



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

I vescovi e i conflitti della Controriforma nel Mezzogiorno d'Italia (1563-1644) Le diocesi di Melfi e Vieste

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo

Dottorato di ricerca in Storia, Antropologia, Religioni (XXXV Ciclo)

Curriculum: Storia Moderna

Dottoranda

Francesca Vera Romano

Matr. 1003718

Tutor

Prof. Vittorio Frajese

Prof. Girolamo Imbruglia

Coordinatore: Prof. Emmanuel Betta

A.A. 2022-2023

Indice

Premessa	3
Capitolo I Chiesa, Stato e superstizioni a Melfi nel Cinquecento	
I.1 Le premesse.....	12
1.1.1 Chiesa, clero e società nell'Italia meridionale nel tardo Medioevo.....	12
1.1.2 La Chiesa medievale in Basilicata	17
1.1.3 Vita religiosa e strutture ecclesiastiche nel Meridione in età moderna	19
1.1.4 Meteore: i concili provinciali in Lucania in età post-tridentina	27
1.1.5 La diocesi di Melfi tra Medioevo ed età moderna	30
I.2 I vescovi di Melfi e le pratiche magiche nel Cinquecento	33
1.2.1. I vescovi di Melfi nei decenni centrali del Cinquecento: una presenza debole, ma in lenta ascesa.....	33
1.2.2 Tra pressioni romane, conflitti locali e strategie dei viceré: i vescovi di Melfi e l'Inquisizione all'indomani del Concilio di Trento.....	42
1.2.3 1581: il tribunale vescovile di Melfi e le superstizioni di un parroco.....	47
1.2.4 I vescovi di Melfi e l'Inquisizione nel tardo Cinquecento: il bilancio dell'episcopato di Gaspare Cenci (1574-1590)	70
1.2.5 La Chiesa di Melfi e la Congregazione dei Vescovi e Regolari nel tardo Cinquecento: un altro aspetto della centralizzazione postridentina.....	78
1.2.6 Melfi, 1593: il vescovo Matteo Brumano e il battesimo di un capestro.....	83
Capitolo II I vescovi di Melfi nel Seicento: tra indirizzi tridentini e sistemi di governo locale	
2.1 Tra la fine del Cinquecento e il primo Seicento: l'episcopato melfitano di Placido della Marra.....	96
2.2 Qualcosa di nuovo: il breve, ma intenso episcopato di Lazzaro Carafino (1622-1626)	100
2.3. Un prelato malvisto. Melfi durante l'episcopato del domenicano Deodato Scaglia (1626- 1644).....	110
2.4 1627, un vescovo zelante e una comunità agguerrita: lo scontro tra Deodato Scaglia e gli albanesi di Barile.....	115
2.5 Altre battaglie: tutta Melfi contro il vescovo? (1628-1631)	122

2.6 1631, Deodato Scaglia e l'importanza di una congiura fallita.....	130
2.7 Primavera del 1634: tra intolleranza religiosa e resistenze. La Congregazione di Propaganda Fide e il casale di Barile	136
2.8 Barile, settembre del 1634: la sconfitta di Deodato Scaglia.....	143
2.9 1634-1635: dalla lotta agli eccessi degli albanesi di Barile al sinodo diocesano.....	150
2.10 1635: un sinodo polemico	156
2.11 1636-1644: gli ultimi affanni di una controversa esperienza pastorale.....	160

Capitolo III Vescovi, Stato e Inquisizione tra il tardo Cinquecento e la prima metà del Seicento: Melfi, la Lucania e il resto del Sud

3.1 La lotta alle superstizioni nell'Italia del Cinque-Seicento: un bilancio delle ricerche	173
3.2 L'Inquisizione a Napoli e in Italia meridionale tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento	178
3.3 La lotta alle superstizioni in Lucania tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento	182
3.4 Il caso di Vieste	190
3.4.1 I vescovi di Vieste e la Congregazione del Sant'Ufficio: primi contatti (1573-1585).....	193
3.4.2 Tra i rappresentanti dello Stato e la Congregazione del Sant'Ufficio: le difficoltà del vescovo Ferracuti (1589-1593).....	197
3.4.3 Da Vieste verso gli inquisitori generali: le mosse sbagliate di un vescovo intrigante (1603-1606).....	201
3.4.4 Tra Chiesa e Stato. La giustizia penale ecclesiastica a Vieste tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento	205
3.5 Un bilancio.....	209
Appendice documentaria.....	215
Fonti.....	234
Bibliografia	237

Premessa

Prima di illustrare gli obiettivi e i risultati della ricerca compiuta, mi sembra doveroso spiegare brevemente come mai il suo titolo e il suo contenuto siano piuttosto differenti dal progetto da me elaborato e approvato dalla commissione esaminatrice. Avevo proposto come tema di ricerca la lotta alle superstizioni nel Regno di Napoli nella prima età moderna, con particolare riferimento alla Lucania. I motivi del mio interesse per la questione erano svariati. In primo luogo, mi sembrava importante – e continuo a pensare che lo sia – approfondire alcuni aspetti delle grandi ricerche etno-antropologiche compiute da Ernesto De Martino nella regione a metà del Novecento. Al centro delle sue riflessioni c'era il bisogno di spiegare come mai tradizioni pagane e pratiche cristiane convivessero in un solido equilibrio in tante aree rurali della Lucania nel cuore del XX secolo, in una fase di accentuata modernizzazione dell'Italia. Sullo sfondo di quelle indagini c'era, ovviamente, il nodo della questione meridionale e del forte sottosviluppo che caratterizzava un'area del Mezzogiorno d'Italia rimasta ai margini della modernità.

Mi sembrava peraltro importante cercare di collegare le tante suggestioni delle indagini di De Martino a una serie di domande sollevate sia per l'Italia della Controriforma, sia per la stessa Lucania, sia per altre aree del Regno di Napoli, in svariati filoni di ricerca aperti nell'ultimo trentennio. Penso ad esempio alle dimensioni della storia civile e religiosa della Lucania approfondite da Gabriele De Rosa, e dalla sua scuola. Da quelle indagini era scaturito con chiarezza come la diffusa arretratezza della regione nel Novecento fosse anche la conseguenza della promozione faticosa e spesso insoddisfacente delle riforme tridentine da parte di un clero complessivamente inadeguato, fortemente ancorato ai propri privilegi. Anche per queste ragioni, ben documentate ovunque, solo singoli prelati, ma tardi e limitatamente, avrebbero cercato di combattere la diffusa presenza della magia

popolare, spesso intrecciata con pratiche religiose non dissimili, e l'attaccamento dei fedeli a tradizioni pagane¹.

Rispetto a queste linee interpretative ulteriori spunti di riflessione sono venuti da alcune ricerche specificamente rivolte all'esame della lotta alle superstizioni nell'Italia meridionale della prima età moderna, anche se in esse non c'erano riferimenti specifici alla Lucania. È il caso di un libro dedicato nel 1992 da David Gentilcore, alla vasta area della Puglia dove era prosperato anche il tarantismo di demartiniana memoria².

Il modello interpretativo elaborato dallo studioso, in base a un ampio campionario di fonti locali (tra cui figurano anche limitati interventi inquisitoriali), poggia sul concetto di sistema del sacro. In ossequio a quel modello di vita religiosa i vescovi pugliesi di età moderna tollerarono abitualmente sia la presenza delle 'magare', sia l'ambiguo ruolo di sacerdoti sin troppo disinvolti nell'uso magico del sacro. Perciò in Terra d'Otranto le diffuse ossessioni per i poteri delle streghe, che tanta parte ebbero nelle stragi che insanguinarono l'Europa in età moderna, restarono sostanzialmente estranee alla Chiesa.

Agli esiti di questa ricerca si devono sommare i temi nuovi affrontati nei numerosi lavori dedicati da Giovanni Romeo all'Inquisizione e alla caccia alle streghe nell'Italia moderna, ma anche ai problemi particolari che caratterizzarono l'impianto e le strategie del Sant'Ufficio a Napoli e nel Vicereame. Se, per quanto riguarda la repressione della stregoneria, scelte controcorrente adottate sin dal tardo Cinquecento dagli inquisitori generali risparmiarono all'Italia intera i drammatici esiti usuali quasi ovunque nell'Europa coeva, ci furono nel Sud della penisola notevoli complicazioni. Esse riguardarono più che la sola lotta alle pratiche magico-diaboliche, la tutela giudiziaria dell'ortodossia, complessivamente considerata.

L'ostilità persistente dei napoletani verso l'Inquisizione, la forte rivendicazione da parte dei viceré e del Consiglio Collaterale del ruolo dello Stato nei delitti di misto

¹ Un buon esempio di questa linea storiografica è in *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 1977, il libro forse più rappresentativo di G. De Rosa (ma per la bibliografia più aggiornata sulla questione rinvio alle note 27, 47, 122, 125, 127, 278, 293, 435, del presente lavoro).

² D. Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester, Manchester University Press, 1992.

foro, la debolezza di buona parte dei vescovi, soprattutto di quelli chiamati a governare le tante diocesi piccole e povere disseminate nel Sud, di solito schiacciati e umiliati sia dai capitani e dai governatori, sia dai Capitoli delle cattedrali, resero problematico anche lo svolgimento di una vita religiosa ridotta all'essenziale. In contesti così deboli, aggravati da una criminalità comune particolarmente agguerrita e diffusa tra gli stessi ecclesiastici, fu impossibile combattere tradizioni pagane presenti ovunque e spesso egemoni³.

Inoltre, alla fine del Cinquecento, la modesta presenza del *Malleus maleficarum* e dei libri dei suoi epigoni nelle biblioteche monastiche di tutta la penisola si è rivelata un'ulteriore prova della scarsa preoccupazione del clero italiano per le ossessioni che turbarono a lungo, soprattutto fin verso la metà del Seicento, tanti giudici laici ed ecclesiastici europei. Perciò, se in quegli anni scoppiò anche nel Sud, a Bitonto, una piccola caccia alle streghe, si trattò di un abuso di potere particolarmente grave, ideato con freddezza e malizia dall'ambizioso arcidiacono locale e sostenuto con brutalità e cinismo da un vescovo romano di fresca nomina, sopravvenuto quando la repressione era già cominciata. La Congregazione del Sant'Ufficio punì i due prelati con severità non comune, anche se poi il vescovo poté ritornare alla guida della diocesi⁴.

Per il resto, però, per tornare alla Lucania di De Martino e agli sviluppi storiografici relativi al ruolo ambiguo avuto dalla Chiesa meridionale nei confronti delle tradizioni pagane, è estremamente probabile, secondo lo studioso, che quasi tutto il Regno di Napoli abbia goduto tra Cinque e Settecento di una tolleranza decisamente più marcata rispetto all'Italia intera. È istruttivo il confronto tra una capitale come Napoli, vivace e difficile per le autorità secolari come per quelle ecclesiastiche, dove Chiesa e

³ G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2013; G. Romeo, *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in «Non lasciar vivere la malefica» *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV - XVII)*, a cura di Dinora Corsi, Matteo Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 53-64; Id.; *Inquisitori, domenicani e streghe in Italia tra la metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento*, in *Praedicatores, Inquisitores – III I Domenicani e l'Inquisizione romana. Atti del III Seminario internazionale su "I Domenicani e l'Inquisizione"*, Roma 15-18 febbraio 2006, a cura di Carlo Longo, Roma, Istituto storico domenicano, 2008, pp. 309-344.

⁴ G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...cit.*; Id.; *Inquisitori, domenicani e streghe...cit.*

Inquisizione, malgrado le mille contraddizioni della città, si mossero sostanzialmente in sintonia con le dinamiche complessive della penisola, e buona parte del Sud. In larga parte del Vicereame, per quanto finora risulta, neppure blande forme di lotta alle superstizioni furono mai un obiettivo strategico dei vescovi.

Altrettanto modesta sembra ovunque l'attenzione dei tribunali episcopali del Sud verso i numerosi altri abusi di rilievo inquisitoriale. Per ora confermano la debolezza di questi interventi i rilievi che si possono avanzare sul solo archivio diocesano meridionale che conserva – Napoli esclusa – un apprezzabile numero di procedimenti relativi a delitti di competenza del Sant'Ufficio, quello di Sarno. Si tratta di un fondo esiguo, di appena 82 documenti (in cui peraltro sono inseriti anche fascicoli relativi a crimini comuni), che abbraccia un arco cronologico di circa 80 anni (dal 1680 al 1759) e non contiene che denunce e autodenunce circoscritte essenzialmente alle pratiche magiche – la gran parte – e all'adescamento in confessione, la tipologia delittuosa che turba e preoccupa di più l'Inquisizione romana nel Sei-Settecento⁵.

Malgrado queste indicazioni poco incoraggianti, non ho voluto rinunciare, nella prima fase delle ricerche, a una serie di scavi mirati, nell'intento di verificare se e quando nella Lucania moderna i vescovi avessero riscontrato resistenze nel tentativo di combattere in qualche modo le tradizioni pagane. Ho ritenuto doveroso perciò avviare le ricerche nell'Archivio vescovile di Tricarico, la diocesi di riferimento per buona parte delle comunità studiate da Ernesto De Martino. Gli esiti hanno confermato le previsioni.

Nei pochi fascicoli conservati nel fondo criminale per la prima età moderna – forse anche a seguito di perdite, purtroppo non quantificabili – non sono presenti procedimenti di rilievo inquisitoriale fino alla prima metà del Seicento. Compatibili con questo quadro sono stati anche i risultati delle ricerche dedicate recentemente alla serie delle visite pastorali della diocesi, che si conservano sin dal 1588: neppure in

⁵ G. Mazza, *I processi inquisitoriali nella diocesi di Sarno (1680-1759)*, Roma, Aracne, 2013.

quella sede la diffusione delle pratiche magiche sembra aver mai sollecitato l'attenzione dei responsabili della Chiesa locale⁶.

La scelta successiva, quella di concentrare la mia attenzione su Melfi, è stata determinata da svariate considerazioni. In primo luogo, nel locale archivio diocesano, malgrado perdite gravi, come quella delle visite pastorali cinque-seicentesche, c'è una buona disponibilità di documentazione inedita, non solo di natura giudiziaria, per tutta l'età moderna. A questa circostanza favorevole si devono aggiungere i numerosi riferimenti relativi a Melfi in due fondi preziosi dell'Archivio di Stato di Napoli (quelli che documentano le attività del Consiglio Collaterale del Regno e della Delegazione della Real Giurisdizione).

L'indicazione in astratto più promettente era però un'altra. Alla guida della diocesi di Melfi, sia pure soltanto nel 1621-1622, in anni peraltro cruciali per la messa a punto delle strategie inquisitoriali di contenimento della stregoneria in Italia, c'era stato il domenicano lombardo Desiderio Scaglia. Cardinale, autorevole esponente del Sant'Ufficio, il prelado ebbe un ruolo di primo piano nell'elaborazione, se non nella stesura, della celebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, il documento che formalizzò per la prima volta la linea prudente e sostanzialmente scettica da tempo prevalsa nell'Inquisizione romana riguardo al trattamento di delitti controversi come quelli addebitati alle streghe.

Per giunta, anche se il suo episcopato melfitano fu molto breve, gli subentrarono alla guida della diocesi lucana altri due prelati lombardi, fortemente legati a lui: prima Lazzaro Carafino, il suo maestro di camera, destinato successivamente a ricoprire la carica di vescovo di Como, dove fu particolarmente attivo nella persecuzione della stregoneria, poi, dal 1626 al 1644, il nipote Deodato Scaglia, anch'egli domenicano, che con lui rimase sempre in stretto contatto, sia pur tra mille difficoltà.

Anche a Melfi, però, l'andamento delle ricerche archivistiche è stato complessivamente deludente, malgrado l'immediato ritrovamento di due piccoli, ma

⁶ C. Biscaglia, M. Ginnetti, *Le visite pastorali della diocesi di Tricarico (1588-1959). Inventario*, in «Bollettino storico della Basilicata», 27 (2011), pp. 291-363; C. Biscaglia, *Vescovi e visite pastorali della diocesi di Tricarico*, in «Bollettino storico della Basilicata», 31 (2015), pp. 13-74.

vivaci processi inquisitoriali intentati per pratiche magiche nel tardo '500, per ora i più precoci affiorati in Lucania. Il dato di maggiore rilievo che se ne ricava riguarda, infatti, più che la persistenza, scontata, di tradizioni di stampo pagano, il coinvolgimento di esponenti del clero. Sono proprio due ecclesiastici ad accettare senza particolari scrupoli di battezzare un capestro (una pratica che peraltro non ho mai riscontrato altrove, neppure nella ricca documentazione inquisitoriale consultata nell'Archivio storico diocesano di Napoli), e ad effettuare interventi superstiziosi per guarire buoi e porci infetti⁷.

I dati più indicativi per la lotta alle superstizioni e alle tradizioni pagane vive a Melfi sono affiorati però nel corso del lungo episcopato di Deodato Scaglia. Giovane e ambizioso, il nuovo vescovo della città fin dai primi anni della sua faticosa e contrastata esperienza pastorale intravide nella presenza di una combattiva comunità di albanesi uno degli ostacoli più ingombranti per una riforma incisiva della vita religiosa e civile della diocesi. Essi erano fortemente legati non solo al rito greco, ma a una ricchissima serie di credenze e pratiche magiche che riguardavano i momenti cruciali dell'esistenza ed erano capaci di suggestionare cattolici di rito latino già proclivi alle tradizioni pagane del luogo. Tuttavia il suo forte impegno per una soluzione rigorosa di quegli abusi non incontrò il consenso dei più autorevoli cardinali del Sant'Ufficio. Neppure il potente cardinale Desiderio fu d'accordo con lui e chiuse quella spinosa questione con una decisione equilibrata, che irritò il giovane vescovo⁸.

Lo smacco subito non gli impedì però – come per una implicita rivalsa su tutti coloro che lo avevano contrastato, a Roma come a Melfi – di dedicare nel 1635 un sinodo lungo e impegnato al rinnovamento complessivo della vita religiosa locale. Nei decreti di quella assise, pubblicati nel 1638 a Venezia per evitare screzi con il Consiglio Collaterale, c'era, per la prima volta nella storia postridentina della diocesi, un'attenzione inconsueta non solo alle superstizioni degli albanesi, ma anche alle pratiche magiche più comuni a Melfi tra i nativi. Non sembra peraltro che quella

⁷ Cfr. Appendice documentaria, Documento 1 e Documento 2.

⁸ Vedi più avanti, capitolo II, pp. 115-122 e 136-156.

iniziativa si sia tradotta negli ultimi anni del suo episcopato in concrete iniziative di contenimento di quegli abusi⁹.

A questo punto, dopo verifiche infruttuose in altri archivi diocesani lucani, ho esteso le ricerche alla vicina diocesi di Vieste, suffraganea dell'arcidiocesi di Manfredonia. L'interesse per la cittadina pugliese, oltre alla buona disponibilità di fonti archivistiche, era dovuto anche alla presenza tra i suoi vescovi, in età tridentina, di due figure di rilievo della Chiesa di quegli anni come Giulio Pavesi, prelado di punta ed esponente di primo piano della Congregazione del Sant'Ufficio, e Ugo Boncompagni, di lì a poco divenuto papa col nome di Gregorio XIII.

Anche per loro, come per Desiderio e Deodato Scaglia a Melfi, era lecito ipotizzare una forte premura per la lotta alle tradizioni pagane, oltre tutto in anni tra i più intensi per un'Inquisizione romana attenta a fornire il suo contributo alle riforme tridentine in corso di applicazione. Anche a Vieste, però, il quadro affiorato è sostanzialmente identico, su questo versante, a quello documentato a Melfi. In entrambe le diocesi le magistrature secolari, che hanno avuto spesso, anche in area italiana, un peso fondamentale nella lotta alle superstizioni e nella caccia alle streghe, in particolare nelle valli alpine, dove prende piede il concetto di stregoneria cumulativa¹⁰, sembrano abitualmente ben poco interessate alla repressione e alla punizione del maleficio.

Da quanto è emerso dal mio studio, invece, tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento, a Vieste come a Melfi, le attività dei vescovi sono rivolte prevalentemente a risolvere conflitti di giurisdizione per l'esercizio del potere sul territorio. Nella documentazione reperita spiccano i loro frequenti scontri con i governatori, le tensioni

⁹ Vedi più avanti, capitolo II, pp. 156- 160.

¹⁰ La letteratura sul tema è molto vasta, vedi almeno W. De Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 292-296; G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma - Bari, Laterza, 2002, *passim*; A. del Col, *L'Inquisizione in Italia, Dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 588; P. Portone, *Como*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, 4 voll., (d'ora in poi DSI), Edizioni della Normale, Pisa, 2010, vol. I, pp. 355-357; V. Lavenia: *The Alpine Model of Witchcraft. The Italian Context in the Early Modern Period*, in *Communities and conflicts in the Alps: from the Late Middle Ages to Early Modernity*, edited by Marco Bellabarba [et.al], Bologna-Berlin, Il Mulino- Duncker & Humblot, 2015, pp. 151-164; cfr. anche L. Giarelli, *Stregoneria nelle Alpi, malefici, processi, inquisitori e roghi*, I.S.T.A. Società storica e antropologica di Valle Camonica, Tricase (LE), 2022.

con i Capitoli delle cattedrali, gli esposti relativi ai crimini comuni del clero, comunemente tollerati o ignorati nei tribunali diocesani. Nei casi più delicati e controversi questi conflitti sono sottratti ai poteri locali e si risolvono, spesso dopo lunghi anni, tra le competenti Congregazioni romane, il Consiglio Collaterale e la Delegazione della Real Giurisdizione¹¹.

Furono queste le tensioni che complicarono, soprattutto nel Seicento, i rapporti tra il clero, i vescovi e i rappresentanti delle istituzioni statali, nella Lucania come in tutto il Viceregno, nel solco di una conflittualità diffusa peraltro in ogni angolo d'Italia, Stato pontificio compreso: dal governo dei crimini comuni del clero alla tutela degli interessi e delle competenze della Chiesa. Ne sono la riprova i tantissimi conflitti tra vescovi e autorità locali, nelle figure di governatori, principi e ufficiali dello stato, documentati dagli studi di Michele Mancino e Giovanni Romeo¹².

Proprio l'ampiezza e la lunga durata di queste tensioni, insieme alla necessità di confrontarne lo spessore con documentazione complementare di non facile accesso per la sfortunata coincidenza con la pandemia (la circostanza si è rivelata disastrosa, ad esempio, per due archivi fondamentali come l'Archivio Apostolico Vaticano e l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede), mi ha impedito di svolgere incroci documentari indispensabili (penso in particolare alla preziosa sezione *Positiones* dell'Archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari)¹³.

Anche per queste ragioni trarre conclusioni certe dalle ricerche compiute non è facile. Per troppe questioni su cui le fonti invitano a riflettere sappiamo poco, non solo per il Viceregno. Il nodo storiografico centrale su cui l'insieme della documentazione reperita invita ad approfondimenti adeguati per l'Italia intera è senz'altro quello dei rapporti tra autorità della Chiesa e autorità dello Stato, sia in età tridentina, sia nel corso di un secolo controverso e di difficile "collocazione" storiografica come il Seicento.

¹¹ Vedi più avanti capitolo II par. 2.6, 2.11.

¹² M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...*cit.

¹³ Cfr. A. Menniti Ippolito, 1664. *Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma, Viella, 2011.

Al di là dei conflitti sull'Inquisizione, delle questioni di misto foro e del nodo scottante del governo della criminalità ecclesiastica, c'è un pullulare di questioni solo apparentemente secondarie, come quelle legate ai rapporti di forza tra le autorità ecclesiastiche locali e i poteri secolari che con esse si dividono le responsabilità di governo della società. Le tensioni tra sindaci e vescovi, i problemi ripetutamente sollevati dai limiti che la Chiesa intende porre al lavoro festivo, la conflittualità crescente legata agli abusi del diritto d'asilo, sono sin dal tardo Cinquecento aspetti della storia religiosa e civile del Viceregno bisognosi di riflessioni e ricerche adeguate. Mi sembra proprio questo, d'altra parte, il senso di un recente libro dedicato da Massimo Firpo a una questione annosa come quella della cosiddetta Riforma cattolica. Dopo un bilancio puntuale e scrupoloso delle numerose ricerche di storia religiosa dedicate negli ultimi decenni all'andamento delle riforme tridentine nell'Italia intera, dal tardo Cinquecento alla fine del Seicento, le conclusioni dello studioso sull'inconsistenza del concetto storiografico di Riforma cattolica sono nette, severe. Non vi sono prove significative dell'applicazione delle riforme delineate a Trento nella penisola italiana. Tutte le indicazioni ricavabili dalla storia vissuta della Chiesa nell'Italia del Cinque-Seicento convergono sia nell'indicare il fallimento, sia nel porre in evidenza il ruolo decisivo delle istituzioni ecclesiastiche romane nel contrastare i pochi prelati che cercavano di valorizzarle. Se i vertici della Chiesa ebbero un ruolo nel governo spirituale del paese fu proprio quello di combatterne gli aneliti riformatori, di ribadire la propria diffusa tolleranza verso gli eccessi e gli abusi dei propri rappresentanti. È in questo senso, perciò, che il concetto di Controriforma, nel senso di deliberata azione di contrasto alle riforme, conferma tuttora la sua validità¹⁴. In questa direzione, a mio avviso, procedono anche le indagini che ho potuto svolgere nel corso della mia esperienza di ricerca.

¹⁴ M. Firpo, *Riforma cattolica e concilio di Trento: storia o mito storiografico?*, Roma, Viella, 2022.

Capitolo I Chiesa, Stato e superstizioni a Melfi nel Cinquecento

I.1 Le premesse

1.1.1 Chiesa, clero e società nell'Italia meridionale nel tardo Medioevo

Come è stato da tempo osservato, la cristianizzazione in Italia fu un processo lungo e non sistematico, che procedette soprattutto attraverso le gerarchie e interessò prima le città e poi le campagne e le aree periferiche¹⁵. Qui, inoltre, incontrò resistenze anche cruente, senza riuscire a cancellare completamente, come ha evidenziato Paolo Golinelli, la presenza viva di un «pantheon minore»¹⁶ di provenienza pagana e prepagana. Esso era funzionale a una «protezione quotidiana, familiare, rurale, che aveva suoi luoghi di culto naturali, come alberi, boschi e sorgenti, e sue feste, legate allo scorrere delle stagioni ed ai periodi solstiziali ed equinoziali»¹⁷.

Inoltre la religione medievale era inserita in un contesto sociale diverso da quello della Controriforma, che avviò un processo di rafforzamento delle istituzioni ecclesiastiche finalizzato al controllo dei passaggi cruciali dell'esistenza da parte di un clero più forte e più qualificato. Essa era caratterizzata da una accentuata dimensione comunitaria. Ne possono qui essere ricordati due aspetti cruciali: la centralità della

¹⁵ Il concetto di disciplinamento, che per irradiazione si diffonde dal centro alla periferia, è stato oggetto di un vivace dibattito storiografico, che ha preso le mosse dal lavoro di Prodi e si è sviluppato soprattutto nella storiografia tedesca. Si veda a tal proposito il volume collettaneo *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1994 e la recente discussione in ambito anglofono, cfr. *A Companion to Early Modern Rome, 1492-1692*, eds. P. M. Jones, B. Wisch, S. Ditchfield, Leiden-Boston, Brill, 2019. Su questo filone di studi cfr. anche F. Alfieri, *L'età della disciplina cristiana. Confronti e comparazioni*, in Vincenzo Lavenia (ed.), *Storia del cristianesimo: l'età moderna*, Roma, Carocci, 2015, pp. 351-378, E. Bonora, *Quale Controriforma? Roma e l'Europa multiconfessionale*, in «Studi Storici», 1/2023, pp. 21-52 e i saggi contenuti in *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, edited by Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven, London, Routledge, 2016 (utile soprattutto per una rilettura del dibattito alla luce delle recenti prospettive di storia globale).

¹⁶ P. Golinelli, *Strutture organizzative e vita religiosa nell'età del particolarismo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I. *L'Antichità e il Medioevo*, a cura di Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez, Roma - Bari, Laterza, 1993, p. 168.

¹⁷ *Ivi*.

pubblica predicazione, molto più sentita rispetto a una pratica, quella della confessione 'auricolare', da sempre osteggiata dai fedeli, e il ruolo debordante del laicato, anche nella amministrazione del sacro. Elemento complementare di questa situazione era la diffusa abitudine di buona parte del clero di vivere proprio come i laici, dal modo di vestirsi alla prassi abituale di vivere l'esperienza della famiglia e della paternità. Non sono ancora all'orizzonte i severi modelli di comportamento che la Chiesa avrebbe introdotto nel Cinquecento, nel tentativo di fronteggiare la crisi aperta dalla Riforma.

Questa situazione era dovuta anche alle scarse opportunità di istruzione del clero secolare pretridentino, complice l'assenza dei seminari e il monopolio delle università che nelle mani di pochi privilegiati finivano per contribuire ad un'educazione casuale e disomogenea.¹⁸ Come ha sottolineato efficacemente Bizzocchi, Eugenio IV aveva incentivato «la fondazione o rivitalizzazione di scuole per futuri preti presso le cattedrali»¹⁹, ma è poco probabile che queste scuole abbiano coinvolto il complesso dei rispettivi membri del clero diocesano, poiché erano principalmente collegi a numero chiuso, dedicati alla preparazione di un'élite²⁰. La formazione dei giovani chierici, probabilmente, avveniva al servizio di un prete più anziano, con esiti non facilmente controllabili, e anche l'ordinazione sacerdotale, poiché era concessa con molta facilità – complici spesso il lassismo e il disordine della Curia romana – non rappresentava una seria verifica della preparazione del sacerdote²¹. A questo disordine i vescovi cercavano di porre un argine tramite i sinodi e le visite pastorali²². In queste occasioni

¹⁸ R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa nella società italiana alla fine del Medio Evo*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Roma - Bari, Laterza, 1992, p. 6 e, più recentemente, G. Romeo, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Roma-Bari, Laterza, 2008 e M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...cit.*, p.77.

¹⁹ R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa...cit.*, p.6.

²⁰ *Ivi*.

²¹ *Ivi*, p.7.

²² Cfr. U. Mazzone, A. Turchini, *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna, Il Mulino, 1991; *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi*, a cura di Cecilia Nubola, Angelo Turchini, Bologna, Il Mulino, 1993; A. Turchini, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale: problemi e prospettive*, in *Ricerca storica e chiesa locale in Italia: risultati e prospettive. Atti del IX convegno di studio dell'associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Grado 9-13 settembre 1991*, Roma 1995, pp. 133-158; Id., *I questionari di visita pastorale di Carlo Borromeo per il governo della diocesi milanese*, in «*Studia borromaica*», X, 1996, 71-120; C.

avevano modo di comunicare al clero parrocchiale i loro indirizzi e la richiesta di un «elementare indottrinamento»²³ e dedizione alla cura delle anime, esercizio necessario soprattutto nelle campagne dove a causa di una minore presenza degli Ordini mendicanti, la cura dei fedeli restava affidata al clero secolare.²⁴ Il clero secolare tardo-medievale che operava nelle campagne mancava, infatti, proprio di quelle attitudini necessarie a rappresentare un modello di moralità che potesse essere da esempio per il popolo. Il caso più noto è quello del concubinato, molto diffuso tra i parroci di campagna e di montagna, ma la familiarità di sacerdoti e chierici con i crimini, non sempre di lieve entità, è un dato non meno noto²⁵.

Un altro aspetto che rendeva problematico – e spesso impossibile – a buona parte del clero un adeguato impegno pastorale era la miseria. I benefici ecclesiastici erano abitualmente distribuiti in modo ben poco omogeneo e consentivano a minoranze privilegiate di sacerdoti – si pensi ai membri dei Capitoli delle cattedrali, di solito titolari di lucrose rendite – di vivere negli agi, mentre i beni e le rendite di molte chiese curate erano molto scarsi e obbligavano i parroci a lavorare per vivere, ovviamente a scapito dell'impegno pastorale, o addirittura ad abbandonare il proprio ufficio²⁶.

Le conseguenze di questa situazione furono particolarmente pesanti nelle campagne, soprattutto nel Mezzogiorno. Lì la Chiesa era capillarmente presente e il governo del sacro era imperniato essenzialmente sulla costruzione di buoni rapporti con i

Nubola, *"L'importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico"*, in «Ammentu», Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo (ABSAC) - N. 2 (gennaio - dicembre 2012) pp. 139-147.

²³ R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa...cit.*, p. 7.

²⁴ *Ivi.* Sulle campagne come luogo di resistenza alla cristianizzazione, si è intessuta, inoltre, una narrazione cui hanno molto contribuito i racconti dei missionari, in primis gesuiti, in area italiana e non solo. Cfr. P. Broglio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America: secoli XVI-XVII*, Roma, Carocci, 2004; A. Prosperi, «*Otras Indias*». Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Atti di convegni, vol. 14, Firenze, Leo Olschki, 1982, pp. 205-234; Id., *"Il missionario"*, in *L'uomo barocco*, a cura di Rosario Villari, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218.

²⁵ R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa...cit.*, p. 8. Sul tema cfr. anche gli accenni alla questione in M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...cit.*, pp. 87-88, e pp. 112-140.

²⁶ R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa...cit.*, p. 10.

feudatari e con le comunità rurali. La diffusione delle chiese ricettizie, con le implicazioni economiche e patrimoniali di quell'istituto, rese ancor più difficile l'impianto di un modello di organizzazione ecclesiastica come quello tridentino, che aveva il suo fulcro nella parrocchia e nelle figure di colti parroci di nuovo stampo²⁷. Nelle aree rurali, inoltre, non fu influente il peso della spiccata intraprendenza dei ceti urbani. Essi furono molto attivi nel controllo politico-ecclesiastico dei territori soggetti a regime feudale, in particolare in Puglia ed in Sicilia²⁸.

Perciò, alla base del reclutamento del clero e della distribuzione delle rendite beneficiarie, restò forte l'intreccio con i poteri locali. Ne scaturì a lungo una forte integrazione sociale e politica degli ecclesiastici con l'ambiente in cui si trovavano ad operare, ovviamente a discapito delle istanze di riforma che periodicamente scuotevano la vita della Chiesa²⁹. Grazie al peso di questi stretti rapporti, nel Mezzogiorno rurale il clero rimase più a lungo profondamente legato alla popolazione e alle sue tradizioni e perciò fu anche più attivamente coinvolto in pratiche magiche e superstiziose e poco attento a separarle dalle cerimonie religiose, non meno sentite dai fedeli³⁰.

A maggior ragione, poi, dovevano tenere conto dei rapporti di forza locali i vescovi, titolari di poteri, competenze e apparati che spesso erano in conflitto con gli interessi e le esigenze delle autorità secolari e delle famiglie più influenti delle rispettive diocesi, nonché con la società civile *tout court*³¹. Inoltre - aspetto non meno importante della dialettica istituzionale - toccava ad essi il buon governo del foro diocesano. Anche se abitualmente ne delegavano la cura ai vicari generali, le competenze e le tipologie di intervento dei tribunali diocesani erano potenzialmente fonte di tensioni e di conflitti

²⁷ Ivi, p. 33. Cfr. anche G. De Rosa, *I codici di lettura del "vissuto religioso"*, in *Storia dell'Italia religiosa*, II. *L'età moderna*, a cura di Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez, Roma-Bari, Laterza 1994, pp. 303-373; A. Lerra, *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Dalla "ricettizia" del sec. XVI alla liquidazione dell'Asse ecclesiastico in Basilicata*, Venosa, Edizioni Osanna, 1996 e Id., *La chiesa ricettizia in Storia della Basilicata* a cura di Gabriele De Rosa e Antonio Cestaro, 3. *L'età moderna*, a cura di A. Cestaro, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 222-250.

²⁸ R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa...cit.*, p. 34.

²⁹ Ivi.

³⁰ Ivi, p. 4.

³¹ Ivi, p. 36.

con le autorità dello Stato. Il caso della Repubblica di Venezia è stato da tempo segnalato come l'esempio più precoce di questa vigilanza attenta sul funzionamento della giustizia penale ecclesiastica. Nei casi di delitti particolarmente efferati commessi da ecclesiastici i tribunali della Repubblica non esitavano ad intervenire e ad emanare, quando era il caso, sentenze di condanna a morte³².

C'è poi da valutare la questione del reclutamento dei prelati, che era strettamente influenzato da ragioni politiche, legate non solo agli intrecci con le aristocrazie cittadine, e quindi a un livello locale, ma anche ai mutamenti di vertice intervenuti nella storia degli Stati italiani durante gli ultimi secoli del Medioevo³³. Nel Mezzogiorno, in particolare, dopo la latinizzazione operata dai Normanni, ai vescovi provenienti dalle élites feudali, dai ceti urbani e dagli Ordini regolari, seguirono nomine di vescovi stranieri, collegati alle diverse dinastie al governo del Regno, ma provenienti anche dal Centro-Nord, nel quadro di una politica economica che mirava a richiamare forze imprenditoriali³⁴.

Anche nel Centro-Nord, peraltro, con la formazione degli Stati regionali ci furono contraccolpi sulla nomina dei vescovi. Nonostante essi ponessero le città subordinate e i rispettivi apparati ecclesiastici nell'orbita delle città egemoni, anche in campo ecclesiastico il controllo delle aristocrazie centrali su quelle periferiche passò piuttosto per la via del clientelismo che per quella della sopraffazione³⁵. Sulla nomina dei vescovi, però, tutti i governi delle capitali regionali vollero assicurarsi la promozione di presuli variamente collegati alle casate principesche e alle corti³⁶.

Una delle implicazioni 'mondane' più comuni del loro reclutamento fu la non residenza nella diocesi. Al vertice delle Chiese locali restavano quasi sempre soltanto i vicari generali, prelati che possedevano soprattutto competenze di tipo legale e costituivano una burocrazia di specialisti nella gestione delle diocesi³⁷. D'altra parte,

³² Sulla questione vedi i rilievi di M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...cit.*, pp. 27 - 29.

³³ R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa...cit.*, p. 36.

³⁴ *Ivi*, p. 37.

³⁵ *Ivi*, p. 38.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ *Ivi*, p. 39.

per assicurare l'attuazione delle riforme necessarie al loro buon governo, diventò sempre più importante, paradossalmente, che i vescovi ne sostenessero gli interessi presso la Curia romana³⁸. A partire dal XIII secolo il controllo centrale sulle istituzioni ecclesiastiche periferiche assunse caratteristiche nuove e divenne molto più stringente. Già nel XIV secolo gli effetti principali di questa linea di politica ecclesiastica furono la provvista apostolica di tutti i benefici maggiori, dai vescovati alle grandi abbazie, l'avocazione dei conflitti giudiziari locali presso i tribunali della Curia romana e l'enorme sviluppo della fiscalità pontificia³⁹.

Fu in questo clima che si spese il vivace movimento conciliare maturato nei primi decenni del Quattrocento, successivamente allo scisma, e fu soppiantato dalla prassi degli accordi tra Stati e Papato, articolati attraverso i concordati. Fu nel quadro di questi nuovi rapporti che si cominciò a profilare all'orizzonte una questione cruciale, quella del riconoscimento delle immunità giudiziarie e fiscali della Chiesa. La difficile distinzione tra sfera ecclesiastica e sfera civile alimentò un clima favorevole allo sviluppo delle tensioni giurisdizionali che avrebbero inasprito i rapporti tra Chiesa romana e Stati della penisola per tutta l'età moderna⁴⁰.

1.1.2 La Chiesa medievale in Basilicata

Come è stato rilevato in un recente studio, la situazione dell'Italia meridionale e della Chiesa lucana in particolare, alla fine del V secolo, era caratterizzata da una iniziale precarietà istituzionale. Alcune lettere di papa Gelasio, datate tra il marzo del 494 e l'agosto del 495, ne sono una precisa testimonianza. La difficoltà di ricomporre con precisione il quadro completo delle *civitates* e dei loro confini territoriali all'atto dell'avvento del cristianesimo impedisce di datare con certezza sia la nascita delle

³⁸ *Ivi.*

³⁹ *Ivi.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 41. Cfr. anche V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p.38.

single diocesi, sia l'effettiva ampiezza dei rispettivi distretti⁴¹. Il solo dato sicuro riguarda la frequenza delle disgregazioni e «aggregazioni» delle circoscrizioni ecclesiastiche. Le diocesi non erano ancora radicate su un territorio ben definito; i loro fragili confini erano definiti soltanto dall'adesione dei cristiani al nuovo credo⁴². Le acquisizioni certe sono poche. La più significativa riguarda i tre importanti episcopati istituiti nell'ultimo decennio del V secolo a Potenza, Venosa e Acerenza⁴³. Quest'ultima cominciò a emergere tra le antiche diocesi e divenne suffraganea della sede metropolitana di Otranto⁴⁴.

Inoltre la Basilicata era caratterizzata da un'importante concentrazione di monasteri italo-greci nei territori a sud del Basento e del Bradano e nei territori attraversati dai fiumi Agri e Sinni, mentre nell'area interna tra il Basento e Bradano era forte la presenza benedettina⁴⁵. Alla fine del secolo XII l'organizzazione ecclesiastica della Basilicata, per quanto concerneva il numero delle diocesi, si articolò come segue: Acerenza con le diocesi suffraganee di Potenza, Venosa, Gravina, Tricarico e Tursi-Anglona; Conza con le suffraganee di Muro Lucano, Satriano, Monteverde, Lacedonia, Sant'Angelo dei Lombardi e Bisaccia; Salerno con suffraganea Marsico, subentrata a Grumento; Melfi e Rapolla direttamente soggette alla Santa Sede⁴⁶. L'elenco completo dei paesi appartenenti alle diocesi fu offerto dalla nuova registrazione delle decime, imposta da Sisto IV nel 1478 sui frutti delle chiese e sui benefici delle diocesi della regione. Fino al Decennio francese quelle circoscrizioni restarono immutate⁴⁷. Solo nel 1889, nell'ambito di un più generale progetto di

⁴¹ G. Zafarone, *Basilicata sacra tra geografia e storia. Gli assetti istituzionali della Chiesa lucana (Secoli XIII-XX)*, Congedo, Galatina, 2017, p. 169.

⁴² *Ivi*.

⁴³ Cfr. F. Russo, *L'organizzazione ecclesiastica in Lucania alla fine del dominio bizantino e all'inizio di quello normanno (secoli X-XI)*, Galatina, Congedo, 1975, pp. 341 - 352.

⁴⁴ G. Zafarone, *Basilicata sacra tra geografia e storia...* cit., p. 170.

⁴⁵ *Ivi*.

⁴⁶ *Ivi*.

⁴⁷ Cfr. A. L. Sannino Cuomo, *Vescovi e diocesi*, in *Storia della Basilicata*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 3...cit., pp. 213-221.

riorganizzazione interna, furono istituite le Conferenze episcopali regionali. Nel 1919, infine, nacquero le Regioni conciliari⁴⁸.

La morfologia della Basilicata ne ha sempre condizionato la vita e l'organizzazione sociale. La diffusa presenza di zone montuose e la mancanza di porti hanno inciso fortemente sul costume e sulla mentalità della popolazione⁴⁹. Dal punto di vista ecclesiastico le distinte tipologie di territorio e la dislocazione dei centri abitati hanno inciso ovviamente, anche sull'organizzazione della Chiesa. Un esempio. I territori delle diocesi di Potenza e Muro avevano caratteri simili sia per quanto riguarda la struttura sociale sia per la morfologia dei luoghi, ma non era sempre così nella regione. Anche all'interno delle singole diocesi c'era una maggiore eterogeneità, poiché spesso i centri abitati erano molto lontani tra loro e caratterizzati da forte divergenza territoriale⁵⁰. A nord, ad esempio, il fiume Ofanto segnava un confine netto con la provincia di Capitanata e il Principato Ultra⁵¹. In ogni paese era presente almeno una chiesa parrocchiale, ma si potevano contare numerose cappelle, spesso annesse ai conventi. Nei centri più grandi e più importanti (Potenza e Matera, Tricarico e Muro) vi erano più chiese parrocchiali; la maggior parte erano ricettizie, poche quelle collegiate⁵².

1.1.3 Vita religiosa e strutture ecclesiastiche nel Meridione in età moderna

Come ha sottolineato efficacemente Mario Rosa, nel Mezzogiorno d'Italia il Concilio tridentino si realizzò tardi e con difficoltà, e neppure ovunque⁵³. Alla radice di questi sviluppi, di fatto pressoché generalizzati, sostiene lo studioso, ci furono svariati motivi. I più comuni furono l'atomizzazione delle diocesi meridionali, che impediva

⁴⁸ G. Zafarone, *Basilicata sacra tra geografia e storia...* cit., p. 170.

⁴⁹ *Ivi*, p. 171.

⁵⁰ *Ivi*.

⁵¹ G. Racioppi, *Geografia e demografia della provincia di Basilicata nei secoli XIII e XIV*, in «Archivio storico per le province napoletane», 15 (1890), pp. 504-528.

⁵² G. Zafarone, *Basilicata sacra tra geografia e storia...* cit., p. 171.

⁵³ M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1973, p. 26.

l'elaborazione comune di progetti di riforma (ad esempio attraverso i sinodi provinciali), la loro quasi generale fragilità finanziaria, «che condizionava gravemente iniziative ecclesiastico-religiose di un certo respiro»⁵⁴ (a cominciare dalla istituzione di nuove parrocchie e della novità cruciale dei seminari, disposta dai padri tridentini), «la generale situazione di resistenza nei più diversi settori (da parte di nobili usurpatori di terre e beni di mense vescovili e di parrocchie; da parte di corpi e istituzioni ecclesiastiche tradizionalmente esenti ecc.»⁵⁵, sostenuta dal giurisdizionalismo spagnolo. L'insieme di questi elementi rallentò e spesso precluse qualsiasi slancio riformatore.

Il Cinquecento si chiuse con un bilancio in perdita anche per altre ragioni. Gli effetti nefasti della rifeudalizzazione sulla struttura economico-sociale del Vicereame, «la rivoluzione dei prezzi sempre più accentuata a partire dal 1570»⁵⁶, le gravi carestie che si susseguirono (1570, 1584, 1585, 1591)⁵⁷ ebbero conseguenze disastrose sulla vita quotidiana in tutto il Mezzogiorno. Inoltre, la perdita del ruolo di primo piano del Vicereame "mediterraneo", «dopo lo spostamento dell'asse della politica spagnola»⁵⁸ nella direzione atlantica, contribuì in modo altrettanto pesante a far affiorare un disagio economico-sociale diffuso⁵⁹.

