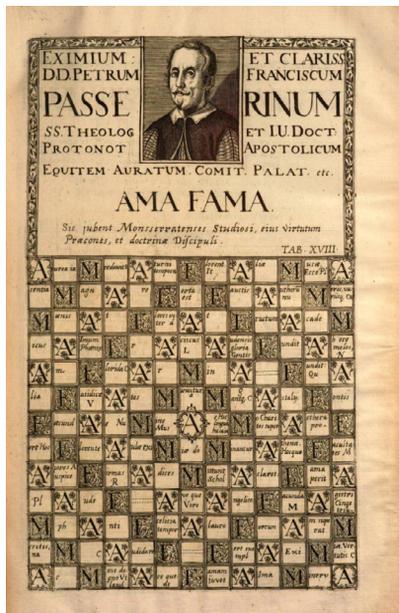


Figura 14 – J. Caramuel y Lobkowitz, *Primus calamus ob oculos ponens metametricam...*, Roma 1663, tav. 9r

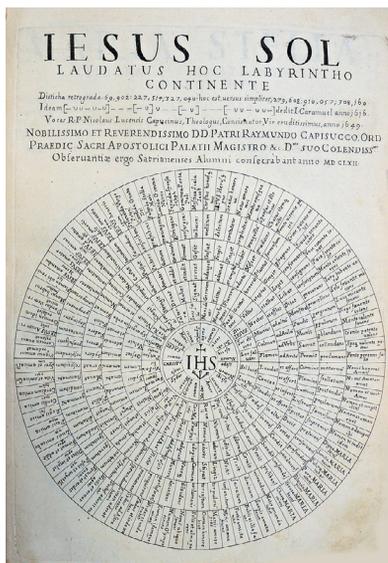




Figura 16 – Ritratto calcogr. di Johann Heidenberg (Johannes Trithemius)



Figura 17 – Ritratto calcogr. di Gerolamo Cardano



## GLI AUTORI

### **Tonia Campomorto**

*tonia.campomorto@unicampania.it*

Dottoranda in Storia e trasmissione delle eredità culturali presso il Dipartimento di Lettere e Beni culturali dell'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli", si occupa di storia della società, della giustizia e della criminalità per il Mezzogiorno d'Italia nell'Età moderna con particolare riferimento a Terra di Lavoro.

### **Nicola Cusumano**

*nicola.cusumano@unipa.it*

Professore associato di Storia moderna presso il Dipartimento Culture e Società dell'Università degli studi di Palermo. Dopo essersi occupato dell'antiebraismo cattolico nel secolo dei Lumi, ha rivolto la sua attenzione alla circolazione di libri e saperi e al controllo censorio nella Sicilia borbonica. Più recente è l'approdo alla storia della scienza, con diversi saggi in riviste internazionali e volumi collettivi. Tra le sue monografie: *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento* (Milano 2012); *Libri e culture in Sicilia nel Settecento* (Palermo 2016); *La stagione inquieta. Combusti, mostri, folli in età moderna* (Milano 2022)

### **Francesco Paolo de Ceglia**

*francescopaolo.deceglia@uniba.it*

Insegna Storia della Scienza presso l'Università di Bari Aldo Moro, dove dirige il Centro interuniversitario di ricerca "Seminario di Storia della Scienza". Studioso e divulgatore del pensiero scientifico moderno, in particolare nei suoi rapporti con la teologia, ha dedicato alla cultura meridionale: *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano* (2016); *La pitonessa, il pirata e l'acuto osservatore. Spiritismo e scienza nell'Italia della belle époque* (2018, con Lorenzo Leporiere); *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovranaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna* (2021, con Pierroberto Scaramella).

**Antonio D'Onofrio**

*1antioniodonofrio@gmail.com*

Dottore di ricerca in Studi Internazionali presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" e in Histoire et civilisations des mondes moderne et contemporaine presso l'Université Côte d'Azur. La storia del Mediterraneo in età moderna è al centro dei suoi interessi di ricerca. Nel 2018 ha curato il volume *Mediterraneo d'Occidente / Occidente Mediterraneo* (Guida, Napoli) ed è in corso di pubblicazione un suo studio sulla storia dei Presidi di Toscana come «spazio mediterraneo», tema sul quale ha pubblicato diversi saggi e articoli su riviste scientifiche. Studioso dell'età napoleonica, è stato responsabile della comunicazione del Comitato per il Bicentenario napoleonico 1821-2021 ed è attualmente membro del comitato di redazione della Rivista Europea di Studi Napoleonici e dell'Età delle Restaurazioni e collaboratore del Centro interuniversitario per lo Studio dell'Età rivoluzionaria e napoleonica in Italia. È inoltre membro del gruppo di ricerca internazionale attivo all'interno del programma di Conferenze trilaterali del Centro italo-tedesco per il dialogo europeo Villa Vigoni, in collaborazione con la Deutsche Forschungsgemeinschaft e la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, dal titolo «Le rivoluzioni in movimento. Circolazioni di idee e pratiche negli spazi euro-atlantici tra 1776 e 1871».

**Idamaria Fusco**

*idamaria.fusco@isem.cnr.it*

laureata in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", è dottore di ricerca in Storia economica e ha ottenuto l'abilitazione scientifica nazionale in Storia economica e Storia moderna. Ha insegnato presso varie università italiane ed è attualmente ricercatrice dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (ISEM) del CNR. Tra le sue principali pubblicazioni in tema di emergenza epidemica i due volumi *Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo* (Milano 2007) e *La grande epidemia. Potere e corpi sociali di fronte all'emergenza nella Napoli spagnola* (Napoli 2017). Più di recente, le sue ricerche si sono concentrate principalmente sul governo delle emergenze in età moderna, con particolare attenzione al fenomeno del banditismo meridionale nella seconda metà del Seicento, su cui ha pubblicato in collabora-

zione a Gaetano Sabatini: *Conoscenza del territorio e governo dell'emergenza ai confini del Regno di Napoli a fine Seicento*, «Cheiron», 2020, n. 1-2; “*Se si avesse da governare un esercito s'incontrerebbono minori difficoltà*”. *Stato di emergenza e risposte istituzionali in ancien régime nel regno di Napoli del XVII secolo*, «Ri.Me.», numero monografico; *Il filo sottile dell'emergenza: controllo, restrizioni e consenso*, a cura di Sabatini e dalla sottoscritta, 2021, n. 9/III.

### **Giuseppe Netti**

*giuseppe.netti@unicampania.it*

Docente di Italiano e Storia negli Istituti di Istruzione Secondaria di I grado, attualmente ha in corso un dottorato di ricerca in Storia e trasmissione delle eredità culturali presso l'Università degli studi della Campania “Luigi Vanvitelli”. Il suo ambito di ricerca attuale è la storia del patriziato a Capua in età Moderna. Recentemente si è interessato alla storia sociale e religiosa in Terra di Lavoro nell'età Moderna.

### **Pasquale Palmieri**

*pasquale.palmieri@unina.it*

Insegna Storia moderna presso l'Università di Napoli Federico II. Ha conseguito dottorati di ricerca in Storia della Società Europea (Università di Napoli Federico II, 2008) e “Italian Studies” (University of Texas at Austin, 2021). Si occupa di rapporti fra media, politica e società, didattica storica e divulgazione. Con il Mulino ha di recente pubblicato *L'eroe criminale. Giustizia, politica e comunicazione nel XVIII secolo* (Bologna 2022).

### **Lina Scalisi**

*lina.scalisi@gmail.com*

Professore ordinario di Storia Moderna presso l'Università di Catania. Le sue ricerche riguardano la storia politica e culturale dell'aristocrazia europea, la storia politica, la storia urbana e la storia socio-religiosa della Sicilia in età moderna, le migrazioni contemporanee. Dal 2013 è membro corrispondente della Real Academia de la Historia. Tra i suoi lavori più recenti *Da Palermo a Madrid. Carlo Aragona Tagliavia e la questione delle Fiandre tra*

*politica e diplomazia* (Roma, 2019); *Libera nos. Epidemie e conflitto sociale in Sicilia. Secc. XVI-XXI* (Roma, 2021) e la curatela dei tre volumi de *La storiografia della nuova Italia di Giuseppe Giarrizzo* (Roma, 2018; 2020; 2022).