All'interno di questo quadro, l'organizzazione ecclesiastica secolare si mostrò particolarmente debole ed esposta alla crisi. Non ci furono ampliamenti istituzionali di rilievo tra il 1590 e il 1630, né nel numero delle parrocchie, né nella istituzione dei seminari (una grande novità tridentina, che rimase a lungo bloccata). Il quadro d'insieme delle istituzioni ecclesiastiche rimase fermo «al livello raggiunto negli anni 1570 - 1590»⁶⁰. È degno di nota, peraltro, sia l'aumento dei benefici, delle prebende e dei lasciti testamentari *ad pias causas*⁶¹, sia il rafforzamento dei Capitoli cattedrali, delle

⁵⁴ *Ivi*, p. 27.

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 28.

⁵⁷ *Ivi*.

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ R. Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1587- 1647)*, Bari, Laterza, 1976.

⁶⁰ M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno...cit.*, p. 30.

⁶¹ *Ivi*.

collegiate e dei benefici ecclesiastici. Anche per quanto concerne il clero regolare ci fu un apprezzabile potenziamento delle proprietà di conventi e monasteri maschili e femminili.

Terzo fattore rilevante fu l'espansione delle organizzazioni caritativo-assistenziali. Esse furono, come ha sottolineato giustamente Rosa, «un magma fluido entro il quale Università, ricchi ecclesiastici, nobili e privati, di fronte al travolgente processo inflazionistico, vengono versando capitali e rendite»⁶² destinando principalmente a enti e corpi ecclesiastici o laici o ai discendenti ed eredi del fondatore il controllo di istituzioni come i Monti di Pietà, gli ospedali e gli ospizi⁶³. I vescovi si trovarono perciò ad affrontare situazioni complesse, come la pressione di forze esterne, lo sviluppo interno del sistema beneficiario e della rete caritativo-assistenziale, «le forze centrifughe all'interno della diocesi»⁶⁴ e il «consolidamento di esenzioni»⁶⁵ che per una tradizionale debolezza del proprio ruolo non erano riusciti ad eliminare. Tutto ciò rese difficile un efficace sviluppo delle attività pastorali, che rimasero per lo più episodiche o poco fruttuose, perché continuamente ostacolate⁶⁶.

A ciò si aggiunsero le lotte con i feudatari, che comportarono scontri di giurisdizione continui, che abitualmente finivano a Napoli, dinanzi alle competenti istituzioni che affiancavano i viceré, e i contrasti continui con i Capitoli delle cattedrali, irrobustiti dai nuovi lasciti e dagli stretti legami con le famiglie nobili e benestanti delle città. Contro i poteri dei canonici fu sempre complicato per i vescovi trovare efficaci contromisure, soprattutto, ma non soltanto in materia di ripartizione e amministrazione delle rendite capitolari⁶⁷.

⁶² *Ivi*

⁶³ *Ivi*.

⁶⁴ *Ivi*.

⁶⁵ *Ivi*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 31.

⁶⁷ *Ivi*. Un ottimo esempio di queste contraddizioni, per quanto riguarda la Napoli moderna, è nei due volumi dedicati all'inventario dell'archivio del Capitolo della Cattedrale di Napoli (*L'archivio capitolare di Napoli: inventari e registi*, a cura di G. Müller, voll. 2, Napoli 1996).

A questi problemi si aggiunse la difficoltà nell'esazione delle decime⁶⁸, dei censi e delle prestazioni in natura che spesso sostituirono antichi censi in denaro, a conferma del processo inflazionistico del «ritorno alla terra»⁶⁹ dovuto al tracollo finanziario del Seicento. Non meno preoccupante fu poi il calo demografico, con il conseguente spopolamento di luoghi un tempo fiorenti, sia per l'abbandono di terre da parte di coloni e coltivatori, con la conseguenza dell'estendersi delle zone paludose, sia per la diffusione della pastorizia⁷⁰. A questi sviluppi i vescovi reagirono con la riaffermazione di antichi diritti caduti in desuetudine, nella speranza di riconquistare terre usurpate⁷¹. Ancora più difficoltoso e rischioso fu per molti vescovi il governo delle zone costiere, non più tutelate come prima e quindi «più facile preda di scorrerie e devastazioni»⁷² da parte ottomana.

In questo contesto l'attività pastorale nelle Chiese locali si svolse tra mille difficoltà e complicazioni. L'obbligo della residenza spesso non fu rispettato, e non furono pochi i vescovi che, malgrado le rigide disposizioni emanate al riguardo dal Concilio di Trento, non presero possesso delle loro diocesi o se ne tennero per lunghi periodi lontani. Un ostacolo non indifferente al regolare svolgimento delle attività pastorali venne poi dai frequenti contrasti con i feudatari, dalle tensioni con i rappresentanti locali dello Stato e con il Consiglio Collaterale e dagli incarichi legati ai rapporti dei vescovi con Roma⁷³. I sinodi diocesani furono sempre più ripetitivi, mentre i concili provinciali e le visite pastorali si svolsero in modo episodico⁷⁴.

Il clero parrocchiale, spesso povero e disorganizzato, era stretto tra la morsa dei Capitoli delle cattedrali e delle collegiate e la presenza massiccia e spesso invadente di

⁶⁸ Cfr. A. Castagnetti, *Le decime e i laici*, in *Storia d'Italia. Annali* vol. 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Giorgio Chittolini, Giovanni Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 509-529.

⁶⁹ M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno...cit.*, p. 31.

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ *Ivi.*

⁷² *Ivi.*

⁷³ *Ivi*, p. 32.

⁷⁴ *Ivi.*

Ordini religiosi ricchi e ben organizzati⁷⁵, oltre che dall'attivismo di confraternite ben organizzate e da sempre abilitate a svolgere attività di sostegno e di fiancheggiamento della vita parrocchiale. Le iniziative devote di queste ultime, spesso ben poco rispondenti ai severi dettami tridentini – si pensi alle processioni o alle molteplici espressioni del culto dei santi – tendono a sostituirsi ai parroci e alla vita religiosa delle parrocchie, ridotte prevalentemente, tranne forse che nei piccoli nuclei abitati, «a centri istituzionali, ma non più comunitari e liturgici»⁷⁶.

«Il dilagare della rete beneficiaria»⁷⁷ facilitò vocazioni ecclesiastiche dettate per lo più da convenienze e a interessi materiali (si pensi soltanto alla impunità garantita da sempre ai cosiddetti 'chierici selvaggi', una piaga italiana, particolarmente diffusa nel Vicereame) a discapito della formazione di un clero 'nuovo', formato ai nuovi obblighi pastorali delineati da un concilio innovativo come quello tridentino. L'impossibilità per molti vescovi meridionali di istituire i seminari, per la mancanza dei fondi necessari, fu in questo quadro desolante un ulteriore elemento negativo, che rese davvero complicato il governo spirituale di molte comunità del Sud⁷⁸.

La scelta di molti di essi ricadde quindi sulla predicazione popolare, sostenuta e rafforzata dal contributo qualificato degli Ordini religiosi vecchi e nuovi, dai gesuiti ai domenicani, sul controllo e sulla visita dei luoghi ricadenti nella propria giurisdizione, sul censimento e sull'acquisizione dei luoghi esenti e sull'eliminazione degli abusi più gravi. Spesso però questi tentativi incisero poco o nulla sulla riqualificazione della vita

⁷⁵ Sulla presenza dei gesuiti nel Regno di Napoli, vedi N. Guasti, *Collegi e masserie: i gesuiti nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVII). Alcuni casi di studio tra Capitanata e terra di Bari*, Milano, Jouvence, 2022. Sull'Ordine dei gesuiti vedi anche S. Pavone, *I gesuiti: dalle origini alla soppressione, 1540–1773*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

⁷⁶ *Ivi*. Su devozione, società e clero nella prima età moderna, vedi anche G. Greco, *La Chiesa in Occidente. Istituzioni e uomini dal Medioevo all'età moderna*, Roma, Carocci, 2006; F. Rurale Monaci, *frati, chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008; O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci, 2017; Ead. *Muta eloquenza. Gesti tra Rinascimento e dintorni*, Roma, Viella, 2021; cfr. anche *Prescritto e prosritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, a cura di Andrea Cicerchia, Guido Dall'Olio, Matteo Duni, Roma, Carocci, 2015.

⁷⁷ M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno...cit.*, p. 32.

⁷⁸ *Ivi*. Quanto al peso dei privilegi di foro nelle attività criminose di tanti chierici italiani – e meridionali in particolare – vedi ancora M. Mancino, G. Romeo, *op. cit.*, *passim* (ma in particolare le pagine 163-165, in cui si illustra un delitto di inaudita ferocia compiuto nel cuore di Napoli nel 1577 da un chierico selvaggio).

religiosa, anche perché i vescovi meridionali erano in prevalenza figure con una modesta preparazione giuridica, lasciati soli nella loro attività pastorale e osteggiati dal governo centrale, dai rappresentanti dello Stato e dai Capitoli delle cattedrali⁷⁹.

Né Roma, da parte sua, contribuiva a sollevare le sorti dell'episcopato regnicolo, poiché vi si opponeva lo stesso stato dei rapporti tra Napoli e la Curia romana, che spesso si ressero in età moderna su equilibri molto precari. Inoltre il regime fiscale pontificio nei confronti delle Chiese del Regno comportava un peso eccessivo, spesso insostenibile per i vescovi, attraverso la riscossione di lucrose pensioni da rendite già di per sé molto modeste⁸⁰.

In questi orizzonti, secondo lo studioso, la vita religiosa, venendo a mancare i riferimenti fondamentali del parroco e del vescovo, si concentrava su un sistema di benefici, di lasciti e di opere caritative e assistenziali in funzione della salvezza dell'anima, ma anche dell'immagine e dell'onore di famiglia o di 'corpo'. Essa si estrinsecava inoltre in devozioni particolari, in occasionali manifestazioni collettive o infine, in ambiente contadino e in zone rurali chiuse, in un sincretismo religioso indistinto, sostanzialmente pagano- cristiano, contro il quale più volte si scagliavano i vescovi nei sinodi, con risultati forse modesti⁸¹.

Se queste furono le linee generali di sviluppo dell'esperienza religiosa meridionale in età moderna, non bisogna però sottovalutare, secondo Rosa, un dato importante. Le province storiche del Regno di Napoli ebbero storie distinte, sia per il differente grado di sviluppo economico-sociale raggiunto, sia per il diverso peso feudale che gravò sulla vita quotidiana delle sue popolazioni, sia per il livello di vita, molto variabile, che le caratterizzò. Dall'insieme di queste circostanze scaturirono situazioni e reti di relazione molto differenti, che influirono sulla vita religiosa e sulle strutture ecclesiastiche in modi svariati e attraverso infinite mediazioni. In ogni caso, pur lottando, cedendo o adattandosi, la Chiesa meridionale si pose o tentò di porsi

⁷⁹ M. Rosa, *ivi*, p. 33.

⁸⁰ *Ivi*.

⁸¹ *Ivi*, p. 34.

continuamente «in concorrenza con le altre forze che miravano in varia guisa»⁸² a condizionare le sue attività.

Giustamente, però, lo studioso invita a rifuggire dalla facile strada degli studi locali, abitualmente troppo inclini ad esaltare le differenze tra le singole aree, e a cercare di individuare una linea interpretativa unitaria. A suo avviso, da un punto di vista storico, malgrado le tante diverse esperienze maturate, la sensibilità della Controriforma fu profondamente unitaria e affondò con forza le sue radici in tutta l'Italia⁸³.

E ha sottolineato efficacemente, citando Lanternari:

Alla spontanea obiezione che l'esigenza generalizzatrice propria di uno studio volto alla comparazione urti contro i limiti precisi di uno studio storico particolare, si potrà rispondere, come fa Lanternari, che la «comparazione» integra la storia e che il criterio comparativo, ponendo in evidenza analogie e differenze, caratteri comuni e distinti di fenomeni che appartengono a categorie storiche ben definite, finisce coll'arricchire sostanzialmente l'indagine storico-religiosa, completando l'analisi del fenomeno individuale e specifico attraverso il confronto con fenomeni storicamente simili o assimilabili⁸⁴.

Questi rilievi, sostiene Rosa, sono di grande interesse per gli storici della vita religiosa nell'Italia moderna, in particolare in rapporto alla contrapposizione tra cattolicesimo "ufficiale" e religione popolare in quanto lo studio del folklore religioso, secondo Lanternari, permette di misurare «la vitalità strutturale dell'intero organismo cattolico»⁸⁵ e di vagliare i processi di assorbimento messi in atto dalla Chiesa, mediante quella che definisce la «duplice tecnica della repressione e della

⁸² M. Rosa, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600: studi recenti e questioni di metodo*, in «Quaderni storici», 5 (1970), p. 748.

⁸³ *Ivi*, p. 749.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 721-722.

⁸⁵ *Ivi*, p. 726.

trasformazione culturale»⁸⁶. Il concetto di folclore, «già storicizzato da De Martino e diventato una «frontiera» storica interiore e mobile per la comprensione della civiltà del Mezzogiorno, si traduce per Lanternari nella nozione di «resistenza culturale»⁸⁷, data dalla religiosità magica e pagana, più confacente ai bisogni vitali delle comunità povere e arretrate della campagna»⁸⁸.

A parere di Rosa, la riflessione di Lanternari «consente di cogliere il nesso «orizzontale» tra azione organizzata e repressiva della Chiesa e la resistenza per molti aspetti passiva delle plebi»⁸⁹, la conseguente politica di adattamento e assorbimento messa in atto dalle istituzioni ecclesiastiche, la capacità da parte della resistenza popolare con la sua componente «paganeggiante di trasformare il cristianesimo in alcuni punti fondamentali della sua concezione salvifica, col conseguente fenomeno di metodica riplasmazione culturale, apprezzabile nel culto dei santi o di Maria o nei vari sincretismi»⁹⁰.

Non è possibile, pertanto, sostiene lo studioso napoletano, ricondurre la persistenza di usi e tradizioni precristiane solo alle pesanti responsabilità di un clero impreparato a causa della diffusione delle chiese ricettizie. L'identità e le strategie di governo spirituale della Chiesa meridionale sono estremamente complesse e non possono trovare una caratterizzazione esclusiva in singoli elementi⁹¹. È necessario, a suo avviso, guardare al contesto generale del Regno, riflettere sulla scarsa incidenza del Tridentino, sulla presenza di moltissime diocesi povere e prive di mezzi e di collegamenti, sulla mancanza di seminari e sulla loro particolare dislocazione (36 su 81, nel 1820, erano addensati nelle tre province di Napoli, Terra di Lavoro e Principato Citra, mentre i restanti 45 erano mal distribuiti nelle altre 12 province del Regno), sulla residenza saltuaria, o spesso sulla non residenza, dei vescovi⁹². Risultati pienamente

⁸⁶ *Ivi*.

⁸⁷ Cfr. V. Lanternari, *Occidente e Terzo mondo, Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967, pp. 443- 444.

⁸⁸ M. Rosa, *Per la storia della vita religiosa...*cit., p. 726.

⁸⁹ *Ivi*.

⁹⁰ *Ivi*, p. 727.

⁹¹ M. Rosa, *Storia socio-religiosa del Mezzogiorno*, in «Quaderni storici», 8 (1973), 22 (1), p. 258.

⁹² *Ivi*.

compatibili con queste riflessioni sono venuti anche, in tempi più recenti, da una ricerca innovativa, che ha affrontato una questione finora poco studiata per l'Italia della Controriforma: il ruolo avuto dai concili provinciali nella vita delle Chiese meridionali⁹³.

1.1.4 Meteore: i concili provinciali in Lucania in età post-tridentina

Per tutta l'età moderna i concili provinciali furono l'unico momento decisionale interdiocesano, utile a un gruppo di vescovi vicini per coordinare la propria azione e renderla più efficace. Malgrado l'importanza di questi incontri, la difficoltà di ricostruirne la storia nel Mezzogiorno moderno è legata alla frammentarietà e alla scarsità delle fonti. Infatti il Sud, a differenza del Centro-Nord, fu caratterizzato dalla convocazione sporadica dei concili provinciali. Nella impossibilità di rendere conto in questa sede delle linee generali della questione, mi limiterò a sintetizzare quanto il libro di Miele ha potuto ricavare per la Lucania, con particolare attenzione alla provincia ecclesiastica di Capitanata, in cui è inserita la diocesi di Melfi, oggetto primario della mia indagine.

Ne erano metropolitani gli arcivescovi di Manfredonia. Bisogna osservare al riguardo che sin dal 1562, quindi ancora prima che si chiudesse il Concilio di Trento, il cardinale Tolomeo Gallio, che guidava l'arcidiocesi di Manfredonia, manifestò il proposito di convocare un concilio. Né dimenticò quell'impegno, negli anni fervidi di iniziative che caratterizzarono in Italia, pur con molte differenze locali, l'applicazione dei decreti tridentini. Forte delle esperienze innovative dell'amico Carlo Borromeo, che nella veste di arcivescovo di Milano aveva indetto e svolto un concilio provinciale denso e ricco di novità nell'agosto del 1565⁹⁴, lo convocò nel gennaio del 1567 e tra il 26

⁹³ M. Miele, *I concili provinciali nel Mezzogiorno in età moderna*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001, p. 3. Il libro è la traduzione di un saggio uscito in tedesco nel 1996 (*Die Provinzialkonzilien Süditaliens in der Neuzeit*, Paderborn, Schöningh).

⁹⁴ *Ivi*, p. 69.

di quel mese e il 1° febbraio lo portò a termine. È il caso di aggiungere, peraltro, che si trattò dell'unico concilio garganico dell'età moderna⁹⁵.

Vi parteciparono il vescovo suffraganeo di Vieste, Antonio Ganguzia, e Alessandro Ruffino, il vescovo di Melfi, che peraltro non era tenuto a parteciparvi, in quanto la sua diocesi era immediatamente soggetta alla Santa Sede⁹⁶. I decreti di Manfredonia ricalcavano l'impostazione dell'importante concilio provinciale milanese e anche alcune delle decisioni approvate a Milano nel 1565, ma non ne confermavano altre, forse ritenute meno significative o non condivise dal Gallio. È stato già osservato, ad esempio, che nel testo di Manfredonia manca completamente il tema della magia⁹⁷. Gli atti conciliari furono stampati con grande tempestività, ma fuori dal Viceregno, a Venezia⁹⁸, con una decisione prudente, che anticipava una linea adottata successivamente da altri vescovi del Regno per la pubblicazione dei decreti sinodali, a cominciare da Deodato Scaglia, vescovo di Melfi.

A rendere difficile in Lucania la realizzazione dei concili provinciali, malgrado l'importanza che essi avevano rispetto alla piena applicazione delle riforme tridentine, furono le divisioni interne alle diocesi più influenti (Acerenza e Matera) e le difficili condizioni di vita che caratterizzavano la regione, a tutti i livelli. Pressione fiscale eccessiva, calo demografico, spopolamento delle campagne e peso della feudalità complicavano l'esistenza della popolazione e influivano pesantemente anche sulla vita della Chiesa locale⁹⁹. Com'è stato giustamente osservato, si ebbero conseguenze disastrose «in tutti quegli strumenti innovativi che avrebbero dovuto avere il loro lancio proprio in età post-tridentina: i seminari, le parrocchie, le visite pastorali, i sinodi diocesani, le stesse visite *ad limina*, le cui relazioni riflettono in tutta evidenza la povertà di iniziativa dei rispettivi pastori»¹⁰⁰. Può essere indicativo ricordare che solo a Melfi - Rapolla, in tutta la Lucania, si riuscì nel Cinquecento ad istituire un

⁹⁵ *Ivi*, p. 87.

⁹⁶ *Ivi*, p.88.

⁹⁷ *Ivi*, p. 66.

⁹⁸ *Ivi*, p. 91.

⁹⁹ *Ivi*, p. 216.

¹⁰⁰ *Ivi*.

seminario e che quella iniziativa rimase isolata fino al 1665, quando si poté organizzare anche a Matera¹⁰¹.

Per il resto, per la Lucania si possono ricordare in età moderna solo progetti o intenti di indizione di concili provinciali, peraltro mai svolti¹⁰². Indicative, ad esempio, furono le scaramucce del settembre del 1606 tra la Congregazione del Concilio e l'arcivescovo di Acerenza Giuseppe de Rossi. Il prelado fu invitato a prendere contatto con le Chiese del territorio da lui guidato spiritualmente prima di celebrare l'assise conciliare. Il tutto doveva svolgersi nell'arco di un anno, senza ulteriori dilazioni¹⁰³. I suoi ritardi suscitarono peraltro le iniziative, in qualche modo provocatorie, di uno dei suoi suffraganei, Vincenzo Giustiniani, vescovo di Gravina. Costui, sedicente titolare di un presunto diritto al riguardo, in quanto «suffraganeus antiquior» della provincia, approfittando di una delle vacanze della sede acheruntina, avviò la convocazione del concilio che il metropolita non riusciva a far partire¹⁰⁴.

Il concilio non si era potuto tenere, scriveva Giustiniani, in quanto il metropolita, con il pretesto dell'obbligo di visita della diocesi, differiva strumentalmente l'indizione di una riunione che con tutta evidenza non gradiva¹⁰⁵. La Congregazione del Concilio, nella delibera del 14 luglio del 1612, in linea con il suggerimento del Giuliani, ribadì la linea precedente, intimando all'arcivescovo di convocare il concilio entro due anni, ma senza ottenere alcunché¹⁰⁶. Sedici anni dopo, nel 1628, fu fatto un nuovo tentativo d'indizione di un concilio provinciale nella regione, ad opera dell'arcivescovo Fabrizio Antinori, già cappellano di Filippo III di Spagna, che si concluse con un nulla di fatto, come altri tre tentativi (nel 1728, nel 1745 e nel 1783)¹⁰⁷. A seguito di queste insuperabili resistenze, per tutta l'età moderna le attività degli ordinari diocesani della

¹⁰¹ *Ivi*, p. 217.

¹⁰² *Ivi*, p. 218.

¹⁰³ *Ivi*, p. 219.

¹⁰⁴ *Ivi*.

¹⁰⁵ *Ivi*.

¹⁰⁶ *Ivi*.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 219-220.

Basilicata furono caratterizzate da iniziative singole, non coordinate a livello provinciale.

1.1.5 La diocesi di Melfi tra Medioevo ed età moderna

La sede di Melfi fu eretta nel IX secolo in seguito all'arrivo dei Normanni, il cui obiettivo era di far coincidere le sedi vescovili con le contee. Fu così anche per i vescovi di Melfi, che furono insigniti contestualmente anche dei titoli di conte o barone¹⁰⁸.

Caratterizzata da un ampio territorio che si estendeva dalla bassa valle dell'Ofanto ai confini con le province di Capitanata e il ducato di Benevento, quella zona cruciale della Lucania si era distinta in età medievale per la sua centralità nelle delicate questioni politico-istituzionali che avevano complicato i rapporti tra la Chiesa di Roma e i Normanni. Ben cinque concili ecumenici si erano svolti proprio a Melfi tra il 1059 e il 1137¹⁰⁹, anche se si trattò, ovviamente, di iniziative del tutto estranee ai problemi della Chiesa locale.

Dopo essere stata residenza dell'imperatore Federico II di Svevia, dal cui castello egli promulgò la prima raccolta di leggi, le *Constitutiones Augustales* nell'anno 1231¹¹⁰, Melfi passò nelle mani dei D'Angiò e ne rimase feudo fino alla seconda metà del Quattrocento, quando il potere passò nelle mani della famiglia napoletana dei Caracciolo, legati alla corona spagnola¹¹¹.

Durante le guerre che opposero Francia e Spagna, le armate francesi di Lautrec assediaron e conquistarono Melfi¹¹². Gli abitanti furono costretti a rifugiarsi nei boschi del Vulture e il principe Caracciolo, Giovanni III, asserragliato nel Castello

¹⁰⁸ G. Zafarone, *Basilicata sacra tra geografia e storia...cit.*, p. 80.

¹⁰⁹ *Ivi*.

¹¹⁰ *Ivi*, p.81.

¹¹¹ Cfr. *Melfi. Memorie dell'antico*, a cura di Enzo Navazio, Lavello, Compagnia de la Terra Nova, 2012, pp. 35-54.

¹¹² *Ivi*, p. 55.

dovette contrattare la resa¹¹³. A causa del mancato pagamento da parte di Carlo V del riscatto per la sua liberazione, il Caracciolo decise di schierarsi da parte francese¹¹⁴ e l'imperatore che uscì vincitore dal conflitto, confiscò lui il feudo di Melfi per assegnarlo con titolo principesco all'ammiraglio genovese Andrea Doria, come compenso per l'apporto determinante delle sue navi durante la guerra¹¹⁵.

Tuttavia il complesso dei feudi che gravitava attorno a Melfi fu fortemente ridimensionato. Melfi, Candela, Lagopesole e Forenza furono divisi dal nucleo centrale della regione del Vulture, che fu fatto rientrare nei territori di Atella, Rapolla, Ripacandida e S. Fele, ed assegnati ad altre famiglie gentilizie¹¹⁶.

La situazione ereditata dai Doria fu disastrosa, a causa anche dal continuo avvicinarsi di guerre, pestilenze e carestie nel corso del secondo trentennio del secolo. Fu anche per queste ragioni che il governo vicereale spagnolo provvide a ridurre il carico fiscale nei confronti delle popolazioni del Vulture, al fine di favorirne la ripresa economica¹¹⁷. La gestione di una città importante come Melfi fu affidata nella seconda metà del XVI secolo a un governatore di fiducia dei viceré, appartenente alle famiglie nobili genovesi alleate. I titolari di quella carica dovevano fare da raccordo tra il potere feudale, il potere centrale e la famiglia Doria, ma anche tra i feudatari e le amministrazioni comunali¹¹⁸, mentre l'esercizio locale della giurisdizione era demandato ai capitani, ad eccezione del feudo di Lagopesole, dove era garantito dal castellano.

¹¹³ *Ivi*.

¹¹⁴ *Ivi*.

¹¹⁵ Cfr. R. Colapietra, *Recenti studi sul Principato di Melfi*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 18 (1981), pp. 191-192.

¹¹⁶ Cfr. C. Conte, M. Saraceno, *Territorio uomini e merci ad Atella tra Medioevo ed età moderna*, Venosa, Appia 2 Editrice, 1996, p. 37.

¹¹⁷ S. Zotta, *Rapporti di produzione e cicli produttivi in regime di autoconsumo e di produzione speculativa. Le vicende dello Stato di Melfi nel lungo periodo (1530-1730)*, in *Problemi di storia nelle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea*, a cura di Angelo Massafra, Bari, Dedalo, 1981, pp. 233-234.

¹¹⁸ P. B. Ardoini, *Descrizione del Stato di Melfi (1674)*, introduzione e note di Enzo Navazio, Tre Taverne, Lavello 1980, pp. 29-48. Sull'ordinamento delle università nel Regno di Napoli cfr. T. Pedio, *Baroni, galantuomini e contadini nell'età moderna*, Bari 1982, pp. 57-74.

La forte presenza baronale sottoponeva a pressione la popolazione, sia da un profilo fiscale, che in merito all'organizzazione della giustizia. Questo contesto non poté che favorire il consolidamento di una forte coscienza politica all'interno delle università e costrinse i feudatari, ancora prima dell'arrivo dei Doria, a sottoscrivere degli statuti per regolamentare i più elementari diritti dei cittadini¹¹⁹.

Le conseguenze negative delle vicende militari che caratterizzarono il XV e parte del XVI secolo, comuni a molte aree del Mezzogiorno si saldarono, quindi, in Lucania con la presenza di un'unica famiglia di feudatari. Per oltre un secolo su questa situazione si innestarono molteplici interventi orientati allo sfruttamento delle risorse presenti sul territorio del principato, e allo stesso tempo si diffuse una capillare conflittualità tra i poteri regi, le università e le Curie vescovili (chiese e monasteri dipendevano dai vescovi di Ascoli Satriano, Melfi, Rapolla, Venosa, Potenza e Muro).

In questo contesto aspro e pieno di difficoltà è largamente improbabile che vi sia stato spazio, per i titolari delle Chiese locali, per l'avvio di incisivi interventi riformatori. Se nell'Italia del primo Cinquecento è stato finora molto difficile trovare esempi di prelati capaci di intraprendere percorsi di rinnovamento, come quelli perseguiti a Verona dal vescovo Gian Matteo Giberti, è largamente improbabile che i vescovi lucani suoi contemporanei ne abbiano seguito l'esempio¹²⁰.

Una vivace vicenda del 1581, segnalata ai cardinali della Congregazione dei Vescovi e Regolari dal vescovo di una piccola diocesi lucana, Irsina, è uno degli esempi più indicativi di quella che doveva essere la vita quotidiana del clero locale. Dopo aver segnalato ai responsabili del nuovo, influente dicastero, le questioni più serie che lo affliggevano, il prelado si divertì a raccontare agli illustri destinatari della lettera, come

¹¹⁹ E. Ciasca, *Terre comuni e usi civici nel territorio di Melfi (1037-1738)*, Roma, 1958, p. 160.

¹²⁰ Si veda a proposito del Giberti sia la monografia a lui dedicata da A. Prosperi (*Tra Evangelismo e Controriforma. Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969), sia l'imponente edizione delle sue visite pastorali curata da A. Fasani, Antonio Fasani (ed.), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G. M. Giberti (1525-1542)* (Fonti e studi di storia veneta 13), t. 1-3, Vicenza 1989, pp. CLII -446, 447-1230, 1231-1869, sia la 'voce' a lui dedicata da A. Turchini in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi DBI), Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Treccani, (1961-2020), 100 voll., vol. 54, 2000.

per risollevare il morale, un episodio davvero sconcertante, capitato nelle campagne di un paese della diocesi.

Un gruppo di sacerdoti, nel corso di un pranzo all'aperto, aveva deciso di fare il brindisi con una movimentata sequenza di bevute, ispirate scherzosamente all'ultima Cena di Gesù. Il tutto era legato anche a una serie di penalità assegnate a chi, nel momento della pronuncia di certe parole, non si trovava con il bicchiere in bocca. Il clima era festoso e allegro, e il chiasso che faceva il gruppo di buontemponi attirava tutto il vicinato. Si sarebbe dovuto forse intervenire, quantomeno con un severo rimprovero, ma il vescovo, che già combatteva con i sacerdoti della diocesi battaglie dure, complicate dalla facilità con cui essi sfuggivano ai suoi interventi attraverso «la porta di Roma», sapeva bene che sarebbe stato tempo perso. Non si divertirono affatto, però, i cardinali della Congregazione, se è vero che annotarono con fastidio che si trattava di «un caso brutto di certi preti che facevano brindisi et dicevano per burla parole sacre con vilipendio»¹²¹.

1.2 I vescovi di Melfi e le pratiche magiche nel Cinquecento

1.2.1. I vescovi di Melfi nei decenni centrali del Cinquecento: una presenza debole, ma in lenta ascesa

Sono davvero esigue, sia negli anni in cui si svolse il Concilio di Trento, sia per tutto il Cinquecento, le fonti relative all'operato dei vescovi melfitani. Non è un caso se il principale punto di riferimento del più recente saggio che ha affrontato la questione per la Lucania è ancora una raccolta di dati ottocentesca. La diede alle stampe nel 1866 Gennaro Araneo, un canonico della cattedrale di Melfi, che, oltre a rivestire la carica di vicario generale della diocesi, ricoprì nella cittadina lucana incarichi di primo piano¹²².

¹²¹ L'episodio è illustrato in M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...cit.*, pp. 148-150.

¹²² Sui vescovi di Melfi nel Medioevo e nell'età moderna sono utili le indicazioni contenute in *Dizionario San Paolo, Le diocesi d'Italia*, diretto da Luigi Mezzadri, Maurizio Tagliaferri, Elio Guerriero, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI), 2008, vol. III. M-Z, pp. 702-706. Per il Cinquecento vedi in particolare p. 705 (vi si annota che dopo l'unione della Chiesa di Rapolla a quella di Melfi, nel 1528 si aprì la storia

È a lui che dobbiamo dettagli di notevole interesse, che riguardano anche i decenni centrali del secolo, ovunque in Italia particolarmente difficili da ricostruire, per la scarsità delle fonti locali e centrali. Pur se è d'obbligo la cautela, date le finalità nettamente apologetiche della sua ricostruzione, qualche indicazione sembra credibile, oltre che indicativa delle difficoltà in cui si mossero a lungo i vescovi di Melfi. Penso ad esempio alla premura con cui Alessandro Ruffino, il dignitario romano che guidò la diocesi tra il 1559 e il 1574, chiese e ottenne in data imprecisata, ma nel corso del pontificato di Pio IV (1559-1565) l'emanazione di una scomunica papale contro chiunque avesse occupato beni della Chiesa di Melfi. Altrettanto plausibile, perché in linea con preoccupazioni dello stesso genere, sembra il richiamo alla misura, adottata dallo stesso prelato nel 1562, di inventariare gli arredi della cattedrale. È legittimo ipotizzare che il Ruffino avesse fondati motivi per ritenere che ecclesiastici o laici potessero farne man bassa e che cercasse di porre un freno ai furti. È difficile, al contrario, attribuire un qualche rilievo alla vaga annotazione relativa alla indizione da parte dello stesso vescovo di un sinodo. Di esso Araneo non era in grado di precisare né l'effettivo svolgimento, né la data precisa in cui si sarebbe svolto, né la natura delle decisioni adottate. Tra essi ci sarebbero stati anche dei provvedimenti, non meglio specificati, che il Ruffino avrebbe adottato per ricondurre all'ordine il clero. Secondo la ricostruzione del canonico melfitano, d'altronde, il primo sinodo

della nuova diocesi con la nomina del fiorentino Giannotto Pucci.) Le poche indicazioni di una qualche utilità per la storia della Chiesa melfitana nel primo Cinquecento riguardano Alessandro Ruffino, coadiutore dal 1548 e vescovo tra il 1559 e il 1574, che avrebbe celebrato un sinodo al fine di ricondurre il clero alle norme del Tridentino. Anche il successore Gaspare Cenci, avrebbe convocato un'assemblea sinodale nel 1574, di cui peraltro non si sa nulla. I dati più precisi riguardano il vescovo Placido della Marra che avrebbe promosso un sinodo nel 1598, di cui però non vi è traccia. (vedi al riguardo S. da Nadro, *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa (1534-1878)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960, p.493. Sulla questione dei sinodi editi ed inediti nella Lucania di età moderna cfr. anche G. M. Viscardi *I sinodi*, in *Storia della Basilicata*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 3...cit., pp. 251-270.) I dati di Araneo sui vescovi che si avvicendarono nel Cinquecento alla guida della Chiesa di Melfi sono in Id., *Notizie storiche della Città di Melfi...*, Firenze, Tipografia nazionale di V. Sodi, 1866, pp. 172-174.

postridentino si sarebbe svolto a Melfi solo nel 1598¹²³, anche se non è rimasta traccia alcuna del suo contenuto¹²⁴.

D'altra parte, nel resto della Lucania, negli stessi anni, la situazione non era molto diversa. Proprio per quanto riguarda i sinodi, una recente messa a punto ha potuto verificare che nello stesso giro di anni resta traccia di due sole iniziative a stampa, quella dell'arcivescovo di Matera Sigismondo Saraceno del 1567¹²⁵ e quella del vescovo vescovo venosino Pietro Rodolfo da Tossignano nel 1589¹²⁶. Non sembra, inoltre, che nella regione siano state effettuate regolarmente, nella seconda metà del Cinquecento, le periodiche visite pastorali, che erano, insieme alle assemblee sinodali, il pilastro dei provvedimenti conciliari pensati per consentire ai vescovi un'efficace azione di rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche. Fra le pochissime visite pastorali che si conservano in Basilicata sono da annoverare quella svolta negli anni 1543-1544 da Giovanni Michele Saraceno arcivescovo di Acerenza e Matera¹²⁷, le visite nella diocesi di Tricarico del vescovo Antonio de Capriolis nel 1566 e nel 1571 (di cui però non sono pervenuti gli acta) e del vescovo Giovanni Battista Santonio nel 1588-89¹²⁸. Mentre nella diocesi di Potenza le prime visite furono opera del vescovo Tiberio Carafa nel 1566 e nel 1571¹²⁹ e nella diocesi di Venosa del vescovo Pietro Rodolfo da Tossignano nel 1589 in cui il prelado si lamentava in particolare delle usanze degli albanesi di rito greco del casale di Maschito¹³⁰. Se dobbiamo dare credito al lavoro di Araneo, a Melfi

¹²³ G. Araneo, *ivi*, p. 172.

¹²⁴ Cfr. S. da Nadro, *Sinodi diocesani italiani...*cit.

¹²⁵ G. M. Viscardi, *Vita sociale e mentalità religiosa in Basilicata. Istituzioni ecclesiastiche, santità e devozioni (secoli XVI-XX)*, pref. di Jean Delumeau, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, p. 84.

¹²⁶ *Ivi*.

¹²⁷ Cfr. M. Morano, *Un vescovo meridionale tra Riforma Cattolica e Controriforma: Giovanni Michele Saraceno, in Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo. Atti del convegno di Maratea 19-21 giugno 1986*, a cura di Gabriele De Rosa e Antonio Cestaro, Venosa, Edizioni Osanna Venosa, 1988, vol. I, pp. 43-56; Id., *Giurisdizione ecclesiastica e poteri delegati nel "Liber visitationis (1543-'45)" di G.M. Saraceno*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 33 (1988), pp. 131-170.

¹²⁸ C. Biscaglia, M. Ginnetti, *Le visite...*cit., p. 297.

¹²⁹ G. Messina, *Sui sentieri della riforma. Visite pastorali e sinodo a Potenza nel XVI e XVII secolo*, Potenza, Tipolitografia Olita R. & C., 1991, pp. 11-108. Cfr. anche M. Firpo, *Riforma cattolica e concilio di Trento. Storia o mito storiografico?* Roma, Viella, 2022, p. 184.

¹³⁰ G. M. Viscardi, *Vita sociale e mentalità religiosa in Basilicata...*cit., pp. 82-83.

nel 1596 il vescovo Placido Della Marra avrebbe svolto una visita pastorale, anche se i suoi verbali non sono conservati nel locale archivio diocesano¹³¹.

Vi sono pochi dubbi, peraltro, sul fatto che l'episcopato del Ruffino abbia avuto un forte rilievo nella storia cinquecentesca della Chiesa melfitana, ben al di là delle sommarie annotazioni lasciate da Araneo. A documentarlo è una fonte preziosa, la serie *Curiae* dell'archivio del Consiglio Collaterale del Regno, conservata nell'Archivio di Stato di Napoli. L'ho consultata per un lungo arco di tempo, cruciale per la mia ricerca, dal 1550 al 1620, in una fase vivace e tesa come poche altre della storia civile e religiosa del Vicereame, sia sul versante della storia inquisitoriale, sia su quello delle attività complessive dei vescovi meridionali. In questa documentazione lo spazio dell'episcopato del Ruffino non è esiguo. Tutt'altro. Colpiscono in particolare alcuni scambi di corrispondenza tra il viceré e lui, tra il 1568 e il 1569.

Risale all'ottobre del 1568 la lettera più importante, che restituisce al Ruffino il profilo di un vescovo influente, scelto a Roma con il preciso mandato di «conservare et reintegrare la iurisdittione della Chiesa»¹³², come lo stesso prelato aveva detto senza peli sulla lingua al governatore del Principato. Essa raggiunse da Napoli un commissario *ad acta*, il dott. Giovanni Lopez Barricano, incaricato del delicato compito di trovare un giusto equilibrio tra le istanze della Chiesa romana e le competenze dello Stato. Al funzionario si raccomandava, in linea con l'onesta dichiarazione di intenti del vescovo, di non dimenticare che tra le questioni su cui il prelato aveva messo le mani avanti, ce n'era una su cui le autorità romane non transigevano. Si trattava del principio che sanciva come spettassero solo alla Curia vescovile le cause «dove si trattava di redditi, censi et altre cose spettanti ad ecclesiastici, etiam inter laicos»¹³³.

¹³¹ G. Araneo, *Notizie*, p. 178. Sulla consistenza dei fondi archivistici delle visite pastorali conservate negli archivi diocesani della Basilicata cfr. *Guida degli Archivi diocesani d'Italia*, vol. III, a cura di Vincenzo Monachino, Emanuele Boaga, Luciano Osbat, Salvatore Palese, *Quaderni della rassegna degli Archivi di Stato*, n. 85, Ministero Per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i beni Archivistici, Napoli, Tipografia Russo, 1998.

¹³² Archivio di Stato di Napoli (d'ora in avanti ASN), *Collaterale Curiae*, (d'ora in avanti *Collat.Cur.*) 21, cc. 17r-20v, lettera del viceré al dott. Giovanni Lopez Barricano del 28 ottobre 1568.

¹³³ *Ivi*.

Non era l'unico problema potenzialmente controverso che il viceré e il Collaterale lasciavano di buon grado al vescovo di Melfi. Lo si vide pochi mesi dopo, il 21 gennaio 1569, quando da Napoli arrivò una severa reprimenda al capitano della cittadina lucana: aveva sbagliato, gli si scrisse, ad inquisire e a punire con sanzioni pecuniarie alcuni che era stati sorpresi a lavorare in giorni festivi. Erano questioni di competenza del vescovo. Non soltanto perciò doveva restituire il denaro agli interessati, ma era obbligato a raggiungere la capitale, dove si sarebbe dovuto «ragionare de alcune cose»: un'espressione volutamente vaga, che però gli preannunciava la forte irritazione del viceré e del Collaterale per il suo errore¹³⁴.

Malgrado quell'intervento così conciliante verso le pretese della Chiesa, non dovette andare altrettanto bene al suo successore, il vescovo Gaspare Cenci. In una data non meglio precisata (il suo episcopato coprì peraltro, pur tra molte tensioni e con l'intermezzo, tutto da approfondire, di alcuni vicari apostolici, il quindicennio che va dal 1574 al 1590) il prelato avrebbe cercato di riordinare lo svolgimento dei lavori agricoli nei giorni festivi. Secondo la ricostruzione di Araneo egli avrebbe addirittura obbligato i braccianti a versargli anticipatamente somme di denaro per ottenere un'autorizzazione in deroga. Stavolta, però, il viceré non intervenne o non poté impedire, secondo le fonti utilizzate dal canonico, che l'iniziativa, forse eccessivamente rigorosa, scatenasse sia le violente reazioni degli interessati, sia quelle delle autorità comunali¹³⁵.

La questione del lavoro festivo, peraltro, non era per niente irrilevante in quegli anni, anche se è tuttora poco studiata. Colpisce però il fatto che il piccolo incidente di percorso del capitano di Melfi, con la scia polemica che ne scaturì sotto l'episcopato del Cenci, ricalca alla lettera la sostanza di un grave abuso recentemente documentato, proprio in quel periodo, anche se riguardo a una comunità *nullius dioecesis* come quella di Procida. Nella piccola isola del golfo di Napoli il lavoro festivo, legato prevalentemente, ma non soltanto, a battute di pesca che spesso dovevano essere svolte in giorni festivi, per il "passo" stagionale, non preventivabile, di alcune specie,

¹³⁴ *Ivi*, cc. 75v-76r, lettera del viceré al capitano di Melfi del 21 gennaio 1569.

¹³⁵ G. Araneo, *Notizie...cit.*, p. 175.

alimentò abusi da parte delle autorità ecclesiastiche locali. A Procida, però, le reazioni dei pescatori, i principali destinatari delle estorsioni del vicario abbaziale e dei suoi compari, condussero alla condanna dell'ecclesiastico e alla sua rimozione dalla carica¹³⁶.

La disponibilità delle autorità centrali dello Stato nei confronti del vescovo di Melfi non era però incondizionata: dipendeva, caso per caso, dalla sostanza delle singole questioni controverse. Il Ruffino ne ebbe la prova precisa poche settimane dopo, quando gli venne la cattiva idea di pubblicare un monitorio, cioè una specie di diffida, in occasione della morte di un usuraio. Sui tanti problemi connessi alla fine di persone che avevano vissuto pericolosamente, dal punto di vista etico, o che erano decedute all'improvviso, senza la possibilità di ricevere i sacramenti, le tensioni erano tante, in tutto il Viceregno¹³⁷. Sfortunatamente, nel caso melfitano del 1568 la secca lettera inviata dal viceré non offre indicazioni dettagliate sui termini della questione e sulla sua conclusione¹³⁸.

Se però dovessimo giudicare gli atteggiamenti complessivi dei collaboratori più stretti del viceré nei confronti del Ruffino dal tono che prevale nei dispacci e nelle ortatorie trasmesse ai suoi colleghi sparpagliati nel Regno, dovremmo pensare che verso di lui il Consiglio Collaterale avesse stima e rispetto. È quanto rivela anche l'ultima risposta data al prelato, nel 1572, due anni prima della morte. La sua lamentela sulle prepotenze dei laici nei confronti dei diritti e dei beni della Chiesa e la conseguente richiesta di un commissario retto ed equanime furono recepite. Il viceré gli comunicò la nomina di un nuovo delegato¹³⁹.

Non succedeva sempre così. Mi sembrano esemplari al riguardo le parole severe che furono usate dieci anni dopo dai collaboratori del viceré nei confronti del vescovo di Martorano, in Calabria. L'ortatoria che lo raggiunse ne stigmatizzò l'abitudine di

¹³⁶ Il caso di Procida è stato recentemente scoperto e illustrato da G. Romeo, *L'isola ribelle. Procida nelle tempeste della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2020, pp. 42-50.

¹³⁷ Cfr. G. Romeo, *L'isola...passim*; M. P. Donato, *Morti improvvise. Medicina e religione nel Settecento*, Roma, Carocci, 2010.

¹³⁸ ASN, *Collat.Cur.*, 21, cc. 142v-143r, lettera del viceré al vescovo di Melfi dell'11 marzo 1569.

¹³⁹ *Ivi*, 26, cc. 231r - 233v, lettera del viceré al Ruffino del 10 gennaio 1572.

sfruttare in ogni modo la morte e l'avvicinamento alla morte: secondo il Collaterale quel prelado non faceva altro che pensare a come condizionare i testamenti, alla repressione della tradizione del pianto funebre e alla possibilità di ricavare soldi dall'abuso delle scomuniche e dalla morte degli usurai¹⁴⁰.

Queste preziose indicazioni, che danno la netta percezione di una Chiesa locale in movimento, alla ricerca di uno spazio preciso nella scacchiera dei poteri locali, pur tra mille contrasti e difficoltà, non possono essere assolutizzate. Mancano all'appello nell'archivio diocesano di Melfi molti documenti caratteristici dell'età tridentina. Penso in particolare a quelli tradizionalmente più enfatizzati dalla storiografia cattolica, come i sinodi e le visite pastorali, ma anche a quelli affiorati negli ultimi decenni grazie alla valorizzazione di altre serie documentarie, da quelle giudiziarie centrali e locali ai depositi straordinariamente ricchi conservati negli archivi vaticani. È indubbio, peraltro, per quanto riguarda i decenni centrali del Cinquecento, che se si esclude la Chiesa locale più influente e meglio organizzata del Vicereame, quella della capitale, le poche indicazioni note per alcune diocesi dell'Italia meridionale vanno nella stessa direzione. Mi riferisco in primo luogo proprio ai riscontri che ho potuto effettuare nell'Archivio diocesano di Tricarico.

Nel fondo Acta criminalia vi è una testimonianza del 1549 che mostra le resistenze del clero capitolare alle ingerenze della Curia romana. Il commissario apostolico non era riuscito difatti a prendere possesso della rettoria della chiesa di Sant'Angelo di Tricarico perché osteggiato dai preti del Capitolo¹⁴¹.

Nell'*Informatio* istruita dall'arcipresbitero della città, il reverendo Angelo di Battista, vari testimoni affermavano che i preti erano a guardia della rettoria fin sul muro della chiesa e lo stesso capitano di Tricarico aveva scoraggiato il commissario apostolico «de non andare ad pigliar la possessione di Santo Angelo»¹⁴² poichè vi erano «li preti del capitolo e clero de Tricarico dentro alla rettoria de Santo Angelo che guardano e

¹⁴⁰ Il caso è illustrato in G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993, pp. 191-192.

¹⁴¹ Archivio Storico Diocesano di Tricarico (d'ora in avanti ASDT), Fondo Acta Criminalia, fasc. 1, *Per il possesso di S.to Angelo*, 25 agosto 1549. cc. 1r-6v.

¹⁴² *Ivi*, c.1r

difendono la presente dicta rettoria e ince porria venir scandalo e romore»¹⁴³. Il commissario e il capitano erano quindi tornati indietro. Di come sia terminata la questione non si ha purtroppo notizia, perché l'incartamento si conclude con la ratifica dei testimoni da parte del cursore.

Sembra sostanzialmente identica, da questo punto di vista, anche la situazione delle diocesi campane, esclusa Napoli. Nei pochi casi in cui si sono conservate integralmente le serie giudiziarie diocesane con i rispettivi inventari manoscritti, redatti verso la fine del Settecento – è ciò che capita ad esempio nelle diocesi di Telesse e S. Agata dei Goti – il regolare avvio di attività giudiziarie civili e criminali da parte delle rispettive Curie vescovili è successivo alla conclusione del Concilio di Trento¹⁴⁴.

Anche altrove, in Campania, pur in mancanza di inventari coevi alle serie criminali arrivate fino a noi, in età pretridentina vi sono solo sporadiche tracce di procedimenti penali. È questo, ad esempio, il caso della diocesi di Capaccio¹⁴⁵, mentre non diversa sembra la situazione a Castellammare di Stabia e a Sorrento, in qualche modo deducibile dalle fasi iniziali di un processo criminale assegnato in terzo grado da Roma alla Curia arcivescovile di Napoli¹⁴⁶. Allo stato attuale delle ricerche, insomma, è lecito ipotizzare che nel Viceregno il solo tribunale diocesano che già nella prima metà del Cinquecento poteva contare sul regolare funzionamento di un foro influente, sia sul versante civile, sia su quello penale, fosse quello attivo presso la Curia arcivescovile di Napoli¹⁴⁷.

¹⁴³ *Ivi*.

¹⁴⁴ È quanto mi ha riferito il prof. Michele Mancino, che ringrazio per la preziosa indicazione.

¹⁴⁵ Vedi M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...cit.*, p. 37 (vi si accenna ai pochissimi procedimenti criminali pretridentini contenuti nella parte del fondo conservata presso l'Archivio diocesano di Vallo della Lucania).

¹⁴⁶ È quanto si evince dai brani del processo pubblicati da M. Mancino e G. Romeo in *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma. I documenti: il Cinquecento*. Napoli, Fedoa Press, 2014, pp. 17-20.

¹⁴⁷ Per il fondo civile è possibile rendersene conto nei dettagli (l'inventario è consultabile sul sito dell'Archivio storico diocesano di Napoli e la documentazione è consultabile da alcuni anni). Quanto all'enorme fondo criminale, è imminente la pubblicazione dell'inventario, a cura del prof. Michele Mancino (è contenuto in un numero unico della rivista «Campania Sacra», in uscita nella primavera del 2023). La possibilità di consultare la serie, legata soltanto ai lavori di etichettatura e di distribuzione nelle scatole dei mss. dovrebbe essere di poco successiva (ringrazio il prof. Mancino per la comunicazione).

Non sorprende allora la circostanza che il solo, sporadico documento melfitano che mostra, nei decenni centrali del Cinquecento, un'attenzione della Curia vescovile per questioni giudiziarie riguarda le attività inquisitoriali. Si tratta di una lettera inviata il 15 marzo 1562 dal vicario generale di Melfi al commissario generale del Sant'Ufficio, Tommaso Scoto. Il prelado lucano rispondeva a una richiesta degli inquisitori generali di informazioni relative a un presunto eretico, Gregorio Perin, e alla sua decisione di sposarsi, con i particolari di rilievo sul versante dell'ortodossia eventualmente contenuti negli atti matrimoniali.

Nella lettera il vicario faceva riferimento anche alla necessità di esaminare dei testimoni ben informati sulle eresie dell'uomo, ma riluttanti a presentarsi in giudizio. Chiedeva perciò che gli fosse mandato un breve di scomunica, per poterli spaventare e vincerne così le resistenze. L'impressione complessiva che si ricava dal tono del documento è peraltro indicativa della preoccupazione dello scrivente. Un po' per il ritardo con cui rispondeva, un po' per la non scontentare l'influente destinatario, lo sconosciuto prelado sembra interessato solo ad avere in quelle pratiche giudiziarie un ruolo meramente esecutivo, nell'intento di evitare errori e rimproveri o castighi da cardinali avvolti in quegli anni sanguinosi da una fama sinistra¹⁴⁸.

Infine, anche rispetto a un versante trascurato nella ricostruzione ottocentesca di Araneo, quello del funzionamento della giustizia vescovile ordinaria, mi sembra indicativo un dato: la presenza nell'archivio diocesano di un unico fascicolo, quasi

¹⁴⁸ Nella lettera lo Scoto aveva ordinato al prelado «che voglia usare diligenza de cerchar si lo Gregorio Perino fosse tenuto heretico et se avesse contratto matrimonio con una donna chiamata Loretia de Vargas: et trovar se i melphitani fossero uno Francesco Checa, uno Scipione Jordano et uno Santo Mayrizzo x examinarli sopra il contratto matrimoniale». La risposta del prelado lucano era molto indicativa: «Brevemente respondo a V. S. Reverendissima como me sono ritrovato molto impedito de ardue facende de monsignor mio Reverendissimo et fora de Melphi, non ho manchato et pigliato fatica sopra alle presenti cose et ho trovato lo instromento del matrimonio, quale mando a V.S. Reverendissima. Et anchora ho trovato alcune testimonie quale deponeriano assai cose contra lo ditto Gregorio, ma non se voleno examinar per esserne cose de importancia. Pertanto V. S. Reverendissima me potrà mandar uno breve della excommunica papale et la fulminarrò et cossì darra timor ad alcuni et se trovarrà quanto lo detto Gregorio have commesso et la vita sue et ha fatto...» (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, d'ora in avanti ACDF, St. St. LL 3-b, *Litterae Archiepiscoporum et Episcoporum Regni Neapolitani*, d'ora in avanti LRN, lettera del vicario di Melfi del 15 marzo 1562, cc. 1008r e 1031v).

certamente frammentario, relativo a una breve procedura, avviata sul conto di un canonico della cattedrale di Melfi nel dicembre del 1540 e chiusa solo nel 1546. Nulla si può dire, per la mancanza assoluta di indicazioni e di inventari coevi, sulla consistenza della serie criminale diocesana presunta nel Cinquecento.

Molti dubbi restano anche sul caso in questione. Infatti il piccolo manoscritto arrivato fino a noi, pur legato e numerato, ma forse non contestualmente allo svolgimento della procedura, è con ogni probabilità incompleto. La gravità del caso – l'omicidio di un sacerdote da parte di un canonico della cattedrale di Melfi – rendeva obbligata l'apertura di un processo, anche se il responsabile era fuggito e non risulta, se non da poche indicazioni sommarie, come si fosse addivenuti alla esclusione del sacerdote dal Capitolo della cattedrale.

Al di là di pochi, scarni dati sullo svolgimento dei fatti – un colpo di spada sferrato in testa a un prete, per futili motivi, da un ecclesiastico violento e abituato a reagire con furia anche a litigi occasionali, la fuga del colpevole, una lunga fase di stallo, durata oltre cinque anni e legata forse anche a un ricorso presentato dal ricercato a Roma – il solo elemento di rilievo è la decisione del Capitolo, adottata nel 1546, di non riammettere il confratello al suo interno¹⁴⁹.

1.2.2 Tra pressioni romane, conflitti locali e strategie dei viceré: i vescovi di Melfi e l'Inquisizione all'indomani del Concilio di Trento

Si incrociano perfettamente con queste indicazioni complessive, che rientrano peraltro nel quadro abituale della vita delle Chiese locali e del clero nell'Italia della prima metà del Cinquecento, le poche altre annotazioni utili ricavabili dalle "Notizie" del canonico Araneo sulla diocesi di Melfi in età tridentina. Esse documentano, sia pur in modo molto sommario, l'esistenza di tensioni nuove, scatenate da talune iniziative di

¹⁴⁹ Archivio Diocesano di Melfi (d'ora in avanti ADM), Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, Vol. VI, anni 1540-1546, fascicolo relativo a don Giovanni de Carella, colpevole di aver ferito a morte don Nicola Ignegna (Gnegna) il 6 dicembre 1540 e ritenuto perciò nel 1546 indegno da parte del Capitolo della cattedrale di essere riammesso a farne parte.

Gaspare Cenci e Matteo Brumano, due dei vescovi che ne guidarono la Chiesa nell'ultimo trentennio del secolo. Intervallati sia dalla presenza, tutta da chiarire, di due vicari apostolici, sia da brevi e forse poco significative fasi di governo affidate ad altri prelati, secondo Araneo i loro episcopati furono occasione di accesi conflitti, sia con il Capitolo della cattedrale, sia con il Comune. Al problema del lavoro festivo si è già accennato, e si è visto come, almeno in quel caso, fu proprio il viceré, dalla capitale, a dare manforte nel 1569 al vescovo. Ma mentre sui rapporti con i canonici suoi predecessori la ricostruzione dell'erudito ecclesiastico glissa, i suoi accenni alle tensioni tra vescovi di Melfi e Comune appaiono, come si vedrà nelle prossime pagine, piuttosto credibili.

Su un'altra questione ignorata da Araneo, quella del rapporto dei vescovi di Melfi con l'Inquisizione, ho potuto trovare qualche traccia utile, malgrado l'esiguità delle fonti dell'Archivio diocesano per questi anni, per non parlare delle note, gravissime perdite subite dall'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Qui il silenzio di Araneo sembra giustificato solo da motivi ideologici (nel 1866, dopo la nascita del Regno d'Italia e alla vigilia di Porta Pia, un canonico italiano non poteva certo vivere anni tranquilli).

Il dato nuovo è che proprio negli anni '70-'80 del Cinquecento, nelle scarse fonti relative all'operato dei vescovi di Melfi che sono riuscita a reperire, il Sant'Ufficio comincia a fare capolino, e non solo su iniziativa romana. Non era scontato, s'intende. La cittadina lucana fa parte di quella Italia meridionale che costituì sin dalla nascita dell'Inquisizione romana una vera e propria croce per i cardinali chiamati a guidare la potente istituzione. Mentre la popolazione, soprattutto nella capitale, mantenne ferma la sua ostilità verso il Sant'Ufficio, che ben presto sarebbe scivolata verso l'abile sfruttamento della nuova istituzione, non furono da meno i viceré spagnoli e il Consiglio Collaterale, che governarono il Sud nella fase più aspra della storia del temuto tribunale. Essi rimasero fedeli per tutta l'età moderna a una ferma strategia di contenimento dello strapotere inquisitoriale.

Ne furono espressione precisa sia le controversie sulle competenze esclusive pretese dal Sant'Ufficio su singoli delitti (si pensi alla poligamia o alla superstizione

semplice), sia le resistenze vittoriose all'impianto della fitta rete di tribunali che nel resto della penisola fu per tutta l'età moderna il pilastro della repressione dei delitti contro la fede. La stessa Repubblica di Venezia, che insieme al Sud dei viceré oppose le maggiori resistenze alle pretese dell'Inquisizione romana, permise l'istituzione di un discreto numero di tribunali inquisitoriali nel territorio del suo Stato, pur col vincolo, sconosciuto quasi ovunque nel resto d'Italia, di accettare che ne facessero parte anche giudici di nomina statale¹⁵⁰.

Nessuna concessione di quel tipo fu fatta dalle autorità spagnole alla Chiesa per il vasto territorio del Vicereame, se si esclude l'autorizzazione alla nomina di un ministro del Sant'Ufficio, titolare dal 1585 di un tribunale poco più che simbolico, ubicato a Napoli, anche se formalmente responsabile degli affari inquisitoriali in tutto lo Stato. Le sue possibilità di esercitare adeguati controlli sulle violazioni dell'ortodossia in territori anche molto lontani dalla capitale, spesso difficilmente raggiungibili, erano legate alla collaborazione della miriade di vescovi che se ne divideva il governo spirituale.

È stato peraltro documentato che i prelati che guidarono le diocesi meridionali evitavano accuratamente di darsi da fare quando erano coinvolti dai ministri del Sant'Ufficio. Grazie a quei loro atteggiamenti si aprirono ampi varchi alle autorità secolari locali, opportunamente istruite e sorrette dai viceré e dal Consiglio Collaterale, per cercare di occupare spazi di giurisdizione preclusi nella capitale dalla duplice, ingombrante presenza degli arcivescovi e dei ministri del Sant'Ufficio¹⁵¹.

¹⁵⁰ Cfr. A. Del Col, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia (1500-1550)*, in «Critica storica» 25 (1988), pp. 244-294; Id., *L'inquisizione romana e il potere politico nella Repubblica di Venezia (1540-1560)*, in «Critica Storica», 28 (1991), pp. 189-250; V. Frajese, *La censura in Italia. Dall'Inquisizione alla Polizia*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

¹⁵¹ Una ricerca esauriente sulla questione manca, ma mi sembrano convincenti le osservazioni di G. Romeo, *L'Inquisizione a Napoli e nel Regno di Napoli nell'età di Filippo II: un bilancio*, in *Filippo II e il Mediterraneo. Atti del Convegno Internazionale, Barcellona, 23-27 novembre 1998*, a cura di Luigi Lotti, Rosario Villari, Roma 2-4 dicembre 1998, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 629-640, e più recentemente gli ulteriori rilievi dello stesso studioso in Id., *Denunciare i delitti contro la fede nell'Italia della Controriforma: la storia di un fallimento*, in *Dénoncer le crime du Moyen Âge au XIXe siècle*, sous la direction de M. Charageat et M. Soula, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2014, pp. 189-201, e Id., *Résister à l'Inquisition, résister à la justice de l'Eglise: le cas de l'Italie de la Contre-Réforme*, in *Résister à la justice. XII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier 2020, pp. 121-133.

Rilievi non diversi si possono avanzare sui controlli inquisitoriali in Italia meridionale negli anni della caccia agli eretici. Negli ultimi quarant'anni, soprattutto grazie alle ricerche di Massimo Firpo e di Luca Addante, si è arricchito e radicalmente modificato il quadro delle conoscenze relative alla circolazione del dissenso religioso nel Sud e alle misure adottate dall'Inquisizione romana per annientarlo¹⁵². Sfortunatamente la perdita di quasi tutti i processi originali, anche di quelli che dovevano essere conservati nel fondo *Sant'Ufficio* dell'Archivio storico diocesano di Napoli, ha reso complicata, se non impossibile, una ricostruzione esaustiva della caccia agli eretici¹⁵³. Pur se non sono rimaste molte tracce di un impegno autonomo dei vescovi meridionali su un versante così "difficile" e così strettamente controllato dai temuti cardinali del Sant'Ufficio¹⁵⁴, non è certo un caso se le prime informazioni disponibili sul funzionamento del foro vescovile melfitano nel corso del Cinquecento riguardano interventi o informazioni di natura repressiva chieste dagli inquisitori generali. Nelle ricerche condotte nei quattro archivi dove avevo maggiori probabilità di trovare documentazione utile (quello diocesano di Melfi, l'Archivio storico diocesano di Napoli, l'Archivio inquisitoriale centrale e l'Archivio di Stato di Napoli) ho potuto reperire, per il decennio 1570-1580 due indicazioni, di cui una sola riferibile a un processo inquisitoriale vero e proprio, chiuso nel 1579 dal vescovo Cenci. Quell'anno il prelado¹⁵⁵ scriveva, in risposta al cardinal Savelli, il potente "capo" della

¹⁵² M. Firpo, *Il Processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, vol. I, Il "Compendium"*, Edizione Critica, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981; Id; *Tra alumbrados e «Spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Leo Olschki, 1990; Id; *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016; L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

¹⁵³ Basti qui osservare che nell'inventario del fondo, tra il 1549 e il 1572 (anno in cui, con la morte di Pio V si può considerare sostanzialmente esaurita la fase più intensa della caccia al dissenso derivante in senso lato dalla Riforma) sono annotati appena 31 documenti (tra frammenti e processi) legati a convincimenti ispirati dai grandi sommovimenti religiosi del secolo (è quanto si ricava da G. Romeo, *Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. – Inventario (1549-1647)*, numero unico della rivista "Campania Sacra", 34 (2003), n.1-2, pp. 59-86).

¹⁵⁴ L'eccezione più significativa è quella illustrata da P. Scaramella, nell'importante libro *«Con la croce al core» Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1555- 1564)*, Napoli, La città del Sole, 1995.

¹⁵⁵ Gaspare Cenci, prima di assumere la carica di vescovo di Melfi e Rapolla nel 1574, che mantenne fino al 1590, quando morì, era stato negli anni 1567-1568 *magister cappellae* nella Cappella Giulia di San Pietro. Per questo suo incarico vedi D. Rezza, M. Stocchi, *Il Capitolo di San Pietro in Vaticano dalle origini*

Congregazione del Sant'Ufficio, di aver torturato, come da ordini ricevuti, fra Giovanni da Lavello, sospetto eretico. Siccome il religioso non aveva confessato, aveva provveduto a farlo abiurare *de levi*, secondo istruzioni verosimilmente ricevute da Roma¹⁵⁶.

Non è meno indicativo il secondo inedito, che pure non riguarda atti inquisitoriali, ma i rapporti tra i vertici della Chiesa di Melfi e la Congregazione del Sant'Ufficio. Si tratta ancora una volta di una lettera indirizzata al Savelli dalla cittadina lucana. A scriverla, il 13 gennaio del 1574, è il vicario generale della diocesi, Agostino Garzillo, un prelado non meglio noto. Stavolta le più alte autorità dell'Inquisizione romana erano chiamate in causa per motivi sostanzialmente estranei alle loro competenze. Si trattava di una richiesta d'aiuto, in una situazione avvertita come grave dal Garzillo, quasi come un'emergenza istituzionale, pericolosa per la stabilità della Chiesa locale.

Che cosa fosse successo di tanto preoccupante a Melfi in quel caso è chiaro solo in parte dal documento, anche perché non sono riuscite a rintracciare indicazioni complementari, utili a fare piena luce sull'episodio. Le sole cose certe che si ricavano dalla lettera del Garzillo riguardano la violenta reazione manifestata da un gruppo di ecclesiastici locali, essenzialmente preti e chierici, coalizzati con ogni probabilità con le istituzioni comunali, nei confronti di una iniziativa promossa dalla Curia vescovile contro i concubini¹⁵⁷. La difficoltà di quel tipo di battaglia, in particolare in quegli

al XX secolo, Vol. I. *La storia e le persone*, Città del Vaticano, Edizioni Capitolo Vaticano, 2008, p. 477. L'interesse del Cenci per la musica lo portò ad istituire nel 1590 una "Schola cum magistris Gramaticae at Musicae" per il clero di Melfi, antesignana o coincidente con il Seminario, sulla cui data di fondazione però gli studiosi non concordano. Cfr. G. M. Viscardi, *Il seminario di Melfi dalle origini all'episcopato di Diodato Scaglia* (1590-1644), in «Rassegna storica lucana», 12 (1992), n. 15, pp. 93-122.

¹⁵⁶ «...Fra Giovanni da Lavello, essendosi finalmente rihavuto, fu tormentato secondo l'ordine di V.S. Ill.ma et essendo sempre persistito nella negativa fu liberato, havendolo prima fatto abiurare, tamquam leviter suspectus, et impostoli penitenza salutare, secondo detto suo ordine, del qual successo m'è parso renderne conto a V. S. Ill.ma, acciò comandi se in questo o in altro io l'ho da servire» (ACDF, LRN, LL 3-b, lettera del vescovo di Melfi al Cardinal Savelli del 3 marzo 1579, cc. 1015r e 1024v).

¹⁵⁷ I soli fatti certi che si ricavano dalla lettera riguardano la violenta protesta in corso nella città lucana, alimentata da un gruppo numeroso di «preti e clerici di Melfi con la città insieme» che «hanno fatto congregazione e conventicula di non volernome dar ubidienza né mela danno né la vonno dare», spinti soltanto da una «escomunica publicata contro delli concubinari» (ACDF, LRN, LL 3-b, lettera del 13 gennaio 1574 del vicario di Melfi, Agostino Garzillo, al cardinal di Pisa, cc. 1009r e 1030v).

anni, è ben documentata a Napoli e in alcune diocesi italiane, come è stato dimostrato da svariate ricerche condotte negli ultimi decenni¹⁵⁸.

Non è estranea però ai temi presenti abitualmente nelle corrispondenze di questi anni tra autorità ecclesiastiche locali del Viceregno e Congregazione del Sant'Ufficio la richiesta di supporto rispetto a episodi conflittuali che spesso hanno poco o niente a che vedere con le competenze inquisitoriali. Era in modi così atipici che cominciava a consolidarsi, anche nelle Chiese di un Sud in cui i potenti cardinali del Sant'Ufficio non avevano alcuna probabilità di insediare tribunali inquisitoriali veri e propri, la familiarità con le competenze e le battaglie del temuto tribunale romano.

Quando però arrivavano all'attenzione dei vescovi o dei loro collaboratori informazioni esplicitamente riguardanti abusi in cui poteva essere in gioco l'ortodossia, non era facile decidere di avvertire gli inquisitori generali, confrontarsi con autorità che avrebbero potuto intervenire con rigore eccessivo su pratiche da sempre tollerate o trattate con equilibrio e moderazione. È quanto si osserva con chiarezza nel primo caso cinquecentesco relativo a Melfi arrivato fino a noi. Era il 1581, e il parroco della cattedrale – non un prete qualunque – dovette discolparsi, nel corso di un lungo interrogatorio, dall'accusa di pratiche superstiziose.

1.2.3 1581: il tribunale vescovile di Melfi e le superstizioni di un parroco

Che soltanto all'inizio degli anni Ottanta del Cinquecento nella Chiesa di Melfi qualcosa cominciasse a muoversi, sia sul versante inquisitoriale, sia sul piano della sua presenza complessiva in città e in diocesi, è evidente da non poche fonti conservate nell'archivio vescovile. Uno dei documenti più indicativi di questa fase

¹⁵⁸ Vedi al riguardo per Napoli, G. Romeo, *Amori proibiti...cit.*, ma anche, per altre aree d'Italia, i contributi contenuti in *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII secolo)*, a cura di Silvana Seidel Menchi e Diego Quaglioni, Il Mulino, Bologna, 2004 (in particolare, per il caso pisano, S. Luperini, *Il gioco dello scandalo. Concubinato, tribunali e comunità nella diocesi di Pisa (1597)*, pp. 383-415 e, per la diocesi di Monreale, N. Pizzolato, *Ordinarie trasgressioni. Adulterio e concubinato dal vicinato al tribunale (diocesi di Monreale, 1590-1680)*, in «Quaderni storici», 124 (2007), pp. 231-259.

storica è un caso capitato nel 1581. Fu in quell'anno che il parroco della cattedrale della città, don Antonio Mandina, dovette presentarsi dinanzi ai giudici diocesani per rispondere dell'accusa di fattucchieria¹⁵⁹. La convocazione dell'ecclesiastico si integra molto bene con ciò che accade sia nel Regno di Napoli, sia nell'Italia intera, a far tempo dagli anni '70-'80 del secolo: sono ovunque gli anni del decollo dei tribunali locali del Sant'Ufficio, che hanno proprio nella lotta alle pratiche magico-diaboliche uno degli obiettivi più importanti¹⁶⁰.

Il 12 marzo 1581 il sacerdote fu convocato in Curia, a piede libero, e interrogato dal vicario generale, alla presenza del vescovo e del notaio del foro diocesano¹⁶¹. Una delle prime domande che gli furono rivolte – se sapeva leggere e scrivere – potrebbe sorprendere: si trattava di un sacerdote incaricato di cura d'anime, oltre tutto non in una parrocchia qualunque, ma nella cattedrale di Melfi. Eppure erano anni in cui una parte non proprio esigua del clero, in Italia come nel resto dell'Europa cattolica, padroneggiava ancora molto poco strumenti essenziali per svolgere attività pastorali anche ridotte all'osso. Sicché le visite pastorali non poterono evitare controlli più o meno accurati sull'analfabetismo diffuso nel clero, soprattutto all'indomani di un concilio riformatore come quello di Trento¹⁶².

In quel caso, però, c'era anche un motivo particolare per porre al sacerdote una domanda così precisa. Si trattava di una circostanza importante, legata all'abuso di cui

¹⁵⁹ ADM, 1581, *Informatio per curiam de fatuchiaris contra Dom. Antonio Mandina*, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie giudiziarie (XIX-XX)*, 371, B. 22, carte non numerate. Il documento è stato già parzialmente oggetto di studio da parte di chi scrive per la tesi di laurea specialistica in Discipline Etno-antropologiche, cattedra di Etnologia I. Cfr. F. V. Romano, *Processo per magia. Analisi storico-antropologica di un documento di archivio vescovile a Melfi*, Università degli studi di Roma "La Sapienza", a. a. 2008-2009.

¹⁶⁰ Cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...cit. passim*; Id., *L'Inquisizione nell'Italia moderna...cit.*, pp. 29-62.

¹⁶¹ La commissione era composta da Bartolomeo Radicino di Montegiorgio e dal vescovo Gaspare Cenci.

¹⁶² A titolo d'esempio (i casi si potrebbero moltiplicare), la grave ignoranza manifestata in quegli anni dal clero della stessa capitale del Viceregno emerge dalla lunga serie di visite pastorali compiute nell'ultimo ventennio del Cinquecento dagli arcivescovi napoletani Annibale di Capua e Alfonso Gesualdo (i preziosi documenti sono conservati nell'Archivio storico diocesano di Napoli (d'ora in poi ASDN)).

l'ecclesiastico era sospettato. Bisognava verificare se era stato lui a trascrivere su un foglio sciolto un'orazione sospetta, come fu subito evidente dalle domande successive:

Et dittolo si esso Constituto sa leggere et scrivere et quanto tempo ha che non ha scritto

Respondit: Signor sì che per essere preite so leggere et scrivere et ha una hora che ho scritto dei confrati de San Vito per esser procuratore di S. Vito Polignano¹⁶³ substituto da fra Vito procuratore generale de S. Vito sì come appare per procura alla Corte de Notar Geronimo Cremona.

Et dittoli si esso Constituto vedesse alcuna scriptura scripta de sua mano si la conoscesse

Respondit: Signor sì che quando la vedesse la conosceria.

Et sic ostenso eidem Constituto quodam folio scripto quod incipit hoc modo videlicet + In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen + et finit a latere ditti filii hoc modo videlicet + Fiat, + Fiat, + Fiat + Amen, Amen + Amen + . Et interrogatus si detto lo foglio è scritto de sua mano da quanto tempo in qua et per che causa¹⁶⁴

Il sacerdote ammise di aver scritto di suo pugno su quel foglio, ma dichiarò di aver ricopiato il testo da un "breve" appartenente ad un altro parroco, don Donato Gnegna, anch'egli di Melfi, che lo aveva dato in prestito a un laico. Era stato quest'ultimo a metterlo a sua disposizione per trarne la copia, finita nelle mani dei giudici:

Respondit: Signor sì che lo foglio predetto è scritto de mia propria mano sono da circa quattro anni che lo copiai da un altro breve che teneva Don Donato Gnegna.

¹⁶³ Il riferimento è all'abbazia di S. Vito martire, nella frazione di San Vito di Polignano a mare, in provincia di Bari. Cfr. B. Tavasi La Greca Valentini, *L'Abbazia di San Vito e la basilica romana dei Santi Apostoli. Storia di un'annessione* (1512 - 1788), Polignano a mare (BA), Aliante edizioni, 2008.

¹⁶⁴ ADM, 1581, *Informatio...*cit.

Et detto Don Donato lo improntò a Messer Pietro Mele et da la casa di detto
Messer Pietro lo hebbe et lo copiai...¹⁶⁵

Per comprendere il motivo dell'interesse del vicario per il breve, è fondamentale chiarirne tipologia e funzioni. Il breve appartiene ad un insieme di oggetti che si riferiscono alla «superstizione dello scritto»¹⁶⁶. Si tratta di un amuleto in forma di striscia di carta o materiale simile, su cui è scritta una formula, per lo più una preghiera o un'orazione. Come la maggior parte degli amuleti, il breve rappresenta un caso di utilizzazione marginale dello scritto, poiché possiede una funzione completamente diversa da quella di veicolare il pensiero. La sua efficacia è legata alla consistenza materiale, non al contenuto del testo, che anzi deve rimanere segreto, pena la sua perdita di efficacia a livello magico¹⁶⁷.

La sua origine deriva dal *phylacterium* cristiano, a sua volta sviluppatosi dall'incontro della tradizione ebraica del *tefillin* con quella ellenistica dei *phylacteria*.¹⁶⁸ Per la sua confezione erano utilizzati elementi di uso comune nella liturgia cristiana, come acqua benedetta, candele e grani di incenso.

Quanto al suo uso, il breve poteva servire sia come cura per recuperare la salute – sconsigliata peraltro dalla Chiesa in quanto vana osservanza, ma sostanzialmente tollerata – sia a far nascere irresistibili moti passionali nelle persone indicate dal committente. In questo caso, si trattava ovviamente di sortilegi ereticali, severamente

¹⁶⁵ *Ivi*.

¹⁶⁶ F. Cardini, *Il "breve" (secoli XIV - XV): tipologia e funzione*, in «La Ricerca Folklorica», 5, (1982), p. 63. Cfr. anche *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di Germana Ernst, Guido Giglioni, Roma, Carocci, 2012 e *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, a cura di Francesco P. de Ceglia e Pierroberto Scaramella, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.

¹⁶⁷ «Il breve sia quanto alla tipologia quanto alla funzione si presenta come un caso particolare del complesso di oggetti che si riferisce alla cosiddetta superstizione dello scritto. [...] Sembra sia configurabile un rapporto stretto tra il breve e la preghiera- scongiuro usata contro certe malattie. La funzione del breve risulta incomprensibile qualora si astragga sia dal presupposto della sacralità della scrittura sia da quello dell'esistenza di una "sacra scrittura". La forza del breve sta nella sua invisibilità. Le formule dei brevi sono costituite da un versetto della scrittura, o da una formula magica in chiaro o al massimo coperta da una sottilissima crosta metaforica», F. Cardini, *Il "breve" ...cit.*, p. 63.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 64.

proibiti in tutta l'Europa moderna dalle autorità ecclesiastiche. In Italia, in particolare, esse finirono dal tardo Cinquecento sotto il controllo dei tribunali del Sant'Ufficio, non diversamente da quanto capitò in tutta l'età moderna in Spagna, in Portogallo e nelle rispettive colonie¹⁶⁹.

I soggetti specializzati nel confezionare e procacciare brevi e amuleti erano di solito i membri del basso clero, considerati dal popolo come letterati in contatto privilegiato con il divino¹⁷⁰. Per la loro ambivalenza funzionale, i brevi si collocavano quindi tra la

¹⁶⁹ Il tema è affrontato in molti saggi. Vedi almeno G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...cit.*, B. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'Età moderna*, Bari-Roma, Laterza, 2012, B. Ankarloo e G. Henningsen, *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Oxford University Press, 1990, E. Brambilla, *La giustizia intollerante, Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Milano, 2000; J. P. Paiva, *O Inferno e o Paraíso em duas visões marginais de origem popular*, in «Ler história» 33, 1997, pp. 53-66; Id., *Inquisizione e stregoneria in Portogallo nella prima età moderna* in D. Corsi, M. Duni (a cura di) «Non lasciar vivere la malefica»...cit., pp. 115-128; F. Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie XV^e - XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1995.

¹⁷⁰ «Il requisiti propriamente sociali del chierico, la sua posizione di sentore di ordini sacri, lo presentavano non già come membro qualificato della Chiesa della gerarchia cristiana bensì come possessore dei poteri sovranaturali che la sua ordinazione gli aveva conferito. La letteratura omiletica e penitenziale altomedievale descrive la proibizione di confezionare amuleti e al campo dei brevi sembra avvicinarci la nozione di salomonicae scripturae e di characteria contenuta nella Homilia de Sacrilegis "Quicumque salomoniacas scripturas tacet et qui characteria in carta sive in pergamina sive in laminas aureas, ferreas, plumbeas, scribi (curat et) hominibus vel animalibus multis ad Collum alligat, iste non est christianus sed paganus est"» (F. Cardini, "Il breve"...cit., p. 65; cfr. anche G. Romeo, *Amori proibiti...cit.*, pp. 3-8). Si veda anche quanto ha osservato Pasquale Lopez in relazione ai testi di magia salomonica diffusi nel Viceregno di Napoli nel XVI secolo, tra cui la *Clavicula Salomonis*: «L'importanza poi attribuita alla *Clavicola di Salomone* da coloro che praticavano le arti magiche era pari a quella che si dava al trattato dell'Agrippa. E la ragione vi era. Innanzitutto il fatto che la si attribuiva al biblico Salomone, considerato nel Medioevo un grandissimo mago, al quale la credenza popolare, alimentata da leggende di ogni paese (leggende arabe, persiane, spagnole, turche, ecc.) riconosceva straordinari poteri, ricevuti direttamente da Dio, su tutte le cose create, rendeva questa operetta assolutamente affascinante e odiata dagli inquisitori. Inoltre, il suo contenuto, ricco di formule, di invocazioni, di orazioni appropriate, di descrizioni sul come prepararsi al rito e sul come preparare gli oggetti adatti, ricco di «caratteri» e segni di questo o quello spirito demoniaco, indispensabili alla loro evocazione, la rendevano il *vademecum* di quanti praticavano tali «execrabiles incantationes» (Id., *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, Edizioni Delfino, 1974, p.183). La *Clavicula Salomonis* era costituita anche da disegni, che le conferivano la possibilità di essere utilizzata anche dagli illetterati o dal basso clero, di solito ben poco erudito. Cfr. Id., *Clero eresia e magia nella Napoli del Viceregno*, Napoli, Adriano Gallina Editore, 1984, pagina non numerata tra p. 160 e p. 161. Sulla *Clavicula Salomonis* cfr. anche G. Klaniczay, I. Kristóf, M.-P. Gavano, *Écritures saintes et pactes diaboliques: les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 56 (2001), n. 4, p. 956; F. Barbierato, *La stanza dei circoli. Chiave di Salomone e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Edizioni SylvestreBonnard, 2002, pp. 206-236; M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, p. 68; G. Federici

superstizione semplice e quella venata di eresia¹⁷¹. Proprio per sciogliere un dubbio così importante, il vicario chiese al parroco di specificare quale uso ne avesse fatto. A quel punto don Antonio non ebbe difficoltà ad ammettere che l'uomo da cui lo aveva ricevuto lo aveva pregato di curare alcuni suoi capi di bestiame infetti. Egli aveva accettato di guarirli, facendo passare per un guado le vacche e i maiali malati, fumigandoli con l'incenso e recitando solo una benedizione contenuta nel breve:

Et dittoli se sa esso Constituto che il detto Messer mele si servì di detto breve per le dette bestie et successive si esso sinni è servito per altre bestie et dica la forma che tene quando sinni serve

Respondit: Il detto Messer Pietro Mele sinni servì per lo passato tanto de quello di detto Donno Donato Gnegna come di questo mio, perché havea le pecore, porci et bacche infette. Et così mandò a chiamare me che fusse andato nelle dette massarie di porci, pecore et bacche di detto Messer Pietro Mele che l'havesse adoperato et fatto et agiutato alli ditti animali. Così io ci andai et portai li ditti dui brevi, tanto lo mio quale è questo che mi havete mostrato, come quello di detto Donato più e più volte. Et ho letto lo detto breve nello vado da dove volevano passare [li] ditti animali et poi lecto faccio ponere uno bacile de bragia con incenso dentro ad

Vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri, 2021, pp. 220-221.

¹⁷¹ Per uno sguardo più generale sul concetto di superstizione vedi V. Lavenia, «*Anticamente di misto foro*». *Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca* a cura di Giovanna Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 35-80; Id., *Stregoneria e possessione diabolica nell'Italia moderna: un bilancio*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione*, Atti dei convegni lincei 260, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, Scienze e Lettere, 2011, pp. 519-544; Id., *La lotta alle superstizioni. Obiettivi e discussioni dal "Libellus" al Concilio di Trento*, in «*Franciscan studies*», 2013, 71, pp. 163-181, Id., *Inquisitori e streghe, teologi e medici*, in *Astrologia e Rinascimento. Teorie, pratiche, condanne*. Atti del convegno del Centro Alti Studi Euaristos, Forlì 21-22 maggio 2013, Pisa, Edizioni il Campano, 2014, pp. 117-153; Id., *Superstizione, medicina, malattie sacre. L'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e il Seicento*, in *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, a cura di Marina Caffiero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp.34-66 e la bibliografia a p. 35, 4n. Vedi anche A. Burkardt, *Superstizione*, in *DSI...cit.*, vol. III, pp. 1549 – 1551 e V. Frajese *Le categorie della Controriforma. Politica e religione nell'Italia della prima età moderna*, Roma, Bulzoni Editore, 2011, pp. 313-327.

effetto che quello fumo del incenso vada in faccia delli ditti animali et [li] faccio
passar per ditto vado dove Io ho letto lo detto breve.

Et dittoli che fa altro esso Constituto nello leggere avanti il leggere e o dopo il
legere detto breve

Respondit: Io non dico altro solo come di sopra et con lo incenso beneditto [li]
sfumichi come di sopra et poi minni vengo¹⁷².

L'uso dell'incenso per purificare e benedire lo spazio liturgico faceva parte della ritualità cattolica ufficiale; la pratica messa in atto da don Antonio Mandina rientrava invece nel tipo di superstizione qualificato come «abuso di cose sacre»¹⁷³. Vi si impiegava infatti una sostanza ordinariamente utilizzata nella pratica religiosa per finalità del tutto estranee a quelle spirituali. Sull'uso degli elementi naturali - in particolare delle erbe - i teologi moderni espressero posizioni contraddittorie, dovute anche alla varietà delle tradizioni che ne raccomandavano l'impiego¹⁷⁴. Le erbe medicinali, in particolare, erano utilizzate sia per funzioni apotropaiche e curative sostanzialmente tollerate dai teologi, in quanto rientravano nella *magia naturalis*, sia

¹⁷² ADM, *Informatio*...cit. Un caso simile è documentato a Trivento, in Molise, nel 1600. Il vescovo, Giulio Cesare Mariconda, l'8 agosto del 1600 scriveva al cardinale di Santa Severina, in quegli anni 'capo' del Sant'Ufficio, che aveva: «... ritrovata presso i frati conventuali di Santa Maria del Monte una carta di corama scritta con vari esorcismi da loro chiamata Breve, del quale si sogliono servire per orazioni d'infermità degli animali in questo modo: ciò è fanno un vado stretto et in mezzo di quello un fosso nel quale seppelliscono il detto breve et costumano poi di fare per centro al detto vado un fuoco di palma benedetta d'incenzo benedetto, di cera benedetta, et fanno passare nel detto vado gl'animali infermi et vogliono il fumo di detto fuoco vada nelle loro fauci, che per ciò fanno il fuoco contro vento. Et mentre passano l'aspergono con acqua benedetta, et questo lo fanno prima dell'apparir del sole, come quest'anno appunto han fatto nella terra del Rosello di questa diocese, con intervento di buona parte di quelli cittadini. Il tutto costa molto chiaro per informatione a me presa nella quale sono nominati alcuni frati di quel luogo et anco preti, et infiniti secolarj. Io non di meno non ho voluto procedere avanti, contro di nisciuno, se prima non ne dava parte à V.S. Ill.ma...» (ACDF, *LRN*, LL 3-d, lettera del vescovo di Trivento al cardinale di Santa Severina, c. 637r-v. Santoro rispose al vescovo il 23 agosto seguente, ordinandogli di vietare quella pratica e di censurare i frati: *ivi*, c. 660v). Sull'esorcismo vedi la voce *Esorcismo* di V. Lavenia in *DSI*...cit., vol. II, pp. 549-554; G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti*...cit., capp. IV e V; G. Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi* in *Inquisizioni: percorsi di Ricerca*...cit., pp. 81-129.

¹⁷³ A. Prosperi, *Abuso di sacramenti e sacramentali*, in *DSI*...cit., vol. I, pp. 16-18.

¹⁷⁴ Cfr. E. Cameron, *Enchanted Europe. Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

per scopi divinatori o costrittivi (soprattutto filtri *ad amorem*) ascrivibili alla *magia diabolica*, severamente vietata¹⁷⁵.

Nella prima metà del Cinquecento apparve un importante trattato sulla superstizione: il *Tractatus de superstitionibus contra maleficia seu sortilegia, quae hodie vigent in orbe terrarum* scritto dal teologo spagnolo Martino de Arles y Andosilla, che compose il testo come risposta di condanna ad un evento che aveva interessato la città di Pamplona¹⁷⁶. Qui il clero locale aveva organizzato una cerimonia religiosa in due fasi: prima la celebrazione di una messa davanti all'immagine di San Pietro, poi una processione, finalizzata ad ottenere la pioggia¹⁷⁷. Ciò mostrava come la superstizione stesse diventando un problema spinoso, che andava ben al di là delle discussioni di natura teologica, anche per il suo ruolo di primo piano nella vita quotidiana dei contadini. Martino, convinto che i demoni si insinuassero con facilità anche nei rimedi naturali, sottolineava la necessità di evitare la recita di incantesimi durante pratiche tipiche della cultura rurale locale, come la raccolta di erbe¹⁷⁸.

Il dibattito teologico sulla superstizione nella prima età moderna mostrava quindi un interesse crescente per il potenziale coinvolgimento dei demoni in pratiche che in età medievale erano state per lo più considerate solo vane osservanze. Di fronte ai rischi di contaminazione era perciò necessario che preghiere, benedizioni e oggetti consacrati dalla Chiesa, e perciò espressione di un potere ben definito e diretto da Dio, fossero utilizzati solo in ambito strettamente liturgico. In particolare le preghiere dovevano essere comprese e recitate correttamente per evitare che una pratica legittima si macchiasse di superstizione.

¹⁷⁵ Nelle sue celebri *Disquisitiones* il gesuita Martino Del Rio aveva inquadrato l'impiego di erbe a scopo curativo nella categoria della *magia naturalis* e l'aveva perciò inserito nello spazio del tollerato, ma le posizioni di altri autori coevi sono opposte. A tal proposito sono molto documentate nei trattati teologici di età moderna le pratiche di raccolta di erbe a scopo purificatorio, apotropaico e divinatorio, svolte durante vigilia della festa di San Giovanni Battista, a cui si associa la cerimonia del solstizio d'estate. Si tratta di un caso piuttosto dibattuto, perché accanto alle valenze apotropaiche e protettive si attribuisce alle erbe una funzione divinatoria, ovviamente sospetta di eresia (cfr. M. Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex...*, Venetiis, apud Iuntas, 1652).

¹⁷⁶ Cfr. M.D. Bailey, *A Late-Medieval Crisis of Superstition?*, in «Speculum», Vol. 84, No. 3/2009, p. 649.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 650.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 648.

Il coinvolgimento dei demoni era stato già precedentemente previsto da Tommaso d'Aquino, nel severo giudizio da lui formulato sulle arti magiche. Secondo l'Aquinate infatti i maghi operavano «per pactum initum cum daemone»¹⁷⁹. Ma dato che il patto tacito per definizione non implicava alcuna evidenza del coinvolgimento del demonio, le autorità ecclesiastiche si sentirono forzate a provare che il ricorso ai demoni potesse essere parte integrante degli incanti e di altri riti superstiziosi.

La superstizione si caratterizzava quindi giuridicamente per la sua natura neutra, perché si muoveva in una zona grigia, tra il tollerato e il proscritto. La sua trasformazione in pratica severamente proibita era legata alla presenza di elementi aggiuntivi che la facevano afferire al campo della stregoneria o del maleficio. Solo grazie ad essi la natura di quegli eccessi si trasformava da abuso semplice in un cedimento grave alle suggestioni del diavolo.

Una efficace riorganizzazione del quadro dottrinale venne nei primi anni del Cinquecento da Tommaso de Vio, il cardinal Gaetano. Fu lui, in contrapposizione a Bartolomeo Spina e agli autori del *Malleus*, a richiamare la lezione di Tommaso, per sostenere la tesi che la partecipazione al sabba avvenisse solo *in imaginatione*¹⁸⁰. Le presunte streghe, a suo avviso, erano soltanto donne emotivamente fragili, facilmente impressionabili, che sotto effetto di allucinogeni ritenevano di aver compiuto effettivamente il volo. Da questa considerazione ne discendeva un'altra: «un terreno di indagine giudiziaria utile per il disciplinamento religioso dei fedeli - e per «un esercizio più esteso della giurisdizione degli inquisitori»¹⁸¹ era rappresentato proprio dalla superstizione e dalle pratiche sortileghe. Ricollegandosi alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, di cui fu il più autorevole commentatore, il De Vio sostenne che la superstizione avesse sempre risvolti ereticali, anche in assenza di patto esplicito con il demonio¹⁸². Tutte le pratiche magiche, anche quelle più innocenti, implicavano secondo lui una invocazione tacita del maligno.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 646, 70n.