### **Giulio Sodano**

*giulio.sodano@unicampania.it*

Insegna Storia moderna, Storia d'Europa e Storia del Mezzogiorno presso il Dipartimento di Lettere e Beni Culturali della Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Si è occupato dell'analisi dei meccanismi della costruzione della santità canonizzata: si ricordano al riguardo i volumi *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano* (Napoli, 2002) e *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna tra Santi, Madonne, guaritrici e medici* (Napoli, 2010). I suoi interessi più recenti sono relativi alla storia delle grandi famiglie aristocratiche napoletane nella loro proiezione internazionale e a quella della regalità tra XVII e XVIII secolo. In proposito si ricorda il volume *Elisabetta Farnese* (Roma 2021).

### **Bianca Stranieri**

*bianca.stranieri68@gmail.com*

Laureata in Lettere Moderne ad indirizzo storico-artistico, è docente di Lettere al Liceo Artistico "Boccioni Palizzi" di Napoli e corsista nel Dottorato di ricerca in Storia e Trasmissione delle Eredità Culturali presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Ha rivolto la sua attenzione allo studio della storia dell'arte della seta e dei manufatti tessili in età vicereale. È membro del comitato scientifico del Museo Artistico Industriale "Filippo Palizzi" di Napoli e del museo "MIACE" di Castel Volturno, e responsabile del Laboratorio Moda e arti tessili del polo culturale "In Arte Vesuvio" di Napoli. Ha scritto monografie e saggi sulla storia della seta e sui luoghi e personaggi ad essa legati, ha partecipato a convegni internazionali e ha collaborato all'analisi e alla schedatura dei manufatti tessili del Museo Civico Gaetano Filangieri (2021), del Pio Monte della Misericordia (2021), del Real Bosco e Museo di Capodimonte (2022), e di altri enti napoletani; è curatrice di mostre e cataloghi

di arte e moda. Tra i più recenti *Pagine di seta* (2021-2022) presso la Fondazione Banco di Napoli e *Le sete del Real Monte Manso di Scala* (2022), presso l'omonima Fondazione napoletana.

**Paola Zito**

*paola.zito@unicampania.it*

Docente di discipline del libro e del documento presso il Dipartimento di Lettere e Beni Culturali della Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Da oltre trent'anni si occupa di storia del libro e dell'editoria di antico regime, con particolare attenzione al rapporto tra produzione libraria ereticale e censura: al riguardo è autrice di varie monografie, tra cui si segnalano *Granelli di senapa all'Indice* (Pisa-Roma 2008) e *L'esagono imperfetto* (Pisa-Roma 2012). Nella sua sfera di ricerca rientra, fra l'altro, l'impatto del paratesto librario sulla complessa fenomenologia della lettura in età moderna. Recentemente si occupa di autografi moderni, con particolare riferimento a quelli leopardiani.



## INDICE DEI NOMI

Santi, sovrani e regine sono riportati nell'indice secondo il nome di battesimo

- Abbate, V., 198  
Abramo, *re d'Etiopia*, 272  
Abriani, Francesco, 198  
Abulafia, David, 250, 262  
Acquaviva, Rodolfo, *beato*, 280  
Acquaviva d'Atri, Ridolfo, *duca*, 255  
Acosta, José de, 278  
Adria, Gian Giacomo, 278  
Áfan de Ribera y Enríquez, Fernando, *vicere di Napoli*, 192  
Africanus, L. J., 257, 258  
Agata, *santa*, 72, 196  
Ago, R., 115, 123, 131  
Aguiar y Acuña, Emanuel de, 221  
al-Idrisi Muhammad, 278  
Alberti, Leandro, 260, 278  
Alberti, Leon Battista, 307  
Albrizzi, Girolamo, 280  
Alcidamo, Aridio, 67  
Aldrete, Bernardo José, 278  
Aldrovandi, Ulisse, 304, 305  
Alfonso I, nato Nzinga Mbemba, *re del Congo*, 269  
Alfonso d'Aragona, *re di Napoli e d'Aragona*, 69  
Alfonso Maria de'Liguori, *santo*, 129  
Almeida, Livia Maria, 91  
Alonge, R., 312  
Alonso, Pasquale, 158  
Alquie, François Savinien d', 279  
Alvares, Francisco, 272, 273  
Amasio, *santo*, 170  
Amasuno Sárraga, M.V., 212, 217  
Ambrasi, D., 82, 83  
Amendola, Felice, 307  
Amodio, Felicia, 167  
Amodio, Tomaso, 167  
Anacarsi il Giovine, 279  
Andenna, G., 57  
Andrea Avellino, *santo*, 62, 65, 69, 72, 135-137, 141-142, 144, 171  
Andreozzi, Benedetto, 120, 124-126  
Andreozzi, Francesco, 122-124  
Andreu, F., 67  
Angelini, F., 312  
Angelini, M., 235  
Anguna, Anna, 175  
Anisson, Jean, 315  
Anisson, Laurent A., 315  
Annone il Navigatore, 248  
Antonino, B., 305  
Antonio di Padova, *santo*, 17, 170, 176

- Antonio Abate, *santo*, 210  
 Aragona Tagliavia, Carlo, 329  
 Archimede, 315  
 Arcimboldo, Giuseppe, 311  
 Arcopinto, Dorotea, 93  
 Ardia, Antonio, 128  
 Arduini, M., 85  
 Aristotele, 314  
 Arnea, 311  
 Arrizabalaga, J., 212  
 Atanasio da Piacenza, 300  
 Aue, H. von, 36  
 Aulo Irzio, 287  
 Auriemma, Tommaso, 129  
 Auriemma, Vincenzo, 126  
 Avellaneda y Haro, Garcia de,  
*conte di Castrillo*, 208-210,  
 218  
 Avicenna, 235  
 Avity, Pierre d', 279  
 Ayrola, Paolo, 161
- Baareprøven, 36  
 Baccher, Placido, 59, 63 82-84,  
 86  
 Baccher de'Gasaro, Vincenzo,  
 82  
 Bacone, F., 41, 42, 238  
 Baerle, Kasper van, 279  
 Bagatta, G.B., 137  
 Baldassin Molli, G., 118  
 Baldini, U., 22  
 Baldini, Vittorio, 310  
 Baltrušaitis, Jurgis, 309  
 Baluzio, Stefano, 127  
 Bambij, A., 11
- Baratta, A., 66-67  
 Baratta, M., 141  
 Barba, P., 206  
 Barbera, L. 232  
 Barbieri, E., 300  
 Barcellona, Valentino, 279  
 Barile, Isabella, 71  
 Barker, S., 204  
 Barla, P., 223  
 Barone, Cassandra, 124  
 Barone, G., 51  
   Barrile, Silla, *duchessa di*  
   *Caivano*, 166  
 Baronio, C., 38  
 Barros, João de, 256, 279  
 Barthélemy, Jean-Jaques, 279  
 Barthes, R., 311  
 Bartoli, Daniello, 279-280  
 Basile, B., 305  
 Basile, Francesco, 148-149  
 Basile, Giovan Battista, 309  
 Basile, Giovanni, 122  
 Basinsi, Barbara, 77  
 Battisti, E., 306, 310, 312  
 Bavola, Filippo, 151  
 Becchi, E., 232  
 Bellonci, Maria, 249  
 Benedetto il Moro, *santo*, 22,  
 63, 187  
 Benedetto XIII, *papa*, 253  
 Benedetto XIV, *papa* (Prospero  
   Lambertini), 129, 231  
 Benedetto da Norcia, *santo*, 65  
 Benzoni, Girolamo, 280  
 Benigno, F., 8-9