¹⁸⁰ Cfr. V. Lavenia, «*Anticamente di misto foro*»...cit., p. 41.

¹⁸¹ *Ivi*, pp. 42 -43.

¹⁸² *Ivi*.

Non meno importante fu un'altra opera pubblicata sempre nella Spagna del primo Cinquecento: mi riferisco al *Tratado de las supersticiones y hechizerías* di Martín de Castañega, che nel 1529 assunse una posizione non scettica nei confronti del sabba. Secondo lui era plausibile l'inganno diabolico, ma non era esclusa la possibilità che il volo avvenisse realmente¹⁸³. Castañega, inoltre, riteneva che le malattie potessero essere causate anche dagli astri, dagli umori e da cause occulte, e pertanto condannava il ricorso alla medicina non ufficiale¹⁸⁴. Nel 1530, probabilmente, fu pubblicata la prima edizione del *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* di Pedro Ciruelo che sulla base della nozione di patto implicito, si scagliò contro il peccato di idolatria, ritenendo, come Giustiniani e Quirini nel *Libellus*, che fosse necessaria una riforma delle pratiche mediche e degli scongiuri sacri¹⁸⁵. Ciruelo, inoltre, come i due camaldolesi temeva che la superstizione si trasferisse dal clero ai fedeli e invitava perciò la Chiesa a vigilare su rituali ed esorcismi, sulla medicina popolare, sui sortilegi e sulla disciplina delle orazioni¹⁸⁶.

Un'altra opera di rilievo, soprattutto per le finalità pratiche che si prefiggeva, fu il *Contra vitia superstitionum* del teologo Dionigi il Certosino, un libro pubblicato nel 1553, che ampliava il trattato *De legibus* di Guglielmo d'Alvernia, molto popolare tra i teologi del tempo, perché riassumeva i lavori scritti nel XIII secolo per combattere le crescenti superstizioni dei laici. Esso costituì una guida preziosa per il clero impegnato nella cura d'anime, obbligato a disciplinare i modi di vita dei fedeli¹⁸⁷. Alla luce di queste annotazioni, per tornare alla Lucania del Cinquecento e al caso di don Antonio, è evidente che il semisconosciuto ecclesiastico melfitano aveva praticato rituali di guarigione di uso comune. E non era certo il solo. Per molti laici ed ecclesiastici italiani del Cinquecento il ruolo della religione non si limitava alla preghiera. Per "discacciar la febre", in particolare, era indispensabile, accanto all'uso di vegetali tradizionalmente noti per la loro efficacia, come il rosmarino o l'origano,

¹⁸³ Cfr. V. Lavenia, *Superstizione, medicina, malattie sacre...cit.*, p. 42.

¹⁸⁴ *Ivi*.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 43.

¹⁸⁶ *Ivi*, pp. 43- 44.

¹⁸⁷ Cfr. M. D. Bailey, *A Late-Medieval Crisis of Superstition?...cit.*, p.644.

quello di una sostanza come l'incenso, familiare ai fedeli per la sua presenza in tanti riti religiosi. La medicina tradizionale poggiava inoltre sul concetto di "efficacia simbolica". Contava, per la buona riuscita di quegli interventi, averli compiuti nel giusto ordine, attraverso il doveroso coinvolgimento della potenza sovranaturale, garante dell'ordine cosmico, attraverso l'impiego di preghiere.

Tuttavia la condivisione da parte dei parroci di alcune tra queste credenze e pratiche aveva destato preoccupazioni nella Chiesa, anche prima del Concilio di Trento. Già nel 1513, nel celebre *Libellus ad Leonem X*, i camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Quirini si erano scagliati contro il basso clero e gli Ordini religiosi, accusati di alimentare le superstizioni nel popolo. La loro proposta di utilizzare nella messa il vernacolo, al posto del latino, mirava proprio ad evitare che i fedeli, non comprendendo le parole, le utilizzassero in modo improprio e superstizioso nelle devozioni private¹⁸⁸.

Non è un caso, d'altra parte, se nella trattatistica inquisitoriale di età moderna uno dei moniti più frequentemente rivolti ai celebranti è proprio quello di prestare attenzione alla pronuncia corretta delle parole. Solo così i fedeli avrebbero potuto comprendere e memorizzare le preghiere senza stravolgerne il senso. Il diavolo, maestro dell'inganno e dell'errore, poteva essere evocato involontariamente quando i termini adoperati durante la preghiera non erano corretti. Si rischiava di incorrere - attraverso un'invocazione erronea - in un patto implicito con il diavolo¹⁸⁹.

¹⁸⁸ «Anche i rituali magici o «superstiziosi» subirono un processo di indicizzazione, che dai vescovi passò al Sant'Ufficio. Gli usi e le pratiche che la tradizione cristiana, sulla falsariga di quella romana, definiva *superstitiones* costituivano un capitolo centrale della *reformatio* predicata da Giustiniani e da Quirini, i quali avevano indicato nel divieto di usare salmi, dipinti, segni, amuleti, brevi a scopo curativo e orazioni illecite un mezzo essenziale per combatterli», V. Frajese, *La censura in Italia...cit.* p.113. Quanto al celebre testo dei due camaldolesi, vedi P. Giustiniani, P. Quirini, *Libellus ad Leonem X*, in *Annales camaldulenses ordinis sancti Benedicti*, a cura di B. Mittarelli e A. Costadoni, Venezia 1773, t.I, X (vedine anche l'edizione critica moderna, a cura di Geminiano Bianchini: P. Giustiniani, P. Quirini, *Lettera al Papa. Libellus ad Leonem X* [1513] Modena, Artioli, 1995). Vedi al riguardo anche V. Lavenia, *La lotta alle superstizioni...cit.*

¹⁸⁹ Cfr. S. Clark, *Thinking with demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 87.

La linea di difesa di don Antonio fu scontata: cercò di discolparsi scaricando ogni responsabilità dell'accaduto su don Donato Gnegna, il parroco che possedeva l'originale del breve. Aggiunse che con esso aveva curato anche il bestiame del cardinale di Sermoneta, su richiesta del suo fattore, messer Lorenzo. Con quella rivelazione spontanea l'ecclesiastico cercava forse di mettere in difficoltà il vescovo e il vicario: una specie di avvertimento, un modo obliquo per sottintendere che avrebbe potuto trascinare nella sua disavventura anche il porporato. Ovviamente quel particolare fu lasciato cadere dai giudici: né il fattore, né, a maggior ragione, un cardinale potente e discusso come Nicola Caetani, furono in alcun modo coinvolti. Prelati di così alto rango erano di fatto intoccabili, anche perché spesso erano autorizzati a possedere e leggere libri, stampe e manoscritti proibiti¹⁹⁰.

Eppure, con la nascita della Congregazione dell'Indice, nel 1571, la censura ecclesiastica si era riversata su tutte le opere che contenevano idee difforme dall'ortodossia, compresa l'astrologia e la divinazione¹⁹¹. In realtà, oltre alle opere a stampa di contenuto magico, più facilmente individuabili, vi era un'ampia circolazione di testi manoscritti di più difficile tracciamento. Scovarli e distruggerli era di competenza dell'Inquisizione. Tra queste scritture eterogenee, la cui circolazione è stata ampiamente documentata nel "siglo de oro" nella Spagna e nei suoi domini¹⁹², si possono annoverare anche i fogli sequestrati a don Antonio Mandina.

Di lì a qualche giorno, però, al sacerdote furono mossi nuovi addebiti: il 16 marzo fu convocato dai giudici per chiarire la presenza di altre scritture sospette rinvenute e

¹⁹⁰ Sulla figura del cardinale di Sermoneta vedi la voce redatta da G. De Caro in DBI, vol. 16, 1973. Sul suo conto, ovviamente non furono avviate in alcun modo indagini; allo stesso modo fu ignorato – anche come testimone – il fattore. È quanto risulta sia da ACDF, LRN LL 3-b, sia da ADM, fascicolo inquisitoriale in questione, sia da ricerche sistematiche condotte nelle carte giudiziarie disponibili in ADM.

¹⁹¹ Cfr. V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

¹⁹² Ecco quanto scrive al riguardo F. Bouza: «Les téimognages sur l'ample circulation, au Siècle d'or espagnol, de teste de cette nature sont très nombreux, tant dans les milieux lettrés que dans ceux qui ne l'étaient pas. [...] En dépit des prohibitions et de la vigilance de l'Inquisition, leur diffusion fut garantie grâce à d'abondantes copies manuscrites [...]». (*Hétérographies, Formes de l'écrit au siècle d'or espagnol*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 12-14).

sequestrate nella sua canonica dal mastrodatti del tribunale. Definite dal vicario «polise», erano fogli di carta su cui erano scritte «scritture» ovvero scongiuri e formule magiche:

Respondit: Io havea certe scripture in mia casa, dentro una cascia, et venne D. Geronimo de Prencipe, mastrodatti e silli pigliò.

Interrogatus che scritture sono quelle che l'ha levato Don Geronimo di Principe, mastro datti della Corte et a che sinni servì

Respondit: Forne certe polizze et cartelle quale son queste che vedo al presente in mano del Sig.r Vicario.

Interrogatus a che cosa sinni serveva esso Constituto de dette polise et quanto tempo è che l'ha tenute in casa e chi li ha dato¹⁹³

La lettura dei fogli incriminati consentì al vicario di verificare che le «polise» contenevano orazioni non ufficiali:

Et sic ostenso eidem Constituto quodam folio cum quibusdam signis quod incipit: In nomine Patris + et Filii + et Spiritus Sancti Amen + et sequitur scriptum per duas columnas et finit: Dominus noster Jesus Christus qui veniat fuit interrogatus si dicto folio è stato scritto de sua mano et si era in sua casa.

Respondit: Signor sì che è scritto de mia mano et era dentro la detta mia cascia.

Et ostensa similiter eidem Constituto alio folio scripto in una columna quod incipit + Exaudi Deus orationem meam + cum quibusdam signis crucis; fuit interrogatus si detto foglio è scritto de sua mano e sinni ha servito, a che cosa et quanto tempo.

Respondit: Signor sì che è scritto de mia mano e non minni sono servito.

Et ostensa similiter eidem Constituto alia apodissa seu carticella que incipit Quanno nostro Signore et finit questa carticella fuit interrogatus si è scritta de sua

¹⁹³ ADM, *Informatio...*cit.

mano a che sinni ha servito et chi ci l'ha data et per che causa la teneva nella cascia
cossì ben conservata¹⁹⁴

Le orazioni apocrife, insieme ai libri e ai manoscritti contenenti scritture e formule superstiziose, erano diventate presto oggetto di censura da parte delle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Ufficio¹⁹⁵. Decidere in merito, per i giudici dei tribunali episcopali, ma anche per gli inquisitori professionisti, non era facile. Spesso i responsabili dei tribunali locali del Sant'Ufficio, incerti sul da farsi, preferivano trasmettere ai cardinali della Congregazione i testi delle orazioni non ufficiali sequestrate, manoscritti o a stampa, per lasciare loro ogni decisione al riguardo.

In ogni caso, don Antonio negò di aver trascritto le orazioni. Dovette però chiarire se aveva creduto che quei fogli, portati addosso dal malato, avessero valore terapeutico, in particolare contro la febbre («Interrogatus si esso Constituto crede che la parole scritte in detta carticella seu breve siano fatte e dette e scritte contra la febre e si detta febre si partisse dal corpo d'uno ammalato per avere addosso dette parole.»¹⁹⁶). L'accusa, neanche troppo velata, era quella di possedere e usare formule magiche.

Il parroco rigettò fermamente le accuse e affermò di credere solo in Dio e non nel potere terapeutico delle parole trascritte in quei fogli. Ammise però, pur con qualche incertezza, di essere consapevole che le scritture in suo possesso erano proibite e che avrebbe dovuto disfarsene:

Respondit: Io non credo eccetto all'onnipotente Idio et non credo che dette parole
sia[no] fatte e scritte per discacciar la febre.

¹⁹⁴ *Ivi*.

¹⁹⁵ Si veda quanto ha osservato recentemente Vittorio Frajese « [...] L'11 febbraio 1573 Gregorio XIII emanò un decreto che intimava di dare alle fiamme libri e scritture contenenti formule "superstiziose", e lo stesso fece il Sant'Ufficio, che cominciò a vietare una serie di orazioni - di Santa Marta, di San Daniele, di San Cipriano, di sant'Elena, del crocifisso- configurando "l'abuso d'orationi" come elemento centrale nei delitti d'incanti. » (*La censura in Italia...*cit., p. 113).

¹⁹⁶ *Ivi*.

Et dum sibi diceretur poiché esso Constituto non crede che dette parole habino virtù di discacciar ne di guarir la febre ne siano ditte et fatte a tale effetto per che causa la tenea apresso di sé

Respondit: Io la tenea in detta mia cascia e non l'ho operata mai.

Interrogatus si esso Constituto sa che dette cose siano prohibite a tenersele et essendo prohibite per che causa l'ha tenute tanto tempo

Respondit: Io non lo sapeva et deinde dixit Io sapeva che a tener queste cose son prohibiti et non sapeva che erano in mia cascia nemeno minni son servito¹⁹⁷.

Oltre a servire per allontanare la febbre, le «scritture» di don Antonio si prestavano anche ad altre funzioni, questa volta di natura apotropaica e non terapeutica, come la protezione dalle ferite d'arma da fuoco e contro il mal caduco. Su questo punto, peraltro, il vicario sembrò più tollerante, forse anche per la sostanziale equivalenza tra formule apotropaiche e superstizioni semplici, ma riservò un'attenzione particolare alle caratteristiche 'formali' di uno dei testi sequestrati. Era scritto con inchiostro rosso:

Et similiter ostensa eidem Constituto alia scriptura seu apoca scripta literis rubeis quae extat rubricata: Oratione di scongiorar le arme che non possano nocer fuit interrogatus per che causa teneva detta scriptura nella sua cascia et a che sinni ha servito et si esso Constituto crede che portando uno detta scrittura non possa essere nociuto con arme.

Respondit: Io l'ho trovata detta scrittura et la reposi dentro la detta mia cascia et non minni son servito ne manco ci credo.

Interrogatus si esso Constituto crede che la scrittura sia prohibita

Respondit: Io credo che sia prohibita.

¹⁹⁷ADM, *Informatio*...cit.

Et similiter ostensa eidem Constituto alia apodissa carticella que incipit: Gaspar fert mirram et finit: caduca fuit interrogatus per che causa tenea detta scrittura, a che sinni è servito et si crede che detta scrittura guarisca uno dal mal caduco¹⁹⁸

I risultati di quel sequestro non erano da poco, anche se si può forse dubitare che il loro rilievo sfuggisse ai giudici di un foro vescovile ben poco abituato a trattare quelle cause. La sensibilità delle autorità della Chiesa nei confronti di quelle questioni stava però mutando. È noto infatti che proprio durante l'intensa fase repressiva avviata in Italia nella seconda metà del Cinquecento dalla Congregazione del Sant'Ufficio, tra gli oggetti dell'attenzione di vescovi e inquisitori ci furono anche le «rubriche», ovvero «le formule poste solitamente a conclusione del testo vero e proprio, che finivano per attribuire ai versi devozionali un valore meramente meccanico e materiale»¹⁹⁹.

Il colore rosso inoltre, era spesso associato alle carticelle, o zagarelle, quadernetti con finalità magiche. Il particolare è stato documentato recentemente nei processi per magia celebrati in un altro tribunale diocesano meridionale, quello di Sarno²⁰⁰. Questi due elementi classificavano la scrittura in possesso di don Antonio Mandina nella categoria di un amuleto emanante forza magica, per il potere che irradiava dal supporto scritto²⁰¹.

¹⁹⁸ *Ivi*.

¹⁹⁹ G. Caravale, *L'orazione proibita: censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003, p.165. Il tema delle orazioni superstiziose è stato ampiamente affrontato anche da Maria Pia Fantini: cfr. M. P. Fantini, *Tra poesia e magia: antiche formule di scongiuro (secoli XVI-XVII)*, in «Studi storici» 46 (2005), pp. 749-769; Ead., *Censura Romana e orazioni: modi, tempi, formule (1571 - 1620)*, in *Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della ricerca, (Roma, 24-25 giugno 1999)*, Atti dei convegni Lincei, n. 162, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2000, pp. 221-243; Ead., *La circolazione clandestina dell'orazione di santa Marta: un episodio modenese in, Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 45 - 65.

²⁰⁰ Cfr. G. Mazza, *I processi inquisitoriali nella diocesi di Sarno...cit.*, p. 239.

²⁰¹ «[...]Il protetto usufruisce de potere magico della formula non recitandola lui stesso, ma esibendola, portandola, insomma lasciandola agire di per sé attraverso la scrittura....[...].Il circuito esclude allora del tutto il soggetto: l'iscrizione agisce di per sé, come una sorgente di radiazioni e benefica chi la porta senza che però questo partecipi in altro modo che con il portarla» (G. R. Cardona, *Antropologia della Scrittura*, Loescher, Torino, 1981, p. 177).

Inoltre, l'incipit della formula rivela una plasmazione culturale dei simboli della liturgia cattolica. Esso presenta, infatti, l'arrivo dei re Magi con i loro doni. L'essere costituita da parole sconosciute non può che amplificare il potere della preghiera, potere considerato nell'orizzonte culturale popolare come "magico", dove la chiesa e i suoi ministri, in particolare i parroci sono come intermediari tra il mondo sovranaturale e il mondo reale. Ma le preghiere e la ritualistica cattolica non si prestavano solo a scopi apotropaici e protettivi; potevano essere impiegati per legature e "incantationes"²⁰², operazioni magiche volte a "legare" qualcuno o per "dislegare", al contrario, liberare qualcuno da oscure presenze o da cattive intenzioni che si tramutavano in malattie o forme di costrizione psicologica.

Le legature potevano essere *ad amorem*, per ottenere i favori amorosi, o finalizzate a produrre danni, come impotenza maschile²⁰³, per causare una malattia, o nella declinazione peggiore, *ad mortem*. Non faceva eccezione una carticella attribuita dal vicario a Don Antonio, contenente una formula per *legare*, ovvero per sedurre una donna ("ut mulier tecum somniet"), costituita da «caratteri»:

Et similiter ostensa eidem Constituto alia carticella rubricata: Ut mulier tecum in nocte somniet et finit della porta sua cum quibusdam characteribus, videlicet quattuor, fuit interrogatus si detta carticella è scritta de mano di esso Constituto et

²⁰² Come ha sottolineato efficacemente Antonella Sannino, la «legatura» in particolare, è ampiamente documentata nel testo *De mirabilibus mundi* di Alberto Magno, intesa come: «un unico fenomeno ancora da spiegare, un'articolata nozione di «ligatura», che può realizzarsi in modo duplice: attraverso l'espressione verbale quando procede con incantesimi «incantationes» e discorsi «sermone»; con l'operazione manuale quando si avvale di «characteres», ovvero iscrizioni figurative, malefici «veneficia», cfr. A. Sannino, *A proposito del Quid sit magia: la singolare testimonianza di un apocrifo di Alberto Magno*, in *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini, Napoli 6-7 novembre 2007*, a cura di Pasquale Arfé, Irene Caiazza Lacombe, Antonella Sannino, Turnhout, Brepols, 2011, p. 401-420: p. 408.

²⁰³ Cfr. P. Scaramella, *Il matrimonio legato, L'impotentia ex maleficio in un caso napoletano di fine Cinquecento*, in *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, vol. II, a cura di Gennaro Luongo, Napoli, Editrice Universitaria Fridericiana, 1999, pp. 317-348 e F. Alfieri, *Legittime forzature e maschilità ideali. Fra teoria giuridico-morale del matrimonio e prassi giudiziarie (secoli XVI-XIX)*, in «Genesis» XVIII/2, 2019, special issue *Maschilità e violenza di genere*, pp. 39-61.

si era tra le altre scripture trovate nella sua cascia et a che cosa sinni sia servito et quante volte.²⁰⁴

I «caratteri» erano lettere alfabetiche, latine, greche o ebraiche, che emanavano forza magica di per sé, indipendentemente dalla loro composizione e dal significato attribuibile alla parola che andavano a formare. Segni arbitrari di natura tendenzialmente costrittiva, i caratteri rivelavano ancora una volta l'equiparazione tra incognito e magico²⁰⁵.

Da quanto emerge dalle lettere che i vescovi del Regno di Napoli inviavano alla Congregazione del Sant'Ufficio, tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento, per avere istruzioni su come trattare le orazioni superstiziose, queste ultime sono spesso definite «orationes cum signibus et characteribus».

La legatura poteva essere realizzata utilizzando parole, o tramite l'impiego di un oggetto caricato di forza magica, che per la legge di similarità²⁰⁶ comportava un legame emotivo o fisico con la persona desiderata o odiata. Dalle risposte del sacerdote emerse inoltre che egli era anche capace di liberare ("dislegare") donne e uomini colpiti da maleficio²⁰⁷:

Interrogatus in che modo ha tenuto esso Constituto mentre si ha servito de detta carticella seu breve per dislegare una donna

²⁰⁴ ADM, *Informatio*...cit.

²⁰⁵ Il tema dei caratteri come veicolo di potenza magica sconosciuta e potenzialmente nefasta è stato oggetto di studio principalmente dagli antropologi, ma in tempi più recenti riscoperto anche dalla storiografia francese. Émilie Lasson ne ha sottolineato, in particolare, il rilievo nei trattati teologici medievali dell'area bavarese: «L'interdiction de certaines pratiques magiques se traduit par les expressions verbales suivantes: «Il péchent ceux qui enchantent les gens au moyen de bénédictions ou qui écrivent des brefs, des mots inconnus et des *characteres* étranges» (É. Lasson, *Superstitions médiévales. Une analyse d'après l'exégèse du premier commandement d'Ulrich de Pottenstein*, Paris, Honoré Champion, 2018, p. 359).

²⁰⁶ Sui concetti di magia simpatica, magia omeopatica e legge di similarità, cfr. M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1965, ristampa 2000, pp. 62-79.

²⁰⁷ Cfr. O. Di Simplicio, *Maleficio*, in DSI...cit., vol. II, p. 965.

Respondit: Si è stata ligata la donna io ho posto la detta carticella in pecto della donna, si è stato ligato l'homo io l'ho posto in pecto di detto homo, et sempre ha fatto l'effetto di dislegar o l'uno o l'altro²⁰⁸.

L'ecclesiastico melfitano aveva operato un'operazione magica, attraverso l'apposizione sulla persona da liberare di un foglio con un'orazione apocrifia, e si confermava quindi a tutti gli effetti come un «operatore magico terapeutico» – nell'accezione utilizzata da Oscar di Simplicio – come un esperto che possedeva un'intrinseca ambivalenza, in grado di maleficiare e di sanare, di *legare* e di togliere una fattura²⁰⁹. Proprio sul crinale di questa ambivalenza proseguì l'interrogatorio del vicario, alla ricerca di altri elementi, oggetti o usi magici:

Interrogatus che cosa oprava esso Constituto a tale effetto ultro detta carticella seu breve

Respondit: Insieme con detto breve io ci poneva un tornese lato, quale torneso lo cosiva con filo insieme con detto breve, et non ci usava altro et detto breve senza detto tornese lato, non faceva l'effetto quale tornese era d'argento e non di rame²¹⁰.

²⁰⁸ ADM, *Informatio...* cit.

²⁰⁹ Cfr. O. Di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria, medicina. Siena e il suo Stato (1580-1721)*, Monteriggioni, Il Leccio, 2000, pp.117-130; Sul concetto di fattura cfr. M. Montesano *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic, Palgrave, Macmillan, London, 2018, p. 174.

²¹⁰ ADM, *Informatio...*cit. L'uso del rame è documentato in un caso del 1621 capitato in Sicilia e segnalato da Giovanna Fiume: «Leonardo Germano, guaritore-mago di Melilli e abitante a Siracusa, trentenne sacerdote e maestro di grammatica, è accusato da quattro testimoni di malefici. Con acqua benedetta, candele di cera e un ramo (sarmento) avrebbe in una certa casa cercato un oggetto sepolto sotto terra, leggendo un libro e facendo recitare agli astanti l'Avemaria e il Padre nostro; avrebbe fatto un cerchio in un determinato luogo e trovato una catena di ferro, moccoli di candela e altre cose che, messe in un piatto pieno di aceto insieme a un pezzetto di rame, pronunciando misteriose parole che nessuno degli astanti capiva, avevano fatto magicamente muovere il rame. Aveva poi messo in un orinale acqua e cenere, mischiate ad altre componenti, facendole convertire nel colore dell'oro. I giudici qualificano queste azioni come superstiziose e, poiché presuppongono un patto implicito con il demonio, avanzano il sospetto di eresia, particolarmente per avere mescolato cose sacre e profane... Oltre ai testi de visu ci sono anche quelli de auditu che riferiscono dei suoi presunti sortilegi come degli evidenti imbrogli (embustes) a cui non avevano mai dato credito. In vero, a causa di questa sua attività, il nostro sacerdote era già stato arrestato dal vescovo di Siracusa, ma, poiché la cosa puzzava di eresia, il prelato aveva preferito inviarlo a Palermo, dove il 4 maggio 1610 si tiene la prima udienza. L'imputato mette in

Il parroco confessò infatti di aver adoperato anche una moneta d'argento con una croce. Per il potere associato ai metalli, l'uso delle monete a scopo magico era molto diffuso in età moderna. Esso era legato alle conoscenze della magia rinascimentale colta, che erano fortemente influenzate dalle dottrine alchemiche, e che passavano facilmente dall'alto al basso clero, grazie alla circolazione di libri proibiti e manoscritti. La risposta di don Antonio sottintendeva inoltre il convincimento che la scrittura fosse un supporto capace di emanare forza magica. Essa promanava dal suo contenuto testuale, ma anche dal semplice contatto, che era in grado di proteggere e liberare il portatore dagli influssi malefici²¹¹. Il vicario, alla ricerca di prove del delitto di superstizione ereticale, chiese allora a don Antonio di precisare meglio le sue credenze. In particolare volle sapere se a suo avviso la capacità di sciogliere i legamenti derivasse da una proprietà intrinseca degli oggetti utilizzati o dalle parole dell'orazione:

Interrogatus si esso Constituto crede et tiene che la virtù de dislegare una donna ligata o homo ligato consista in detto tornese o pure nelle parole del breve o ne l'uno o de l'altro et dichiarì come lo crede²¹²

campo la sua strategia difensiva: aveva dato ascolto a una vecchia che aveva bisogno di guadagnare qualcosa per comprare un mantello – cioè era stato mosso dalla compassione e non dall'interesse e la donna, per ricambiare la cortesia, lo avrebbe informato delle persone ammalate a cui avrebbe parlato bene delle capacità di guaritore del sacerdote. Si sarebbero poi spartiti il denaro guadagnato. Gli aveva insegnato a fare certe figurine di cera trafitte da aghi e altre cose del genere che insieme avrebbero nascosto sotto l'uscio di casa degli infermi e poi fatto ritrovare al momento opportuno: il sacerdote aggiunge alle puppe di cera acqua benedetta e candele. Riconosce in udienza di avere organizzato delle truffe a fini di lucro e si rimette ai suoi confessori, mentre continua a ripetere che tutto era stato un imbroglio...è condannato a uscire nell'auto de fe «in forma di penitente», con abiura de levi, esilio da Palermo e da tutto il vescovato di Siracusa per tre anni, sospensione a divinis per sei mesi. Uscito di galera, ritorna alla sua attività di maestro di grammatica e nel 1627 pubblica a Napoli, dove potrebbe essersi trasferito negli anni dell'esilio, *Germana praxis grammaticae* don Leonardi Germani Hyblensis, *Siracusanae Dyocesis...*» (G. Fiume, *Del Santo Uffizio in Sicilia e delle sue carceri*, Roma, Viella, 2021, pp. 309- 310).

²¹¹ «Bien que nous pensions que toute prière est faite pour être die, les vertus des ces écritures propitiatoires, de protection de soi [...] de mal d'ennemis, ne semblent avoir dépendu, en dernière instance, que de la nécessité de toucher le corps de ceux qu'elles devaient protéger.» F. Bouza, *Hétérographie...cit.*, p.15.

²¹² ADM, *Informatio...cit.*

Era una domanda ben congegnata, cui era abbastanza difficile rispondere senza danni. Era forte il rischio, per il sacerdote, di vedersi condannare come responsabile di una pratica superstiziosa di indubbia gravità. Se avesse ammesso che la potenza liberatoria era negli oggetti utilizzati – la carticella e la moneta – avrebbe riconosciuto di aver stretto un patto quantomeno implicito con il diavolo, che era ritenuto dai giudici capace di imprimere forza magica agli oggetti.

Il parroco se la cavò con abilità. Rispose infatti che il solo potere liberatorio era in quel caso emanato dalla croce che era effigiata sulla moneta: « Respondit: Io non credo che sia per la virtù delle parole ma per lo tornese lato che ci è la croce»²¹³. Per il vicario, a quel punto, non era possibile condannare per fattucchieria un parroco che dichiarava di servirsi della simbologia cattolica a fini di guarigione e non per *maleficium*. La sola possibilità residua di incastrare il sacerdote era legata all'accertamento dell'uso, da parte sua, di altri fogli di dubbia natura sequestrati. La domanda successiva mirò, infatti, a far ammettere al parroco la paternità di alcune scritture che contenevano parole indubbiamente estranee all'universo simbolico dell'ortodossia cattolica:

Et similiter ostensa eidem Constituto alia apodissa seu carticella que incipit + on + orion + et finit amen cum quibusdam signis seu caracteribus fuit interrogatus si detta carticella è stata scritta de mano di esso Constituto et a che cosa serve et quante volte sinni sia servito, dove et con chi²¹⁴

Come già in precedenza, don Antonio negò ogni responsabilità riguardo alla redazione della «carticella» e ne attribuì la paternità a un laico, fratello però di don Sebastiano Facciuta, dottore in teologia di Melfi²¹⁵. Difficile accertare il senso di quel richiamo: forse era un tentativo di *captatio benevolentiae*, attraverso il coinvolgimento

²¹³ *Ivi*.

²¹⁴ *Ivi*.

²¹⁵ Sebastiano Facciuta era anche poeta presso la corte di Lorenzo il Magnifico. Cfr. *Le diocesi d'Italia...cit.*, p. 705.

indiretto di un colto sacerdote locale, ma non si può escludere che l'ecclesiastico avesse in qualche modo accreditato quella iniziativa, forte delle sue conoscenze:

É mano mia et scritta de mia mano et non minni son servito et mi è stata data a copiare dallo fratello de Donno Sebastiano Facciuta, nomine Biaso Facciuta, et lo originale era stracciato et non sinni posseva intendere et dopo che l'ebbe copiato lo straczai e lo gittai, et me disse che detto breve serviva contro l'arme, ma io non minni son mai servito ne manco lo credo²¹⁶

Non era ancora finita. Il vicario procedette nell'interrogatorio chiedendo al parroco di confermare che aveva redatto anche un'altra scrittura. In questo caso si trattava di render ragione di un testo incomprensibile per i giudici, composto da simboli e da cerchi, elementi molto diffusi nella ritualistica *ad mortem* o *ad amorem* di età moderna²¹⁷, mutuati dalla magia colta e trasmessi a quella popolare:

Et similiter ostensa eidem Constituto quadam carta membrana virgine signata pluribus signis et circulis et scripta quibusdam literis quarum aliquae legi non possunt, fuit interrogatus quomodo habuit dittam cartam pro qual causa eidem Constituto serviebat et quando habuit.

Respondit: Io l'ho avuta da Alessandro Mandina mio fratello quale dicea che l'avea trovato la sua guagnarda nella sua grotte et mi l'havea dato che io l'haveva veduto che cossa era et per questa causa io lo teneva in mia cascia.

²¹⁶ ADM, *Informatio...*cit.

²¹⁷ «Nella descrizione delle ritualità messe in atto, oltre all'uso di elementi di provenienza ecclesiastica e alla recita di orazioni, compare spesso il cerchio, disegnato in terra o composto dall'officiante e dagli astanti dentro cui si manifestano le "presenze" demoniache. Il «cerchio sacramentale» è composto dai nomi di Dio e dei demoni che si intendono evocare; ma essi si evocano anche con profumi bruciati per diverse notti di seguito (ad esempio dicendo: «Morgana vieni dove ti si onora con questi profumi») e le preghiere: nel corso della messa, quando il sacerdote pronuncia «Dominus vobiscum», una donna che intendesse operare una fattura ad odium avrebbe dovuto pronunciare la formula: «Santo diavolo, fai al tale questo: che non possa orinare» (G. Fiume, *Del Santo Uffizio...*cit., p. 135).

Interrogatus quante volte esso Constituto tanto de detta carta membrana quanto delle altre carticelle et brevi mostratoli da sopra si è servito et con chi l'ha operati dove e che premio habbia havuto per detta fatica et opera et si esso crede a detti brevi et quanto sta scritto in dette carticelle²¹⁸

Dalla domanda del vicario si apprende inoltre che il foglio sequestrato era fatto di carta vergine, comunemente utilizzata per scopi magici. Era un materiale comune ovunque per redigere brevi o formulari magici. Se ne conservano numerosi, ad esempio, tra i reperti sequestrati e allegati a svariati fascicoli conservati nell'imponente fondo inquisitoriale napoletano²¹⁹.

Don Antonio, fortemente imbarazzato di fronte a quella domanda, per giustificarsi con i giudici per il possesso e l'uso di materiali così compromettenti cercò di coinvolgere altre persone, suo fratello Alessandro, e un uomo, forse un esponente dell'alta società locale:

Respondit: Io me referisco si come di sopra, et della carta membrana io non mini ho servuto mai, né manco so che è, perché sicome mi la dette detto Alexandro mio fratello, così stava. Et havendola visto ser Dionisio Tirello, me disse che avessi levato certi circoli e che fusse restato uno Crucifisso et una Madonna, che erano belli. Et de quelli brevi che io ho oprati, cioè quelli di dislegar le donne, io non ho havuto nienti, ma l'ho fatto per amore de Dio²²⁰

Come possiamo notare, il parroco preferì piuttosto essere accusato ancora una volta di superstizione semplice, dichiarando che Tirello – non sappiamo chi sia, ma era quasi certamente un ecclesiastico o un laico autorevole, forse ben noto al giudice – gli aveva detto che poteva tenere la carticella togliendo i circoli, fortemente sospetti, e lasciando le immagini del Crocifisso e della Madonna, espurgandola quindi dagli elementi

²¹⁸ ADM, *Informatio*...cit.

²¹⁹ *Ivi*. Per il fondo inquisitoriale napoletano devo l'informazione al prof. G. Romeo, che qui ringrazio.

²²⁰ *Ivi*.

magici. Il sacerdote dichiarò inoltre che tutto ciò che aveva fatto era stato dettato da puro spirito di carità. Non a caso, infatti, dichiarò di non aver mai voluto alcunché, in cambio dei suoi servizi. Questo modo di fare lo separava nettamente dagli operatori magici, che erano sempre remunerati, o con denaro o con altri beni materiali.

Alla fine del lungo interrogatorio – parlare di processo vero e proprio è fuori luogo, in quanto nel fascicolo, che appare integro, mancano i passaggi obbligati in una causa vera e propria – le poche acquisizioni raggiunte non furono sufficienti a supportare un'accusa di fattucchieria. Esse attestavano soltanto il coinvolgimento del parroco in pratiche magico-terapeutiche per la cura di animali, al limite tra il tollerato e il proscritto. La punizione fu perciò piuttosto lieve. Tutto si ridusse al pagamento di una cauzione di venti ducati, finalizzata al restauro della chiesa di Santa Maria Maddalena a Melfi²²¹.

1.2.4 I vescovi di Melfi e l'Inquisizione nel tardo Cinquecento: il bilancio dell'episcopato di Gaspare Cenci (1574-1590)

Quell'interrogatorio, per quanto risulta dalla documentazione locale e da ciò che resta delle attività inquisitoriali a Melfi per questi anni nell'Archivio centrale del Sant'Ufficio, rimase confinato all'interno della Curia vescovile lucana. Con ogni probabilità il vicario (e verosimilmente lo stesso vescovo, che pure non intervenne in quella breve procedura) ritennero il caso di limitata gravità, anche perché il sacerdote si era difeso in modo convincente. Quella vicenda – un segnale comunque significativo, che risentiva del clima nuovo di quegli anni – non modificò insomma

²²¹ «Qui Rev. Episcopus attentis prenarratis et ex aliquibus causis animum suum, iuxta moventibus. mandavit quod solutis docatis viginti seu fatta obligatione de illis solvendis per totum mensem augusti primi instantis anni, pro reparatione fabricae Venerabilis Ecclesiae Sancte Marie Magdalенаe, beneficii simplicis diti supplicantis, extra moenia civitatis Melphie, ipsum supplicantem non molestari pro presenti causa. Et ita mandavit. In quorum fidem etc.», (*ivi*).

atteggiamenti di prudenza nei confronti di una istituzione da cui una larga parte della Chiesa italiana si teneva a distanza.

La scelta maturata di fronte a quel piccolo incidente di percorso si integra bene con le esigue tracce di rapporti tra il Cenci e la sua piccola Curia vescovile con la Congregazione del Sant'Ufficio finora accertate. Essa rafforza l'ipotesi che il prelado, come i suoi predecessori, continuasse a muoversi con cautela nel maneggiare lo strumento inquisitoriale. Come nei primi contatti tra i vertici della Chiesa melfitana e i cardinali del Sant'Ufficio precedentemente illustrati, l'impegno suo e della sua Curia in difesa dell'ortodossia rimaneva limitato.

Nel 1579 il Cenci aveva diligentemente eseguito gli ordini ricevuti dal cardinal Savelli in merito a un caso di eresia riguardante un religioso finito, per motivi non meglio noti, nelle carceri vescovili di Melfi; cinque anni prima il suo vicario generale aveva cercato l'appoggio degli inquisitori generali in occasione delle reazioni delle autorità cittadine, spalleggiate da una parte del clero, contro il suo impegno nella lotta al concubinato. Si trattava di una istanza del tutto impropria: il Sant'Ufficio non aveva alcuna competenza rispetto a quello scontro. Perciò l'assoluta mancanza di riscontri alla questione nella documentazione locale e in quella conservata nell'archivio dell'ex Sant'Ufficio invita a credere che la richiesta sia stata rigettata o addirittura ignorata.

D'altra parte, anche dopo il caso del parroco superstizioso, le tracce di una 'presenza' del foro vescovile di Melfi sul versante inquisitoriale restano esigue. Né sembra casuale il silenzio assoluto delle relazioni *ad limina* sulle attività inquisitoriali svolte dalla Curia melfitana. Alla fine, per quanto risulta, tra il 1574 e il 1590, l'anno in cui il Cenci morì, gli capitò solo una volta di coinvolgere il cardinal Savelli, "capo" del Sant'Ufficio. Era il giugno del 1583, e anche in quel caso alla radice della sua iniziativa ci furono con ogni probabilità la paura di sbagliare e la volontà di defilarsi, di scaricare ogni decisione sugli inquisitori generali. Provvedere da solo, con i giudici del suo tribunale, avrebbe forse indebolito ulteriormente la sua posizione nello scacchiere dei poteri locali. Nel corso di una disputa teologica pubblica svoltasi nella cattedrale di Melfi, tra i vari temi trattati – si era parlato anche della salubrità dell'acqua della città – c'era stato quello della incarnazione di Cristo e della Vergine.

Nella lettera il prelado ricostruiva minutamente l'accaduto, oltre ad allegare la copia integrale delle deposizioni raccolte. Tra i vari specialisti presenti, oltre allo stesso vescovo e a qualificati preti secolari, c'erano anche laici colti e rappresentanti dei vari Ordini religiosi della città, a cominciare dagli esponenti delle due famiglie francescane (i conventuali e gli osservanti, di solito in cattivi rapporti reciproci). Così, quando si era discusso il tema della incarnazione di Cristo e della Vergine, non erano mancate le polemiche.

Un francescano conventuale, fra Giuseppe Piscullo, aveva negato la natura corporea di Cristo, ma l'audace affermazione aveva suscitato reazioni negative tra i presenti, sia tra i teologi, sia fra i laici. Un confratello Bernardino d'Apino, lo aveva immediatamente rimproverato per l'incauta affermazione. Alla fine, uno dei presenti, un medico, Fabio Giovenca aveva denunciato al vescovo il frate, e il Cenci era stato obbligato ad aprire una indagine. Non era però riuscito ad evitare che l'iniziativa arrivasse subito alle orecchie del religioso. Questi, terrorizzato, era subito fuggito²²².

Dagli atti allegati in copia risulta peraltro che dello stesso tenore era stata la deposizione di un dottore in teologia presente alla disputa, don Sebastiano Facciuta²²³. Il sacerdote, già noto alla Curia vescovile melfitana, perché in qualche modo chiamato in causa dal parroco della cattedrale due anni prima, nel corso del severo interrogatorio subito sulle scritture magiche, confermò la veridicità della segnalazione²²⁴.

²²² «Ill.mo et R.mo S.r mio oss.mo, questi giorni adietro facendosi nella mia cathedrale in mia pr[aese]ntia una disputa su certe conclusioni che si mandano, il cathedrati[co] baccelliere conventuale di S. Francesco uscì ad alchuni paroli che per non parere molto catholice, a dinuntia di un medico che si diletta di teologia, ne fu presa informatione; et si ben ci si usò ogni diligenza acciò non se sapesse non è bastato. Et havendolo odorato il baccelliere, subito si partì come per una sua appare; delle quali cose mi è parso debito dar conto a V. S. Ill.ma et R.ma et mandarli copia di tutto, acciò comandi quello si ha da fare...» (lettera del vescovo Cenci al Savelli del 18 giugno 1583, ACDF, St. St. LRN, LL 3-b, c. 1014r e 1025v).

²²³ Copia delle deposizioni di Fabio Giovenca, medico e di fra Bernardino d'Apino, *ivi*, cc. 1012r-1013v.

²²⁴ «Interrogatus si esso testimonio sa l'argumento che fece detto fra Berardino sopra dette conclusioni et lo dica particolarmente, dixit: Signor sì, io so l'argumento che fece detto fra Berardino et sopra la conclusione decima septima fece questo argumento, videlicet: Si hoc esset, sequeretur hoc inconueniens quod inter naturam creatam et incretam non esset infinita distantia et detto fra Gioseppo negò la consequentia seu sequela et detto fra Bernardino la provò con queste parole, videlicet: Natura humana et divina in una hypostase non possent, quia una esset finita et altera infinita. Et detto fra Gioseppo

La prova più precisa della riluttanza del Cenci ad immischiarsi in questioni di rilievo inquisitoriale viene però da un problema annoso, che a Melfi stava entrando nel vivo negli anni del suo episcopato lucano: quello delle comunità albanesi di rito greco presenti nella diocesi. Egli ne accennò solo nell'ultima relazione *ad limina* presentata, quella del 1590²²⁵. In essa, dopo aver accennato ai greci che risiedevano nei casali di Ginestra, Barile e Arenigo, mostrava sì preoccupazione per gli albanesi di rito greco che vivevano nel villaggio di Barile²²⁶, finito nella sua diocesi, dopo l'accorpamento in

dede una distinzione per queste parole, videlicet: Hoc potest considerari duppliciter, vel naturaliter vel supranaturaliter. Concedo supranaturaliter et nego naturaliter, et detto fra Bernardino rispose: Ergo caro de carne virginis non fuit naturalis et si alzò» (*ivi*, c. 1026r).

²²⁵ Archivio Apostolico Vaticano (d'ora in avanti AAV), *Congregazione del Concilio, Relationes dioecesium*, 516 A, cc. 120r-123v, relazione *ad limina* presentata da Gaspare Cenci, vescovo di Melfi e Rapolla, il 26 marzo 1590.

²²⁶ «Gli ultimi decenni del Quattrocento furono contrassegnati in area Balcanica da una progressiva avanzata dell'Impero Ottomano. Il principe d'Albania, Giorgio Castriota Skanderbeg [...] era riuscito in un primo tempo a opporre agli ottomani una valida resistenza, ma con la sua morte le truppe di Solimano I conquistarono l'Albania raggiungendo nell'Agosto del 1480 anche le coste italiane con la presa di Otranto. Ciò comportò tre ondate migratorie di albanesi nel Regno di Napoli. La prima vera emigrazione avvenne solo dopo il 1479 quando la città di Scutari cadde nelle mani dei Turchi mentre una nuova ondata d'albanesi e di greci si stabilì in Italia dopo il 1530 con la caduta di Corone nel 1532 e poi nel 1647 con l'occupazione di Maina. La crisi demografica in atto nel Regno di Napoli, che dal XIV secolo si prolungò sino agli inizi del secolo XVI favorì gli esuli albanesi e greci rifugiati nel Mezzogiorno che furono avvantaggiati dalla politica del governo spagnolo con privilegi ed esenzioni fiscali. L'arrivo degli albanesi e dei greci, in questa situazione fu ben visto non solo dai sovrani napoletani, ma anche dagli stessi feudatari che poterono ripopolare casali in condizione di degrado e ovviare parzialmente alla perdita di popolazione.» (F. V. Romano, *Separazione tra greci e latini nella Basilicata del Seicento*, Tesi di laurea triennale, Cattedra di Storia moderna, Corso di Laurea in Teorie e pratiche dell'Antropologia, Università degli studi di Roma "La Sapienza", aa. 2005 - 2006, pp. 9 - 10); Cfr. anche A. Masci, *Discorso del consigliere Angelo Masci sull'origine, i costumi e lo stato attuale degli Albanesi nel Regno di Napoli*, ristampato per cura di Francesco Masci, Napoli, 1846, pp. 62-68; G. Fortunato, *Badie Feudi e Baroni della Valle di Vitalba*, a cura di Tommaso Pedio, vol. III, Manduria, Lacaita, 1968, p. 223; T. Russo, *L'esodo e la memoria. Introduzione alla ristampa di Angelo Bozza "Il Vulture" e di Giustino Fortunato "L'immigrazione albanese"*, Rionero in Vulture, Edizioni del Centro Annali, Calice Editore, 1990; Id., *Minoranze etniche, linguistiche e religiose: albanesi, greci e schiavoni* in *Storia della Basilicata*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 3...cit., pp. 90-113; F. L. Pietrafesa, *Le immigrazioni albanesi nella regione del Vulture. Note storiche*, in «"Radici". Rivista lucana di storia del Vulture», 7 (1991), pp. 5-28; G. M. Viscardi, *"Chiesa ed etnie nella Basilicata moderna: albanesi e zingari tra tolleranza e riforma religiosa (secoli XVI-XVIII)"*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» 51, (1997), pp. 135-168. V. Verrastro, *I greci in Basilicata tra medioevo ed età moderna. La storia e le fonti*, in *Minoranze etniche nel Melfese. Ebrei - Greci - Albanesi tra medioevo ed età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 37 - 76; cfr. anche P. De Leo, *Immigrazioni albanesi tra basso medioevo ed età moderna*, in *Storia della Basilicata* a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 2. *Il Medioevo*, a cura di Cosimo D. Fonseca, Roma - Bari,

essa, sotto il pontificato di Paolo III, di quella di Rapolla, di cui era parte²²⁷. Mancano però tracce di suoi interventi volti a sradicare definitivamente devozioni che nascondevano superstizioni, nascoste²²⁸ sotto una maschera di apparente conformità alla normativa approvata nel Concilio di Firenze del 1439²²⁹. Eppure l'evoluzione delle scelte romane relative ai greci della penisola in senso sempre più repressivo era stata netta nel corso del Cinquecento.