- Benincasa, Orsola, 128, 130, 219-220
- Bentivegna, G., 231
- Berdini, Vincenzo, 280
- Bergamino, Laura, 163
- Berlivet, L., 230
- Bernardino Realino, *santo*, 62
- Bernardino da Siena, *santo*, 235, 239
- Bernardo di Chiaravalle, *santo*, 127, 129
- Bernini, Gian Lorenzo, 84, 312
- Berrino, A., 246
- Bertetti, P., 55
- Bertrand, G., 251
- Biagetti, M. T., 303
- Bianchi, M.L., 41
- Bidera, G. E., 96
- Bilinkoff, J., 16
- Bindseil, H.E., 43
- Birken, Sigmund von, 280
- Bloch, M., 19
- Boccadamo, G., 78
- Bocchetta, M., 300
- Bock, G., 235
- Bodin, J., 302
- Boehme, Johann, 280
- Boerhaave, H., 24
- Boesch Gajano S., 5, 56-57
- Böhme, J., 41
- Boileau, E., 75
- Bolzoni, L., 313
- Bona, Ippolita, 174
- Bonaglia, G.B., 76
- Bonani, V., 302
- Bonarelli, Prospero, 311
- Bonaventura da Potenza, *beato*, 62
- Bonito, Giuseppe, 88
- Bonnardot, F., 75
- Bonora, E., 11-12, 14-16, 50-51, 97, 119
- Boquet, D., 214
- Borraccini, R.M., 300
- Borrelli, A., 83
- Borrelli, G., 81
- Borrello, Ignazio, 93
- Boschini, Marco, 280
- Bosio, T., 38
- Bossy, J., 6
- Botero, Giovanni, 280
- Botti, G., 232
- Bouley, B. A., 25
- Bourke, J., 214
- Boxhorn, Marcus Zuerius van, 280
- Boyle, R., 42-44
- Bozzuto, Giuseppe, 208
- Braccesi, L., 249
- Bracciolini, Poggio, 265
- Braida, L., 54
- Brancaccio, G., 138
- Branciforte, Fabrizio, *principe di Butera*, 199
- Branciforte, Francesco, *marchese di Militello*, 199
- Braudel, F., 114, 247-248
- Braun, Georg, 196, 281
- Breislak, S., 144
- Bremond, Gabriel de, 281
- Brenni, L., 66

- Bressani, Francesco Giuseppe, 280  
 Bretschneider, C.G., 43, 251  
 Brevetti, G., 251  
 Brillì, A., 251  
 Broggio, P., 198  
 Brown, P., 16  
 Bruno, 128  
 Bruno, Giordano, 44, 314  
 Bruno, P., 62  
 Brusatin, Manlio, 309, 314-315  
 Brusciano, Angela, 123  
 Brusciano, Nicola, 122  
 Brusciano, Pasquale, 122  
 Budone, Enrico Maria, 129  
 Buffarda, Giovanna, 180-181  
 Buffier, Claude, 281  
 Buglio, Ludovico, 188  
 Bulifon, Antonio, 281, 301, 303  
 Bunes Ibarra, M.Á., 186  
 Buonacciuoli, Alfonso, 255  
 Buonocore, Gennaro, 91  
 Bure, Anders, 281  
 Burkardt, A., 53  
     Burns, W.E., 46  
 Busana, M.S., 61  
 Busbecq, Augier Ghislain de, 281  
 Büsching, Anton Friedric, 281  
 Butler, A., 77  
  
 Cabibbo, S., 20, 53, 56, 67, 187, 191, 199, 230  
 Cacchi, Giuseppe, 302, 305  
 Caffiero, M., 20, 51, 57-58  
 Callisto di Marcianise, 174  
 Callot, Jacques, 311-312  
 Calvi, G., 205  
 Cameron, E., 52  
 Camerota, Mattia, 127  
 Campanella, Tommaso, 44, 235, 237  
 Campanelli, M., 139  
 Campanile, G., 208, 210, 214-215  
 Campenni F., 135  
 Campomorto, T., 28  
 Canale Cama, F., 269  
 Cancer, Mattia, 300, 313  
 Cancila, R., 14, 186, 189  
 Canetti, L., 71  
 Cangiamila, Francesco Emanuele, 229  
 Canguilhem, G., 238  
 Cannizzaro, Francesco, 240-241  
 Canoniero, Pietro Andrea, 22  
 Canosa, R., 316  
 Cantone, Filippo, 178  
 Cantone, Giuseppe, 179  
 Capaccio, Giulio Cesare, 281-282  
 Capasso, Giovan Battista, 182  
 Capasso, Giuseppe, 180  
 Capece, Isabella, 180  
 Capece, Rebecca, 176  
 Capece Zurlo, Giuseppe Maria, *vescovo di Calvi*, 154  
 Capoferro, R., 249  
 Caporossi, L., 85  
 Cappelli, Maria, 76  
 Cappello, Carlo, 163

- Cappello, Francesco, 176  
Cappello, Teresa, 176  
Caracciolo, A., 123  
Caracciolo Marino, *principe di Avellino*, 66  
Caracciolo, Faustina, 70  
Caracciolo, Marianna, 91  
Caracciolo, Nicola, *arcivescovo di Capua*, 140, 143, 171  
Carafa, Anna Maria, *duchessa*, 162  
Carafa, Diomede, *conte di Maddaloni*, 252  
Carafa, Domenico Marzio, *duca di Maddaloni*, 252  
Carafa, Gian Pietro, 73  
Carafa, Giulia, 90  
Carafa della Stadera, Vincenzo, 194-195  
Carafa, Vincenzo, *vescovo di Calvi*, 154  
Caramuel y Lobokwitz, Juan, 299, 314, 316-317  
Caravale, G., 13  
Cardano, Girolamo, 317  
Cardim, P., 204  
Cardin, Antonio Francisco, 259, 282  
Carletti, Francesco, 246  
Carlino, Giovanni Giacomo, 302-303  
Carlo VI, *imperatore*, 179  
Carlo di Borbone, *re di Napoli e di Sicilia*, poi Carlo III, *re di Spagna*, 93, 139, 253, 257  
Carlo Emanuele I di Savoia, *duca di Savoia*, 186  
Carnevale, Giuseppe, 282  
Carosone, Francesco, 157  
Carusone, Salvatore, 164  
Carrega, Antonia, 90  
Carreras Panchón, A., 217  
Cartesio, Renato, 45, 299  
Casas, Bartolomé de las, 254, 257, 282  
Cascini, Giordano, 186, 198-199  
Castaldi, Sebastiano, 182  
Castaldo, Giovan Battista, 67  
Castelli, E., 312  
Castelli, Pietro, 236-237  
Castrillo, *conte di*, 208, 210, 218  
Catello, E., 80  
Caterina de' Medici, *regina di Francia*, 311  
Caterina Michela d'Asburgo, *duchessa di Savoia*, 186  
Cattaneo Carl'Ambrogio, 129  
Cattaneo, M., 21  
Catto, M., 195  
Cauci, Vittorio Felice, *vescovo di Fondi*, 163  
Cavalieri, Gaspare Antonio, *arcivescovo di Capua*, 141  
Cavone, Francesco, 175  
Ceconcelli, Pietro, 311  
Cecere D., 22, 134, 169, 212  
Cecere, I., 251  
Cecillini, Angiola, 183  
Cecini, Niccolò, 143  
Celano, C., 214, 219-220  
Ceprano, Lorenzo, 162

- Ceraso, G., 134  
 Cerreto, Pietro, 178, 181  
 Cesare, Gaio Giulio, 287  
 Cesi, Federico, 303  
 Chabod, Federico, 262  
 Chacón, F., 4  
 Chaney, E., 251  
 Chartier, R., 54-55  
 Chiarini, G.B., 214  
 Christensen, C.V., 36  
 Churchill, A., 65  
 Cieza De León, Pedro, 197  
 Činggis Qa'an (Gengis Khan),  
     271  
 Cintia, 310  
 Cioffi, R., 135, 251  
 Cipriano, *santo*, 127  
 Cirillo, Niccolò, 182  
 Clavijero, F. J., 247  
 Clemente X, *papa*, 63  
 Clemente XII, *papa*, 123  
 Clemente, A., 115-116, 121,  
     123  
 Clüver, Philipp, 282  
 Colimena, Giorgio, 181  
 Colombo, Cristoforo, 249-250,  
     260  
 Colonna, Anna, 252  
 Colonna, Carlotta, 252  
 Colonna, Fabio, 306  
 Colonna di Paliano, Federico,  
     200  
 Colonnello, I., 316  
 Conclubet, Domenico, 73  
 Condorelli, M., 240  
 Conti, Cristofaro, 123  
 Conti, Nicolò di, 264-265  
 Continisio, C., 14  
 Cook, Thomas, 246  
 Cooter, R., 230  
 Coppola, Carlo, 153  
 Coronelli, V. M., 253, 275, 282-  
     283  
 Corry, M., 6, 118, 121, 126, 134  
 Corsicato, N., 92  
 Cosi, L., 62  
 Cosimo II de'Medici, *granduca  
     di Toscana*, 311  
 Cosma Indicopleuste, 270  
 Costa, A., 170  
 Couliano, J.P., 313  
 Cozzo, P., 52, 57  
 Craxi, L., 242  
 Crescenzio, Bartolomeo, 283  
 Crispino, Mario, 183  
 Cristiani, L., 263  
 Cristiani, R., 214  
 Croce, Benedetto, 11  
 Croce, Giulio Cesare, 309  
 Ctesia di Cnido, 249, 260  
 Cunningham, A., 44, 212  
 Cusumano, N., 231-235, 237-  
     238, 241  
 Cyrus, C., 171  
  
 d'Acunti, E., 72  
 D'Agata, S., 200  
 D'Agostino, R., 304  
 Dal Bosco, Bernardino, 144  
 D'Alessandro, D.A., 65  
 D'Alessio, S., 22, 169, 212  
 d'Ambrosia, Domenico, 179