Laterza, 2006, pp. 348 - 354; cfr. anche I. Sarro, *"Li poveri nobili coronei" Storie di migrazioni nel Regno di Napoli*, Nardò (LE), Besamuci, 2022, in particolare le pp. 35, 86, 156, 165-167, 171-172, 177.

²²⁷ «Ecclesiae Melphiensis et Rapollensis praedictae sunt insimul unitae, et immediate sedi Ap[ostolic]ae subiectae» (AAV, relazione *ad limina* cit., c. 121r). Quanto alla scomparsa della diocesi autonoma di Rapolla, incorporata in quella di Melfi, vedi la recente annotazione di G. Zafarone (*Basilicata sacra tra geografia e storia...cit.*, p. 80) : «Il vescovato di Rapolla fu annesso alla diocesi di Melfi il 16 maggio 1528, nell'ambito del conflitto tra Francia e Spagna, dopo la presa e il saccheggio di Melfi perpetrato dall'esercito francese. La circoscrizione "rapollese" era costituita dalla città e dai cinque castra, due di rito latino (Ripacandida e Atella) e tre di rito greco (Barile, Ginestra e Rionero)».

²²⁸ «Civitas Rapollensis est antiqua a Normandis super eisdem montibus Apenninis edipicata, quae distat a Civitate Melphiensi per unum milliarum et hodie parum est habitata: facit enim circa 200 focos, et animae non ascendunt ad 800.... Habet duo castra et unum pagum. Pagus est casalis Barilis, in quo incolunt Greci Albaniensis et Coronensis quorum habitationes sunt circa 200 et ultra: animae vero ultra 1200, quae, cum maior pars illarum artem militarem exerceant continuo, ibi non permanent: qui gubernantur a tribus presbiteris graecis, quorum unus est Vicarius foraneus Episcopi... qui dicunt missas graeco sermone et conficiunt sacramentum Sanctissimae Eucharistiae, ut graeci habent: observant ritus graecorum et habent missalia et breviaria in locis corruptis emendata, Concilium florentinum et doctrinam Christianam sic in Vrbe graeco sermone impressam, quibus instruunt et edocunt populum et pueros. Superstitiones magis graves sunt sublatae et penitus omissae», AAV, *Relatio* cit., c. 121r.

²²⁹ Si rifletta al riguardo su quanto osserva Giovanna Fiume a proposito dei greci di Sicilia: «L'atto di unione tra la Chiesa latina e quella greca, concordato tra molti conflitti dottrinali nel concilio di Firenze del 1439, non fu bene accolto nella Chiesa di oriente, soprattutto per quel che riguardava il primato del papa e, dopo la caduta di Costantinopoli in mano turca, la rottura si consumò nel 1472. Il rito greco è praticato in Sicilia e in Calabria da comunità immigrate dall'Albania nel XV secolo che conservano struttura, lingua, disciplina, tradizioni e liturgie proprie, ma sono propense all'ecumenismo con la Chiesa cattolica. [...] Gli ortodossi, considerati scismatici, ma non eretici, nonostante la volontà di Urbano VIII di assimilarli, sono perseguitati per avere affermato che «la chiesa greca è la migliore», che il rito greco è superiore a quello latino e «il greco che va ad ascoltare la messa latina è un grande cornuto»; oppure che Costantinopoli è il capo della Chiesa greca e non il papa; o che solo san Pietro ebbe la potestà di concedere indulgenze e non i suoi successori e che le anime dei condannati non vanno all'inferno, ma in un altro luogo. Le donne greche sono solitamente processate per stregoneria e pratiche superstiziose», G. Fiume, *Del Santo Uffizio...cit.*, pp. 158-159. Cfr. anche G. Minchella, *Pratiche di magia nella Repubblica di Venezia in età moderna, in Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, a cura di Marina Caffiero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, p. 89.

Due bolle, una di Leone X (1521) e una di Paolo III (1536), avevano assicurato l'autonomia religiosa alla Chiesa greca presente nei territori d'Italia²³⁰, ma Pio IV nel 1564 impresso una svolta decisiva ai rapporti tra Santa Sede e Chiesa greca in Italia, imponendo la riforma del rito greco e obbligando gli ordinari diocesani a combattere usi, consuetudini, riti e liturgie delle locali comunità greco-albanesi, spinto anche dal cardinale Giulio Antonio Santoro che sosteneva che i greci del Regno di Napoli erano eretici²³¹. Come ha messo in evidenza Tommaso Russo, la Chiesa romana, inoltre, non gradiva affatto l'espansione generalizzata sul territorio italiano delle alte gerarchie della Chiesa greca. Se avesse riconosciuto, nelle diocesi in cui erano presenti comunità greco-albanesi, il ruolo delle autorità ecclesiastiche di rito greco e il loro potere di ordinare sacerdoti ed amministrare sacramenti avrebbe di fatto riconosciuto la liceità

²³⁰ G. M. Viscardi, *Chiesa ed etnie...*cit., pp. 161-162.

²³¹ Si veda quanto ha osservato al riguardo Vincenzo Lavenia: «Al di là dei domini di Venezia, a ispirare la svolta repressiva che portò Pio IV ad emanare la lettera apostolica *Sane nonnulli* (1564), in cui invitava gli ordinari diocesani (specie quelli del Vicereame di Napoli) a interrompere ogni tolleranza verso le *diversas haereticas nefariasque opiniones et absurda deliramenta* dei greci e degli albanesi insediatisi in Italia, fu certamente anche Giulio Antonio Santoro, poi cardinale di Santa Severina, che più tardi avrebbe guidato per quasi vent'anni la Congregazione del Sant'Uffizio e, come prelado, fu protettore del Collegio dei Greci, fondato a Roma (1576) per dare impulso alle conversioni, e promotore della Congregazione dei Greci, istituita nel 1573 ma attiva, dopo la parentesi del pontificato di Sisto V, soprattutto dal 1593 al 1597, prima che fosse eretto l'embrione del Propaganda Fide. I rapporti di Santoro con il mondo greco, i suoi sforzi conversionistici e la sua rete di protezione clientelare – paralleli a quelli di Guglielmo Sirleto, posto al vertice dell'Indice –, sono piuttosto noti alla storiografia, ma qui preme sottolineare [...] che la strategia di «riduzione» dei greci alla Chiesa cattolica si accompagnò, almeno dove fu possibile, a un inasprimento della repressione inquisitoriale che egli stesso aveva suggerito quale rimedio a Pio V durante una precoce udienza nel 1566, quando disse al feroce Ghislieri che i greci residenti nel Vicereame di Napoli erano in tutto e per tutto «heretici». Pertanto, da allora la politica di assimilazione in Italia non distinse più di tanto tra scisma ed eresia, ma si risolse nell'imposizione ai greci convertiti di una *professio fidei* (diversa dunque da una formula d'abiura). (V. Lavenia, "Quasi haereticus". *Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 126/ 2 (2014), p. 310. Sulle superstizioni dei greci nel Mezzogiorno in età moderna cfr. anche P. Scaramella, *Inquisizioni, eresie, etnie, dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (secc. XVI-XVIII)*, Bari, Cacucci, 2005, in particolare *I morti feroci di Larino: una superstizione greca in Italia meridionale*, pp. 155 - 203. In generale, sulla Chiesa greca nel Mezzogiorno, punti di riferimento preziosi sono C. Colafemmina, *Slavi e Albanesi in Puglia nel XV E XVI secolo*, Cassano delle Murge, Messaggi Edizioni, 2013, e V. Peri, *Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564-1596)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale*, (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969), vol. I, Antenore, Padova, 1973, pp. 271 - 469; Id., *Chiesa romana e «rito greco». G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566- 1596)*, Brescia, Paideia, 1975.

di una doppia giurisdizione²³². Quelle popolazioni sarebbero vissute accanto ai cattolici locali con pari diritti e forse anche con la sgradevole prospettiva di "contagiarli" con le loro tradizioni.

L'esistenza di una sola legge e di una sola giustizia spirituale avrebbe consentito alla Chiesa ufficiale non solo di avere il monopolio nella riscossione di decime e donativi, ma anche di essere l'unica fonte legittimata ad emettere brevi e decreti, a comminare pene e scomuniche, a perdonare e assolvere. Le due giurisdizioni, nel disegno della Santa Sede, erano perciò tra loro alternative. Perciò neppure una coesistenza pacifica era auspicabile; era necessario che la Chiesa latina conservasse da sola la giurisdizione spirituale²³³.

Al fine di eliminare le differenze tra rito greco-ortodosso e rito latino, nel 1573 Gregorio XIII istituì la Congregazione per la riforma dei Greci, che operò solo fino al 1585²³⁴, in quanto le posizioni della Santa Sede si inasprirono durante il pontificato di Sisto V.

La Congregazione fu ricostituita da Clemente VIII Aldobrandini che nel 1596, emanò la bolla *Perbrevis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. P. DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus vel dioecibus Greci vel Albanenses Graeco ritu viventes degunt*²³⁵, che, indirizzata ai vescovi nelle cui diocesi erano presenti albanesi e greci concedeva a queste comunità di praticare il rito greco, in cambio del loro passaggio al cattolicesimo e sotto la diretta obbedienza papale²³⁶.

La questione dei greci d'Italia fu poi affidata alla Congregazione di Propaganda Fide, inizialmente istituita per affrontare le tante questioni che riguardavano la presenza e le facoltà concesse ai cattolici che vivevano in territori non cattolici²³⁷.

²³² T. Russo, *L'esodo e la memoria...*cit., p. 31.

²³³ *Ivi*.

²³⁴ T. Russo, *Minoranze etniche...*cit. p. 106.

²³⁵ Cfr. V. Lavenia, *Quasi hareticus...*cit., p. 312.

²³⁶ E. C. Colombo, *Il Cristo degli altri". Economie della rivendicazione nella Calabria greca di età moderna*, Palermo, New digital Press, 2018, p. 61.

²³⁷ Cfr. G. Pizzorusso, *Propaganda fide. Vol. 1: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022; Id., *La Congrégation de la Propagande: une instance central pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, in *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, ed Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet, Paris,

Questi sviluppi, osservati dalla situazione della diocesi di Melfi, devono essere però confrontati con questioni molto diverse da quelle strettamente religiose. Rivelatore, in questo senso, è ancora una volta l'episcopato del Cenci (1574 - 1590). Non sembra casuale il fatto che una delle prime iniziative da lui promosse a Melfi abbia riguardato proprio il trattamento di favore riservato agli abitanti dei casali greco - albanesi della diocesi. Il caso della comunità di Barile è indicativo. Nel 1534 i suoi abitanti avevano raggiunto un accordo con la Chiesa di Melfi, che consentiva loro di costruire e lavorare sulle terre di proprietà della diocesi dietro il corrispettivo di un canone annuo di «ducati 8 e grana 50»²³⁸.

Nel 1574 il Cenci impugnò quel patto perché era privo dell'assenso pontificio. Era una decisione nettamente strumentale, che mirava a un obiettivo concreto, nel segno di un episcopato molto attento a riacquistare una centralità forse offuscata, nel gioco dei risicati rapporti con i rappresentanti del Comune e dello Stato e con i tanti contadini che lavoravano nelle terre della Chiesa. Il vescovo si era accorto che nell'arco di quasi mezzo secolo i greco -albanesi, pur continuando a pagare lo stesso canone concordato nel 1534, avevano abusivamente ampliato i propri lavori agricoli su un'estensione di terreno più ampia di quella stabilita nel patto.

Quell'eccesso andava punito senza esitazione. Fu così che Cenci dichiarò nullo il contratto precedentemente stipulato e obbligò gli albanesi al pagamento annuo di 15 ducati – quasi il doppio dell'importo precedentemente pattuito – su una estensione di circa tre ettari di terreno²³⁹. Non sono rimaste, invece, tracce di un suo impegno sul fronte delle pratiche religiose di quelle comunità. Che gli albanesi di Barile e degli altri

Ecole des Chartes, 2013, pp. 47-60; Id., *La Congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo in Papato e politica internazionale nella prima età moderna* ed. Maria Antonietta Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 149-172; Id., *Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide in A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede...cit.*, pp. 393-423; Id., *La Congrégation "de Propaganda Fide" à Rome: centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVII^e début XIX^e siècle)* in *Mission d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e études réunies par Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavski, Ines G. Zupanov*, Madrid, Casa de Velazquez, 2011, (Collection de la 5 Casa de Velasquez, 120) pp. 25-40;

²³⁸ G. M. Viscardi, *Vita sociale e mentalità religiosa in Basilicata...cit.*, p. 69.

²³⁹ Cfr. T. Russo, *L'esodo e la memoria...cit.*, p. 60.

casali della diocesi continuassero a seguire i culti e le osservanze tradizionali era forse per lui una questione più complicata, che rischiava di alienargli l'obbedienza e il rispetto in un momento in cui, come si vedrà, la sua presenza e le sue iniziative stavano alimentando diffusi malumori nei melfitani.

1.2.5 La Chiesa di Melfi e la Congregazione dei Vescovi e Regolari nel tardo Cinquecento: un altro aspetto della centralizzazione postridentina

Non erano i delitti contro la fede la questione più assillante per i vescovi di Melfi, in anni in cui in buona parte d'Italia le autorità ecclesiastiche erano impegnate attivamente su quel fronte o quantomeno erano richiamate a farlo dagli inquisitori generali. Da tempo, malgrado le dimensioni enormi del suo archivio, si è verificato che molti altri aspetti delle dinamiche religiose scaturite dalla svolta tridentina in Italia erano controllati e orientati dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari. Il ruolo esercitato nella penisola a far tempo dagli anni '70 del Cinquecento da quel dicastero romano nuovo di zecca, appare da qualche tempo molto più influente e pervasivo di quello esercitato da altre Congregazioni, a cominciare dallo stesso Sant'Ufficio²⁴⁰.

Esempi istruttivi del rilievo delle sue decisioni sono già venuti dalle verifiche effettuate su questioni di primo piano. Penso al nodo del governo dei confessori, al problema cruciale della repressione dei crimini comuni degli ecclesiastici o alle enormi difficoltà che complicarono il governo dei monasteri femminili. Rispetto a dimensioni così importanti della vita della Chiesa e ai contrastati processi di riforma avviati in Italia in età tridentina, le decisioni dei cardinali del nuovo organismo assunsero un rilievo crescente²⁴¹.

²⁴⁰ Cfr. G. Romeo, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio*, in *Per il Cinquecento religioso italiano: clero, cultura, società*, a cura di Maurizio Sangalli, Roma 2003, pp. 607- 614 e M. Mancino, *Tra autonomia e centralizzazione: la Congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di confessione nell'Italia del tardo Cinquecento*, ivi, pp. 615-623.

²⁴¹ Cfr. G. Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Firenze, Le Lettere, 1998; Id., *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan*, in «Revue de l'histoire des religions», 220-2, 2003, pp. 153-165; M. Mancino, G.

Mi sembrano particolarmente importanti, rispetto alla lotta alle superstizioni, i rilievi avanzati sulle modeste proporzioni del contributo dei confessori all'efficace funzionamento dei tribunali inquisitoriali: una questione dibattuta da parecchio tempo, in occasione della pubblicazione di un libro importante come quello dedicato nel 1996 da Adriano Prosperi all'Inquisizione romana, ma presto orientata verso una impostazione fortemente diversa dai rilievi di Giovanni Romeo. Proprio ripetute ricerche nell'archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari, oltre che nelle fonti gesuitiche, hanno consentito a quest'ultimo studioso di documentare con ampiezza di prove la centralità dell'amministrazione del sacramento nelle strategie di due istituzioni così influenti²⁴².

Della centralità del dicastero consolidatosi negli anni Settanta del Cinquecento si accorsero presto anche i melfitani. Risale al settembre del 1583 il primo, importante intervento della Congregazione dei Vescovi e Regolari su una questione seria, sollevata dal Cenci con una lettera e caldeggiata anche a voce dall'agente che ne curava a Roma gli interessi. Secondo il prelado, alcuni sacerdoti di Melfi avevano deciso pretestuosamente di diventare cappellani del Sovrano Militare Ordine di Malta, una delle più antiche e potenti istituzioni assistenziali della Chiesa. Lo avevano fatto per uscire dalla sua giurisdizione e anche per poter sfuggire ai controlli del nunzio sui loro beni, una volta che fossero morti.

L'11 ottobre di quell'anno la Congregazione rispose con una lettera preoccupata e attenta al Cenci. Vi si sottolineava ad esempio – cosa non tanto comune in questi documenti – che lo stesso pontefice, informato della questione, aveva espresso il suo forte disappunto – addirittura stentava a credere che ci fosse nel clero tanta malizia – e che pertanto aveva ordinato che si scrivesse al vescovo di Melfi di fare capo al nunzio apostolico. Nelle sue mani, secondo il papa, sarebbe stato tranquillo. Purtroppo non

Romeo, *Clero criminale...*cit.; M. Sanseverino, *Un pericoloso ministero. Confessare le monache nella Napoli della Controriforma (1563-1700)*, Empoli (FI), Il Terebinto Edizioni, 2019.

²⁴² Vedi almeno la recensione pubblicata dallo stesso Romeo, *Sui Tribunali della coscienza di Adriano Prosperi* in «Quaderni storici», 35, (1999), pp. 796 -800 e i contributi solidi e ben documentati dedicati alla questione: G. Romeo, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in «Studi Storici», 51, (2010) n. 4, pp. 967-1002 e Id. *Confesseurs et inquisiteurs...*cit.

mi è stato possibile verificare come e quando la questione fu risolta, ma l'attenzione e la premura della risposta sono un segnale preciso del rilievo che sin da allora il nuovo dicastero romano aveva assunto per i prelati italiani²⁴³.

Una cosa però è certa. Non ci volle molto perché la Congregazione cominciasse a diventare un preciso punto di riferimento anche per le comunità locali, spesso in disaccordo con autorità ecclesiastiche alle prese con le riforme tridentine e con le tante contraddizioni che ne scaturivano. Qualche anno dopo, non a caso, furono la città di Melfi e il Capitolo della cattedrale a segnalare ai cardinali del nuovo dicastero, in un lungo esposto, una serie di questioni annose, rinfocolate dal ritorno del Cenci nella cittadina. Questi evidentemente ne era stato lontano o era stato rimosso e sostituito temporaneamente da un vicario apostolico, come capitava spesso in quegli anni difficili a tanti vescovi²⁴⁴.

Il lungo elenco di proteste si apriva con le manovre del prelato per rimuovere dall'incarico i sei deputati addetti al governo del Capitolo, che svolgono il proprio compito da sempre. Quell'assetto, secondo i ricorrenti, doveva rimanere immutato. C'erano poi le tensioni, anch'esse abitualmente richiamate ovunque nell'archivio della Congregazione, con il vicario apostolico, che forse era ancora presente in città. Si protestava in particolare con la sua gestione aggressiva del tribunale episcopale, che rischiava di sconvolgere la vita di molte persone. Lo sconosciuto prelato aveva addirittura cominciato a ricercare negli archivi dei vescovi passati fascicoli relativi a processi lontani nel tempo, nell'intento di riaprire procedure chiuse e, addirittura, di incarcerare di nuovo persone che avevano già saldato i conti con la giustizia.

Rispetto a questi eccessi, a loro dire inauditi, si chiedeva alla Congregazione di nominare quantomeno un aggiunto, capace di valutare in modo equanime i singoli casi. Sempre in ordine a una amministrazione corretta della giustizia si invitavano i

²⁴³ AAV, *Congregazione dei Vescovi e Regolari* (d'ora in avanti CVR), *Registra Episcoporum*, 8, c. 201v, lettera al vescovo di Melfi.

²⁴⁴ AAV, CVR, *Positiones*, M-P, 1588, dossier inviato il 28 gennaio di quell'anno alla Congregazione dalla città e dal Capitolo della cattedrale. Quanto alla nomina di più di un vicario apostolico durante il lungo episcopato melfitano del Cenci, è Araneo che vi accenna, sia pure senza indicazioni cronologiche precise e senza entrare nel merito delle loro iniziative (*op. cit.*, p.175).

cardinali ad impedire che il Cenci rimuovesse il vicario generale, che era solo colpevole, a suo dire, di svolgere il ruolo di giudice con correttezza ed equilibrio. Al contrario, poi, si chiedeva che un altro vicario, abituato a giudicare con ira e spirito vendicativo fosse chiamato a giustificarsi a Roma, dinanzi ai cardinali della Congregazione. Preoccupazioni non diverse, infine, spingevano gli scriventi a segnalare un altro abuso grave di cui si macchiavano il prelato e i suoi vicari: quello di revocare in continuazione le licenze di confessione a sacerdoti regolarmente approvati dallo stesso Cenci. Quella prassi rigida, oltre tutto, non aveva impedito al vescovo di autorizzare all'amministrazione del sacramento un sacerdote che era stato processato per eresia.

Dulcis in fundo, l'esposto si chiudeva, oltre che con un richiamo a una vecchia istanza relativa all'autorizzazione alla nomina di due predicatori quaresimali, a spese della città, con una segnalazione di abusi di notevole gravità: gli scriventi informavano i cardinali di un fatto molto grave. Bisognava che il vescovo provvedesse subito ad impedire gli abusi di un numero imprecisato di preti locali. Essi svolgevano compiti di polizia ben poco compatibili con il loro ministero: imprigionare persone, torturarle, andare in giro a controllare e a multare chi sfidava il divieto di lavoro festivo, portare lettere a privati. In questo modo si toglieva tempo alle attività religiose e cresceva in modo inaccettabile la litigiosità del clero con il laicato.

Non è da sottacere, peraltro, che di una sola cosa i rappresentanti delle istituzioni che avevano sottoscritto l'esposto non si lamentavano in alcun modo: di abusi commessi dal vescovo o dai suoi più stretti collaboratori in materia di Inquisizione. Nessuno, neanche ecclesiastici pronti a sfruttare il proprio ruolo per ottenerne vantaggi o guadagni, osava a Melfi utilizzare uno strumento come quello inquisitoriale: con ogni probabilità il timore dei cardinali del Sant'Ufficio e la difficoltà di congegnare trappole credibili ai propri avversari su un terreno così delicato erano ragioni sufficienti per tenersi alla larga da quelle accuse.

In calce al lungo dossier si possono leggere le risposte, nettamente differenziate, dei cardinali. Su una sola questione – ecco l'aspetto forse più importante delle decisioni romane – si esprimeva un secco rifiuto: sulla richiesta di sostituire il delegato

apostolico che stava scavando nell'archivio giudiziario diocesano per finalità persecutorie che irritavano fortemente i ricorrenti. Su tutte le altre questioni sollevate la Congregazione assumeva posizioni prudenti, dall'invito al vescovo a riferire in dettaglio (riguardo alla sua pretesa ostilità nei confronti del governo del Capitolo da parte di deputati della città) al richiamo fermo a fare ciò che era giusto (in materia di revoca delle licenze di confessione) all'invito ad impedire che il clero svolgesse mansioni incompatibili con il proprio ministero.

Se quell'iniziativa abbia avuto ulteriori sviluppi, e quali, mi è stato impossibile verificarlo, soprattutto per le difficoltà di accesso all'Archivio Apostolico Vaticano, dovute alle note emergenze sanitarie che hanno colpito l'Italia e buona parte del mondo. Che però il Cenci non si sia impressionato più di tanto dalla levata di scudi della città e del Capitolo della cattedrale è dimostrato da un secondo ricorso, inoltrato alla Congregazione nel settembre del 1589 da un gruppo di sacerdoti di Melfi. Oggetto della protesta era un editto vescovile rivolto contro il concubinato degli ecclesiastici locali²⁴⁵.

Per tornare all'episcopato del Cenci, il rilievo delle poche fonti vaticane illustrate permette di tornare al quadro delle sue iniziative finora documentato con qualche nuova riflessione. Mi riferisco essenzialmente agli aspetti della vita religiosa a Melfi su cui i dossier esaminati insistono con maggiore forza. In anni di grande fermento per la Chiesa italiana il rafforzamento della piccola, ma influente diocesi lucana sembra riguardare essenzialmente la pratica del sacramento della confessione e il regolare funzionamento della giustizia penale ecclesiastica.

Ignoriamo – è vero – che cosa succedeva per altri aspetti dell'attivismo delle istituzioni diocesane, dalle feste religiose alle processioni, dalla gestione della proprietà ecclesiastica all'influenza sui testamenti e sul governo spirituale dell'avvicinamento alla morte. Per questi anni movimentati per la Chiesa, in tutta la penisola, l'assenza di atti sinodali e l'indisponibilità di verbali delle visite pastorali,

²⁴⁵ Devo la preziosa informazione, desunta da un dossier conservato in AAV, CVR, *Positiones*, M-P, 1589, al prof. Michele Mancino, che qui ringrazio.

aggravate dalla limitata consistenza delle fonti giudiziarie fanno sentire il proprio peso.

Queste ovvie considerazioni, che invitano alla cautela, non impediscono peraltro di dare il rilievo che merita alla limitata influenza, a Melfi, della svolta inquisitoriale caratteristica di quegli stessi anni in buona parte della penisola. Se altrove in Italia il tardo Cinquecento si può a buon diritto ritenere il momento decisivo del passaggio dalla caccia agli eretici al governo del variegato universo delle superstizioni, non sembra che sia quella la direzione della svolta a Melfi, e forse nella Lucania tutta. Non è irrilevante, a mio avviso, che quando la vita religiosa postridentina è osservata dalla prospettiva delle istituzioni che governano una piccola città vescovile, non sono certo il rafforzamento del Sant'Ufficio e la repressione del mondo magico tradizionale le novità più importanti. Il breve episcopato melfitano di Matteo Brumano, il successore di Gaspare Cenci, è un'ottima riprova di queste linee di tendenza.

1.2.6 Melfi, 1593: il vescovo Matteo Brumano e il battesimo di un capestro

Non sembra diversa, per quanto le relative fonti siano più circoscritte, la breve esperienza melfitana del successore del Cenci, monsignor Matteo Brumano. Cremonese, canonico regolare lateranense, il prelato che sostituì il Cenci è una figura poco nota. Sul suo conto anche l'Araneo dice poco, e non sembra che sia un caso, anche perché non è per niente certo che egli abbia rispettato in pieno l'obbligo della residenza. Di lui ci restano soprattutto le relazioni *ad limina*, che, nei limiti consueti di questi documenti, hanno almeno il merito di dare delle indicazioni secche, ma circostanziate, sulle istituzioni ecclesiastiche della diocesi, sul loro funzionamento e su alcuni dei problemi che ne scaturivano: è il caso del suo primo rapporto, presentato a Roma il 6 agosto 1592.

In esso il prelato segnalava, sia pur sobriamente, la scarsissima cura pastorale che i sacerdoti responsabili avevano di molte chiese della città di Melfi: si limitavano a dirvi

messa solo nel giorno della festa dedicata al patrono della chiesa²⁴⁶. Forniva inoltre una mappa essenziale degli insediamenti monastici presenti nel territorio della diocesi²⁴⁷. Il vescovo accennava inoltre agli albanesi di Barile e di Ginestra, ma in modo molto stringato. Dei primi si limitava infatti a segnalare che vivevano «more Graecorum»²⁴⁸ e che disponevano di due cappellani amovibili, con uno sbrigativo accenno finale alla circostanza che facevano tutto secondo il rito dei greci.

Non diverso era il brevissimo riferimento agli albanesi del casale di Ginestra: anche lì operava un cappellano, che forniva i servizi religiosi alla comunità in base alle tradizioni cui era legata. In nessuno dei due insediamenti, insomma, il vescovo aveva da ridire sulla amministrazione del sacro, anche se la situazione, come fu chiaro nei primi decenni del Seicento, avrebbe meritato sin da allora attente valutazioni, e proprio sul piano della lotta alle superstizioni²⁴⁹.

Fu in questo orizzonte sfilacciato che fece capolino, in modo del tutto casuale e imprevedibile, l'Inquisizione. Sul caso, già in parte noto²⁵⁰, di don Agostino Rozzo, un diacono lucano, apportano nuova luce alcuni documenti da me rintracciati. Il giovane, originario di Monteverde, un paese della diocesi lucana di Nazareth, si era recato a Melfi nella speranza di poter ottenere l'assoluzione sacramentale da un eccesso grave

²⁴⁶ «Adsunt etiam in dicta civitate multae ecclesiae sine cura in quibus ex obligatione d[icun]t tantum unam missam in die propriae festivitatis cuiuslibet earum», AAV, *Congregazione del Concilio, Relationes dioecesium*, Melphensis et Rapollensis, 516 A, relazione *ad limina* presentata dal Brumano il 6 agosto 1592, c. 127r.

²⁴⁷ A proposito dei due monasteri femminili della città e delle 50 monache che ci vivevano il Brumano non mancò di segnalare che il Comune li considerava propri e ne eleggeva i cappellani e che però a lui ne spettava l'approvazione, insieme al diritto di visita, esteso alla clausura (*ivi*, c. 128r). Seguivano poi le annotazioni relative ai monasteri maschili, designati con i rispettivi nomi, accompagnati dal numero dei frati che vi risiedevano e dalla indicazione degli Ordini di appartenenza e da dati sommari sulla loro localizzazione (*ivi*, cc. 128r-128v).

²⁴⁸ *Ivi*, c. 129v.

²⁴⁹ *Ivi*, c. 129v. Per il problema delle 'superstizioni' diffuse nei due casali vedi più avanti (capitolo II, paragrafi 2.6, 2.7, 2.8).

²⁵⁰ Cfr. P. Scaramella, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli, 1563-1623* Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, p. 145 (è un brano di una lettera indirizzata dal cardinale di Santa Severina ad Alfonso Gesualdo, arcivescovo di Napoli, l'8 ottobre 1593, in cui si accenna al caso e alla urgente necessità di rintracciare e punire i complici del Rozzo, eventualmente attraverso la convocazione del giovane a Napoli, perché cercasse di identificare la casa dove era stato da lui commesso il grave abuso e le persone che gli avevano insistentemente richiesto di compierlo).

e atipico: il battesimo di un capestro, da lui effettuato su richieste di alcune persone che intendevano utilizzarlo per finalità malefiche. Il confessore che lo aveva ascoltato si era subito reso conto della gravità del caso e della impossibilità di impartirgli l'assoluzione e ne aveva accennato al vescovo. Questi aveva immediatamente escluso di poter assolvere il penitente, anche perché non era un suo suddito, e aveva suggerito al sacerdote di convincerlo a scegliere la sola strada efficace, quella di implorare benevolenza dagli inquisitori generali. Sarebbe stato meglio per il giovane rimettersi nelle mani della congregazione « con promettere di voler nominare et di poner in actis tutti i complici che così ne troverà misericordia, purgarà l'anima sua et ne viverà riconciliato con la Santa Chiesa»²⁵¹.

In quegli anni erano passati al Sant'Ufficio, non da molto, tutti i casi di magia, anche i sortilegi più banali, che fino ad allora erano stati di competenza vescovile²⁵². Fedele interprete di quella svolta, il 23 febbraio del 1593 Matteo Brumano, in una lettera inviata al cardinale di Santa Severina, l'eminenza grigia del Sant'Ufficio²⁵³, raccontò per filo e per segno il gravissimo episodio e aggiunse che il diacono aveva accolto buon grado il suo suggerimento

[...]et nel miglior modo che seppe di sua mano pose in scritto il fatto sine nomine, qual ho fatto copiar. Et mando qui a V.S. Illustrissima la copia, et l'original di sua mano tengo presso di me, et sta aspettando con gran devotione di saper quanto havrà che fare per salute dell'anima sua²⁵⁴.

²⁵¹ ACDF, LRN, LL 3-b, lettera del Brumano al cardinale di Santa Severina, Melfi, 23 febbraio 1593, c. 1017r.

²⁵² «I casi più importanti descritti dalle regole dell'Indice, l'eresia, la magia e il sortilegio, erano infatti i primi casi di scomunica riservata dal Papa dalla bolla *In Coena Domini*, ma anche gli altri casi contenuti nelle regole- divinazione, astrologia, falso, violazione della libertà ecclesiastica - erano *peccata maiora* riservati di solito alla competenza del vescovo e oggetto di censura penale» (V. Frajese, *La censura in Italia...*cit., p. 14). Sul clima di quegli anni vedi anche G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...*cit., cap. 1°. Cfr. anche V. Lavenia, «*Anticamente di misto foro*»....cit., Id., *Inquisitori e streghe, teologi e medici...*cit.; Id., *Superstizione, medicina, malattie sacre...*cit.

²⁵³ Su di lui vedi S. Ricci, *Santoro Giulio Antonio, (Santorio, Santori)* in DSI...cit., vol. III, pp. 1370-1376.

²⁵⁴ ACDF, LRN, LL3-b, c. 1017v.

Acclusa alla lettera era la copia della confessione, riprodotta integralmente, come succedeva nei casi di particolare gravità, per consentire ai cardinali del Sant'Ufficio di adottare una decisione il più possibile equanime. Essa si concludeva, come al solito, con la richiesta di assoluzione, motivata dalla buona fede con cui aveva commesso il grave errore:

Ill.mo et Reverendissimo Mons.

H. ritrovandosi in Napoli si incontrò con un pellegrino il quale era siciliano et fu portato in casa di una signora. Et da quella fu sforzato de battizzare un capestro de appiccato il quale lo battizzò dentro la sua casa la domenica delle Palme, innanzi che fosse levato il sole, et lo battizzò con tutte le cerimonie secondo il solito: fece metter un poco d'acqua dentro un piatto et dopo lo battizzò con quella medesima acqua. Et dopo essa detta signora teneva una cassatella et disse che era oglio santo et l'haveva havuto da un prete napolitano et che esso sopradetto non credeva in quello essercitio, talché supplica le SS. VV. si degnino aiutarlo a farlo assolvere da tal peccato, il quale semplicemente ha commesso²⁵⁵.

La decisione del Sant'Ufficio non si fece attendere, adottata, come tutte quelle relative a casi di particolare gravità, in una seduta allargata al papa²⁵⁶. Essa stabiliva che il vescovo assolvesse il penitente *in utroque foro* e che successivamente lo facesse abiurare *de levi*. C'era però, come al solito in quei casi, l'obbligo, tassativo per chi aveva commesso un delitto così grave, di indicare i complici del suo abuso. Si disponeva inoltre che lo stesso Brumano fosse ammonito: aveva assolto un eretico, pur non avendone più il potere, da quando Pio V aveva revocato ai vescovi quella facoltà.

Il 30 aprile 1593 il cardinale di Santa Severina, Giulio Antonio Santoro, comunicò quella scelta al Brumano, chiarendogli anche che il diacono, una volta che avesse confessato pienamente il delitto e rivelato i nomi di tutti i complici, doveva abiurare in

²⁵⁵ *Ivi*, c. 1018r.

²⁵⁶ ACDF, *Decreta S.O.*, 1593, c. 7r, seduta di f. V del 22 aprile.

segreto. La gravità del suo gesto – questo era il senso della precisazione – non doveva essere divulgata, per non pubblicizzare l'enorme, inaudito sacrilegio da lui compiuto²⁵⁷. Fu così che il 29 maggio seguente don Agostino si presentò davanti alla corte vescovile di Melfi, per confessare le sue colpe e per guadagnarsi il riconoscimento delle agevolazioni previste per chi rispettava le regole dell'istituto della *spontanea comparitio*.

Iniziò la sua confessione raccontando che l'anno prima, mentre si recava a Roma, aveva incontrato dalle parti di Capua uno sconosciuto siciliano, vestito da pellegrino, con cui aveva proseguito il viaggio. A causa di un'incursione di banditi, entrambi erano stati costretti a tornare indietro, dirigendosi verso Napoli:

L'anno passato, che fu il 1592, andando io deponente a Roma, incontrai verso Capua un siciliano vestito da pellegrino, col quale essendomi accompagnato andammo di compagnia insin a Sessa, e questo fu del mese di febraro del detto anno. Et perché per detta strada fuossimo arrobati da banditi, et perché anco erano i tempi cattivi, tornammo indietro di compagnia a Napoli²⁵⁸.

Nel corso del ritorno il siciliano aveva detto confidenzialmente al diacono che aveva bisogno di un prete «fidato» per compiere «un'attione» a casa di una signora a Napoli. Si trattava di battezzare un cappio di un impiccato con «le cerimonie solite nel battezzare». Richiesto di provvedere lui alla singolare operazione, don Agostino si era rifiutato, ma non aveva declinato l'invito interessato che il compagno di viaggio gli aveva rivolto, quello di trattenersi con lui, come ospite, a casa della signora:

et nel ritorno detto siciliano mi ragionò dicendomi che lui haverebbe desiderato un prete fidato per far un'attione in casa di una sig[no]ra di Napoli e mi esplicò quanto voleva: cioè

²⁵⁷ ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, Criminalia (XVI-XVII), B 24, 1593 *Contra Augustinum da Monteverde*, lettera del cardinale di Santa Severina al vescovo di Melfi Matteo Brumano, Roma 30 aprile 1593, cc. n. n.

²⁵⁸ *Ivi*, comparizione del diacono del 29 maggio 1593, c. 1r.

che io battezzassi un capestro d'appiccato con le cerimonie solite nel battezzare. Et mi condusse l'istessa sera in casa di detta signora, dove alloggiavi da quindici giorni, nel quale tempo tanto esso siciliano quanto la signora nella casa della qual io alloggiava et un barbiere ancora che praticava in detta casa mi pregarono di effettuar questo battezzo, ma io in detto tempo non lo volsi mai fare²⁵⁹.

Nel corso di quel soggiorno don Agostino, dopo aver rifiutato – a suo dire – le insistenti e imbarazzanti richieste, era anche andato anche a prestare i suoi servigi nella Chiesa dell'Annunziata di Napoli. Proprio in quel frangente, però, il siciliano e la signora non avevano mancato di importunarlo, fino a convincerlo ad effettuare un battesimo così singolare. Non mancò inoltre di rivelare che non si era trattato di un semplice rituale. Dovette operare all'alba della domenica delle Palme, ma prima che si levasse il sole:

Nel qual tempo li sopradetti mi importunarono tanto che finalmente battezzai detto capestro il giorno della Domenica delle Palme inanzi il levare del sole, che così dicevano che vi volevano tutte queste osservantie, cioè battizzarlo in giorno di domenica o festivo solenne, et nanti al levar del sole. Et quando io battizzai quel capestro feci pigliare un vaso d'acqua ordinaria et mi vestii secondo che loro mi dissero, con la pelliccia, cioè cotta et la stola, et tenendo in mano il libro del battisterio, et quello legendo et facendo tutte le cerimonie come quando si battezza una creatura razionale, et tutto ciò mi dissero che dovesse osservare. Et era presente la signora et il siciliano. Et detta signora, nella casa della quale io faceva questo battesimo, andò in un'altra camera a pigliar una carrafina d'olio, dicendo che era olio santo, col qual olio io onsi detto capestro battizzato secondo il solito che si ungono li bambini, osservando et sequendo circa detto battesimo in tutto e per tutto quanto comandano quei libri del battesimo. Et il nome che si pose al

²⁵⁹ *Ivi*, c. 1r-1v.

capestro battezzato fu Maimorì, et non mi ricordo bene se o la signora o il siciliano fosse il compare che tenesse detto capestro.²⁶⁰

Il cappio era un oggetto dotato di forza magica, in quanto era stato lo strumento utilizzato per assicurare il passaggio dalla vita alla morte²⁶¹. Era il punto d'intersezione tra piano terreno e piano ultraterreno, un luogo in cui si era spenta l'energia vitale. Il nome prescelto per il singolare rito, "Maimorì", rimandava proprio alla vita, che si era in qualche modo 'conservata' in esso, nel momento in cui la sua mancanza aveva provocato la morte dell'impiccato. Il battesimo avrebbe soltanto rafforzato la potenza magica dell'oggetto e lo avrebbe caricato dell'energia, cattolica, che era la più potente nell'immaginario popolare.

Ovviamente, dal punto di vista delle autorità ecclesiastiche, il battesimo di un oggetto rientrava nell'abuso di sacramenti. Nel singolare episodio napoletano la qualificazione teologica data dal tribunale era legittimata anche dalla precisa scelta operata dalla committente, quella di ungere il capestro appena battezzato con l'olio santo.

Nella stessa occasione, al battesimo del cappio il diacono aveva aggiunto, sempre per accontentare la padrona di casa, un'altra pratica superstiziosa molto comune nell'Italia moderna, il battesimo della calamita²⁶²:

Mi ricordo bene che detta signora portò calamita et altre cose perché fossero battezzate, ponendole su la tavola con dir che partecipavano del battesimo del

²⁶⁰ *Ivi*, cc. 1v-2r.

²⁶¹ Le condanne capitali nel Regno di Napoli erano eseguite per impiccagione, ritenuta una modalità di morte per giustizia ordinaria, se non infamante (gli aristocratici avevano invece diritto alla decapitazione). Per tutti i condannati, peraltro, la vigilia dell'esecuzione era caratterizzata da ore di lunghe e drammatiche trattative a cui erano preposti agli addetti all'assistenza spirituale, ma spesso, per scelte quasi sempre strumentali delle vittime, anche gli inquisitori, coinvolti nella speranza, quasi sempre vana, di ottenere la revoca della condanna, in cambio di delazioni succose. Vedi al riguardo G. Romeo, *Aspettando il boia...*cit.

²⁶² L'impiego delle calamite nelle pratiche magiche è di routine nell'Italia moderna. Vedi a solo titolo di esempio, G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...*cit. *passim*; Id., *Magia e stregoneria a Procida. Tre storie del Sei-Settecento*, Napoli, Dante & Descartes, 2015; Id., *L'isola...*cit.; *Sortilegi amorosi, materassi a nolo e pignattini. Processi inquisitoriali del XVII secolo fra Bologna e il Salento*, a cura di Ugo Mazzone, Claudia Pancino, Roma, Carocci pressonline 2008.

capestro, se ben non si facevano le cerimonie sopra la calamita, et altre cosette. La qual calamita et altre cose, che non mi ricordo che fossero, erano di detta signora, che le portava sopra di sé, sì come il capestro, battezzato che fu, lo diedero al barbiero²⁶³.

La sequenza di eccessi non si arrestò a quella domenica delle Palme difficile da dimenticare per il diacono lucano. Il capestro battezzato, inizialmente consegnato a un barbiere che coabitava con la signora e con il siciliano, fu poi dato a lui, con l'invito a trattenerlo sull'altare, sotto la tovaglia, durante la celebrazione di un numero prefissato di messe, che però non ricordava bene (o sei o nove). Don Agostino però si era rifiutato, conscio della natura nettamente superstiziosa di quella pratica, e aveva tenuto il capestro con sé.

Quando poi il siciliano era andato a ritirarlo e gli aveva domandato se avesse effettuato l'operazione richiesta, il diacono se l'era cavata con una mezza bugia: aveva detto di averlo fatto solo alcune volte. Confessò inoltre ai giudici che il barbiere e il siciliano gli avevano spiegato che il cappio battezzato, portato legato al braccio e chiamato per nome, avrebbe garantito loro delle vincite al gioco:

et per quanto mi dissero il siciliano et il barbiero, che lo confermò, lo portava legato al braccio il barbiero detto capestro, al fine che giuocando e chiamando il nome del capestro battezzato potesse vincere, che così credeva..²⁶⁴

Il vescovo domandò allora al giovane se avesse ricevuto un compenso per l'operazione compiuta e se gli fosse stata promessa una somma di denaro in caso di vincita. Don Agostino rispose allora che il barbiere gli aveva promesso che se avesse vinto al gioco grazie al capestro avrebbe diviso con lui le somme incassate, ma alla fine i solo vantaggi che gli erano venuti dalla sua disponibilità erano stati un rimborso

²⁶³ ADM, Criminalia (XVI-XVII), B 24, 1593, *Contra Augustinum da Monteverde* cit., 29 maggio 1593, c. 1v.

²⁶⁴ *Ivi*, c. 2v.

per le spese sostenute e qualche pranzo a casa della signora, ma solo per i primi giorni trascorsi a casa sua²⁶⁵.

Il Brumano gli pose allora la questione cruciale: se aveva prestato fede a quei sortilegi et «an crediderit se peccasse operando supradicta per ipsum apposita et quare hoc fecerit». Era evidente, insomma, che il prelato, intendeva verificare il livello di consapevolezza del giovane, nella prospettiva, scontata in un procedimento che bisognava notificare agli inquisitori generali, di accertare la presenza, all'interno di abuso così grave e inconsueto, di esplicite violazioni dell'ortodossia.

Il giovane diacono rispose allora di non aver mai creduto né dato fede alcuna a quelle operazioni, ma di essere stato indotto a farle solo per sdebitarsi dell'ospitalità avuta. Inoltre, per quanto fosse convinto che l'abuso cui si era lasciato andare era un gravissimo peccato, non pensava proprio che si trattasse di un delitto contro la fede e che pertanto fosse riservato al Sant'Ufficio. Riteneva insomma, forse in perfetta buona fede, che qualsiasi confessore lo avrebbe potuto assolvere.

Preso atto di quella risposta, il vescovo, da esecutore accorto delle preoccupate raccomandazioni degli inquisitori generali, pretese soltanto pochi altri ragguagli precisi, utili, in base alle istruzioni ricevute, a facilitare le indagini supplementari: identità dei complici, localizzazione della casa signorile dove erano stati commessi gli abusi, informazioni sugli oggetti coinvolti nel battesimo del coppia. Qualcosa ricavò: il diacono lucano sapeva che la donna si chiamava Vittoria, che era sposata con un greco – di cui però non ricordava il nome – e che abitava vicino al palazzo del Viceré. Quanto al barbiere, la sua bottega si trovava in piazza dell'Olmo e che sarebbe stato in grado di riconoscerlo e di farlo «ritrovare con destrezza»²⁶⁶, così come ricordava il nome del siciliano che «se non erro, si dimanda Horatio se non erro si dimanda Horatio»²⁶⁷. Aggiunse poi che il siciliano gli aveva spiegato la funzione della calamita; non solo serviva alla donna per «essere amata dalli amanti»²⁶⁸, ma era proprio quello il

²⁶⁵ *Ivi*.