- d'Ambrosia, Marco, 180  
d'Anania, Giovanni Lorenzo, 279  
d'Anghiera, Pietro Martire, 279  
Dandolo, F., 252  
D'Andrea, David, 7  
Daniele E., 121  
Danza, Maria Vincenza, *duchessa*, 150  
D'Ario, C., 116, 121  
Daston, L., 37, 40, 233-234  
Daumas, M., 75  
d'Avalos, Ferdinando, *marchese del Vasto*, 90  
D'Avenia, F., 186-187  
Davico Bonino, G., 312  
David, *re d'Etiopia*, 272  
Davidson, J., 52  
Dear, P., 45  
de Buceris, Antonio, 175  
de Buceris, Gioacchino, 175  
de Bujanda, J. M., 316  
de Bustos Villavicencio, F., 205  
De Caprio, C., 22, 134, 212  
de Ceglia, F. P., 24-27, 35, 37, 52, 73, 237, 263  
De Ciccio, Mario, 65  
De Colellis, Antonio, 128  
de Córdoba, Alfonso, 212  
D'Elia, C., 14  
d'Enghien, J., 69  
D'Eremita, Donato, 307  
De Falco, Carlo, 90  
de Franciscis Giovanni, 145  
Degl'Innocenti, L., 54  
Delahaye, G.N., 258, 294  
Deleuze, Gilles, 303  
Delfico, Giambattista, 255  
de la Torre y Valcarcel, I., 206  
del Balzo, Nicolò, 142  
Del Bono, Gianna, 300  
Del Bruno, Raffaello, 283  
de Lespinasse, R., 75  
Delille, G., 126  
Delisle, G., 258, 283  
Della Bella, Stefano, 312  
della Cammera, Lorenzo, 167  
Della Porta, Giacomo, 304  
Della Porta, Giovan Battista, 26, 32, 235, 261, 299-305, 307-308, 310, 313-314, 317  
della Rovere, Isabella, *principessa di Bisignano*, 11  
Della Valle, Pietro, 283  
dell'Aversana, Gaetano, 91  
Delli Quadri, R.M., 118, 151  
del Monte, Guidobaldo, 311  
dell'Ovega, Giuseppe, *marchese*, 123  
dell'Uva, Pompeo, 145  
Delooz, P., 7  
del Prato, Cesare, 91  
Delumeau, J., 120, 215  
De Maio, R., 64, 130  
De Marinis, Giovanni Salvo, 74  
De Martino, E., 8, 10-11  
de Mase, Marco Donato, 78  
de Mauro, Angelo, 74  
de Micco, Domenico, 180  
De Molinas, Michele, 166

- d'Engenio Caracciolo, Cesare, 284
- De Nigris, Donato, 167
- De Nigris, G.M., 164-168, 173, 176, 178-179, 181, 183
- De Nigris, Paolo, 167
- de Ninno, Caterina, 162
- De Renzi, S., 204, 207-208, 211, 216, 219
- De Rogatis, Giuseppe, 167
- De Rogatis, Michelangelo, 167
- de Rosa, Francesco, 95
- De Rosa, Gabriele, 10
- De Rosa, L., 208
- De Seta, C., 251
- De Spirito, A., 80
- de Subica, J., 226
- de Troyes, C., 36
- Díaz Salgado, J., 206
- Di Blasi, G.E., 236
- di Capua, Leonardo, 167
- di Capua, Matteo, *principe di Conca*, 301
- di Capua, Pompeo, 140
- di Conti, Nicolo, 265
- di Cristofano, Domenico, 145
- di Donato, Francesco, 162
- di Falco, Andrea, 176
- di Falco, Domenico, 179
- di Falco, Luca, 167
- di Falco, Niccolò, 177
- di Feola, Scipione, 141
- di Gesù, Giuseppe, 95
- di Giacomo, S., 83
- di Laurenza, Antonio, 180
- di Laurenza, Francesco, 174
- di Laurenza, Prudenzia, 174
- di Laurenza, Teresa, 180
- Di Liello, S., 82
- di Luca, Domenico, 184
- di Manfreduno, Niccolò, 163
- di Natale, M.C., 65
- di Rocco, Anna Maria, 175
- di Rocco, Caterina, 175
- di Rosa, Alessandro, 81
- di Ruggiero, Francesco, 179
- di Ruggiero, Porzia, 179
- di Semmola, Domenico, 93
- di Stefano, Menechella, 175
- Dickens, Charles, 251
- Dioscoride Pedanio, 306
- Ditchfield, Simon, 6
- Dolla, V., 304
- Dollo, C., 234
- Domenico di Guzman, *santo*, 122, 135, 174, 180-181
- Dompnier, B., 190
- Donato, M.P., 25, 53, 230, 237
- D'Onofrio, A., 32
- D'Onofrio, Silvestro, 163
- Donnarumma, Domenico, 181
- Doria Giannettino, *arcivescovo di Palermo*, 186-187, 191-193, 195, 198, 200
- Doria, Nicolò, *principe d'Angri*, 223
- Doria, P., 246
- Drach, Peter, 302
- Drake, Francis, 246
- Dudley, Robert, 283
- Duffin, J., 52
- Duibuisson, M., 75

- Dupaty, Charles Mercier, 283  
Dupront, A., 117, 122  
Dutens, Louis, 284
- Eco, U., 306  
Édouard, S., 14  
Edwards, K.A., 52  
Eichberg, M., 85  
Eisenstein, E.L., 302  
Elia, *santo*, 138  
Elidris, Scherif, 278  
Elisabetta Farnese, *regina consorte di Spagna*, 330  
Elliott, M. W., 46  
Ellis, H., 259, 284  
Emanuele Filiberto di Savoia, *vicere di Sicilia*, 186, 199  
Erodoto, 248-249  
Erone Alessandrino, 310  
Evola, Filippo, 243  
Expilly, Jean-Joseph, 284
- Fabro Bremundán, Francisco, 284  
Facineroso, A., 90  
Fagiolo Dell'Arco, Marcello, 198, 312  
Fagiolo Dell'Arco, Maurizio, 312  
Failla, F., 188  
Faini, M., 6, 118, 121, 126, 134  
Fajola, Maria, 179  
Fanzago, Cosimo, 81  
Faraldo, Vittoria, 174, 177  
Fasolo, Domenico, 164  
Fattorini, E., 20  
Fava, Antonietta, 160
- Fazello, Tommaso, 236  
Felipe II, *re di Spagna*, 64, 186, 252  
Feniello, A., 269,  
Fer, Nicolas de, 284  
Ferdinando II di Trastamara, *re di Aragona e di Napoli*, 252  
Ferdinando IV di Borbone, *re di Napoli e Sicilia*, poi Ferdinando I, *re delle Due Sicilie*, 236, 257  
Ferrari, G., 136, 141, 145  
Ferrari, Filippo, 284  
Ferri, A., 301  
Feyens, Thomas, 237  
Feyerabend, S., 197  
Fichele, Orsola, 183  
Ficino, Marsilio, 235, 299  
Filangieri, G., 74  
Filippini, E., 45, 57  
Filippo II di Asburgo, *re di Spagna*, 186, 252  
Filippo IV, *re di Spagna*, 138, 207, 217  
Filippo Neri, *santo*, 144  
Filomarino, Marcello, 71  
Filostrato, 299  
Finella, Filippo, 305, 310  
Finizio, G., 82  
Fiorani, L., 50, 300  
Fioravanti, Lorenzo, 120  
Fiore da Cropani, Giovanni, 284  
Fiorelli, V., 154  
Fiorillo, Carlo, 182  
Fiorillo, Lucrezia, 182, 183  
Firpo, M., 4

- Fischel, A., 305  
 Fittipaldi, T., 84, 86  
 Fiume, G., 187  
 Fleming, J.A., 316  
*Fodère* François Emmanuel, 52  
 Foglietta, Oberto, 256, 285  
 Folgori Antonio, *marchese*, 120  
 Fornari, G.M., 138  
 Foschino, F., 95  
 Foti, R.L., 191, 252, 257, 259, 261  
 Foucault, M., 239  
 Fournier, Georges, 285  
 Fragnito, G., 4, 53-54  
 Francesco, *papa*, 84  
 Francesco d'Assisi, *santo*, 170  
 Francesco Sales, *santo*, 127  
 Francesco Saverio Maria Bianchi, *santo*, 22, 63, 84, 89, 135-136, 215-216, 218, 220-221, 224  
 Franco, V., 242  
 Frangipane, A., 85  
 Franzini, Girolamo, 285  
 Freeman, M., 55  
 Freschot, Casimir, 285  
 Frezza, Elena, 184  
 Frobisher, M., 196  
 Fulco, G., 304  
 Fulvio, Andrea, 285  
 Fusco I., 31, 169, 204-205, 208-209, 224, 227  
 Fusco, Finizia, 158  
 Gaetani d'Aragona, Giordano, *arcivescovo di Capua*, 140  
 Gaetano da Thiene, *santo*, 59, 61-64, 73, 135, 221-222  
 Gaetano, Caterina, 175  
 Gaetano, Francesco, 175  
 Gaffuri, L., 57  
 Gagliardo, Bartolomeo, 74  
 Galante, G.A., 170  
 Galasso, G., 4, 10-11, 15, 60, 77-78, 116, 122, 131, 134-135, 137, 145-146, 154  
 Galilei, Galileo, 301  
 Gallo, Francesco, 77  
 Gallo, M.F., 80  
 Galvagni, G.A., 241-242  
 Gama, Vasco da, 248  
 Gamucci, Bernardo, 285  
 Garcia Bernal, J.J., 198  
 Gargano, *padre*, 176  
 Garin, E., 305, 308  
 Garmann, C., 36  
 Garnett, J., 7  
 Garofalo, Margherita, 177  
 Garofalo, Niccolò, 177  
 Garzoni, Bartolomeo, 265  
 Garzoni, T., 264, 285  
 Gemelli Careri, Giovanni Francesco, 245-248, 254, 262—264, 267-268, 274, 285  
 Gennaro *santo*, 3, 5, 26, 35, 37-39, 45, 47, 72-73, 139, 211, 218, 220-221, 223, 225, 327  
 Gentilcore, D., 23  
 Geoffroy Saint-Hilaire, Etienne, 241  
 Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore, 241

- Geraldini, Alessandro, 285  
Geritsz, Cornelis, 286  
Ghilardi, M., 190  
Gianfrancesco, L., 134, 212  
Gianfrotta, Domenico, 144  
Giannotti, Domenico, 184  
Giannotti, Paolo, 184  
Giannotti, Rosolena, *religiosa*, 183  
Giardino, A.E., 164  
Giarrizzo G., 231, 330  
Giglioni, G., 42, 235  
Gilles, Pierre, 286  
Ginammi, Marco, 282  
Ginzburg, C., 8-10, 15  
Giordano, C., 186  
Giordano, Giuseppe, 182  
Giovanna II d'Angiò, *regina di Napoli*, 165  
Giovanna d'Austria, *marchesa di Militello*, 199-201  
Giovanni I, nato Nzinga-a-Nkuwu, *re del Congo*, 269  
Giovanni Paolo II, *papa*, 68  
Giovanni della Croce, *santo*, 128-129  
Girolamo, *santo*, 129  
Giroux, *cappellaio*, 91  
Giugnano, Giuseppe, 143-144  
Giuseppe Maria Tomasi, *santo*, 62-63, 68  
Giuseppe, *santo*, 122, 131, 170  
Giustiniani, Pompeo, 286  
Giustiniano, G., 72  
Gleba, M., 61  
Goethe, Johann Wolfgang von, 251  
Goldammer, K., 40  
Gonzaga, Federico, *duca di Mantova*, 311  
González de Mendoza, Juan, 286  
González-Palacios, Alvar, 88  
Goos, Pieter, 286  
Gordon, D.J., 305  
Gorgone, Giovanni, 242  
Gotor, M., 50, 53, 57  
Gramsci, Antonio, 11  
Granara, Giuseppe, 286  
Granata, F., 135, 140, 142, 171  
Granata, Giovanna, 300  
Graniti, Francesco, 145  
Gravina, Girolamo, 188  
Graziano, F., 16  
Greer, A., 16  
Gregorio Magno, *santo*, 127  
Gregorio XIII, *papa*, 86  
Grell, O.P., 44, 212  
Grendi, Edoardo, 115  
Greyerz, K. von, 46  
Gri, G.P., 61  
Grimaldo, Lione, 180  
Groot, Huige de, 286  
Groppo, Antonio, 127  
Gruzinski, S., 262  
Gualdo Priorato, Galeazzo, 293  
Guarnieri, C., 118  
Guastella, Maria Concetta, 68  
Guercio, M., 300  
Gugg G., 134  
Guglielmino, Elena, 93

- Guicciardini, Francesco, 286  
 Guicciardini, Lodovico, 287  
 Guidi, L., 232  
 Guidoboni E., 136, 141, 143  
 Gullino, G., 21
- Halde, J.B. du, 259, 267  
 Harrison, P., 44  
 Helmont, J.B. van, 35  
 Henao, Gabriel de, 287  
 Herzog, T., 204  
 Hocke, G.R., 306  
 Hoffmann, Friedrich, 24-25  
 Hohenberg, Frans, 196  
 Homen, Diego, 273  
 Honrat, Gabriele Maria, 73  
 Hoorn, C.M. van, 43  
 Horologi, Giuseppe, 296  
 Howard D., 134  
 Huberti, Gaspar, 72  
 Huisman, F., 230  
 Huizinga, Johan, 315  
 Humboldt, A. von, 247  
 Husserl, E., 45  
 Hutchinson, K., 42
- Ignazio di Loyola, *santo*, 129,  
 136, 189, 192, 196  
 Iliffe, R., 44  
 Imperato, Ferrante, 304  
 Infelise, M., 54  
 Ingaldi, Nicola, 83-84, 86  
 Ingrassia, G.F., 31, 234-235,  
 240  
 Innocenzo XI, *papa*, 67  
 Intorcetta, Prospero, 188
- Ippocrate, 24  
 Irene, *santa*, 144  
 Isidoro di Siviglia, 234  
 Iwaszczonek, Aleksander C.R.,  
*chierico*, 62  
 Iwein, 36
- Jacobs, F.H., 164  
 Janssen, G. H., 11  
 Jelardi, A., 246  
 Jenkins, H., 55  
 Jordanova, L., 230  
 Juan Diego Cuauhtlatoczin,  
*santo*, 267  
 Julia, D., 232
- Karttunen, K., 249  
 Keplero, Giovanni, 308  
 Kertzer, D.I., 232  
 Kircher, Athanasius, 287, 309,  
 313-314  
 Krämer, H., 302  
 Kremer, Gerhard, 287  
 Kruik van Adrichem Christian,  
 287  
 Kusukawa, S., 46
- La Barbera, Vincenzo, 198  
 Labbe, Philippe, 287  
 Lacroix, Louis-Antoine Nicolle  
 de, 287  
 Laet, Johannes de, 258, 288  
 Lamberti, Arcangelo, 288  
 Lamprecht, K., 114  
 Lanario, Gennarino, 70  
 Lanzuolo, Giuseppe, 176