²⁶⁶ *Ivi*, c. 3r.

²⁶⁷ *Ivi*, c. 3v.

²⁶⁸ *Ivi*.

motivo per cui dimorava a casa sua; aveva aggiunto inoltre che la padrona di casa aveva fama di essere una meretrice di alto bordo e di avere molti amanti nobili. Non era una situazione strana e atipica. Tutt'altro. Le calamite erano ovunque nell'Italia moderna tra gli oggetti più adoperati per gli incantesimi amorosi e rientravano nell'armamentario quotidiano delle prostitute, a tutti i livelli.

Queste ultime, a loro volta, erano vere e proprie specialiste di pratiche magiche, e non soltanto sul terreno delle questioni amorose. Proprio il ricchissimo fondo inquisitoriale napoletano offre spunti di ogni genere sulle molteplici competenze che esse vantavano sul piano della conoscenza del corpo e dei rimedi tradizionali della farmacopea popolare²⁶⁹.

Nel caso in questione, entrambi gli ispiratori dell'eccesso compiuto da don Agostino avevano spiegato senza mezzi termini al giovane lucano il senso di quelle operazioni:

Detta Vittoria et il siciliano mi dissero che lo faceva detta Vittoria per essere amata dalli amanti, et a questo fine teneva in casa detto siciliano, et a tavola ne ragionavano spesse volte, come che questa donna era carnale et più presto haveva nome di meretrice nobile et haveva molti amanti nobili²⁷⁰.

A quel punto il Brumano, per chiudere il cerchio, domandò a don Agostino se fosse sacerdote e se lo fosse stato già nel momento in cui aveva battezzato il capestro. Era una richiesta di notevole importanza, nella prospettiva di una più precisa qualificazione formale del gravissimo abuso. Altro era – ovviamente – se il giovane fosse risultato ancora diacono quando aveva accettato una proposta così sconveniente; altro, e ben più pesante, sarebbe stato il suo eccesso, se in quel momento era già un sacerdote. Il giovane rispose con precisione: nel momento in cui aveva battezzato il capestro era ancora diacono, ma quando era comparso dinanzi a lui era già sacerdote.

²⁶⁹ Un ottimo punto di riferimento per queste tradizioni è il classico volume pubblicato nel 1990 da G. Romeo (*Inquisitori, esorcisti...cit. passim*).

²⁷⁰ ADM, Criminalia (XVI-XVII), B 24, 1593, *Contra Augustinum da Monteverde cit.*, c. 3v.

La domanda successiva del vescovo cercò di approfondire la questione. Chi era a conoscenza dei fatti? Ne aveva parlato con qualcuno? La risposta fu chiara: ne aveva parlato solo al confessore, in occasione del Carnevale, e questi in un primo momento lo aveva rassicurato: secondo lui poteva essere assolto dal vescovo. Tuttavia, essendosi consultato con quest'ultimo, gli aveva riferito che le cose non stavano così. L'eccesso era stato ritenuto molto più grave di quanto gli era sembrato: era inevitabile che egli segnalasse il suo grave errore agli inquisitori generali, indicando i complici di quell'abuso, e solo a quel punto la questione si sarebbe potuta risolvere, ma sempre in base alle direttive della Congregazione del Sant'Ufficio.

Il Brumano non rinunciò peraltro ad insistere sul nodo della sua ordinazione. Com'era possibile che qualcuno lo avesse ordinato sacerdote, se una pendenza così grave non era stata ancora risolta? Il giovane spiegò allora il tortuoso itinerario che gli aveva reso possibile raggiungere quell'obiettivo. Si era recato ad Andria, dove aveva chiesto ad alcuni preti se poteva confessarsi e avere l'assoluzione per poter essere ordinato. Quei sacerdoti lo avevano indirizzato ai frati dell'ordine a lui noto come quello del celebre monastero napoletano dei Santi Severino e Sossio, cioè ai benedettini. Essi erano presenti anche ad Andria, in una chiesa famosa, quella della Madonna, dove uno di loro lo aveva assolto da tutti i peccati²⁷¹.

A quel punto il diacono, convinto di essere stato definitivamente liberato da ogni pendenza, era partito alla volta di Barletta, dove era stato poi ordinato e aveva anche celebrato la messa. Dopo essersi sgravato dell'ultimo peso che gli rimaneva, don Agostino ribadì il suo disappunto per l'insieme di abusi di cui si era macchiato e chiese perdono alla Santa Sede, al Sant'Ufficio e allo stesso prelado che lo stava interrogando. Consapevole di aver commesso errori così gravi, implorò di poter «quietare la sua coscienza» per sempre²⁷², dichiarò di detestare gli eccessi, ormai pentito e promise a Dio e al Brumano che non li avrebbe mai più ripetuti.

Si avviò così a conclusione la grave, incresciosa vicenda. Don Agostino fu dimesso dopo aver recitato l'atto di abiura (*de levi suspicione haeresis*, la soluzione meno grave,

²⁷¹ *Ivi*, c. 4v.

²⁷² *Ivi*.

rispetto ai livelli più gravi di condanna che potevano essere decretati formalmente per l'eresia, e non scontata, forse dovuta alla pienezza della confessione e alla buona fede da lui mostrata) e dopo essersi impegnato a serbare il silenzio su quella incresciosa vicenda; il vescovo formalizzò la conclusione definitiva del caso e il giovane poté essere assolto²⁷³. Come penitenza salutare, poiché per un anno aveva perseverato in quel delitto, il vescovo gli impose per un anno una nutrita serie di penitenze salutari: doveva recitare ogni venerdì i salmi penitenziali con le litanie, digiunare una volta al mese di venerdì, nutrendosi solo di pane e acqua, recitare ogni sabato la corona della Vergine Maria e pregare sempre Dio e la Vergine di sostenerlo spiritualmente, per impedirgli di cadere in futuro nello stesso errore o in eccessi simili²⁷⁴.

Non era finita. Proprio il cardinale Santoro, l'eminenza grigia della Congregazione del Sant'Ufficio, letti gli atti ricevuti dal vescovo di Melfi, si convinse della gravità estrema di quell'abuso. Era necessario, a suo avviso, non trascurare le responsabilità dei due principali responsabili: il siciliano Orazio e la signora Vittoria, la cortigiana d'alto bordo, che tanto avevano premuto su don Agostino per vincere le sue resistenze. Bisognava coinvolgere il tribunale vescovile di Napoli, nella persona del suo arcivescovo, come nei casi più delicati.

Fu così che l'8 ottobre del 1593 una lettera del Santoro raggiunse Annibale di Capua, arcivescovo di Napoli²⁷⁵. Era passato parecchio tempo da quando, il Brumano aveva

²⁷³ «Qui Rev.mus Dominus Episcopus sedens etc., vigore litterarum Ill.mi ac Rev.mi Cardinalis Sancte Severine expeditarum sub data Rome die ultima Aprilis praesentis anni, cuius originale hic est inclusum, acceptavit supradictam depositionem spontaneam ac pro executione dictarum litterarum antequam deveniat ad absolvendum dictum Augustinum et declaravit teneri ob supradicta ab ipsomet exposita abiurare tamquam suspectus leviter. Et sic devenit ad dictam abiurationem de verbo ad verbum, mutatis mutandis, prout in tertia parte Directorij inquisitorum fol° 315 et coram dicto Augustino positus evangelijs supra quibus manus imposuit, abiuravit abiuratione de levi, prout supra. Qua finita, idem Rev.mus Dominus Episcopus ipsum admonuit super dicto gravi errore ab eodem Augustino perpetrato, tandem auctoritate supradictarum litterarum ipsum absolvit ab omnibus censuris et penis ecclesiasticis in utroque foro ...» (*ivi*, c. 5r-v), 30 maggio 1593.

²⁷⁴ « [...]per annum dicat sexta qualibet feria Psalmos Penitentiales cum Litanis ac semel in mense in sexta feria ieiunet in pane et aqua ac quolibet sabbato dicat et recitet coronam Beate Marie Virginis, semper Deum ac dictam Beatam Virginem orando ut ipsum defendat ne umquam in futurum amplius in talem vel alium similem errorem incidat et ipsum benedixit et licentiavit omni meliori modo.» (*ivi* c. 5v).

²⁷⁵ Cfr. P. Scaramella, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio...*cit., p. 145.

trasMESSO a Roma gli atti finali del procedimento, e il cardinale in qualche modo se ne scusava con l'autorevole confratello destinatario della missiva. La questione lucana non era il tema principale della comunicazione del Santoro: a Napoli era in corso un processo di eresia di particolare delicatezza e gravità, che vedeva imprigionati a Roma i principali accusati, e proprio agli aggiornamenti di quel caso scottante era dedicata la parte iniziale della lettera²⁷⁶.

Anche il caso di Melfi aveva però le sue difficoltà. Allegata alla lettera c'era la copia integrale della deposizione di Rozzo. Di lui peraltro si annotava il nome, omettendone, non è chiaro perché, la condizione clericale, e si sintetizzava la denuncia, sia pur vagamente. Se ne segnalavano però i complici napoletani e si invitava l'illustre destinatario a fare il possibile per trovarli. Curiosamente, inoltre, come a preannunciare sia le difficoltà del compito, sia il forte interesse della Congregazione del Sant'Ufficio per la loro cattura, si preannunciava al di Capua che da Roma si era già procurato di mettere il vescovo di Melfi in una specie di preallarme.

Doveva tenersi pronto ad obbedire immediatamente all'eventuale richiesta che il di Capua gli avrebbe potuto rivolgere, quanto alla opportunità di far trasferire a Napoli don Agostino, perché aiutasse i giudici locali del Sant'Ufficio ad identificare l'abitazione della donna e a catturare tutti i complici ricercati. Il Santoro avvertì anche la necessità di mettere in guardia il di Capua sulla opportunità di tenere quel caso molto segreto e di non comunicarlo a tutti i ministri del tribunale, ma solo a quelli fidati. C'era il rischio che si divulgasse tutto e arrivasse ovviamente alle orecchie degli interessati, prima della conclusione delle indagini²⁷⁷

²⁷⁶ Il caso era quello delle gravissime eresie contestate sin dal 1591 a un gruppo di religiosi e laici che avevano costituito a Napoli un circolo omosessuale fortemente trasgressivo (*l'Accademia Nobilissima e Onoratissima*, presieduto da uno dei tanti chierici selvaggi di cui pullulava la capitale del Vicereame). I leader del gruppo erano già nelle carceri romane del Sant'Ufficio, ma il delicato processo era ancora in pieno svolgimento (vedi al riguardo G. Romeo, *Amori proibiti...cit.*, pp. 107-111).

²⁷⁷ P. Scaramella, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio...cit.*, p. 145.

Capitolo II I vescovi di Melfi nel Seicento: tra indirizzi tridentini e sistemi di governo locale

2.1 Tra la fine del Cinquecento e il primo Seicento: l'episcopato melfitano di Placido della Marra

L'affidamento della diocesi di Melfi, nel 1595, al napoletano Placido De Marra (Della Marra), fu forse, nelle intenzioni romane, una scelta intesa a risollevare le sorti di una Chiesa locale palesemente fragile, oltre che povera di mezzi. Il nuovo vescovo doveva fronteggiare una situazione complicata, dovuta ai rapporti tesi dei predecessori con le autorità statali e con l'amministrazione comunale, ma anche alle difficoltà di governo di un clero riottoso e indocile e del Capitolo della cattedrale. De Marra poteva essere la persona giusta. Si trattava di un prelado giovane, preparato e abile, di formazione giuridica (era referendario delle due Segnature), oltre che solidamente legato a uomini di primo piano della Curia romana, come il fiorentino Giovanni Garsia Mellini (Millini), che stava per iniziare una prestigiosa carriera ecclesiastica²⁷⁸.

Non sembra un caso, perciò, se il suo arrivo a Melfi fu caratterizzato dai due segnali più indicativi, in quegli anni, di ogni vescovo riformatore: lo svolgimento di una visita pastorale e la successiva indizione di un sinodo diocesano. Attraverso il contatto diretto con i parroci e con i fedeli un prelado attento poteva individuare le difficoltà e i problemi più urgenti e sulla base di quelle indicazioni trovare, nel confronto con tutte le componenti della Chiesa locale, i correttivi più efficaci. Sfortunatamente non si sono conservati né i verbali della visita, né gli atti sinodali, e perciò è impossibile stabilire quali ne furono i tratti distintivi. Non è improbabile, peraltro, che in esso il De Marra

²⁷⁸ Il punto di riferimento essenziale per la sua figura è la voce inserita in DBI, vol. 38, Roma, 1990, curata da S. Andretta. Utile è anche il profilo tracciato da G. Araneo, *Notizie...cit.*, pp. 178 - 180, a cui attingono tutti i lavori recenti dedicati alla Chiesa di Melfi (vedi ad es. G. M. Viscardi, *Vita sociale e mentalità religiosa in Italia...cit.*; *Storia della Basilicata*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 3...cit.; *Storia della Basilicata*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 2...cit. Quanto al Mellini, vedi la relativa voce di S. Giordano, in DBI vol. 79, 2009.

abbia inserito anche qualche accenno ai rapporti tra ruolo episcopale e competenze delle autorità secolari.

Non mancano infatti i cenni utili al riguardo. Le fonti cui attingeva a metà dell'Ottocento un profondo conoscitore della Chiesa melfitana come Araneo segnalano ad esempio che il giovane vescovo già nel 1597 ebbe forti contrasti con il comune a proposito del diritto di nomina del confessore e dei cappellani delle monache di S. Bartolomeo che le sue autorità possedevano *ab immemorabili* e rivendicavano con fermezza²⁷⁹. Né sorprende la circostanza che pochi anni dopo l'attivismo del de Marra suscitò aspre tensioni con il capitano di Melfi. Ne è una traccia precisa una lunga lettera indirizzata a quest'ultimo dal viceré:

Il Rev.do vescovo di questa città sta in pretentione de volere constrengere con censure li laici che sono renitenti ad esaminarsi nella sua corte et farli l'exequutione et esigerli la pena quando non vi vanno. Et essendoli state da voi spedite le debite hortatorie, che non tocca a lui, ma all'official laico et che cossì ve l'haverriamo ordinato. Et acciò che habbia l'aiuto et sodisfattione che conviene, vi dicimo et ordinamo ch'accadendo il caso che detto signor vescovo haverrà bisogno d'esaminare testimonii laici nella sua corte ecclesiastica contra persone et in cause ecclesiastiche et spirituali non debbiat a detti laici, volendo andare spontaneamente ad esaminarsi, impedimento alcuno; et essendo renitenti, debbiat ad ogni instantia d'esso Rev.do vescovo o suo vicario astrengerli, etiam per via de carcere, acciò vi vadano per l'effetto predetto. Et cossì lo debbiat exequire, che tal è nostra volontà, e non facendo lo contrario, sotto pena de ducati mille²⁸⁰.

Il documento è importante per molte ragioni, anche se non sono riuscita a trovare nell'archivio diocesano di Melfi ulteriori riscontri alla questione. Esso prova in ogni caso con chiarezza che il vescovo aveva dato un nuovo impulso alle attività della sua

²⁷⁹ G. Araneo, *Notizie...* cit., p. 178.

²⁸⁰ ASN, *Collat.Cur*, 57, c. 20r, lettera del viceré al capitano di Melfi del 20 maggio 1603.

Chiesa: accanto alla visita pastorale e al sinodo anche il foro diocesano aveva cominciato a funzionare regolarmente, con tutte le conseguenze – inevitabili – sul versante dei rapporti tra poteri ecclesiastici e statali. Se su questioni civili e penali in cui accanto al clero erano coinvolti dei laici, anche soltanto come testimoni, e si rifiutavano di presentarsi, il nuovo vescovo pretendeva che spettasse alla sua Curia punirli.

Di tutt'altro avviso era il Collaterale, che aveva già ordinato al capitano di intimare al prelado di non ingerirsi in quella questione. Siccome però nel frattempo il problema si era ripresentato e il capitano aveva pensato bene di dissuadere dall'obbedire all'ingiunzione laici disponibili a deporre in Curia vescovile, il de Marra aveva legittimamente protestato con un esposto al Consiglio Collaterale. E il viceré diede ragione al prelado, dettando al capitano di Melfi la linea da seguire in futuro: non solo non avrebbe mai più dovuto frapporre ostacoli ai laici pronti a testimoniare in cause ecclesiastiche, ma toccava a lui costringere i renitenti ad obbedire all'ordine dei giudici ecclesiastici.

È in questo contesto di rafforzamento delle istituzioni diocesane che si colloca anche l'unica traccia finora reperita di rapporti del De Marra con la Congregazione del Sant'Ufficio, risalente al 1601. Non si tratta – è vero – di una fonte relativa a indagini o a processi inquisitoriali in corso o da attivare, ma di una questione – quella delle richieste di deroga ai divieti alimentari che era possibile chiedere per motivi di salute – che era diventata di competenza del Sant'Ufficio, da quando, nel tardo Cinquecento, anche cibarsi di alimenti proibiti, di venerdì o nei giorni in cui era vietato, era un abuso di competenza inquisitoriale.

Un dottore di Melfi aveva chiesto al vescovo l'autorizzazione a mangiare cibi proibiti per motivi di salute, ma senza presentargli le necessarie certificazioni dei medici. A lui, che peraltro aveva notato le buone condizioni dell'uomo, era parso opportuno consigliargli di rivolgersi direttamente alla Congregazione del Sant'Ufficio: in questo modo sarebbero stati entrambi più tranquilli in coscienza. Dopo quello scambio di battute l'uomo non era più comparso, ma aveva deciso di scrivere al cardinale di S. Severina, presentandogli il caso in termini abbastanza diversi: secondo la sua versione

dei fatti, il vescovo gli aveva negato l'autorizzazione. Ovviamente da Roma il caso era stato sottoposto all'attenzione del De Marra, che non ebbe difficoltà ad esporre i fatti e ad aggiungere con franchezza che l'uomo continuava ad apparirgli in buone condizioni di salute: che era come suggerire con garbo all'illustre destinatario di muoversi con cautela con quella persona²⁸¹.

Da un episodio così circoscritto è difficile, ovviamente, desumere indicazioni esplicite sugli atteggiamenti del giovane vescovo nei confronti del Sant'Ufficio e sul significato da attribuire alla pressoché totale mancanza di riferimenti ad iniziative locali di tutela giudiziaria dell'ortodossia nel corso del suo episcopato. Vi sono peraltro pochi dubbi sul fatto che egli fosse ben preparato anche in materia di Sant'Ufficio e che sapesse quali erano gli obiettivi e le procedure degli inquisitori generali in quegli anni di forte impegno repressivo (Giordano Bruno era stato bruciato vivo poco più di un anno prima). Ce ne resta anche una piccola, ma significativa traccia nella seconda relazione *ad limina* da lui presentata, risalente al 19 aprile 1606.

In essa il prelado tornava a segnalare, con notazioni aggiornate rispetto alla relazione precedente, la forte presenza di albanesi nel casale di Barile. Di fatto, scriveva, c'erano quasi soltanto loro lì, accanto a una sparuta rappresentanza di italiani. Siccome avevano accettato tutti il rito latino, aveva nominato un parroco, che ovviamente si regolava di conseguenza nella celebrazione delle messe e nelle altre cerimonie religiose. Siccome però non era per niente certo, considerata l'incostanza e l'inaffidabilità dei greci, che almeno in parte essi non continuassero a seguire le proprie tradizioni, avrebbe desiderato moltissimo sapere dai cardinali della Congregazione del Concilio – era quello il dicastero che vagliava e approvava le relazioni *ad limina* – se si poteva procedere nei loro confronti.

La questione non era di poco conto, in un momento in cui non era affatto scontato che il controllo degli abusi dei greci d'Italia non potesse rientrare anche – o in primo luogo – tra le competenze del Sant'Ufficio. Tuttavia un vescovo colto e preparato preferiva rivolgere il proprio dubbio ai cardinali di un'altra Congregazione, il che, nel 1601,

²⁸¹ ACDF, St. St., LRN, LL 3 b, cc. 1019r-v, lettera del De Marra al cardinale di Santa Severina del 1 aprile 1601.

quando gli inquisitori generali occupavano ancora spazi enormi nel governo della Chiesa romana, non era per niente scontato²⁸².

Per il giovane prelato si avvicinavano però esperienze ben diverse da quelle vissute nella piccola, ma complicata diocesi lucana. Le sue indubbie qualità e le buone conoscenze romane che poteva vantare – a cominciare dalla familiarità con un prelato in ascesa come il Millini – gli valsero tra il 1608 e il 1616 esperienze diplomatiche di rilievo. Accompagnò prima a Vienna proprio il Millini, legato presso Mattia, re d'Ungheria, fino ad ottenere, nel 1612, il prestigioso incarico di nunzio presso lo stesso Mattia, finalmente diventato imperatore, dopo la complicata fase politica legata alla controversa figura del fratello Rodolfo II. Di fatto, perciò, per un lungo periodo la Chiesa di Melfi fu affidata a vicari non meglio noti, fino a quando, tra il 1615 e il 1616 gravi ragioni di salute complicarono le attività diplomatiche del De Marra, fino ad obbligarlo a dimettersi e a tornare a Melfi, dove trascorse gli ultimi anni di vita in cattive condizioni di salute, fino alla morte, che lo colse nel dicembre del 1620²⁸³.

2.2 Qualcosa di nuovo: il breve, ma intenso episcopato di Lazzaro Carafino (1622-1626)

La scelta di Desiderio Scaglia come successore del De Marra fu forse di poco successiva alla sua nomina a cardinale, disposta da Paolo V il 16 gennaio 1621. Illustre domenicano, formatosi nel celebre studio bolognese dell'Ordine, più volte inquisitore, prima di essere designato il 5 ottobre del 1616 Commissario generale del Sant'Ufficio romano, fu un esponente di primo piano della Chiesa romana del primo Seicento. Anche se si ignora la data certa della sua designazione episcopale, essa dovrebbe risalire al marzo del 1621, ed essere perciò di poco successiva alla sua nomina a cardinale.

²⁸²AAV, *Congregazione del Concilio, Relationes ad limina*, 516 A, c. 534v (numerazione moderna c. 71v).

²⁸³ Vedi la 'voce' cit. di S. Andretta e, più sommariamente, G. Araneo, *Notizie...cit.*, pp. 179-180.

Quella lucana potrebbe però essere stata una nomina poco più che formale, in base a due tipi di rilievi. È vero, in primo luogo, che il nuovo cardinale mostrò subito di essere diventato un esponente autorevole e influente del Collegio cardinalizio: di lì a poco, nel conclave del 1623, fu addirittura tra i papabili. Si cercherebbero invano, inoltre, riferimenti a sue iniziative nei fondi coevi alla nomina episcopale conservati nell'Archivio diocesano di Melfi. Tutto lascia pensare, insomma, che la nomina episcopale lucana sia stata del tutto ininfluyente sulla vita di quella Chiesa. Oltre tutto egli ricoprì l'incarico per un periodo molto breve, forse tra il marzo del 1621 e il marzo del 1622, ed è fortemente improbabile che sia venuto e rimasto nella sede assegnata, anche per brevi periodi²⁸⁴.

Per ora, perciò, il solo dato che lo collega alla cittadina lucana – l'impegno personale speso per il trasporto a Melfi, da Roma, durante l'episcopato del successore, il suo giovane maestro di camera Lazzaro Carafino, delle reliquie di S. Alessandro, nominato patrono locale – è da collocare in una data imprecisata, forse nell'aprile del 1623, all'atto del solenne ingresso in diocesi del nuovo vescovo («Il cremonese Lazzaro Caraffino entrò solennemente in città... e collocò le reliquie portate da Roma dal vescovo Scaglia, fra cui il corpo di Sant'Alessandro martire, protettore della diocesi con San Bartolomeo apostolo, san Tommaso d'Aquino e San Biagio»)²⁸⁵.

Vi sono invece ben pochi dubbi sul fatto che Lazzaro Carafino, il suo trentaduenne successore, a lui legato da lunga familiarità, in quanto ne era stato maestro di camera, ma era insieme anche un prelato addottoratosi *in utroque iure*, onorò subito la nomina avuta – la prima esperienza pastorale della sua vita – con zelo²⁸⁶. Egli si impegnò presto e attivamente – con ogni probabilità era la prima volta dalla fine del Concilio di

²⁸⁴ Sulla sua figura, il punto di riferimento più aggiornato è la voce redatta da V. Lavenia in DBI, vol. 91, 2018.

²⁸⁵ Vedi in proposito *Le diocesi d'Italia...cit.*, pp. 706-707.

²⁸⁶ Per quanto concerne l'ingresso di Carafino a Melfi vi sono due diverse datazioni. La data del 1623 è attestata sia in G. Araneo, *Notizie... cit.*, p. 181 che nel sinodo dello stesso Carafino: *Constitutiones editae a Lazzaro Carafino cremonensi episcopo Melphien. et Rapollen. Comite, etc in synodo celebrata pridie non. vij et viij jdus novemb. anno Domini MDCXXIV, Romae, ex Typographia Alphonsi Ciacconi, 1625, Tabula episcoporum*, p. 53, mentre in *Le diocesi d'Italia...cit.* l'ingresso del vescovo in città è fatto risalire all'aprile del 1622, cfr. *ivi*, p. 706.

Trento che un vescovo spendeva tante energie per la cittadina lucana – per dare un nuovo volto alla Chiesa locale. I dati più ricchi provengono – una volta tanto – non dai rapporti con gli inquisitori generali o dagli scontri con le autorità secolari, ma dalle sue iniziative riformatrici.

L'aumento del numero dei canonici e il rinnovamento di un ospedale che funzionava poco e male, affidato a una confraternita e da lui restaurato e affidato agli ospitalieri, diedero subito la misura della serietà con cui il prelato intendeva affrontare la sua esperienza pastorale. Il potenziamento – o forse la vera e propria istituzione – del seminario, sostenuto dalla destinazione delle rendite di svariati benefici, fu l'altra importante novità, seguita a ruota da una visita pastorale, i cui atti sono purtroppo perduti, e dall'indizione, nel 1624, di un sinodo diocesano, i cui atti furono pubblicati nel 1625 a Roma²⁸⁷.

È grazie ad essi che possiamo misurare con precisione l'ampiezza del suo progetto riformatore. Non c'è aspetto di rilievo della vita religiosa che non trovi spazio nei decreti sinodali. La decisione di attivare il seminario²⁸⁸, attingendo a fondi ricavati da una parte delle rendite ecclesiastiche, in particolare dal Capitolo della cattedrale e dalle rendite delle parrocchie, senza curarsi dei malumori che la scelta avrebbe provocato, è di certo la più strategica: era evidente, infatti, che senza la formazione di un clero nuovo, preparato e convinto dei propri compiti di educazione e di riforma spirituale dei fedeli, nessuna Chiesa locale poteva andare lontano.

Piuttosto scontate sembrano invece le disposizioni relative al ruolo dei parroci, le dettagliate annotazioni relative agli abusi più comuni di chierici e sacerdoti, le misure dedicate al governo dei monasteri femminili. È molto difficile, inoltre, in mancanza di documentazione adeguata (scambi epistolari, atti giudiziari, esposti), quasi del tutto assente per questi anni nell'archivio diocesano di Melfi, stabilire se si tratti della

²⁸⁷ *Constitutiones...*cit. Vedi al riguardo le brevi annotazioni di G. Araneo, *Notizie...*cit., pp. 180-182, e quelle di Viscardi, *Vita sociale e mentalità religiosa in Italia...*cit. p. 106 n.

²⁸⁸ Cfr., *Constitutiones...*cit., pp. 51-56 e pp. 64-66.

semplice riproposizione di decreti molto comuni nelle disposizioni sinodali del tempo o se invece da quelle dichiarazioni di intenti siano scaturite iniziative concrete²⁸⁹.

Di un certo rilievo mi sembra invece lo spazio riservato al ruolo dei testimoni sinodali, i laici cui era affidato il delicato compito di verificare sia il comportamento dei parroci e dei chierici tutti, sia l'esistenza di gravi abusi – bestemmie, pratiche superstiziose, usura – da segnalare immediatamente al vescovo per gli opportuni provvedimenti. È vero peraltro che anche rispetto al ruolo effettivamente rivestito da queste figure non sono affiorate indicazioni specifiche nelle mie ricerche archivistiche su Melfi, né per l'episcopato del Carafino, né per le attività di altri vescovi locali del Sei- Settecento²⁹⁰.

Altrettanto si può dire del cenno circostanziato e preciso alla necessità di stroncare il concubinato, uno degli eccessi più diffusi nell'Italia del tempo, combattuto dagli inizi del Seicento con forza, ma tra mille difficoltà e resistenze, dagli arcivescovi di Napoli. Non sembra peraltro che il modello d'intervento elaborato dal Carafino corrisponda esattamente a quello noto sia a Napoli, sia a Pisa e a Monreale, le altre aree italiane in cui sono state ricostruite le stesse dinamiche repressive²⁹¹. Al di là delle punizioni, che sono incentrate, come ovunque, sulla scomunica, stupisce, rispetto alla prassi in uso a Napoli e altrove, il divieto aggiuntivo imposto ai maschi, accanto all'obbligo di scacciare le compagne: quello di procurare loro da vivere («Concubinarii...etiam extra domum alimenta ne praestent»)²⁹².

Nessun decreto si riferisce inoltre all'insieme dei delitti contro la fede combattuti da parecchio tempo dalla Congregazione del Sant'Ufficio e dalla rete inquisitoriale distribuita nell'Italia del Centro-Nord. Infine, come è stato già rilevato per i sinodi lucani di età moderna, neppure a Melfi è mai attestata la pubblicazione dell'Editto del Sant'Ufficio, che pure era un obbligo tassativo per tutti i vescovi ogni due anni²⁹³. Ed è

²⁸⁹ *Constitutiones...*cit., pp. 9-12 e pp. 16-17.

²⁹⁰ *Constitutiones...*cit., p. 20. Nell'Archivio diocesano di Melfi non sono affiorate tracce riguardanti l'identità e le eventuali iniziative di queste figure, né nel breve episcopato del Carafino, né per altri vescovi di Melfi.

²⁹¹ Cfr. G. Romeo, *Amori proibiti...*cit., cap. I, pp. 13-15.

²⁹² *Constitutiones...*cit., p. 24.

²⁹³ È quanto ha osservato G. De Rosa in *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli, Guida, 1984, p. 62, 88n.

il caso di osservare che le loro competenze non si restringono certo in quegli anni ad alcuni degli abusi annotati nell'accento ai testimoni sinodali. Mancano all'appello, nei decreti del sinodo del Carafino, richiami specifici e precisi ai delitti contro la fede più gravi e più comuni allora nell'operato di ciascun inquisitore: dall'eresia alla stregoneria, dal consumo di cibi in giorni proibiti alla poligamia e all'adescamento in confessione, per accennare solo ad alcuni degli eccessi che rientrano nell'ampio ventaglio di delitti contro la fede colpiti dal Sant'Ufficio nell'Italia degli stessi anni²⁹⁴.

Colpisce invece – e non sembra casuale – l'attenzione minuziosa e severa riservata all'amministrazione del sacramento della penitenza. Il ruolo dei confessori appare centrale nelle strategie di riforma della vita religiosa elaborate dal giovane vescovo. È nell'elenco dei casi riservati, in particolare, che si condensa l'insieme degli abusi ritenuti da lui di particolare gravità. Rientrano in essi anche infrazioni per le quali sarebbe stato doveroso almeno accennare all'obbligo di denuncia per chi conoscesse persone abituate a commetterle. Penso in particolare alla bestemmia e all'insieme delle pratiche magico - diaboliche, che vi figurano allo stesso titolo dei tanti eccessi estranei alle competenze inquisitoriali, che rientrano di solito nella riserva dei casi: dalla sodomia all'omicidio, dal procurato aborto alla sospetta abitudine di far dormire insieme ai genitori i neonati fino a un anno, che era spesso un pretesto per presentare come disgrazie veri e propri omicidi di creature che era impossibile sfamare.

Di notevole rilievo, in questa stessa direzione culturale e religiosa, mi sembrano i due editti pubblicati insieme alle costituzioni sinodali vere e proprie. Il primo, pubblicato il 15 febbraio del 1624, contiene prescrizioni dettagliate e severe riguardanti l'osservanza rigorosa della quaresima. Non è un provvedimento ripetitivo, che si limita a prescrivere i divieti e le deroghe concesse. È evidente nel prelado la premura

²⁹⁴ A. Del Col, *L'inquisizione in Italia...*cit.; Ch. Black, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Tribunali, eretici, censura*, Roma, Carocci, 2013 (I ed. *The Italian Inquisition*, New Heaven - London 2009); G. Romeo, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento...*cit.; Id., *L'Inquisizione nell'Italia moderna...*cit.;

per i dettagli che devono impedire ai tanti destinatari del documento di aggirarne la sostanza²⁹⁵.

I salumieri non devono limitarsi a vendere i prodotti di cui è proibito cibarsi ai soli clienti autorizzati dai medici a consumarli e a controllare con attenzione i termini contenuti nelle licenze esibite loro, visto che esse non possono avere validità illimitata nel tempo. Il loro impegno deve estendersi anche alla apertura parziale delle porte dei negozi, come ad evitare qualsiasi forma di pubblicità a cibarie di fatto interdette alla stragrande maggioranza dei fedeli.

In ogni caso, ci dovrà essere un solo negozio in città e uno solo per ognuna delle comunità della diocesi governate dai vicari foranei, in cui potranno essere disponibili,

²⁹⁵ «Editto per l'osservanza della Quaresima. Se ogni tempo ricerca sollecitudine dal Pastore, & osservanza da i Popoli, questo sicuramente della Santa Quaresima è quello, che più d'ogn'altro ci obbliga con maggior diligenza d'opere sante come pieno di santissimi misterij; e però consecrato da Christo Signor Nostro col digiuno Quadragesimale, è comandato dall'Apostoli, & osservato perpetuamente in tutta la Chiesa di Dio. Primieramente dunque per osservanza di questa Santa Quaresima, comandiamo l'infrascritte cose da osservarsi inviolabilmente nelle Città e Diocesi nostra. Niuno adunque di qualsivoglia stato, ò grado si sia ardischi di mangiare carne di veruna sorte, ne ova, ne botiro, & altri latticinij, come vietate in questo tempo, & conforme l'obbligo, che tutti hanno, sottopena di peccato mortale digiunaranno tutti li giorni, eccettuati quelli che per l'età, ò per altra legitima causa sono escusati, come per le sacre doctrine. I cibi vietati non si pongano in ogni luogo pubblicamente à vendere, ma nella Città, in un luogo solo deputato da noi & nella Diocesi dalli Vicari foranei, ne si vendano à botega tutt'aperta, ma la maggior parte serrata. Non si venda carne se non di vitella, ò d'altr'animale, che à giuditio di Medici sta per uso d'infermi; nè si venda ad ogn'uno ma solamente à chi haverà licenza, iscritto dal nostro Vicario generale, la qual licenza, se non haverà tempo determinato, sia finita subito che cessa la causa per la quale è concessa; ma se la detta causa durerà più di dieci giorni, s'ottenghi di nuovo detta licenza, altrimenti s'intenda estinta. Li Hosti, Tavernari, o altri ch'alloggiano, & dan'a mangiare non tengano, ne vendano, ne pongano in tavola à forastieri, viandanti, ò altri cibi prohibiti, senza la debita licenza iscritto, ne anco cibi tali, portati da altri, ò comprati cocano o acconcino, ò in altro modo preparino, ne cotti, o preparati altrove, lasciano mangiare nelle loro Hostarie, o Taverne senza la sudetta licenza. Tutte le sudette cose, & ciascheduna d'esse comandiamo sotto le pene, & multe d'applicarle à luoghi pij penitenze, & censure ordinate da Sac. Canoni, & Constitutioni Apostoliche contra li trasgressori della Sac. Quaresima, & altre ancora, etiamdio dell'interdetto della Chiesa, della scomunica ad arbitrio nostro, secondo la trasgressione, e la gravità della colpa di qualunque contrafacesse. Avertendo di più che l'assolutione di tal delitto, e peccato la riserbamo à noi, & in oltre, in caso di disprezzo, si procederà contra sospetti d'heresia.», *Constitutiones....cit.*, pp. 31-32. Simili proibizioni sono invece contenute nell'*Editto per l'osservanza della Quadragesima, in essecutione del Concilio di Trento, e dei Concilij Provinciali*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis, a Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita, Federici card. Borromaei archiepiscopi Mediolani iussu undique diligentius collecta, & edita cum privilegio Summis Pontificis, Mediolani, ex officina typographica quon. Pacifici Pontij Impressoris Archiepiscopalis*, 1599, *Superiorum Permissu*, sezione *Actorum Pars III Edicta et Ordinationes*, pp. 441-442.

ma solo a chi è autorizzato, i cibi proibiti. Le stesse regole devono valere per i ristoratori, che dovranno per di più invitare gli avventori ammessi a consumare quei cibi proibiti con modestia e riservatezza, per evitare inopportune forme di pubblicità a pietanze vietate alla maggioranza dei fedeli. Non è meno indicativa, inoltre, la disposizione conclusiva, che stabilisce le pene riservate a chi infrange o addirittura deride queste norme. I primi saranno colpiti da interdetto o scomunica, i secondi saranno indagati come sospetti d'eresia. Il Sant'Ufficio, insomma, ignorato in buona parte delle costituzioni sinodali, compariva un pò a sorpresa come alternativa estrema: una risposta d'emergenza a comportamenti forse improbabili, annotati solo per scrupolo.

Ancora più indicativo della sensibilità religiosa del giovane prelado mi sembra il secondo testo, probabilmente successivo al sinodo vero e proprio, visto che è datato 16 settembre 1624. Si tratta di una disposizione accurata e importante, relativa a una questione di grande rilievo pastorale, oggetto di riflessioni e di obiezioni in tutta la Chiesa italiana da quando la *Super gregem dominicum*, bolla emanata nel marzo del 1566, poco dopo l'ascesa al pontificato, da Pio V, l'intollerante domenicano piemontese Michele Ghislieri, che era stato per anni il più severo e determinato esponente della Congregazione del Sant'Ufficio, aveva aperto una stagione di polemiche e di problemi, destinata a trascinarsi a lungo.

In quella decisione si poneva un aut aut ai medici in rapporto alle cure da prestare ai malati gravi. Se essi erano restii ad assumere i sacramenti e a ricevere l'estrema unzione, toccava loro informare gli interessati di quella urgente necessità e dell'obbligo di esibire loro le relative attestazioni. Se i primi due richiami cadevano nel vuoto, la terza visita era quella decisiva: senza la prova della 'regolarizzazione' della condizione spirituale da parte dei pazienti, i medici erano tenuti ad abbandonarli al proprio destino²⁹⁶.

²⁹⁶ Sull'importante documento e sulle dinamiche che ne scaturirono, che non hanno ancora ricevuto l'attenzione che meriterebbero, vedi quantomeno G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'Assolutismo, del Liberalismo, del Totalitarismo*, Brescia, Morcelliana, 1974, pp. 217- 219, Id., *Rilievi circa l'osservanza della Bolla di Pio V sui medici nella diocesi di Pisa intorno alla metà dell'Ottocento*, in «Gregorianum», 57 (1976), n. 2, pp. 351 - 364 e gli accenni al problema in B. Anatra, *I "quinque librorum" nei sinodi sardi*, in *Le fonti*

Tale disposizione suscitò immediatamente delle reazioni. Le più precoci e misurate vennero dalla Compagnia di Gesù, l'organismo giovane e agguerrito che propagandò in tutto il mondo, in forte anticipo rispetto allo stesso Concilio di Trento, esigenze di rinnovamento e di riforma tra le più profonde e incisive. Le pacate riflessioni che un gesuita di primo piano come padre Emerio de Bonis sottopose dal Collegio di Macerata nel 1567 all'attenzione del provinciale romano della Compagnia sono forse tra le più precoci prove della crudeltà e della sostanziale inapplicabilità di quella decisione. Era evidente, sia in città, sia nelle zone circostanti, che le novità introdotte dalla bolla di Pio V si scontravano contro le violente resistenze dei familiari dei malati gravi. Le loro strategie miravano sistematicamente ad impedire che chicchessia – a cominciare dai medici e, ovviamente, dai sacerdoti – dicesse o facesse capire agli interessati, quando erano ancora nel pieno delle proprie facoltà, che la morte era molto vicina, che era arrivato il *redde rationem*. Non c'era alcuno spazio per la mediazione dei medici. Non diverso era il ruolo riconosciuto ai confessori. Essi si vedevano convocare quando l'ammalato non era più in grado di intendere e di volere o era già in fin di vita e si trovavano di solito di fronte a situazioni disperate, in cui potevano solo somministrare d'urgenza l'estrema unzione, dopo affannose corse contro il tempo, se pure ci riuscivano...

Il de Bonis aveva allora deciso di tuonare dal pulpito contro l'abuso, indicando ai fedeli quella che secondo lui poteva essere la linea vincente, capace di armonizzare lo

della demografia storica in Italia. Atti del Seminario di Demografia Storica 1971-1972, I, Comitato italiano per lo studio della Demografia Storica, Roma, CISP, 1974, pp. 45 - 80, in particolare a p. 55 per la prescrizione del sinodo turritano del 1625, che ordinava di somministrare l'estrema unzione "integris sensibus"), M. Marzola, *Per la storia della Chiesa ferrarese nel secolo XVI, (1497-1590)* I, Torino, Società editrice Internazionale, 1976, in particolare p. 526; G. Romeo, *Aspettando il boia...cit.*, pp. 180-192, Id., *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 1997, pp. 107-114, M. Miele, *Confessione, confessori e penitenti nei sinodi di area napoletana della seconda metà del Cinquecento*, in *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a cura di Boris Ulianich, Napoli, La Città del Sole, 1997, pp. 34-39; Sulle morti improvvise cfr. M. P. Donato, *Morti improvvise... cit.* e a cura della medesima *Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIe - XXe siècles)*, Roma, Donato Maria Pia et alii (dir.) École française de Rome, 2013; sui medici e la confessione cfr. A. Pastore, *Errori e peccati dei medici nei manuali dei confessori (secoli XV-XVI)*, in «Archivio storico italiano» vol. 178 (2020) pp. 775-798; sulla presenza dei religiosi accanto ai condannati a morte cfr. A. Prosperi, *Delitto e perdono: La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana, XIV-XVII secolo*, Torino, Einaudi, 2013.

spirito della decisione papale e le giuste esigenze dei malati e delle loro famiglie: sarebbe bastato anticipare a tempi non sospetti quell'avvertimento, evitare la contiguità tra avvicinamento alla morte ed estrema unzione. A quella soluzione si era però dichiarato contrario proprio il medico pagato dalla città, a meno che l'influente gesuita non facesse in modo di ottenere un ordine scritto da Roma, da poter esibire alle autorità locali che lo avevano nominato. Un compromesso di quel tipo era stato raggiunto l'anno prima a Genova, dove si era profilata la stessa questione ed era stata risolta in quel modo. Il professionista si diceva convinto che se avesse applicato la disposizione papale senza quella garanzia la città lo avrebbe licenziato. Non avrebbe saputo cosa farsene di un medico che anziché salvare la vita ai malati finiva involontariamente per farli morire di paura²⁹⁷.

Che le cose però in Italia, nello stesso giro di anni, non andassero sempre in quella direzione è stato documentato da tempo, e proprio nel Sud. Tre decisioni sinodali adottate in Campania tra il 1567 e il 1587 sono una prova precisa del fatto che una parte della Chiesa italiana non solo era d'accordo col papa, ma riteneva addirittura che la sua bolla fosse troppo permissiva, per così dire, nei confronti delle resistenze accanite dei familiari dei malati gravi. Secondo il tenore delle disposizioni approvate a Salerno, a S. Agata dei Goti e a Sorrento, i malati gravi privi della "copertura" dell'estrema unzione avevano diritto a una sola visita. I medici che avessero osato continuare a curarli senza pretendere che essi gli mostrassero l'attestato dell'avvenuta "regolarizzazione" spirituale, sarebbero stati puniti con le severe misure previste dalla bolla di Pio V: espulsione dall'Ordine professionale, multa e scomunica riservata al papa²⁹⁸.

Rispetto a quelle prospettive così diverse, se non contrapposte, la linea seguita nel 1624 dal vescovo di Melfi è decisamente più vicina alle preoccupazioni del gesuita De Bonis. Gli era bastato poco tempo – forse nella visita pastorale, che di solito precedeva il sinodo – per rendersi conto dei due elementi che rendevano molto difficile l'applicazione della severa bolla di Pio V: la resistenza opposta da gran parte delle

²⁹⁷ L'episodio è illustrato in G. Romeo, *Ricerche...cit.*, pp. 108-110.

²⁹⁸ Vedi M. Miele, *Confessione... cit.*, pp. 34-39.

famiglie al conferimento dell'estrema unzione ai propri congiunti malati, ma vigili, e la facilità con cui esse sfuggivano ai controlli dei parroci, attraverso la comoda alternativa offerta dai confessori appartenenti agli Ordini religiosi. Di fronte a quella situazione stagnante il Caraffino non ebbe difficoltà a trovare una soluzione di compromesso. Proprio perché sapeva molto bene che la situazione era difficile e che solo qualche ammorbidimento poteva sbloccarla, nel provvedimento si accennava alla possibilità di dare qualche breve dilazione ai medici, d'intesa con i familiari dei pazienti. Era previsto, inoltre, per togliere la facile scappatoia offerta dai confessori regolari, che essi, sotto la minaccia di revoca della licenza, dessero immediatamente conto del loro intervento ai parroci competenti, in modo che questi ultimi potessero svolgere il proprio ministero²⁹⁹.

Indicativo di una nuova attenzione a un vecchio problema, probabile frutto della visita pastorale effettuata, è infine il breve decreto relativo al "rito dei greci". La frase con cui si apriva il testo rispecchiava l'attenzione con cui il prelado aveva osservato i modi di vita dei gruppi di abitanti che convivevano con i latini nella diocesi ed erano designati come albanesi. Senza specificare i nomi dei casali in cui erano presenti – come avevano sempre fatto i suoi predecessori – il Caraffino si mostrava preoccupato soprattutto per il miscuglio di pratiche rituali che ne caratterizzavano la vita religiosa: quell'insieme, a suo avviso, non era rispettoso né delle tradizioni greche, né di quelle latine. Era urgente pertanto obbligare sia i loro sacerdoti, sia i semplici fedeli all'osservanza scrupolosa delle istruzioni e dei dogmi cattolici e degli editti promulgati dallo stesso Caraffino.