- Latuada, Serviliano, 288  
Laugeni, B., 69-70  
Laven, M., 11, 50, 134  
Laverda, A., 52  
Laviefeuille, E. (de), 230, 232  
Laviosa, B., 77-80  
Lebreton, M.M., 300  
Leibniz, G.W., 41, 237, 303, 313  
Lemnius, L., 43  
Lemnius, Willem, 43  
Lenglet Du Fresenoy, Nicolas, 289  
Leone Africano, 289  
Leone X, *papa*, 92  
Leone XII, *papa*83  
Leotta, Francesco, 210  
Leporiere, Lorenzo, 327  
Lepre, A., 221  
Leti, Gregorio, 289  
Levi, Carlo, 8  
Levine, L. W., 9  
Liardo, Marco, 91  
Libavius, A., 37  
Liberio, *papa*, 91  
Liccardo, R., 84  
Liceti, Fortunio, 238  
Linneo, Carlo, 44  
Llompert, G., 64, 67  
Locke, J., 6  
Loffredo, Mario, *principe*, 179  
Lombardo, D., 124  
Longobardo, Nicola, 188  
Lopes de Castanheda, Fernão, 197  
López de Gómara, Francisco, 197, 289  
Lopez, Odoardo, 292  
Lourdes, 16  
Luciano, A., 61  
Luigi Gonzaga, *santo*, 196  
Luisi, G., 82  
Lullo, Raimondo, 313  
Luongo, G., 56, 78  
Lupoli, Vincenzo, *vescovo di Te-  
lese e Cerreto*, 149  
Lutero, M., 40, 42, 60, 235  
Macario, Stefano, 72  
Maccarano, Domenico, 306  
Maestro di Avila, 128  
Maffei, Giovanni Pietro, 256,  
258-259, 289  
Mafrici, M.V., 118  
Magellano, Ferdinando, 246  
Magenis, G. M., 137  
Magini, Giovanni Antonio, 289  
Maggi, A., 308  
Maggio, Francesco Maria, 130  
Magliocca, Geronimo, 141  
Magno, Olao, 305  
Maiso Gonzalez, J., 207  
Malet, A., 308  
Mancini, E., 221-222  
Mancini, G., 92  
Mancini, T., 81  
Mancino, M.R., 81  
Manconi, F., 207  
Mancuso, B., 196  
Mandeville, John de, 249  
Mannapesa, Pietro, 144  
Manso, Giovan Battista, 66

- Manuele I Comneno, *imperatore bizantino*, 271  
 Manuzio, Aldo, 306-307  
 Manzi, Giuseppa, 91  
 Manzolo, F.A., 225  
 Marci, Adami, 289  
 Maresi, E., 242  
 Maria Amalia di Sassonia, *regina di Napoli*, 88, 139  
 Maria Cristina di Savoia, 28, 89  
 Maria Cristina, *regina*, 90  
 Maria Crocifissa, *suora*, 67  
 Maria de' Medici, *regina*, 75  
 Maria Francesca delle cinque piaghe, *santa*, 20, 62, 77, 79-80, 83  
 Maria Maddalena de Pazzis, *santa*, 128  
 Maria Serafina di Dio, 150  
 Mariani, Michele Angelo, 289  
 Marino, S., 7  
 Marinoni, Giovanni, 64  
 Mariotti, D., 136, 141, 143  
 Marliano, Bartolomeo, 290  
 Marocco, Diodato, 124, 126-127, 130  
 Marotta, Alessandro, 141  
 Marotta, Francesco, 143  
 Marrapese, Maria Angela, 139  
 Marsigli, Luigi Ferdinando, 290  
 Martelli, S., 251  
 Martin, P., 13, 119, 186  
 Martineau du Plessis, Denis, 290  
 Martinelli, Domenico, 290  
 Martinez Millàn, J., 64  
 Martino, L., 81  
 Martoro, Anna, 177  
 Masaniello, 64, 216  
 Mascilli Migliorini, L., 269  
 Mastromanno, Simone, 164  
 Matheus, 272  
 Mattei, Gabriele, 163  
 Mattiello, G., 82  
 Mattiello, Maddalena, 122  
 Maturo, Saverio, 151  
 Mazzarelli, Domenico, 143  
 Mazzella, Scipione, 290  
 Mazzocut-Mis, M., 241  
 Melanthonis, Philippi, 43  
 Melchiori, G., 36  
 Melchiorre, V.A., 121  
 Meneghin, A., 6, 118, 121, 126, 134  
 Menozzi, Daniele, 52  
 Mentel, 290  
 Meo, F., 61  
 Mercati, Michele, 290  
 Mercati, Popa, 173  
 Mercatore, Gerardo, 254, 273  
 Mercono, Angelo, 157  
 Mersenne, M., 39  
 Merulla, G., 240-241  
 Michele Arcangelo, *santo*, 129, 135, 144, 150-151, 62, 224  
 Michetti, R., 53, 56, 199, 230  
 Mirto, Pasquale, 130  
 Misco, Giovanni, 242  
 Miselli, Giuseppe, 290  
 Misiti, Maria Cristina, 300  
 Miur, A., 31  
 Modica, M., 67

- Molina del Villar, A., 214  
 Molinos, Miguel, 316  
 Momigliano, A., 249  
 Moncada Luna d'Aragona, Aloisia, *duchessa di Bivona*, 191-192, 195-197  
 Monconys, Balthasar de,  
 Mongitore, Antonio, 230, 235-236, 238  
 Montagna, Pasquale, 91  
 Montagu, B., 41  
 Montaigne, Michel Eyquem de, 291  
 Montanile, M., 303  
 Montmorency, Florence de, 199  
 Montorio, S., 146-148, 160-162, 164-165  
 Morénas, François, 291  
 Moretti, F., 54  
 Mormile, Gioacchino, 122, 125, 130  
 Mormile, Raffaele, 125  
 Moseley, C., 250  
 Motta, F., 194  
 Mozzarelli, C., 14  
 Mpanzu a Kitima, 269  
 Muchembled, R., 263  
 Mucione, Caterina, 177  
 Mucione, Francesco, 179  
 Munos, Luigi, 128  
 Murat, Z., 118  
 Murgia, G., 4  
 Mursia, A., 191  
 Muscettola, Francesco, 162  
 Musella Guida, S., 62, 65, 69, 75, 88, 90  
 Musi, A., 22, 138  
 Nanni, S., 190  
 Narciso, Niccolò, 181  
 Nascimben, G., 64  
 Nasi, P., 31, 205  
 Naymo, V., 120  
 Negruzzo, S., 189  
 Netti, G., 29  
 Newton, Isaac, 43-44  
 Nicastro, G., 215  
 Niccoli, O., 9, 11, 31, 235  
 Nicola da Tolentino, *santo*, 142-143, 170  
 Nicola di Bari, *santo*, 121  
 Nicolari, Giuseppe, 150  
 Nicolay, Nicolas de, 291  
 Nicolini da Sabbio, Pietro, 261  
 Nicolosi, Giovan Battista, 291  
 Nicolotti, A., 57  
 Nicoud, M., 53  
 Nobili, G., 235  
 Norberg, K., 88  
 Novi Chavarria, E., 4, 11, 13, 119, 186  
 Nuñez de Castro, J., 206  
 Nycoud, M., 230  
 Odorico da Pordenone, 266  
 Olimpio, Francesco, 62-63, 69-71, 73-74  
 Olivieri, Rosa, 94  
 Olmi, G., 305  
 Omodeo, A., 312  
 Onorato, Angiola, 178, 181  
 Orabona, L., 119-120  
 Orefice, Giacinta, 180  
 Orgel, S., 305

- Orlandi, A., 300  
 Oronzo, *santo*, 226  
 Ortelio, Abramo, 255, 291  
 Osbat, L., 141
- Pagano, Giovanna, 176  
 Pagano, Teresa, 176  
 Pagnozzato, R., 61  
 Palermo, Emanuele, 219  
 Palmieri, N., 77  
 Palmieri, P., 20, 22, 27, 51, 54, 56, 134-135, 139, 212  
 Palmiero, Girolama, 177  
 Palmiero, Orsola, 166  
 Palumbo Fossati Casa, I., 117, 125  
 Palumbo, G., 77  
 Palumbo, M., 304, 310  
 Panciroli, Guido, 292  
 Panebianco, Giacomo Antonio, 141  
 Paoella, A., 304  
 Paoli, Maria Pia, 300  
 Paolo Burali d'Arezzo, *beato*, 62-63, 75  
 Paolo IV, *papa*, 73  
 Paolo, *santo*, 170  
 Paracelso, 235  
 Paré, Ambroise, 238  
 Paredes, Alonso de, 206  
 Pari, Francesco, 163  
 Paride, *santo*, 170  
 Parigi, P., 25, 52  
 Park, K., 234  
 Parlatore, Filippo, 242  
 Parretta, Pietro, 182
- Parrino, D.A., 141, 207, 214, 312  
 Giannettasio, Nicola Partenio, 292  
 Pascale, Maria, 177  
 Pasquale, N., 214, 216-217, 226  
 Passerone, Lodovico, 292  
 Pastore, A., 23, 52  
 Paternò Castello, Ignazio, *V principe di Biscari*, 241  
 Paternò Moncada d'Aragona, Antonio, *VI duca di Montalto*, 28, 190  
 Paternò Moncada d'Aragona, Francesco, 196-197  
 Paternò Moncada d'Aragona, Luigi Guglielmo, *VII duca di Montalto*, 195  
 Patrignani, G.A., 193-195  
 Pavone, Francesco, 128  
 Pellegrino, Camillo, 141, 292  
 Pellegrino, Giovanni Bernardo, 140  
 Penelope, 310  
 Penna, R., 164  
 Pentillo, Francesco, 174  
 Pentillo, Niccolò, 174  
 Pérez Moreda, V., 207  
 Perone, Beatrice, 180  
 Perone, Davide, 180  
 Perrey, Nicolas, 66, 312  
 Perrotta, Domenico, 156  
 Persico, Gaetano, 91  
 Persico, Tommaso, 91  
 Petit, Adelaide, 83  
 Petrarca, V., 187

- Petrone, G., 82  
 Piato, Teresa, 183  
 Pica, Raffaele, 84  
 Piccari, P., 313  
 Pico della Mirandola, Giovanni, 307  
 Picone, Felice, 178  
 Picone, Giovanni, 180  
 Picone, Teresa, 181  
 Piero del Pollaiuolo, 75  
 Pietro da Pisa, *beato*, 300  
 Pigafetta, Filippo, 254, 258, 269, 292  
 Pignoria, Lorenzo, 292  
 Pinchera, V., 121  
 Pindaro, 299  
 Pio II (Piccolomini, Enea Silvio), *papa*, 196, 292  
 Pio V, *papa*, 75  
 Pio VI, *papa*, 92  
 Pio VII, *papa*, 67  
 Pio IX, *papa*, 84  
 Piranesi, Giovan Battista, 307  
 Pissavino, P., 316  
 Plamper, J., 214  
 Planchè, J. Robinson, 74  
 Plantin, Christoph, 300  
 Platone, 274, 299  
 Plinio il Vecchio, 238, 260, 287, 292  
 Plutarco, 299  
 Politelli, Giacomo, 183  
 Polo, M., 249, 271, 275  
 Pomponazzi, Pietro, 235  
 Pontanus, Johan Isaaksz, 293  
 Pontillo, Filomena, 252  
 Porcacchi, T., 261, 293  
 Porro, Girolamo, 261, 310  
 Possevino, Antonio, 293  
 Prete, Gianni, 245, 270-273  
 Prisco, Cristina, 161  
 Prisco, Pietro Antonio, 81  
 Prisco, *santo*, 135, 143  
 Prospero, A., 235  
 Proteo, 313  
 Puccini, Vincenzo, 128  
 Punzo, Alfonso, 84  
 Puzone, Giacompo, 180  
 Quagliani, D., 52  
 Quanello, Alessio, 140  
 Quiles García, F., 198  
 Rabelais, François, 305  
 Raccuja, Bernardo da, 303, 314  
 Raffaele, S., 232  
 Ragosta, R., 66  
 Rak, M., 164  
 Rampazzo Gambarato, R., 55  
 Ramusio, G.B., 197, 255, 258, 263-267, 272-273, 293  
 Rangoni, F., 198-199  
 Reale, C., 304  
 Regola, Francesca, 167  
 Regola, Gennaro, 167  
 Reina, Euplio, 241  
 Reland, Hadrian, 258, 293  
 Renier, R., 72  
 Reparata, *santa*, 170  
 Riario Sforza, Sisto, *vescovo di Napoli*, 90  
 Ribot, García L.A., 198

- Riccardi, Carmine, 91  
 Ricci, Matteo, 256, 293  
 Ricci, S., 301  
 Richard III, *re*, 36  
 Richardson, B., 54  
 Riedesel Johann Hermann von, 294  
 Rinaldi, Francesco, 143  
 Rinaldini, Francesco, 92  
 Rivero Rodriguez, M., 186  
 Roberti, Johannes, 40  
 Rocco, *santo*, 136, 171, 190, 217  
 Roche, D., 114, 130  
 Rochefort, Charles de, 294  
 Rodriguez, *padre*, 128  
 Roggero, M., 53-54  
 Romano, Pasquale, 91  
 Roling, B., 40  
 Romano, C., 81  
 Romeo, G., 212  
 Roncagliolo, Secondino, 307  
 Roncia, Domenico, 178  
 Rosa da Lima, *santa*, 18  
 Rosa, M., 5, 86  
 Rosa, *santa*, 18  
 Rosalia, *santa*, 30  
 Rosano, Girolamo, 174  
 Roscigna, Antonella, 96  
 Rosenbaum, S., 89  
 Rosenwein, B.H., 214  
 Rospocher, M., 54  
 Rosser, G., 7  
 Rossi, I., 305  
 Rossi, P., 312-313  
 Rossi, S., 61  
 Roullé, Guillaume, 300  
 Rubino, A., 210, 212, 215  
 Rubio Vela, A., 217  
 Rudolph, H., 40  
 Ruffo, Nicoletta, 179  
 Ruggiero, G., 31  
 Ruiz Ibáñez, J.J., 204, 208  
 Rusconi, R., 20, 56, 300  
 Russo, C., 3-4, 14, 117, 126, 131, 134  
 Sabatini G., 137, 204, 208, 252, 329  
 Sabbaino, D., 316  
 Sabbatini, N., 311  
 Scafata, Orsola, 179  
 Sade, Donatien-Alphonse-François de, *marchese*, 251  
 Salicato, Alberto, 261  
 Sallmann, J.M., 61-62, 134-136, 138, 169-171, 187  
 Salvadori, A., 311  
 Salviani, Orazio, 302, 306  
 Sanders, Antoon, 294  
 Sanfelice, Guglielmo, 83  
 Sangalli, M., 51  
 Sangiovanni, Silvestro, 127  
 Sanson, Nicolas, 253, 275, 294  
 Sansovino, Francesco, 261, 294  
 Sansovino, Jacopo, 84  
 Santarcangeli, P., 306  
 Santoro, Marco, 303, 305, 307, 310, 313-314  
 Santoro, Mario, 304  
 Santos, Francisco de los, 294  
 Sarnelli, Pompeo, 294