Bisognava evitare che quei modi di vita, secondo lui privi di sostanza religiosa, contaminassero la semplicità dei costumi dei cristiani locali. Un esempio concreto di quanto quelle preoccupazioni fossero legittime – frutto di osservazioni dirette o di lamentele dei fedeli – viene dal duplice, circostanziato richiamo finale. In primo luogo i greci della diocesi erano diffidati dal rovinare il pavimento della chiesa per seppellirvi i defunti e invitati a servirsi per quella esigenza di sepolture munite di

²⁹⁹ *Constitutiones...*cit., pp. 34-35.

idonee coperture di pietra, secondo l'usanza dei latini. I loro parroci erano inoltre richiamati ad impedire assolutamente che nelle loro chiese continuassero a svolgersi gozzoviglie (probabile accenno agli eccessi caratteristici nelle tradizioni popolari, legati al ricordo dei defunti e alle cerimonie che si svolgevano nei pressi delle loro tombe)³⁰⁰.

Di quel breve, ma intenso episcopato, non è rimasto altro. La decisione, probabilmente adottata in prima persona dal cardinale Scaglia, di destinare al governo della Chiesa di Melfi il nipote, fu accompagnata dal trasferimento del Carafino in una diocesi ben più importante, quella di Como. Collocata in una delicata zona di confine 'religioso', a contatto con i Grigioni e con quella Svizzera largamente segnata dalla Riforma e ancora insanguinata dalla caccia alle streghe, essa costituì per il giovane prelado una prova impegnativa e difficile³⁰¹.

2.3. Un prelado malvisto. Melfi durante l'episcopato del domenicano Deodato Scaglia (1626-1644)

L'arrivo a Melfi, nel 1626, del domenicano bresciano Deodato Scaglia, giovane nipote dell'influente cardinal Desiderio, commissario generale del Sant'Ufficio, nonché suo teologo di fiducia, fu segnato molto presto da tensioni e conflitti, destinati a durare per tutti i 18 anni del suo episcopato. Era – per quanto si può giudicare, in base alle fonti residue – un netto ritorno a un passato non lontano, rispetto alla breve, intensa esperienza pastorale del Carafino. Quest'ultimo, pur senza rinunciare a un preciso progetto riformatore, era riuscito in un'impresa per niente scontata, quella di evitare scontri e polemiche con le autorità comunali e statali di Melfi, abituali per quasi tutti i predecessori.

Non sembra casuale, al contrario, che il profilo di Deodato Scaglia tracciato dall'Araneo, sia decisamente a tinte forti. Essendo del tutto improbabile che il

³⁰⁰ *Ivi*, p. 25.

³⁰¹ Cfr. R. Bracchi, *Processo alla Frattina*, in «Bollettino Storico Alta Valtellina», 4 (2001), pp. 49-88.

canonico melfitano, a distanza di oltre due secoli da quella lunga esperienza episcopale, fosse prevenuto nei confronti del prelado lombardo, sembra legittimo ipotizzare che le fonti a sua disposizione fossero a senso unico.

Da esse scaturiva un'immagine pesantemente negativa del nuovo vescovo. Per i melfitani tutti era stato, a dire dell'Araneo, un prelado sanguigno e vendicativo, fortemente attaccato al potere e pronto a difenderlo in ogni modo, talvolta in modo stravagante, come si annotava di sfuggita, ma in modo piuttosto severo

sostenne liti e controversie coi governatori dello Stato di Melfi, coll'Università, col clero, col popolo per preeminenze, per sacre cerimonie, per ecclesiastica disciplina, per l'amministrazione dei beni del monastero delle monache di Melfi, ed anche per altre sue stravaganti pretensioni sul governo della città³⁰².

Nettamente condizionato da questo suo atteggiamento, sostanzialmente ostile e prevenuto verso il prelado, il canonico melfitano presentava in modo riduttivo, non senza riserve, anche le due iniziative di maggiore rilievo promosse da Deodato Scaglia: il tentativo, a suo dire solo parzialmente riuscito, di combattere le pratiche superstiziose molto radicate nelle comunità italo-albanesi della diocesi, e anche il sinodo diocesano riunito nel 1635. Esaminerò più avanti entrambi gli aspetti della sua esperienza episcopale, che peraltro, anche in base alla parziale documentazione finora disponibile, furono momenti di grande tribolazione per la città e la diocesi.

Mi sembra, in ogni caso, che entrambe le valutazioni siano piuttosto ingenerose nei confronti del vescovo. Penso in particolare all'importanza del sinodo del 1635, che non si può in alcun modo ignorare, come in fondo fa Araneo, quando, senza dire una parola sulla ricchezza e sul rilievo dei suoi atti, si limita a segnalare le polemiche aspre e, come si vedrà, pretestuose, scatenate dal clero e dal comune di Melfi contro la pubblicazione dei suoi atti (stampati a Venezia, come era usuale per i vescovi meridionali, per sfuggire a scontri scontati con la Delegazione della Real

³⁰² G. Araneo, *Notizie...cit.*, p. 183.

Giurisdizione). Non a caso, in fondo, la conclusione della sua esperienza pastorale in Lucania, finita nel 1644 in seguito alla nomina a vescovo di Alessandria, fu curiosamente salutata dall'Araneo con un «finalmente»³⁰³. In quella parola si esprimeva, pur a tanta distanza di tempo, il sollievo di chi aveva potuto documentare, con evidente irritazione, i tanti burrascosi episodi che avevano punteggiato una presenza così lunga e così sgradita alla comunità locale.

Rispetto a questi temi la mia ricerca, forte di una serie non proprio esigua di documenti inediti, consente di avanzare riflessioni nuove, solo in parte concordanti con giudizi così severi. Non mi sfugge, certo, in base alla pur breve indagine compiuta, che una ricostruzione puntuale di una esperienza pastorale così lunga e così pesantemente contrastata sarà possibile solo quando sarà ripristinato il regolare funzionamento dell'Archivio Apostolico Vaticano, pesantemente ostacolato dalla lunga pandemia scoppiata nel febbraio del 2020. In particolare, sono convinta che grazie all'archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari, sia nella serie dei *Registra Episcoporum* (l'equivalente dei *Decreta Sancti Officii* nell'ACDF), sia, soprattutto, in quella delle *Positiones* (che raccoglie le lettere e i dossier indirizzati al dicastero romano da tutta la penisola e, in misura molto ridotta, dal resto del mondo cattolico), sarà possibile disporre di una nutrita serie di documenti locali, non più conservati nell'archivio diocesano di Melfi, e ricostruire con precisione scelte e responsabilità, in una diocesi così attentamente 'osservata' dalle autorità centrali e locali della Chiesa.

Per ora, in mancanza di quelle integrazioni, non ho potuto rimediare in modo soddisfacente alla perdita che a tutt'oggi appare più grave, quella dei verbali delle visite pastorali condotte dal prelado, insieme alle serie giudiziarie civili e criminali e agli interventi di rilievo inquisitoriale verosimilmente condotti. A mio avviso, furono proprio quegli aspetti della presenza vescovile, sin dall'avvio del suo episcopato, a consentirgli di predisporre i correttivi così ben documentati negli atti del sinodo del 1635.

³⁰³ *Ivi*, p. 185.

In quelle lunghe e dettagliate indicazioni, così lontane dagli stereotipi comuni ai tanti verbali di assemblee e di decreti sinodali residui per il Cinque-Seicento, risalta nettamente, in controluce, la vita quotidiana degli abitanti delle diocesi, sostanzialmente immobile, refrattaria alle istanze di riforma che da oltre mezzo secolo punteggiavano le iniziative dei vescovi. La precisione e l'attenzione con cui sono elencati i molteplici abusi che la caratterizzano fanno ritenere probabile, per chi abbia familiarità con questo tipo di fonti, che esse siano strettamente collegate almeno a una visita pastorale accurata, che forse lo impegnò sin dai primi anni di episcopato, se non a interventi repressivi, sia pur isolati. Sui tempi dell'iniziativa, in mancanza di indicazioni utili nella documentazione attualmente conservata nell'archivio diocesano di Melfi, il solo punto di riferimento utile viene da una annotazione del canonico Araneo, che la colloca proprio all'inizio della sua esperienza pastorale.

È un dato da verificare (le ricche fonti conservate in AAV, che mi riprometto di consultare appena possibile, dovrebbero consentire di accertarlo), che peraltro appare pienamente compatibile con la straordinaria ricchezza del sinodo indetto dallo stesso Scaglia nel 1635. Penso ad esempio alle puntuali annotazioni che vi sono riservate alla cerimonia stessa del matrimonio e alle precauzioni che i parroci devono adottare per evitare che l'amministrazione del sacramento sia stravolta e piegata ad altre finalità. Tra quelle raccomandazioni ne figurano un paio che difficilmente un prelado, pur attento alla lotta alle superstizioni, avrebbe potuto suggerire senza informazioni ravvicinate avute da ecclesiastici o da fedeli sensibili e attenti o da testimoni isolati disposti anche a denunciarli. Una riguarda il sospetto che potrebbe annidarsi nella prassi del promesso sposo di infilare l'anello, dopo la benedizione del sacerdote, nella mano destra della sposa, anziché in quella sinistra, com'era obbligatorio³⁰⁴.

³⁰⁴ Sui riti nuziali nell'Italia di quegli anni vedi O. Niccoli, *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Firenze- Milano, Ponte alle Grazie, 1995, in particolare *Baci rubati. Gesti e riti nuziali in Italia prima e dopo il Concilio di Trento*, pp. 224-247; D. Lombardi, *Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche*, in *Storia del matrimonio*, a cura di Christiane Klapisch-Zuber, Michela De Giorgio, Roma - Bari, Laterza, 1996, p. 215 - 250; vedi anche i quattro volumi sui processi matrimoniali a cura di Silvana Seidel Menchi e Diego Quaglion: *Coniugi nemici. La separazione in Italia (secoli XII-XVIII)*, Bologna, Il Mulino, 2000; *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al*

Ancor più esplicito è un ulteriore, severo avvertimento rivolto ai parroci, rispetto a un altro momento cruciale della messa degli sposi, quello dedicato alla loro benedizione. È indispensabile che essi, pur impegnati in un gesto così importante, siano pronti ad impedire una consuetudine diffusa, tollerata evidentemente da sempre dalla Chiesa locale, quella che "potenziava", per così dire, la benedizione del sacerdote, aggiungendo ad essa

quarundam vetularum susurrations ac secreta colloquia ad abigendos (ut illae temere autumant) incantationes et ligaturas. Ritus istos omnes... sub poena excommunicationis interdiciamus...³⁰⁵

Non fu quello, però, il più urgente problema che il nuovo vescovo si trovò a risolvere. Una questione spinosa, nella piccola diocesi, era rappresentata da tempo dalla presenza di una comunità di albanesi, del tutto refrattaria a rinunciare alle proprie credenze e ai propri costumi e capace di 'contagiare' anche i fedeli cattolici. Scaglia, ben informato della situazione e delle risposte possibili, non solo per quanto riguardava la sua diocesi, ma per tutto il Regno, decise di confrontarsi molto presto con quella situazione intollerabile. Fu una scelta cruciale, che impresso al suo episcopato una fisionomia precisa, ma anche fortemente sgradita, oltre che alla popolazione, alle autorità locali, ai rappresentanti dell'autorità statale e allo stesso clero. Vediamo perché.

XVIII secolo, Bologna, Il Mulino, 2001, *Trasgressioni...cit.*; *I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII)*, Bologna, Il Mulino, 2007.

³⁰⁵ *Melphiensis ac Rapollensis Ecclesiarum synodales constitutiones in quibus praecipua ad catholicam fidem, ad cleri mores, ad animarum regimen coeteraque ad ecclesiasticam disciplinam spectantia disponuntur a r.mo F. Deodato Scalia, presule et temporalium castrorum Salsulae et Gaudiani Comite et Domino celebrata anno MDCXXXV, Accedit brevis relatio de staut earundem Eccles. ad eminentiss et reverendiss. card. Sacri Concili Interpretes. Opus Deiparae Virgini Cathedralis Mephien. titulari ac tutelari dicatum, Venetiis, apud Andream Baba, 1638, p. 64.*

2.4 1627, un vescovo zelante e una comunità agguerrita: lo scontro tra Deodato Scaglia e gli albanesi di Barile

Fu verso la fine di aprile del 1627, ad oltre un anno dalla sua nomina a vescovo di Melfi, che Deodato Scaglia decise di rompere gli indugi rispetto ai seri problemi di governo spirituale che gli poneva uno dei casali della diocesi, quello di Barile, 'principale' tra le terre della diocesi, abitato da una popolazione proveniente dal Levante e fortemente legata alle tradizioni religiose greche. Certo, la comunità era guidata da alcune famiglie 'nobili e di qualità', passate oltre tutto a vivere 'alla latina', e con adesione a suo dire piena e sincera. I loro modi di vita e il loro esempio non riuscivano peraltro a influire in modo apprezzabile sui convincimenti e sulle credenze della maggioranza. Essi erano pesantemente influenzati dalla superstizione

con mistura d'incantesimi et d'opinioni erronee et scismatiche rispettivamente, nelle quali tuttavia gran parte di essi persevera, con pericolo che l'infettione passi non solo alle genti latine, che sono in detto luogo, ma anche alle convicine.³⁰⁶

Per lui il problema più serio era il forte radicamento di quelle opinioni e delle correlative pratiche, che apparivano come succhiate col latte materno – scriveva con immagine felice – e perciò erano molto difficili da svenellare. Proprio per quel motivo, pur avendo trovato le prove precise della forte attenzione a quella questione nelle lettere dello zio, indirizzate prima, nel breve periodo del suo episcopato melfitano, ai suoi vicari, poi al Carafino, aveva rimandato un suo intervento, nell'augurio di trovare un rimedio efficace a quella ingombrante presenza.

Adesso, dopo aver riflettuto e operato, si sentiva forse pronto a proporre agli inquisitori una soluzione definitiva di un problema così serio. Il lavoro da lui fatto con le famiglie più rappresentative, che già avevano abbracciato da tempo il rito latino e forse ignoravano o non condividevano le tante credenze diffuse nella comunità,

³⁰⁶ ACDF, St. St., QQ 2 M, *De Italo-Graecis Pars prima ab anno 1603 ad annum 1699*, cc. 325r-326v, lettera alla Congregazione del Sant'Ufficio di Deodato Scaglia del 27 aprile 1627.

aveva smosso, in qualche modo, i 'principali et primi capi di questi Albanesi'. Essi si erano presentati in Curia per aprire una specie di trattativa, segnalando sia il proprio intensissimo desiderio di aderire al rito latino, sia la propria disponibilità a convincere tutta la comunità ad accettare quella svolta. La sola condizione che ponevano riguardava con ogni probabilità proprio il Sant'Ufficio, anche se il vescovo vi accennava in modo vago, probabilmente per evitare sgradevoli risposte negative da parte dei suoi autorevoli rappresentanti.

Si richiedeva 'qualche ordine di costì', non meglio specificato, ma sufficiente a garantirli, a farli stare tranquilli ("che pare a loro li possa maggiormente assicurare in coscienza"). Se dalla Congregazione del Sant'Ufficio fosse arrivata la disponibilità a fornire le rassicurazioni necessarie, la comunità avrebbe ubbidito. L'arciprete di Barile, un sacerdote che aveva compiuto gli studi presso il Collegio greco di Roma, stava per mettersi in viaggio per Roma per esporre in dettaglio agli inquisitori generali le intenzioni e le proposte degli albanesi del suo casale. Di questa fase della trattativa purtroppo non sono rimaste tracce, anche se il probabile rifiuto della Congregazione del Sant'Ufficio di garantire a scatola chiusa a una comunità così riottosa qualche forma di impunità in cambio del passaggio al rito latino la fece fallire. Un primo, minimo risultato però fu raggiunto e fu salutato con soddisfazione dal vescovo di Melfi: la decisione del sacerdote greco che guidava la comunità di Barile, Demetrio Aranitis, di abbracciare il rito latino insieme al figlio. Essa maturò nell'agosto del 1627, come risulta da una lettera del prelado allo zio cardinale, in cui si enfatizzava l'influenza decisiva esercitata dai buoni uffici di Desiderio. Nella missiva Deodato lo pregava anche di fare il possibile per far rilasciare la dispensa al sacerdote e al figlio dal papa, a bocca, per evitare il ricorso, costoso, alla Dataria³⁰⁷.

Restò invece irrisolta la questione degli abitanti di Barile: la probabile indisponibilità dei cardinali del Sant'Ufficio a concedere loro a scatola chiusa garanzie precise per quanto riguarda i tanti eccessi che ne caratterizzavano la vita quotidiana, in cambio dell'accettazione del rito latino, dovette chiudere sul nascere qualsiasi forma di

³⁰⁷ *Ivi*, c. 328r, brano di lettera del 15 agosto 1627 di Deodato Scaglia al cardinale Desiderio Scaglia.

compromesso. D'altra parte, dinanzi alla breve, ma sincera relazione del loro parroco, arrivata alla Congregazione il 6 maggio 1627, è lecito immaginare la forte preoccupazione degli inquisitori generali: era davvero una questione seria anche per la coesistenza inevitabile tra un gruppo così coeso e attaccato alle proprie tradizioni e la minoranza di fedeli cattolici.

Un breve esame del documento ci fa capire meglio quanto fosse difficile per un vescovo colto trovare la misura giusta per difendere i fedeli di rito latino da tradizioni spesso incompatibili con i loro modi di vita, oltre che, s'intende, con i dettami della Chiesa tridentina. Intitolato *Delle superstitioni et abusi che sono nel casale di Barile*, il testo dell'ecclesiastico ha una sua singolare articolazione interna. Dopo una prima suddivisione, che sembra legata al tema dei sacramenti ed elenca le superstizioni relative al battesimo, all'eucarestia e al matrimonio, c'è solo una sezione dedicata ai sogni, anch'essa arricchita da cenni a pratiche singolari per chi abbia familiarità con le attività magico- diaboliche comuni tra i cattolici italiani in età moderna.

Buona parte di esse, ad esempio, è quasi del tutto sconosciuta alla magia lucana, sia alle pratiche magistralmente scoperte ed illustrate da Ernesto De Martino nelle sue celebri ricerche degli anni '50, sia a quelle documentate per il Salento dallo studio di David Gentilcore, sia a quelle che ho rinvenuto nel corso delle mie ricerche, sia a Melfi, sia in altri paesi vicini, sia nei sondaggi effettuati nel primo Seicento nell'enorme fondo napoletano. Si veda quante regole sconosciute accompagnano la nascita: dalla pratica che impone ai parenti della madre di prendere in braccio il neonato e di fargli fare per tre volte il giro della casa, perché grazie a quella iniziativa non morirà, al divieto di seppellire in chiesa le puerpere morte di parto per 40 giorni e alla contestuale sistemazione, accanto al cadavere, di un tizzone acceso, che poi viene sistematicamente bagnato, perché l'anima della defunta abbia refrigerio.³⁰⁸

Allo stesso modo, poi, sono stracariche di atti simbolici poco presenti nel folklore italiano coevo le cerimonie di matrimonio. Il timore che il maschio sia colpito da maleficio quel giorno ovunque fatidico e che perciò non riesca ad avere rapporti

³⁰⁸ ACDF, St. St. QQ 2 M, *De Italo- Graecis pars P.ma ab anno 1603 ad annum 1699*, "Delle superstitioni et abusi che sono nel casale di Barile", c. 329v.

sessuali durante la prima notte è solo uno dei tanti rischi di un momento particolarmente delicato per la nuova coppia: da quello che muoiano entrambi a quello che la moglie non sia ubbidiente al marito³⁰⁹. Particolarmente importanti e vivaci, anche perché del tutto estranee alla questione cruciale dell'amministrazione dei sacramenti e dell'estrema unzione, sono le credenze e le osservanze legate alla morte.

È in esse, forse, che si misura nel modo più netto la lontananza della piccola comunità albanese dai modelli cari alla Chiesa tridentina. Se si pensa alle angosciose cronache recentemente illustrate nel Seicento nella piccola isola di Procida, dove familiari e medici sono di solito coalizzati contro i preti, che vorrebbero anticipare l'estrema unzione ai malati, perché cercano di rendere il più sereno possibile il trapasso e tutto si gioca perciò, per i sacerdoti, in drammatiche corse contro il tempo, le annotazioni del sacerdote greco ci trasferiscono in un'atmosfera del tutto estranea allo spirito della Controriforma. Se c'è qualcosa nell'avvicinamento alla morte di un familiare che sollecita i parenti a darsi da fare, non è la ricerca dell'aiuto di un medico o del sostegno spirituale di un prete:

Item quando per aventura uno sta infine di morte pigliano una spada di quelle che havesse arrancato alcuno et la pongono sotto al capizzale, non sapendo cosa alcuna l'infermo, et con alcune parole pensano l'infermità habbia a cessare³¹⁰.

Non diversamente, poi, a morte avvenuta, è il caso di effettuare delle pratiche sul corpo del morto, sia per il benessere futuro della sua famiglia, sia per verificare da alcune coincidenze che cosa ne è del destino ultraterreno dell'anima:

Item quando muore alcun capo di famiglia pigliano l'estremità della orecchia et la conservano entro un vaso, pretendendo che sia l'Augure della casa.

³⁰⁹ *Ivi*, c 330r.

³¹⁰ *Ivi*, Per la ben diversa atmosfera che accompagna nel corso del Seicento l'avvicinamento alla morte a Procida, vedi G. Romeo, *L'isola...cit.*, pp. 127-128, p. 178.

Item quando entra alcuna farfalla di notte in casa, essendoci alcun morto di fresco di quella famiglia, tengono per fermo che sia l'anima del trapassato, la qual dicono che per tre giorni va vagando et di dove è condannata³¹¹.

È vero però che nel sommario elaborato da Aranitis non vi si ritrovano soltanto le superstizioni dei laici. Non sono da meno i preti greci. Nella vivacissima comunità che gli è toccato di guidare spiritualmente sono presenti anche precisi e polemici convincimenti relativi ai loro eccessi e agli errori che insegnano ai laici. Ad esempio, sono proprio i sacerdoti di rito greco, nella notte di Natale, a fare a Barile certi 'brevi', convinti che difendano dalle armi e dagli incanti, perché sono impregnati, per così dire, della 'potenza' di un evento così straordinario³¹².

Tutti i barilesi sono poi fortemente polemici nei confronti del papa, di cui negano *tout court* l'autorità e il potere di elargire indulgenze («non credono si possi liberar un'anima dal Purgatorio per privilegio dell'altare concesso da sommi Pontefici, a' quali non credono, ma si bene alli patriarchi greci, e dicono quella essere la vera sedia, et non quella di Roma»³¹³). Sul tema del Purgatorio, però, era lo stesso Aranitis a mettere in evidenza le contraddizioni dei loro convincimenti. Per un verso, infatti, si dicevano convinti

che in una messa si cavano tante anime dal Purgatorio quante particole si consacrano in detta messa, ma che non passino il numero di dodici, di modo che se le particole consacrate fossero sei, otto, o dieci, dodici, altre tante anime si cavano dal Purgatorio, che se fossero 13 o più le particole consacrate, non giova se non a cavarne dodici, e non più³¹⁴.

³¹¹ ACDF, *ivi*, c. 331v.

³¹² *Ivi*, c. 330v.

³¹³ *Ivi*, c. 332r.

³¹⁴ *Ivi*, c. 332v.

Nello stesso tempo, però, le loro idee sul destino delle anime dopo la morte sembravano negare l'esistenza del Purgatorio:

Item, se bene pare che confessino il Purgatorio, non di meno dalle diligenze fatte si dubita che lo neghino e che solo vi sia Inferno et Paradiso et che morto l'huomo non vada né all'uno né all'altro, insino che sia data la sentenza nel ultimo giorno del giudizio universale; et che fra tanto sia trattenuta l'anima in un altro luogo, senza che patisca pena alcuna³¹⁵.

Non era meno preoccupante, infine, la sua conclusione, soprattutto se si considera che destinataria di quel breve, ma informato resoconto, era la Congregazione del Sant'Ufficio. Era voce diffusa, sosteneva Aranitis, che i preti greci possedessero libri stampati all'estero, pieni di errori e di superstizioni, le stesse vive vegete a Barile (e sarebbe stato importante trovarli, ma le ricerche sono state vane):

Di più dicesi che li preti Greci tengono certi libri stampati in luoghi stranieri nei quali si pretende si contengano molti errori massime de sopradetti et molte altre superstitioni et incantesimi che sono in quella terra di Barile le quali sono venute da Levante et ritenute sino al presente³¹⁶.

La conclusione di quelle delicate e difficili trattative si ebbe di lì a poco. Un decreto della Congregazione del Sant'Ufficio il 7 ottobre del 1627, in una seduta allargata al papa, concesse al vescovo di Melfi la facoltà di autorizzare i greci scismatici di Barile a passare al rito latino³¹⁷. Non era certo l'obiettivo cui avevano mirato il parroco greco e Deodato Scaglia, ben consapevoli delle richieste concrete dei 'capi' di quella riottosa comunità. Dal Sant'Ufficio i ribelli di Barile si sarebbero aspettati garanzie precise, considerate le tante pratiche ad essi familiari, del tutto estranee alle tradizioni della

³¹⁵ *Ivi*.

³¹⁶ *Ivi*, c. 333r.

³¹⁷ ACDF, St.St., *Decreta Sancti Officii*, 1627, cc. 176v, c. 177r, Seduta del 7 ottobre 1627.

Chiesa cattolica, non una semplice autorizzazione, priva di tutele solide nei confronti del pericolo rappresentato proprio dalla presenza del Sant'Ufficio.

Probabilmente, inoltre, quella decisione non fu troppo apprezzata dallo stesso vescovo di Melfi. Conosceva bene quegli uomini e intuiva che una concessione modesta come quella ricevuta non poteva soddisfarli. Garanzie di impunità per i tanti eccessi praticati e per i tanti errori dottrinali condivisi il Sant'Ufficio non ne aveva date e non poteva darne. Anzi, la breve relazione del parroco greco potrebbe essere stata controproducente: capace semmai di gettare altra benzina sul fuoco, alimentando inevitabili allarmi negli inquisitori generali.

Se quella riottosa comunità aveva cercato, attraverso il sacerdote che la guidava spiritualmente, di patteggiare la propria accettazione del rito latino in cambio del diritto di rimanere fedeli, almeno in parte, ai propri convincimenti tradizionali e ai propri usi, la franchezza con cui Dimitri Aranitis ne aveva trattato era stata forse un grave errore. I tanti particolari delle credenze di quei riottosi albanesi, sinceramente e ingenuamente snocciolati dal sacerdote, avevano con ogni probabilità allarmato i supremi custodi. Perciò più di una dispensa, utile a risparmiare soldi e pratiche fastidiose, gli abitanti di Barile non avrebbero potuto vedersi riconoscere.

Alla fine, la conclusione provvisoria di quella prima, breve battaglia fu una sola: Desiderio Scaglia poté annotarne con soddisfazione l'esito positivo nella prima relazione *ad limina* presentata il 28 dicembre 1628 a Roma, in quanto vescovo di Melfi. Gli bastò segnalare sommariamente che nella diocesi c'erano due villaggi, Barile e Ginestra, che prima vivevano con rito latino e greco, mentre ora, grazie a lui gli abitanti di Barile erano stati convinti a passare al rito latino³¹⁸.

Le cose non stavano così, ovviamente, e il solo, striminzito risultato ottenuto era il diritto di quei greci scismatici – così li avevano seccamente definiti i cardinali del Sant'Ufficio nel decreto del 7 ottobre del 1627 – di passare al rito latino, con una

³¹⁸ AAV, *Congregazione del Concilio, Relationes dioecesium*, 516 A, c. 135r, relazione presentata da Deodato Scaglia il 28 dicembre 1628. Il testo recitava così: «In hac dioecesi (scil.: quella di Rapolla, che era stata accorpata a Melfi nel 1528) adsunt duo Albanensum pagi, qui latino et graeco ritu prius vivebant, Barili nempe et Ginestra, sed Barilis per me ad catholicum latinum ritum reducta est».

procedura da osservare dinanzi allo stesso Scaglia. Nel giro di pochi anni – come si vedrà – il quadro della vita religiosa a Barile si presentò ancora più insoddisfacente e caratterizzato da tensioni intestine ancora più forti di quelle già affiorate nel 1627. Nel frattempo però per il prelado si aprivano a Melfi nuovi e non meno complicati scenari. È ad essi che bisogna prestare attenzione.

2.5 Altre battaglie: tutta Melfi contro il vescovo? (1628-1631)

All'indomani delle tensioni del 1627 – un anno in cui le energie del nuovo vescovo erano state assorbite soprattutto dalla questione del casale ribelle di Barile – le carenze della documentazione rendono problematico ricostruire con esattezza sia le attività del combattivo vescovo bresciano, sia le sue strategie. Tra il 1626 e il 1627, ad esempio, non sono affiorate tracce apprezzabili di tensioni provocate dal suo arrivo a Melfi. Non risulta alcunché, ad esempio, degli atteggiamenti delle autorità comunali di Melfi e del Consiglio Collaterale, che forse non avevano avuto motivo di seguire la questione degli albanesi e aspettavano al varco il nuovo venuto per svariate altre questioni aperte. È possibile, oltre tutto che si sia cominciata ad affievolire la residenza stabile del vescovo nella sua sede. L'incertezza sulla precisa data di decorrenza di un incarico a lui affidato all'interno del Palazzo apostolico, che per ora non sembra anteriore al 1631, impedisce di precisare se e fino a quando continuò a risiedere stabilmente a Melfi tra il 1628 e il 1631³¹⁹.

È nota, in ogni caso, la forte attrattiva esercitata su tutti i vescovi del Regno da Napoli, una capitale ricca e vivace, che offriva anche l'indubbio vantaggio – e talvolta la necessità impellente – di coltivare rapporti con le più alte autorità politiche ed ecclesiastiche del Viceregno e di seguire da vicino controversie e tensioni importanti per la vita e gli interessi delle rispettive diocesi. Una sola cosa però è certa. La traccia più importante sull'inizio del suo episcopato e sulle reazioni locali che ne scaturirono

³¹⁹ Nell'inventario dei fasci della Delegazione della Real Giurisdizione non risultano conflitti se non nel 1629 e nel 1630. Cfr. ASN, DRG, *Processi*, vol. 193, fasc. 80 e fasc. 94.

segnala un avvio pacifico o quantomeno forse cauto, impresso alle sue attività da un prelado giovane e colto, probabilmente già messo sull'avviso dallo zio delle caratteristiche e dei problemi di una città piccola, ma strategicamente importante, come Melfi. Il risultato fu un biennio iniziale tranquillo, dovuto proprio alle mosse accorte del nuovo venuto. Ecco come lo presenta una preziosa cronaca manoscritta contenuta in un quinterno rilegato del Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, dell'Archivio diocesano di Melfi³²⁰, contenente una raccolta di controversie affrontate da Deodato Scaglia durante il suo episcopato :

Monsignor fra Deodato Scaglia, vescovo di Melfi, essendo venuto al governo della sua Chiesa nell'anno 1626, fu informato da quelli del Capitolo delle consuetudini di essa, e particolarmente del modo col quale era solito riceversi nella Chiesa il Governatore dello Stato dall'Eccellentissimo Signor Principe Doria, quando interveniva alle funzioni; onde egli ordinò fusse osservato il solito. E così cominciò, e seguì il suo governo con ogni quiete e tranquillità per fino all'anno 1628³²¹.

Fu perciò grazie a un avvio così cauto e misurato che il giovane vescovo poté dedicare nel 1627 una parte consistente del suo tempo e delle sue energie alla spinosa questione degli albanesi di Barile. Le cose precipitarono rapidamente proprio nel 1628, con l'arrivo di un nuovo governatore, Giovanni Girolamo Spinola, un nobile genovese presentato dalle fonti diocesane come uomo spigoloso e pretenzioso. Fu lui, attento anche a coltivare ottimi rapporti con il Comune, ad aprire, forte di quella alleanza, vecchie e nuove controversie con lo Scaglia.

³²⁰ ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate contro la Chiesa di Melfi sotto il governo di Monsignor Fra Deodato Scaglia Vescovo, con le difese fatte da lui per mantenimento della giurisdittione et Immunità ecclesiastica sopra 45 articoli felicemente risolti a favore dell'Istessa Chiesa*.

³²¹ *Ivi*, documento intitolato "Determinazione delle Differenze che passavano fra Monsignor Scaglia Vescovo di Melfi e fra il Governatore ed il Commune della Città di Melfi in circa 48 punti, confermata dai signori cardinali compromissari e da Ministri Regi con l'obbligo del Governatore da osservare", carta non numerata.

Non ne conosciamo nei dettagli tutti gli aspetti e tutti gli sviluppi (è una delle tante questioni che solo nell'archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari potranno trovare risposte adeguate). Inoltre, le informazioni finora disponibili provengono essenzialmente da un testo elaborato all'interno della Curia vescovile di Melfi, e perciò nettamente schierato a favore del vescovo. Grazie ad esse possiamo però sapere che la fase più acuta della controversia durò all'incirca un anno.

Fu a quel punto, proprio perché si rischiava di avvelenare la vita della cittadina all'inizio di un episcopato che prometteva di essere lungo, anche per la giovane età di Deodato Scaglia, che si impose l'esigenza di un compromesso. E fu indicativa la scelta del mediatore destinato a placare una controversia, che ai vertici dello Stato, in una fase estremamente tesa dei rapporti con la Chiesa, si intendeva spegnere al più presto, e ai massimi livelli³²².

Come arbitro delle molte questioni sollevate fu designato il Padre Ferdinando di S. Maria, confessore del viceré, nonché Generale dei carmelitani scalzi. Grazie alla sua mediazione Scaglia e Spinola avrebbero raggiunto un accordo, un 'compromissorio' in 48 punti, sottoscritto anche dai ministri regi e da alcuni cardinali³²³. Ma la quiete non

³²² Per le tensioni di questi anni tra viceré, Consiglio Collaterale del Regno e Chiesa romana, in cui ebbe un ruolo di rilievo anche il nodo dell'Inquisizione e della giustizia, vedi G. Romeo, *Amori proibiti...cit.*, pp. 152-158.

³²³ «Monsignor fra Deodato Scaglia, vescovo di Melfi, essendo venuto al governo della sua Chiesa nell'anno 1626 fu informato da quelli del Capitolo delle consuetudini di essa, e particolarmente del modo col quale Sera solito riceversi nella Chiesa il governatore dello Stato dell'Eccellentissimo Signor Principe Doria, quando interveniva alle funzioni; onde egli ordinò fusse osservato il solito. E così cominciò, e seguì il suo governo con ogni quiete e tranquillità per fino all'anno 1628. Nel qual tempo, essendo venuto per nuovo governatore un gentiluomo genovese chiamato Giovanni Geronimo Spinola, si pose in pretesione di molti punti, quali oltre l'esser nuovi, non erano neanche a giudizio commune sussistenti in ragione, che però il vescovo non volle permettere che si facesse innovazione alcuna in pregiudizio della sua chiesa e della dignità vescovile. Da questo primo motivo, che fu ingrandito più dalle persuasioni di quelli che aderivano al nuovo governatore, vennero a suscitarsi altre differenze maggiori, non solo in genere di cose ecclesiastiche, ma circa altre materie ancora, le quali tiravano in parte l'Università di Melfi, che con questa occasione si dichiarò di pretendere anch'essa molte cose nuove contro l'autorità del vescovo. Onde queste controversie, essendo agitate sempre più d'una parte e dall'altra, mentre ognuna di esse procurava di far prevalere le proprie ragioni, venne a continuarsi in sì fatte commozioni quasi per spazio di un anno intiero, nel qual tempo succedettero molti di quelli accidenti, che ordinariamente nascono da simili dissenzioni. Finalmente da signori grandi, così ecclesiastici come secolari, amici comuni delle parti che s'interposero per la quiete, fu trattato di fare un compromesso di tutte le differenze in persona di qualche signore, o prelato d'autorità, con che ognuno

era destinata a durare. A dieci anni di distanza dallo scontro che aveva opposto Diego de Laudisio e il vescovo suo predecessore, Placido della Marra, a proposito del giuspatronato della città di Melfi per il possesso di una delle tre chiavi del monastero delle monache di clausura di San Bartolomeo, la questione si riaprì. È quanto emerge da un altro manoscritto contenuto nel quinterno delle controversie affrontate da Deodato Scaglia. Non è chiaro come la questione si sia riaccesa, ma il documento più precoce che finora è stato reperito al riguardo lascia credere che almeno dall'estate del 1628 lo scontro fosse entrato in una fase molto aspra. Ne erano parte attiva, contro il nuovo vescovo, sia il governatore Spinola, sia il sindaco di Melfi. Oggetto della controversia erano svariate questioni, probabilmente endemiche: dal rispetto delle regole del gioco da parte dello Spinola (sia negli spazi e le onorificenze che gli spettavano in chiesa, sia riguardo al ruolo del vescovo, nel corso dei loro incontri, sia nell'obbligo di contenere le pretese del sindaco) alle modalità di svolgimento dei giochi tradizionali, che non dovevano in alcun modo insidiare la sacertà delle chiese, dalla difesa del diritto degli ecclesiastici di non pagare la gabella sulla farina alla regolamentazione dei lavori agricoli nei giorni di festa.

Tra il settembre del 1628 e gli inizi del 1629, ad esempio, furono attivamente coinvolti nella soluzione della vertenza sia lo stesso principe Doria, sia il mediatore carmelitano, sia il sindaco, sia il cardinale Desiderio Scaglia, sia un giovane, potente cardinale, fresco di nomina, come Girolamo Colonna. Fu anche evidente, da parte delle autorità romane, la volontà di dare una lezione alla città e ai suoi amministratori, che forse stavano eccedendo nell'azione di contrasto al giovane, potente prelato. Una lettera a lui indirizzata, il 22 settembre 1628, da Antonio Marcello Barberini, cardinale di S. Onofrio, nonché fratello di Urbano VIII, a nome della Congregazione dei Vescovi

promettesse d'osservare quello che dall'arbitro eletto fosse stato determinato. Fu perciò proposta la persona del Padre Ferdinando di S. Maria, Generale della religione de scalzi carmelitani, e confessore dell'Eccellentissimo duca d'Alba, Vicario di Napoli, religioso insigne di molta bontà e dottrina; e di gran pratica nei maneggi del mondo; onde stando le dette sue qualità fu di comun consenso eletto ed accettato il compromissorio tanto da monsignor vescovo suddetto per le pretenzioni della sua Chiesa e della sua persona, quanto dall'Eccellentissimo Signor principe Doria e dal suo governatore e della sua città di Melfi» (*ivi*, cc. n. n.).

e Regolari, gli ordinava perentoriamente di risolvere subito il nodo, da troppo tempo irrisolto, delle chiavi del monastero femminile melfitano:

Questi Illustrissimi miei Signori intendono che in cotesta città sia un abuso molto invecchiato che persone laiche tengono la chiave di monasteri di monache e però mi hanno ordinato di scrivere a V. S. che in ogni modo procuri con rimedi opportuni d'estirpar questo abuso, facendo che le chiavi del monasterio di San Bartolomeo si consegnino in mano di persone ecclesiastiche gravi e pie da eleggersi da Lei. Perciò proibisca alli Deputati laici del monastero che non s'ingeriscano in tali cose, sotto le pene che Le parerà espediente di prescrivergli. Si conformi dunque col senso delle Signorie Loro Illustrissime, facendo consegnar le chiavi alle persone pie come di sopra, e poi dia avviso del seguito e di quel più che le occorrerà in questo proposito...³²⁴

Che cosa fosse successo prima di questa lettera è ignoto. Vi sono pochi dubbi, peraltro, sul fatto che proprio il nuovo vescovo avesse coinvolto, quantomeno in modo informale, probabilmente attraverso lo zio Desiderio, alcune delle più alte autorità centrali della Chiesa. È inverosimile, infatti, che un cardinale potente e influente come Antonio Barberini decidesse a freddo, da solo, di intervenire su una questione locale di un certo rilievo, anche se molto comune, come quella della titolarità delle chiavi di un monastero femminile come tanti.

D'altra parte, proprio il prezioso manoscritto conservato nell'archivio diocesano di Melfi, pur in mancanza di ulteriore documentazione, permette di cogliere due aspetti importanti della questione. Uno è il forte interessamento della città per una equa soluzione dei problemi aperti. Il comune lucano – vi si annota – «non lasciò di far diligenze e spese per ottenere l'effetto delle sue pretensioni, e ricorse non solo a tribunali regii, ma anco alli superiori di Roma, con mandar là ad assistere a spese del

³²⁴ ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *ivi*, documento manoscritto intitolato "Determinatione delle differenze intorno al Monastero delle Monache di San Bartolomeo", c. 18v.

pubblico due Eletti della città»³²⁵. L'altra annotazione riguarda proprio la strategia di Deodato Scaglia, certo degli appoggi romani alla sua iniziativa, o quantomeno della possibilità di coinvolgere fruttuosamente lo zio, e malgrado ciò per niente ostile alla prospettiva di un accordo.

È certo infatti che ci fu una fase intensa di trattative attorno alle tante questioni aperte relative a quel monastero. Vi si sarebbero impegnate numerose persone influenti, mobilitate sia a favore delle autorità comunali, sia a sostegno del prelado. Quei tentativi di intesa non raggiunsero risultati apprezzabili. Fu a quel punto che Deodato Scaglia ruppe gli indugi e decise di ricorrere direttamente al papa, recandosi personalmente a Roma per sostenere la battaglia. Ovviamente, la questione fu delegata al dicastero competente, la Congregazione dei Vescovi e Regolari. I tanti dubbi da lui sollevati al riguardo furono oggetto di una vertenza di cui conosciamo solo la conclusione, disastrosa per la città di Melfi.

Nell'esposto del vescovo, purtroppo non noto, erano state sollevate sette questioni, di rilievo molto diverso. Si spaziava dal diritto dell'università di amministrare i beni del monastero e di nominarne i responsabili all'obbligo di renderne conto al vescovo, dal diritto dell'Università di avere una delle tre chiavi dell'istituto a quello di designare confessori e cappellani, che il vescovo era tenuto a nominare, dal diritto, per quest'ultimo, di visitare il luogo sacro senza la presenza di rappresentanti dell'Università, all'obbligo per i rappresentanti della città di eseguire i decreti dei visitatori relativi alle riparazioni eventualmente necessarie, fino all'eventuale diritto, da parte delle religiose scontente dei confessori o dei cappellani, di rivolgersi alle autorità comunali, e al riconoscimento della validità delle elezioni delle badesse anche quando lo scrutinio non fosse stato tutelato dal segreto.

La risposta della Congregazione fu durissima, anche se prima di trovare un accordo i cardinali discussero a lungo, forse in un modo insolito. Il particolare fu segnalato dal prelado melfitano, forse il vicario generale, che pensò bene, a futura memoria e a garanzia dei diritti della Chiesa di Melfi, di tracciare il bilancio del conflitto arrivato

³²⁵ *Ivi*, c. 17r.

fino a noi³²⁶. La spiegazione più convincente della travagliata conclusione del conflitto, in base all'attuale documentazione, potrebbe trovarsi nelle numerose, gravi tensioni che dividevano viceré e Segreteria di Stato vaticana in quegli anni.

È possibile, se non verosimile, che qualcuno dei porporati dell'influente dicastero fosse preoccupato di evitare decisioni troppo pesanti, in una fase complicata dei rapporti con il Consiglio Collaterale, alla fine di una vertenza che aveva visto un impegno intenso da parte dell'Università di Melfi. In mancanza degli atti integrali della vertenza (con ogni probabilità conservati nell'archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari) ci dobbiamo accontentare delle poche annotazioni contenute nel resoconto manoscritto conservato a Melfi.

In esso appare evidente, nella sostanza e nelle motivazioni del rigetto secco di tutte le richieste che dividevano autorità comunali e vescovo, l'intenzione della Congregazione di difendere un prelado giovane e motivato, oltre che solidamente protetto a Roma, dalle insidie di una battaglia importante. Se buona parte di quelle richieste, strettamente legata al governo spirituale delle religiose (ad esempio la possibilità di designare confessori e cappellani o il diritto delle monache di ricorrere alle autorità comunali contro confessori e cappellani ritenuti inadeguati, la presenza di rappresentanti dell'amministrazione accanto al vescovo nella visita pastorale o l'attenuazione della segretezza del voto nelle elezioni della badessa), era inaccettabile per i cardinali del dicastero – lo sarebbe stata in quegli anni in qualsiasi località, in Italia e all'estero – su qualcuna di esse – ad esempio sull'obbligo per la città di eseguire le eventuali riparazioni giudicate indispensabili dal vescovo – si poteva anche chiudere un occhio.

Ma non fu così, e alla città non restò altro che accettare quella decisione e tentare in extremis un ricorso al Consiglio Collaterale del Regno. Nel novembre del 1630 in una nuova supplica si segnalava che nel tribunale diocesano di Melfi erano stati formalmente ascoltati alcuni laici, sedicenti procuratori del monastero finito

³²⁶ Vedi *ivi*, c. 17v: «Finalmente sotto li 16 d'Agosto del 1630 tenutasi la Congregatione sopra questo negotio, la quale durò assai più del solito, furono decisi tutti i capi delle controversie a favore del vescovo».

nell'occhio del ciclone, su una questione di forte rilievo: la richiesta di rimborso, da parte dell'Università di una somma esorbitante – 500 ducati – da essi spesa per il vitto delle religiose³²⁷.

Al di là del merito della questione, era inaccettabile, a detta dei ricorrenti, che dei laici fossero convenuti in un foro che non aveva titolo a giudicare le loro richieste. Si esigeva perciò dall'influente organismo l'immediato invio di una perentoria richiesta al vescovo (nel gergo giudiziario del tempo si chiamava 'ortatoria'): il prelado era fermamente invitato ad astenersi dal dare un seguito a quella impropria convocazione. Se proprio lo riteneva necessario, avrebbe potuto segnalare l'abuso lamentato ai competenti giudici laici. L'istanza fu subito accolta dal Collaterale e inoltrata al vescovo di Melfi. Non sembra che l'iniziativa abbia avuto gli sviluppi desiderati dai ricorrenti. Il solo seguito noto si ricava da una lettera amareggiata indirizzata al Collaterale alcuni mesi dopo dal sindaco e da due Eletti della città di Melfi.