- Sarti, R., 115  
Savarese, Michele, 79-80  
Sbordoni, C., 54  
Scafa, Francesco, 79  
Scalabrini, Luigi, 243  
Scalisi, L., 28, 30, 32, 186, 188-191, 193-194, 199-200  
Scandella, Domenico (detto Menocchio), 9  
Scaraffia, L., 5  
Scaramella, P., 26, 52, 133-134, 145, 161, 173, 263, 327  
Schaffer, S., 44  
Scherillo, G., 165  
Schott, Franz, 260, 295  
Schott, Kaspar, 295, 309, 314  
Schotto Andrea, 260, 295  
Schotto, Francisco, 260  
Schuurmann, J., 114  
Scognamiglio Cestaro, S., 69, 85  
Scorza Barcellona, F., 51  
Scotto, D., 52  
Scutaro, Filippo, 93  
Scribner, R.W., 46  
Sebastiani, Giuseppe Maria, 256, 295  
Sebastiano, *santo*, 135-136, 141, 170, 217  
Semedo, Alvaro, 295  
Sen, S., 247  
Sergi, O., 68  
Serpone, Francesco, 88  
Seütter, Georg Matthäus, 295  
Sforza, Galeazzo Maria, *duca di Milano*, 75  
Shakespeare, W., 36  
Sibilla, Niccolò, 177  
Siculo, Giorgio, 4  
Sigüenza y Góngoram, Carlos de, 274  
Silos, G., 69-70, 72-73  
Silvestri, Pascale, 123  
Silvestrini, E., 61, 95  
Simmler Josias, 295  
Simone Stock, *santo*, 95  
Simoni, F., 305  
Sionita, Gabriel, 296  
Skippon, P., 65  
Slack, P., 217  
Sodano, G., 4, 7, 14-15, 20-23, 29, 50, 60, 62-65, 77, 82, 86, 95, 116-118, 121-122, 124-125, 131, 135-137, 146-148, 152, 155, 173, 252, 255, 257, 263  
Soderini, Pier, 250  
Solis y Rivadeneyra, Antonio de, 257, 296  
Sorgente, Marcello, 70  
Sottile, Giovan Battista, 313  
Speciale, Gregorio, 252, 257-261, 269  
Spedicato, M., 62  
Spener, Philipp Jacob, 41  
Spignela, Angela, 123  
Spinelli, Francesco, 166  
Sprecher von Bernegg, Fortunat, 296  
Sprenger, J., 302  
Spruit, L., 22, 301  
Stahl, Georg Ernst, 25

- Staniland, K., 65  
 Stanislao Kostka, *santo*, 129, 196  
 Stefano Protomartire, *santo*, 135  
 Stendhal, 251  
 Stigliola, Nicola Antonio, 301  
 Stoppa, Celestino, 183  
 Strabone, 253, 255, 260, 287, 296  
 Stranieri, B., 28, 66, 81-82, 85, 88  
 Stransky, Pavel, 296  
 Sumarrica, Juan, *vescovo di Città del Messico*, 267  
 Swammerdam, Jan, 238  
 Swieten, G. van, 24  
  
 Tachard, Guy, 296  
 Tagliapietra, A., 308  
 Tamajo Contarini, M., 81  
 Tamburini, E., 312  
 Tanturri, A., 205  
 Tapia Carlo, *marchese di Belmonte*, 137, 171  
 Tarallo, Orsola, 182  
 Tardia, Francesco, 278  
 Taroni, M., 77  
 Tartaglia, Giustina, 162  
 Tatti, S., 54  
 Tavernier, Jean-Baptiste, 254, 296  
 Tavoni, M.G., 300  
 Taylor, W.B., 18-19  
 Tebaldini, Nicolò, 304  
 Tecce, A., 81  
  
 Telesio, Bernardino, 44  
 Terenziano, *santo*, 170  
 Teresa, *santa*, 96, 128, 130  
 Terrades, F., 205  
 Thevet, A., 258, 296  
 Tifernate, Gregorio, 255  
 Tilatti, A., 266  
 Tinti, P., 300  
 Tirreno, 311  
 Tolomeo, Claudio, 253, 260, 287, 293, 299  
 Tomasi di Lampedusa, Giuseppe, 67  
 Tomasi, Cesare, 140  
 Tomasi, Ferdinando, *principe di Lampedusa*, 231  
 Tommasi, Giuseppe Maria, 67, 74  
 Tommaso d'Aquino, *santo*, 128, 135-138, 170, 314  
 Tommaso, *frate*, 299-300  
 Tore G., 4  
 Torres, Antonio, 128  
 Torrini, M., 303, 313  
 Toschi, P., 164  
 Tosi, Clemente, 297  
 Tours, Joustinien de, 297  
 Trabucco, O., 308  
 Tricomi, A.R., 61  
 Trigault, Nicolas, 297  
 Tritemio, 317  
 Turchini, A., 117  
 Tycz K. M., 126  
  
 Uberti, Fazio degli, 72  
 Ugolino, Giovan Battista, 181

- Ugolino, Paolo, 261  
 Ulloa, Alfonso, 256  
 Urbano VIII, *papa*, 57, 63, 136, 198  
 Urbano, *santo*, 170
- Vaissette, Joseph, 297  
 Valastro Canale, A., 234  
 Valente, M., 314  
 Valentino, Rachele, 91  
 Valenzi, L., 232  
 Valerio, A., 77-78  
 Valier, Agostino, *cardinale*, 300  
 Vallarino, Maria, 90  
 Vallemont, Pierre Lorrain de, 297  
 van Dyck, Antoon, 198-199  
 Vanini, Giulio Cesare, 44  
 Van Merle, Paul, 297  
 Vanoli, A., 249  
 Varen, Bernhard, 297  
 Vasoli, Cesare, 316  
 Vauchez, A., 3  
 Vaugondy, D.R. de, 258, 294  
 Vaugondy, G.R. de, 258, 294  
 Vecchi Galli, P., 300  
 Vega y Osório, Isabel de, 191  
 Venticinque, Geronima, 157  
 Venuti, Giulio, 182  
 Verardi, D., 26  
 Verga, M., 231  
 Verolino, Luigi, 91  
 Veronesi, Guarino, 255  
 Vespucci, Amerigo, 250  
 Vincenzo Ferreri, *santo*, 135  
 Viola, V., 121
- Visceglia, M.A., 4  
 Vitale, Costantino, 304  
 Vitale, Domenico, 182  
 Vitelleschi, Muzio, 188-189, 193-194, 201
- Walsham, A., 42  
 Warmington, B. H., 248  
 Waszink, J.H., 38  
 Weber, M., 42  
 Webster, C., 41-42  
 Weigel, V., 41  
     Wickham, C., 115  
 Wilcock, R., 36  
 Winspeare, A., 144  
 Wolf, Hieronymus, 197  
 Wolff, Caspar Friedrich, 238
- Yates, F., 313  
 Yersin, Alexandre, 204  
 Yvain (Owain mab Urien), 36
- Zacchia, Paolo, 24, 236-237  
 Zaffuto Rovello, R., 197  
 Zampella, Francesco, 177  
 Zani, Valerio, 297  
 Zardin, D., 14, 300  
 Zeiller, Martin, 297  
 Zetzner, Lazare, 307  
 Zezza, A., 301, 307  
 Ziller Camenietzki, C., 40  
 Zito, P., 32, 252



## INDICE DEL VOLUME

Miracoli e devozioni nel Mezzogiorno moderno tra tradizione e innovazione storiografica <i>di Giulio Sodano</i>	3
«San Gennaro ha fatto il miracolo!». La storia della scienza come storia culturale <i>di Francesco Paolo de Ceglia</i>	35
Il culto dei santi in età moderna fra controllo istituzionale e bisogni comunicativi: osservazioni di metodo <i>di Pasquale Palmieri</i>	49
Da San Gaetano Thiene al beato Placido Baccher: tessuti miracolosi nel regno di Napoli dal XVI al XIX secolo <i>di Bianca Stranieri</i>	59
La trasmissione della devozione domestica in Terra di Lavoro nel XVIII secolo <i>di Tonia Campomorto</i>	113
Miracoli mariani e santi protettori in Terra di Lavoro <i>di Giuseppe Netti</i>	133
Le reliquie di Rosalia. Disegni, ambizioni, devozioni di un culto barocco <i>di Lina Scalisi</i>	185

Epidemie, paure e miracoli nella Napoli spagnola <i>di Idamaria Fusco</i>	203
Medicina e religione: su alcuni contributi teratologici in Sicilia in eta' moderna <i>di Nicola Cusumano</i>	229
Il viaggio fantastico nelle biblioteche del Mezzogiorno in età moderna <i>di Antonio D'Onofrio</i>	245
Mirabilia a stampa tra XVI e prima metà del XVII secolo. Editoria e diffusione libraria tra la Campania e l'Europa <i>di Paola Zito</i>	299
<i>Gli Autori</i>	327
<i>Indice dei nomi</i>	333



*Grafica e impaginazione*  
VALENTINA TUSA  
*Stampa*  
FOTOGRAPH S.R.L. - PALERMO  
per conto di New Digital Frontiers  
Aprile 2023