Il vicario generale li aveva convocati per mostrare loro quella supplica e aveva reagito pesantemente contro il suo contenuto, chiedendo loro polemicamente quali fossero i gravami subiti da un vescovo che aveva ricevuto dalla competente Congregazione romana il conforto di una decisione netta come poche altre. Tra l'altro, il prelado aggiunse che da Roma Deodato Scaglia gli aveva esplicitamente chiesto di invitarli per un chiarimento, cosa che lui aveva fatto senza difficoltà.

A quel punto il sindaco, evidentemente imbarazzato e a corto di argomenti, aveva solo obiettato che il memoriale non l'avevano scritto loro, che la responsabilità dell'ortatoria ricadeva esclusivamente su quelli di Napoli. Con quella debole risposta, che rispecchiava fedelmente i rapporti di forza tra l'amministrazione comunale e il potente vescovo, si chiudeva, malissimo per i rappresentanti della città, la prima battaglia ingaggiata dall'Università di Melfi con il nuovo venuto³²⁸.

³²⁷ ASN, DRG, *Processi*, vol. 193, fasc. 94, cc. n.n.

³²⁸ Ivi, cc. n.n.: i soli documenti datati nel ms. sono l'ortatoria, spedita il 25 novembre 1630, e la lettera amara inviata al Consiglio Collaterale dai tre amministratori melfitani, risalente al 12 marzo del 1631.

2.6 1631, Deodato Scaglia e l'importanza di una congiura fallita

Una conclusione a dir poco così deludente – in realtà, per quel che finora è affiorato sull'intricata questione, un vero e proprio disastro per l'amministrazione comunale – era legata però anche all'esito, non meno rovinoso per la città, di una 'congiura' ordita a Napoli e a Roma contro il vescovo, non più tardi del gennaio 1629. Purtroppo si sa molto poco dell'iniziativa, soprattutto per la indisponibilità o la perdita della relativa documentazione processuale. In ogni caso, l'espressione utilizzata nella incompleta documentazione residua, quella di "congiura", non si riferisce a una trama costruita nell'intento di attentare alla vita del prelado³²⁹.

Fu essenzialmente, invece, un attacco mirato, che puntava a screditare il vescovo attraverso accuse molto pesanti, finalizzate o costringerlo alle dimissioni o ad ottenere da Roma la revoca di un incarico fortemente sgradito alla città. Un primo gruppo di addebiti fu segnalato al Consiglio Collaterale da quattro cittadini di Melfi, di cui tre erano laici (il sindaco Giovan Battista D'Alessandro, un dottore, Domizio Ciardullo, forse uno degli Eletti della città, e Giuseppe De Amatis), mentre uno, monsignor Giovan Battista d'Urso, era il cantore della cattedrale. Oggetto della denuncia erano svariati presunti eccessi commessi da Deodato Scaglia, qualificabili come abuso di giurisdizione, tra cui spiccava quello di aver obbligato un uomo a sposare una donna «qual prima era stata deflorata da un fratello dell'istesso vescovo», sotto la minaccia di pugnate³³⁰.

Inoltre, ulteriori memoriali, presentati nei tribunali regi e inviati per conoscenza al papa e alle più influenti Congregazioni romane, avrebbero illustrato altri aspetti, a dir poco sconcertanti, delle attività proibite del vescovo. Essi lo dipingevano addirittura come «ricettatore di banditi, mezzano di ricatti e machinatore di interessi di Stato

³²⁹ ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate...cit.*, manoscritto intitolato "Relatione della Congiura fatta contro Monsignor Fra Deodato Scaglia Vescovo di Melfi da alcuni particolari cittadini l'anno 1631. Col suo esito e fine", cc. 147r- 175v. Un accenno alla vicenda è anche in G. Araneo, *Notizie...cit.*, p. 184.

³³⁰ ADM, *ivi*, c. 156r.

contro Sua Maestà Cattolica»³³¹. Accuse, tutte, che sarebbero state supportate dalla condivisione di uomini autorevoli, tanto a Roma quanto a Napoli, allettati da offerte e pagamenti in denaro³³²; a Roma, in particolare, sarebbe stato trasmesso, insieme a un memoriale presentato a nome della città, anche un esposto sottoscritto dal clero melfitano.

L'iniziativa non fu sottovalutata da Urbano VIII e della Curia romana. Essa fu presa sul serio, sia per il rilievo e l'autorevolezza del vescovo e del potente cardinale suo congiunto, sia per il clima freddo e polemico che caratterizzava in quel giro di anni i rapporti tra i vertici romani e il Consiglio Collaterale. Furono mobilitati il nunzio di Napoli, l'influente e abile Alessandro Bichi, che di lì a poco sarebbe stato trasferito e premiato con la nomina a nunzio in Francia³³³, l'arcivescovo di Nazareth, forse perché buon conoscitore dei problemi lucani, e ancora una volta il Generale dei carmelitani scalzi, prelado ritenuto di «gran pratica e di gran credito»³³⁴, oltre che ben informato delle cose di Melfi. Aveva già "maneggiato" con abilità e buoni risultati varie questioni, non ultima la faticosa "pace" siglata poco prima tra il vescovo e il governatore Spinola. A sua volta lo stesso Scaglia, cogliendo l'occasione della visita ai sacri limini, andò personalmente a Napoli e poi a Roma per chiarire la sua posizione, chiedendo allo stesso papa solo giustizia, senza implorare la grazia (ovviamente quest'ultimo accenno della relazione va valutato con cautela, considerata la parzialità della fonte diocesana che lo enfatizza). Il prelado aveva avuto buon gioco nell'attribuire il livore degli amministratori di Melfi e di una forte rappresentanza della città nei suoi confronti ai giudizi sfavorevoli ricevuti dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari per le questioni intricate riguardanti il monastero femminile di S. Bartolomeo. Erano conflitti di forte rilievo, anche perché, a giudizio del vescovo, quelli che «essi stimavano privilegi della lor città»³³⁵ erano solo palesi violazioni dell'immunità ecclesiastica.

³³¹ *Ivi*, c. 148v.

³³² *Ivi*, cc. 148r-149v.

³³³ Sul Bichi vedi la 'voce' di R. Zapperi in DBI, vol. 10, 1968.

³³⁴ ADM, *ivi*, c. 150v.

³³⁵ *Ivi*, c. 150r.

Egli aveva anche sottolineato vigorosamente dinanzi al papa e ai cardinali della Congregazione dei Vescovi e Regolari che, al di là della malafede dei singoli cospiratori, c'era, alla radice della congiura, una inveterata tradizione locale (quella che definiva «una mala constitutione di Melfi»³³⁶). In base ad essa, sistematicamente, a suo dire, nei settant'anni precedenti, gli abitanti di quella città si erano sollevati contro i propri vescovi, con accuse inconsistenti, che erano costate loro soltanto castighi a ripetizione. Il prelado si era anche premurato di far circolare copia di una relazione che lo scagionava, utilizzata per la sua difesa anche sul fronte napoletano, dove «i congiurati»³³⁷, ritenuti estremamente pratici dei tribunali, si battevano «gagliardamente»³³⁸ contro di lui.

È impossibile, ovviamente, senza gli atti processuali, ricostruire con precisione i dati essenziali della vicenda, e in particolare la fase iniziale. Rispetto ad essa il solo dato certo si ricava da un singolare documento conservato nel fascicolo che è per ora la sola fonte disponibile sulla 'congiura'. Si tratta della ritrattazione di un Eletto di Melfi, Donato Antonio Palmiero, che il 7 febbraio del 1629, trovandosi vicino alla morte, alla presenza di due religiosi e di un laico, dichiarò che nell'agosto del 1628 era stato raggiunto dal sindaco pro tempore di Melfi. L'uomo aveva sottoposto alla sua attenzione una lettera firmata da lui e da molti responsabili del governo cittadino, spiegandogliela forse in modo piuttosto generico ed invitandolo ad aderire.

Di fronte a quella proposta, forse per la fiducia che riponeva nel sindaco, non si era tirato indietro: l'aveva sottoscritta in buona fede, senza leggerla, ignorandone il contenuto e mai pensando che contenesse addebiti al vescovo. Da poco, invece, era venuto a sapere che si trattava di un esposto offensivo e lesivo della reputazione del prelado e non intendeva morire con quello scrupolo. Perciò, consapevole della condizione in cui versava, revocava la sua adesione a quella iniziativa, dichiarava di non aver neppure letto ciò che era scritto in quel memoriale e aggiungeva che nulla

³³⁶ *Ivi*, c. 150v.

³³⁷ *Ivi*, c. 151v.

³³⁸ *Ivi*.

aveva da dire «contro di detto nostro prelato, giusto, zelante delle cose di Dio e di buona vita»³³⁹.

Il documento è importante, in primo luogo perché permette di anticipare la costruzione della trappola all'estate del 1628 e di considerarla come uno dei riflessi del trambusto provocato a Melfi dall'arrivo del nuovo governatore e dal suo conflitto con Deodato Scaglia. Sorprende d'altra parte che i tempi di soluzione del caso siano stati molto meno rapidi di quanto le poche cose note relative alla sua conclusione facciano pensare. È vero peraltro che, essendo per ora una fonte isolata e dichiaratamente di parte, potrebbe anche fornire una presentazione parziale e non del tutto obiettiva dei termini della questione.

Non è chiaro neppure quando fu acquisita e messa agli atti la dichiarazione dell'Eletto Palmiero. Né si conoscono le risposte del Consiglio Collaterale e dei giudici di Stato, che pure furono i destinatari più importanti della clamorosa iniziativa, per non accennare alla efficace linea di difesa imbastita dal vescovo, d'intesa con un gruppo di influenti cardinali romani, coordinati ovviamente dallo zio Desiderio. Sappiamo soltanto, dalle decisioni conclusive, che in data non meglio precisabile, ma forse nel 1629 o nel 1630, due magistrati furono impegnati a Melfi nel processo aperto contro i cospiratori. Ma ignoriamo tutto del loro intervento: dai tempi precisi di inizio della causa alla sua durata, dai nomi e dal numero di tutti gli inquisiti alle singole decisioni adottate nei loro confronti.

I soli dati certi e dettagliati riguardano, accanto al cantore della cattedrale di Melfi, l'unico ecclesiastico coinvolto nel processo e finito in carcere a Roma, i due 'capi' della congiura: il sindaco di Melfi e un dottore in legge, uno degli Eletti della cittadina. Solo per loro, infatti, la fase giudiziaria melfitana fu insufficiente. Per ragioni ignote qualcuno – non sappiamo se direttamente il Consiglio Collaterale o i magistrati responsabili del processo melfitano – decise che essi dovessero essere trasmessi nelle

³³⁹ ADM, *ivi*, "Fede fatta in morte del magnifico Donato Antonio Palmiero della Città di Melfi eletto. In discarico dell'Illustrissimo Monsignor Scaglia Vescovo di Melfi", 7 febbraio 1629, c. 170r.

carceri della Gran Corte della Vicaria, dove furono affidati dal nuovo viceré a un magistrato tra i più influenti della capitale, il giudice Sanfelice³⁴⁰.

Non ci fu però un processo nuovo, né fu una sentenza l'esito di quella decisione. I due influenti rappresentanti del comune di Melfi non trovarono di meglio che invocare clemenza ai giudici e chiedere perdono, scornati e umiliati, al vescovo e al cardinale Scaglia. Ed è qui che l'anonimo ecclesiastico autore della cronaca dei fatti, si dilungò nell'enfatizzare la magnanimità e l'autentico spirito cristiano dei due prelati. Trascrisse anche i dettagli conclusivi della vicenda, in cui tra l'altro il ruolo decisivo fu affidato al cardinale Scaglia.

Né fu meno indicativa la decisione del giudice Sanfelice di lasciare al vescovo la decisione di stabilire le pene da riservare ai due: dall'oneroso rimborso delle spese sostenute per il lungo soggiorno melfitano dei due giudici al divieto di avvicinarsi a Melfi per tutta la durata del suo episcopato. Il 10 maggio 1631, inoltre, una «Dichiarazione generale fatta dalla Città a favore di Monsignor Vescovo», sottoscritta dal capitano, dal cancelliere, dal sindaco pro tempore e da altri 134 melfitani, esprimeva incondizionata stima al vescovo³⁴¹.

Il 30 luglio seguente la conclusione del processo intentato a Roma a don Giovan Battista D'Urso, canonico e cantore della cattedrale di Melfi detenuto a Tor di Nona, fu altrettanto indicativa. Marco Antonio Franciotti, uditore generale della Camera Apostolica, sentenziò che l'ecclesiastico, accusato sia di aver sobillato altri a sottoscrivere il falso memoriale d'accusa contro il vescovo inviato al papa, sia di averlo scritto, fu condannato all'esilio perpetuo, sia da Roma, sia da Melfi, con il divieto ulteriore di risiedere entro quattro miglia dalle due città. Se lo avesse infranto, sarebbe incorso in un'ulteriore condanna, a discrezione della Camera apostolica³⁴².

Forte dell'esito complessivo di quella breve, ma intensa esperienza, il giovane vescovo poteva affrontare la sua diocesi con un'autorevolezza nuova, mai riconosciuta, forse,

³⁴⁰ Sulla sua figura e sul suo ruolo di primo piano nelle tensioni che di lì a poco divisero i vertici del Vicereame e la Congregazione del Sant'Ufficio vedi G. Romeo, *Amori proibiti...cit.*, pp. 153, 157.

³⁴¹ Il testo e le sottoscrizioni sono in ADM, *ivi*, cc. 173r-175v.

³⁴² *Ivi*, c. 171r-v.

ai tanti predecessori che si erano avvicendati alla guida di quel territorio difficile. Al di là del credito locale, poteva anche cominciare a pensare con maggiore tranquillità alla sua carriera romana, oltre che ad assentarsi più spesso da Melfi. Può essere indicativo al riguardo ciò che aveva annotato sin dal 25 marzo del 1631, quando cominciava a delinearsi, ma non era ancora scontato, l'epilogo a lui favorevole della congiura. Nella nuova relazione *ad limina* presentata alla Congregazione del Concilio Scaglia illustrò in termini molto positivi, gli sviluppi più recenti di una delle questioni pastorali per lui più spinose, quella dei tre casali albanesi della diocesi. Il tenore del testo è inequivocabile:

In hac Diocesi adsunt tres Albanensium pagi, qui latino tamen et greco ritu prius vivebant, Barilis nempe et Ginestra ac Arenigum, sed a me maximis laboribus, praedicationibus nempe et assiduis adhortationibus ex illo ritu graeco, potius schismatico quam expurgato... ad catholicum ritum reducti sunt³⁴³.

Non era vero, ovviamente, come stiamo per vedere. Chi mai, però, si sarebbe potuto permettere di obiettare qualcosa a un giovane vescovo che aveva saputo districarsi così bene in una situazione complicata e difficile? Contava parecchio, inoltre, la circostanza che la Segreteria di Stato, la Nunziatura e la Congregazione dei Vescovi e Regolari si erano mosse con grande abilità nei confronti dei viceré e del Collaterale, in un momento in cui i rapporti tra la Chiesa romana, il Consiglio Collaterale e i viceré erano particolarmente tesi, in particolare per l'Inquisizione? Non solo per Scaglia, insomma, la congiura era stata un'occasione preziosa ... Ma proprio dagli albanesi stava per arrivare su di lui e su Roma una nuova, pericolosa tempesta.

³⁴³ AAV, Congregazione del Concilio, *Relationes ad limina*, cit., c. 265v, relazione del 25 marzo 1631.

2.7 Primavera del 1634: tra intolleranza religiosa e resistenze. La Congregazione di Propaganda Fide e il casale di Barile

Una lettera inviata il 1 aprile del 1634 al segretario della Congregazione di Propaganda Fide, monsignor Francesco Ingoli³⁴⁴, da don Andrea Paleologo, parroco della importante chiesa greca dei SS. Pietro e Paolo, ubicata nel cuore di Napoli, nonché portavoce dei greci di Barile nella capitale, lo aggiornava sulla difficile situazione di quel casale³⁴⁵. I suoi abitanti continuavano a rappresentare un problema anche per chi, come il sacerdote, cercava di dare loro una mano, pur a distanza. La nuova questione che li agitava era, da parecchio tempo, addirittura dall'agosto del 1633, la mancanza del curato. Da quando se n'era tornato in Levante per urgenti motivi personali, l'affollata comunità degli albanesi di Barile era rimasta senza assistenza religiosa.

Adesso, nell'imminenza della Pasqua, i suoi rappresentanti avevano incaricato un prete greco di recapitargli una lettera urgente, a cui davano notevole importanza (era, scriveva don Andrea, un documento «di grandissima brama»³⁴⁶). In essa gli abitanti del turbolento casale reclamavano al più presto la nomina di un sostituto «dotto et pratico negli ufficii divini»³⁴⁷. E siccome proprio l'Ingoli aveva proposto loro lo stesso Paleologo, si erano subito entusiasmati all'idea e lo avevano sollecitato ad accettare. La sua risposta – non dipendeva solo da lui, perché senza l'autorizzazione dello stesso Ingoli nulla poteva decidere al riguardo – era anche l'occasione per uno sfogo contro la comunità dei greci di Napoli, che facevano davvero di tutto, morti quasi tutti gli anziani, e a suo avviso si comportavano come veri e propri «rinegati»³⁴⁸.

³⁴⁴ Su di lui vedi la relativa voce di G. Pizzorusso in DBI, vol. 64, 2004. Vedi anche G. Pizzorusso, *Propaganda Fide...cit.*, pp. 118-121.

³⁴⁵ Archivio storico de Propaganda Fide (ASPF), *Lettere dall'Italia*, lettera 366. La vicenda è stata ricostruita parzialmente da C. J. Korolewski in *Le vicende ecclesiastiche dei paesi italo - albanesi della Basilicata e della Calabria, I- Barile*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 1 (1931), Roma, Società Magna Grecia, pp. 43-68.

³⁴⁶ ASPF, *ivi*.

³⁴⁷ *Ivi*.

³⁴⁸ *Ivi*.

Seguivano il rito latino, ma i sacramenti li ricevevano alla greca (in violazione dei decreti della Congregazione di Propaganda Fide), e poi – particolare non meno grave – si confessavano dai sacerdoti latini, anche se poi si comunicavano «alla greca»³⁴⁹, per non essere biasimati dai propri curati. Anche con l'olio santo facevano a modo loro: rifiutavano quello consacrato dal vescovo e ne usavano uno preparato da essi stessi. Né accettavano i suoi rimproveri: in questi casi lo minacciavano di rimuoverlo dall'incarico, com'era peraltro nei loro diritti. D'altra parte, confidava Paleologo all'Ingoli, non sarebbe stato per lui un danno grave considerando i pochi ducati che erano soliti dare al curato ogni mese.³⁵⁰

Con quella lettera, insieme sincera, ma anche preoccupata, si riapriva ufficialmente, per una delle più influenti Congregazioni romane, una questione che forse era rimasta irrisolta, dopo la decisione adottata nel 1627 dal cardinale Scaglia, ed era stata di fatto accantonata dal vescovo di Melfi. Coinvolto per alcuni anni nel vortice di lotte locali insidiose, combattute dai suoi avversari con ampio spiegamento di forze, il prelado aveva dovuto inevitabilmente trascurare una situazione per lui sgradevole. A Barile, infatti, la comunità albanese, nettamente predominante sui cattolici, continuava ad avanzare le stesse richieste bocciate dal compromesso raggiunto nel 1627 e a nutrire un forte risentimento nei confronti del vescovo e soprattutto del potente e sgradito zio cardinale.

Dopo alcune settimane fu ancora il sacerdote greco a trasmettere all'Ingoli una supplica rivolta proprio a lui, come segretario di Propaganda Fide, dagli abitanti di Barile. Oggetto della lettera non era la questione del curato, assente da tanto tempo: un problema forse secondario, malgrado le preoccupazioni del Paleologo. Il nodo cruciale era sempre lo stesso: il diritto, per la piccola comunità di albanesi, di continuare a vivere la propria esperienza di fede in linea con le proprie tradizioni. Da quando Deodato Scaglia era diventato vescovo di Melfi non aveva fatto altro che pretendere che essi si rassegnassero, come avevano fatto gli abitanti degli altri due

³⁴⁹ *Ivi.*

³⁵⁰ *Ivi.*

casali, a seguire il rito latino e a fare riferimento all'arciprete che officiava nella chiesa madre di Barile.

Era una inaccettabile imposizione, che essi imputavano alla troppa confidenza data dal vescovo al potente zio, il vero problema per la comunità («et li pare che non sia ragione per esso», aggiungevano senza peli sulla lingua³⁵¹). Conseguenza non meno sgradevole per gli albanesi di Barile era fermezza con cui il presule ribadiva che la chiesa madre del casale apparteneva ai latini e che la decima spettante a chi la rappresentava dovesse essere divisa dall'arciprete latino con il parroco greco³⁵².

Supplicavano perciò Paleologo che fosse l'Ingoli a perorare la loro causa all'interno della Congregazione di Propaganda Fide «et che essa Sacra Congregazione ne provveda di quel tanto che sarà di ragione»³⁵³, tenendo a bada i progetti di un vescovo da sempre ostile alla loro comunità, che li ha sempre riempiti di «bone parole et tristi fatti, già che molte volte si è intesa la sua intenzione che per ogni modo vuole annichilare il rito nostro in questo casale»³⁵⁴. La loro decisa intenzione di chiudere per sempre una questione così seria si esprimeva al meglio nella proposta finale con cui si chiudeva la supplica.

Si spingevano anche fino a chiedere che la Congregazione togliesse a Deodato Scaglia ogni competenza riguardo alla loro comunità e che fossero chiamati a governarlo o il nunzio apostolico o l'arcivescovo di Matera. Se la situazione fosse rimasta la stessa, prevedevano tempi amari per Barile ('altrimenti non avremo mai quiete', suonava la chiusa della lettera³⁵⁵). Pochi giorni dopo, inoltre, dal casale melfitano arrivò addirittura a Napoli, dal Paleologo, un messo, con un aggiornamento e una precisazione. Il resoconto che il portavoce fece il 29 aprile all'Ingoli, per sintetizzargliene il senso, era chiaro e dettagliato. La situazione, a Barile, era vicina alla rottura:

³⁵¹ *Ivi*, Lettera 368, lettera del popolo di Barile ad Andrea Paleologo del 23 aprile 1634.

³⁵² *Ivi*.

³⁵³ *Ivi*.

³⁵⁴ *Ivi*.

³⁵⁵ *Ivi*.

Venerdì sera, a dì 28 aprile, è arrivato qui un messo da Barile, quale mi avisò del strapazzo fattogli dal loro vescovo, nemico capitalissimo del rito greco, et della congiura da farsi del popolo greco contro il servo don Pietro, arciprete latino, caggione di tutti questi scandali, quale hanno deliberato fare morire sotto il bastone. Et anche mi portò il sudetto la qui rinchiusa, quale mando a Vostra Signoria Illustrissima et Reverendissima, acciò, mossa a compassione di questo popolo, vogli degnarsi soccorrerlo, con dargli un sacerdote greco, alunno del collegio di Roma et persona intelligente, quale, come eglino raccontano, sia esente dalla giurisdizione del vescovo di Melfi et soggetto o al Nunzio di Napoli o all'arcivescovo di Matera o come a Sua Reverendissima Signoria più parrà, essendo cosa di non poca compassione che un popolo sia così strapazzato nel suo dovere, tanto più che abbracciano la stessa fede romana et catholica et romana³⁵⁶

Più chiaro di così il sacerdote greco non poteva essere. Non era affatto escluso che i caporioni della comunità lucana – forti anche della propria condizione "professionale" di soldati particolarmente apprezzati – mettessero davvero in pratica l'idea di eliminare l'odiato arciprete di Barile. Era evidente insomma che la Congregazione romana doveva trovare il bandolo della matassa. Bisognava escogitare una soluzione che potesse essere accettata dalla riottosa comunità lucana, senza inasprire ulteriormente un vescovo irritato e deciso a muovere tutte le pedine romane a sua disposizione, che non erano certo poche.

A Roma si resero conto subito della gravità della situazione. Si cominciarono a saggiare varie alternative, accomunate in primo luogo dalla esigenza di trovare mediatori autorevoli, capaci di avviare una trattativa con gli esasperati abitanti di Barile. La prima ipotesi coltivata fu quella di coinvolgere la Curia arcivescovile di Manfredonia, che fu incaricata, a quanto sembra, sia di inviare nel casale un proprio delegato (una specie di visitatore apostolico), incaricato di ascoltare le posizioni contrapposte della minoranza latina e degli esasperati greci, sia di elaborare una

³⁵⁶ *Ivi*, Lettera 367.

soluzione che stesse bene agli uni e agli altri. L'iniziativa, che fu complicata e rallentata anche dalla sua occasionale coincidenza con la deposizione del patriarca di Costantinopoli da parte dei turchi e con i suoi contraccolpi sulle comunità greche del Viceregno, si snodò nella tarda primavera del 1634 e suscitò le ansiose aspettative della comunità greca di Barile.

Non ne sono del tutto chiare le dinamiche, in quanto la documentazione reperita dovrebbe essere integrata da ulteriori ricerche archivistiche. Tuttavia ai primi di luglio la Congregazione di Propaganda Fide fu in grado di elaborare una prima proposta, che peraltro, a quanto risulta per ora, cercava di affrontare la questione nelle sue linee generali, per tutto il Regno. Si pensò infatti di incaricare la Nunziatura di Napoli di richiedere a tutti i vescovi del Sud di indicare se e quanti greci, albanesi o membri di altre comunità ortodosse vivessero nelle rispettive diocesi. Verosimilmente l'obiettivo della decisione era quello di prevenire il rischio che una soluzione mirata, relativa al solo casale di Barile, ed eventualmente favorevole alle loro richieste, suscitasse reazioni negative in altre comunità del Viceregno dove si registravano le stesse tensioni³⁵⁷.

Per tutta l'estate gli scambi epistolari frequenti tra il Paleologo e l'Ingoli costituiscono un punto di riferimento preciso per le svariate questioni che si intrecciano strettamente con il problema centrale: quello di raggiungere un equilibrio accettabile in un casale dove le tensioni restavano esplosive. La linea degli albanesi di Barile è una sola: ottenere rispetto per le proprie tradizioni e per i propri curati, trattare esclusivamente con la Congregazione di Propaganda Fide, con cui sono pronti a dialogare, rifiutare qualsiasi interferenza del Sant'Ufficio e del cardinale Scaglia, confermare la propria indisponibilità a dialogare con un vescovo ostile, che ha solo e

³⁵⁷ Vedi al riguardo la lettera dell'8 luglio del Paleologo all'Ingoli (*ivi*, Lettera 377: «Ill.mo et Reverendissimo Signore, Sono stato dal Pre. Vincenzo Ruggieri con il quale ho conferito quello cui imponeva V.S. Illustrissima et perché il negozio è quasi inaccessibile, si è preso questo ricapito come più espediente: che la Sacra Congregazione ordini a Mons.re Nunzio di Napoli, scriva agli Vescovi del Regno, gli mandino la lista dei popoli loro et de loro riti et questo è il più facile, è vero modo d'ottenere detta impresa, essendo per altro difficilissima, poichè ne anco la sommaria gli sà»).

sempre cercato di piegarli alla propria volontà, di uniformarne le pratiche religiose a quelle dei latini³⁵⁸.

Non si può dire, quanto alle decisioni assunte dal vescovo in quei mesi travagliati, che avessero torto. Le poche, ma precise indicazioni che si ricavano sul suo conto dalle lettere del Paleologo all'Ingoli confermano l'asprezza persistente delle sue posizioni e la precisa volontà di ribadire che i ribelli di Barile dovevano accettare il suo ruolo e sottostare alla sua volontà. Il modo come aveva trattato i curati greci che avevano provato ad accettare l'incarico di guidare quella comunità era ritenuto da un sacerdote esperto come il Paleologo inaccettabile. Ne aveva fatti fuggire a gambe levate ben due, incrollabile nel suo disegno di ridurli ad adattarsi al rito latino³⁵⁹.

D'altra parte, anche i pochi accenni noti alle posizioni assunte dal padre Vincenzo Ruggieri, nel lento e forse riluttante contributo fornito alla valutazione della spinosa controversia, vanno nella stessa direzione. Riconoscere la legittimità delle richieste degli albanesi di Barile non doveva diventare pregiudizievole alla comunità dei cattolici di rito latino, anche perché la cura della chiesa madre era stata sempre a loro

³⁵⁸ *Ivi*, Lettera 384, 22 luglio 1624, inviata da Andrea Paleologo all'Ingoli: «Ill.mo et Rev.mo Signore, giovedì a dì 20 del presente è stata mandata una persona a posta da me con tre lettere quali invio a V.S. Illustrissima supplicandola humilissimamente da parte di tutto il popolo greco di Barile unanimemente congregato vogli degnarsi favorirli in detto loro negozio, non havendo altra persona in loro difesa che prima il Signore e poi S.S. Ill.ma alla qui prudenza totalmente si rimettono come à loro proprio padre et Padrone. Di più detto popolo supplica alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide non vogli permettere detto loro negozio sia spedito in altra Congregazione, dubitando non gli si opponga il C.mo S.re Cardinal Scaglia, loro parte contraria, essendo il loro vescovo nipote di esso Cardinale. Finalmente pregano istantissimamente a S.S. Ill.ma gli vogli far grazia di spedirli quanto prima essendo stati già un anno privi di Curato».

³⁵⁹ Vedi ad esempio la lettera del 29 agosto 1634 all'Ingoli, *ivi*, Lettera 385: «In Barile si trovava un sacerdote greco nativo dell'istesso luogo quale fu talmente perseguitato dal Prelato di Melfi che fu costretto dal medesimo a mutar rito per poter vivere quieto di nuovo che da Papa Demetrio divenne Don Demetrio ma instando tuttavia il popolo et chiedendo un Curato di rito greco gli fu concesso D. Neofito Rodino', costui vedendosi giornalmente perseguitato dal sudetto Prelato e da mali portamenti dei suoi Ministri fu forzato abbandonare detta carica, sfugir l'iniquità dei sudetti Ministri et ritirarsi in Napoli. Dopo D. Neofito fu mandato dalla Sacra Congregazione D. Diego Schrima, Albanese di Chieuti quale vedendosi per ogni parte abbattuto poi perseguitato dai superiori, hor strapazzato da Ministri, divenuto quasi ludibrio della fortuna s'è risoluto ritirarsi in casa sua a Chieuti».

carico e non era giusto costringerli a condividerla con una comunità così pretenziosa e così invadente³⁶⁰.

Si può comprendere, insomma, come mai la Congregazione di Propaganda Fide, dopo parecchi mesi di tensioni, di trattative e di discussioni, tagliò corto, con un provvedimento forse inevitabile, considerata la forte distanza tra le posizioni della comunità ribelle e gli atteggiamenti risolutamente ostili di un vescovo intransigente e deciso a ribadire la linea di fermezza adottata da quando si era insediato alla guida della diocesi. Il 18 settembre 1634 la soluzione della controversia fu rimessa al cardinale Scaglia, con la motivazione – risibile – che era stato vescovo di Melfi e che sarebbe stato agevolmente in grado di appianarla. Nel brevissimo decreto non si entrava nel merito della questione, anche se un accenno veloce alla composizione delle spese sembrava indicare una comoda via di uscita al potente prelato³⁶¹.

Non sono riuscita finora a trovare accenni, anche esigui, ai contraccolpi di quel provvedimento, che era con ogni evidenza una risposta dura alle richieste dei barilesi e una conferma dell'appoggio all'intransigenza di Deodato Scaglia. Di una sola cosa importante possiamo essere certi: che o in quel semestre, o all'indomani di un decreto che pure aveva rigettato qualsiasi apertura alle richieste pressanti degli albanesi di Barile, proprio lui redasse una lunga, relazione sugli abusi e sugli eccessi dei suoi nemici giurati. La superstizione, che mai era stata al centro delle discussioni di quei mesi, per ovvie ragioni, tornava ora tra le lamentele di un prelato intransigente. Vediamo come e perché.

³⁶⁰ *Ivi*, Lettera n. 388 del 9 agosto 1634 inviata da Vincenzo Ruggieri all'Ingoli: «mi premeva rispondere significativamente al negozio di Barile che ha delle difficoltà considerabili perché al punto li latini di quel casale si trovano con un possesso di quasi sett'anni del qual se turbati di tutta la terra non si potranno privare. (...massime si) che li sudetti latini hanno fatto quasi tutti li cappilli della chiesa che in confrontarci con uno di essi che ha riedificata quella dell'altare maggiore e l'ha aggiustata e ospitato il curato greco oltre che pure Neofito e lo scismatico col librar la chiesa di San Nicola e lasciar libera la chiesa maggiore alli latini». Sui rapporti fra Roma e i cristiani d'Oriente, sulla condivisione degli edifici religiosi fra cattolici e cristiani di rito greco vedi C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma, École Française de Rome, 2019.

³⁶¹ ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate...cit.*, manoscritto intitolato "Separatione de i Greci, et Latini del Casale di Barile fatta per ordine della Sacra Congregazione di Propaganda Fide", c. 45v.

2.8 Barile, settembre del 1634: la sconfitta di Deodato Scaglia

Il cardinale Scaglia, investito della delicata questione grazie a una delega che gli lasciava ampia discrezionalità, prese tempo. È dubbio, inoltre, se non improbabile, che avesse deciso di consultare il nipote, parte in causa, o forse, per essere più precisi, responsabile almeno quanto gli albanesi di Barile di una spaccatura così difficile da ricomporre. Nemico giurato di una comunità così volitiva e restia a rispettare i suoi ordini, egli continuò, come si vedrà, a richiedere sostegno a Roma per l'adozione di provvedimenti più risoluti, capaci di risolvere per sempre l'annosa questione. Alla fine, in ogni caso, a più di due mesi dal conferimento dell'incarico, Desiderio Scaglia fu in grado di comunicare al vescovo di Melfi le sue decisioni. Lo fece con una lettera accorta, attenta a cercare una soluzione equilibrata, capace di disinnescare una volta per tutte le tensioni interne del casale e di non esporre il nipote, la minoranza latina e il suo parroco alle ritorsioni possibili, se non probabili, di una maggioranza così ostinata e prevenuta³⁶².

Ovviamente nella lettera non vi erano cenni di alcun genere ai pessimi rapporti tra vescovo e barilesi, né consigli o suggerimenti per placare gli animi. Il cardinale esordiva solo con un rapido accenno ai criteri che lo avevano guidato nell'esame del complicato caso. Aveva tenuto conto delle ragioni dei due gruppi di abitanti e di un rapporto stilato dal vicario di Manfredonia su mandato della Congregazione, nonché, come scrisse con un vago accenno, «quello che ha scritto V. S. alla Congregatione»³⁶³. Era, quell'ultimo accenno, un modo elegante per esprimere il suo forte dissenso rispetto alla relazione che lo stesso nipote aveva elaborato e trasmesso all'Ingoli (discuterò diffusamente più avanti di questo testo, un documento vivo e importante). L'obiettivo di Desiderio Scaglia sembra uno solo: placare gli animi dei riottosi albanesi, riportare la pace tra le due comunità, anche a costo di scontentare un nipote forse troppo giovane e impulsivo, che continuava a mantenere un atteggiamento del tutto inopportuno rispetto alla serietà della situazione di quel casale. Tre erano le

³⁶² *Ivi*, cc. 45v- 46r, lettera del cardinale Desiderio Scaglia al vescovo di Melfi del 25 novembre 1634.

³⁶³ *Ivi*, c. 45v.

decisioni assunte, tutte particolarmente comprensive, a dir poco, nei confronti degli albanesi di Barile, lontanissime dal rigore esibito costantemente dal vescovo nei loro confronti. In primo luogo, secondo il cardinale, bisognava nominare un curato greco, capace di amministrare i sacramenti a quel gruppo particolarmente vivace e combattivo secondo il rito approvato dalla Chiesa romana. Era necessario poi che le decime spettanti ai parroci di rito latino del casale fossero equamente divise con i confratelli che guidavano spiritualmente la maggioranza di rito greco; inoltre, se la congrua riservata al prete che doveva badare a questi ultimi, molto più numerosi, fosse stata insufficiente, sarebbe stato lo stesso vescovo a trovare il modo per assicurargli altre fonti di sostentamento.

Una soluzione altrettanto equilibrata era dettata infine per un'altra questione spinosa, quella dei luoghi sacri disponibili a Barile. Su un problema così importante, endemico per quel casale, come stiamo per vedere, aveva scritto parole di fuoco contro gli albanesi proprio il nipote, nel duro rapporto trasmesso alla Congregazione che il cardinale aveva letto. Secondo lui si sarebbe dovuta dare una severa lezione a quella comunità, anche per il modo provocatorio e irrispettoso con cui si erano sempre serviti della chiesa più grande e funzionale, quella di S. Maria della Grazia, abituati com'erano a trovare ogni pretesto per disturbarne o impedirne l'uso ai latini.

Invece la soluzione imposta dallo zio era sì di ripristinare la divisione delle due comunità nelle due chiese esistenti, ma di fare in modo che quella di S. Nicola, destinata agli albanesi, angusta e poco adatta ai loro bisogni, fosse ristrutturata adeguatamente, ma con il contributo degli stessi latini. Era una soluzione equa, che teneva nel debito conto il dato che anche gli albanesi avevano cooperato alle migliorie apportate alla chiesa della minoranza latina.

Non sappiamo nulla di preciso sulle reazioni di Deodato Scaglia a quella decisione, né è emerso finora alcun documento capace di chiarire gli atteggiamenti con cui i latini e gli albanesi di Barile accolsero quelle decisioni. Conosciamo invece – ed è un documento di straordinario interesse – la lunga relazione che lo stesso vescovo di Melfi aveva redatto nel 1634, per dire la sua all'Ingoli e ai suoi colleghi, verosimilmente durante la lunga e agitata estate in cui a Barile gli animi degli albanesi

si erano riscaldati, nell'attesa di provvedimenti risolutivi da parte della Congregazione di Propaganda Fide. È molto probabile che proprio questo testo sia il rapporto citato sommariamente dal cardinale tra le fonti della sua decisione finale.

Eppure – ecco un aspetto della questione su cui bisogna riflettere – c'è una differenza abissale tra l'equilibrio della soluzione trovata dal cardinale e quella che avrebbe desiderato un prelado infuriato e deluso, come appare Deodato Scaglia nella sua inviperita presentazione degli eccessi degli albanesi ribelli. A spingerlo, a mio avviso, a scrivere un testo che è un vero e proprio *j'accuse* contro una comunità ingovernabile, fieramente attaccata ai propri costumi e capace, oltre tutto, di 'infettare' anche i latini, era anche il buon momento che attraversava.

In fondo, la fragile tela della congiura ordita contro di lui si era rivelata per lui un'ottima arma, un modo per poter governare senza troppi ostacoli una diocesi da sempre difficile per i vescovi chiamati a governarla spiritualmente. La forte solidarietà avuta dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari gli era anche servita per rafforzare la propria posizione nella Curia romana. Sapeva anche di poter contare sulla stima e sul rispetto del viceré e delle più alte autorità statali della capitale. Mi sembra indicativo al riguardo ciò che si legge in una dura ortatoria inviata al suo vicario generale nel maggio del 1630³⁶⁴, e quindi prima ancora che fosse smascherata la rozza trappola tesa contro di lui dai potentati melfitani e che la sua magnanimità verso i congiurati pentiti ne rafforzasse ulteriormente l'immagine.

Destinatario dell'avvertimento era il vicario generale di Melfi, invischiato nell'ennesimo scontro con un comune e col suo sindaco, stavolta a Rapolla. Erano in gioco sia le rendite di alcuni territori controversi, reclamati dall'amministrazione della cittadina, ma anche da un'abbazia, sia il sequestro di un cavallo di proprietà di un cassiere del comune, indebitamente effettuato dallo stesso vicario, insieme ai 'cedoloni' di scomunica dell'uomo. Quest'ultimo provvedimento era stato adottato dal prelado su ricorso del predicatore quaresimale, che lamentava di essere stato pagato in modo insufficiente dallo stesso comune. Secondo il Consiglio Collaterale, si

³⁶⁴ ASN, DRG, *Processi*, 193, fascicolo 88, cc. 1r-2v, ortatoria del 25 maggio 1630.

era trattato di decisioni assurde, perché la competenza, per quei presunti abusi, apparteneva alla giustizia dello Stato, non a quella ecclesiastica. E aggiungevano, per dare ulteriore forza all'ortatoria:

e ben ci avedemo che ciò succede perché il vostro reverendo vescovo è assente da questa diocesi, perché semo sicuri che esso non l'haveria permesso, come prelado di quella qualità che è, né voi dovete fare queste novità in sua absentia³⁶⁵.

Fu anche per l'autorevolezza con cui era uscito nel 1631 dalle tempeste scoppiate nel 1628 a Melfi che Deodato Scaglia cercò in ogni modo tra il 1632 e il 1634 di risolvere nel solo modo che gli sembrava ragionevole ed efficace gli insostenibili disordini che continuavano a caratterizzare la vita quotidiana a Barile. A suo avviso quella situazione era il frutto della prepotenza della maggioranza albanese nei confronti della minoranza cattolica. Dopo una lunga fase di tolleranza e di tentativi di dialogo e di persuasione, era giunto secondo lui il momento di dire basta, di costringere una comunità così riottosa e ostile alla sua autorità ad adeguarsi.

Un importante manoscritto conservato nel citato quinterno *Controversie*, dell'Archivio diocesano di Melfi permette di ricostruire con una certa precisione il ruolo avuto da Deodato Scaglia nelle travagliate vicende che condussero alla crisi del 1634. Ne fanno parte una breve introduzione, che ne illustra le premesse, il testo, polemico e ricco di dettagli importanti sulla vita quotidiana nel casale più controverso della diocesi, che il vescovo trasmise alla Congregazione di Propaganda Fide, probabilmente in vita della sua decisione finale, il decreto di Propaganda fide e la lettera di Desiderio Scaglia al nipote. La premessa, anonima, ma forse redatta da qualcuno dei più anziani ufficiali della Curia vescovile o da uno dei più stretti collaboratori del vescovo, è una cronistoria essenziale, ma densa di richiami credibili all'impegno costante di tutti i

³⁶⁵ *Ivi*, c. 1r.

prelati melfitani, e in particolare di Deodato Scaglia, per ricondurre all'ordine la vita religiosa del casale³⁶⁶.

La fonte principale dei contrasti e delle divergenze era ravvisata dallo scrivente nel comportamento aggressivo dei caporioni che guidavano i greci di Barile, sobillati in parte anche da alcuni loro anziani sacerdoti. L'enfasi del testo è tutta sull'operato intenso del vescovo domenicano e sulle crescenti difficoltà da lui incontrate per riportare l'ordine in quella comunità, anche «per essersi il numero de greci grandissimamente avanzato sopra i latini»³⁶⁷. Era anche andato spesso a predicare sia a Barile, sia a Ginestra e ad Arenigo, gli altri due casali dove latini e greci convivevano con difficoltà, nell'intento di esortarli a vivere d'accordo, a superare una volta per tutti diffidenze e contrasti. C'era riuscito però solo con gli abitanti di Ginestra e Arenigo, casali in cui si era raggiunto un equilibrio stabile, fondato peraltro proprio sulla rinuncia della componente di rito greco alle proprie tradizioni (che era proprio l'obiettivo cui mirava l'integralismo del vescovo):

In questi havendo per ciascuno deputato un Paroco Latino, restò affatto soppresso il rito greco onde quei Popoli vivono tuttavia in grand.ma unione e quiete³⁶⁸.

Commentava così quel successo del prelati lo sconosciuto estensore di quella nota, con il compiacimento e la deferenza di chi sta illustrando un successo difficile, raggiunto solo con la tenacia e l'ostinazione di un religioso motivato e convinto delle proprie idee. Con la stessa onestà, peraltro, la relazione riconosceva i fallimenti che il vescovo domenicano aveva dovuto registrare a Barile. Davvero indomabili e attaccati ai propri riti, i 'greci' di quel casale non si limitavano a rendere la vita impossibile ai cattolici di rito latino e ai sacerdoti che li guidavano. Esigevano che la loro comunità vedesse riconosciuto dalla Congregazione, non da quel vescovo intollerante, il diritto

³⁶⁶ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate...cit.*, "Separation"..cit. Il breve testo introduttivo abbraccia le cc. 28r-30v.

³⁶⁷ *Ivi*, c. 28v.

³⁶⁸ *Ivi*, c. 29v.

di conservare le proprie tradizioni, un proprio luogo sacro e, per i propri parroci, un trattamento identico a quello riservato ai curati di rito latino.

Contro il tenace lavoro con cui i barilesi si insinuarono a Roma, forti dell'appoggio dello stesso Collegio dei Greci e di altri autorevoli protettori, non rimase a Deodato Scaglia che tentare l'ultima carta. Se la giocò forse nel cuore dell'estate del 1634, quando si rese conto che nella partita che si stava giocando tra Melfi, Napoli e Roma era proprio lui che rischiava la sconfitta, malgrado le aderenze e gli appoggi che vantava. Elaborò pertanto una «essatta e ben intesa relatione»³⁶⁹, in cui difese con fermezza la linea da lui seguita nel governo spirituale di quel casale difficile, e la trasmise alla Congregazione di Propaganda Fide, nell'intento di impedire il disastroso esito delle trattative di quei mesi.

Proprio qui lo sconosciuto estensore di quelle brevi e imbarazzate note non poté esimersi dal falsificare il contenuto e l'obiettivo di quel testo. Leggiamo con attenzione la sua presentazione della conclusione fallimentare di una battaglia in cui il vescovo di Melfi si era speso con tanta energia:

Ricorse perciò Monsignor Vescovo all'Illustrissimo Cardinal Barberino nipote di Sua Santità et agli altri Signori Cardinali della Congregatione de Propaganda fide, à quali fece un'essatta, e ben intesa relatione in iscritto delle cause che l'havevano mosso a far la sudetta Separatione delle Chiese, e dell'entrate de Parrochi, con rappresentar' distintamente i disordini, che indi prima nascevano. Onde vedutasi la detta relatione che qui è congiunta, il medesimo Signor Cardinal Barberino restando persuaso delle buone ragioni volse egli medesimo riferir' in questa Congregatione tutto lo stato delle cose, e fù commessa la causa all'Illustrissimo Cardinal' di Cremona³⁷⁰

Per chi legga il rapporto di Deodato Scaglia, di cui sto per illustrare l'importanza, la ricostruzione della conclusione del braccio di ferro del 1634, avanzata dallo

³⁶⁹ *Ivi*, c. 30v.

³⁷⁰ *Ivi*, c. 30r.

sconosciuto esponente della Chiesa melfitana, fa davvero sorridere. È ovvio che il cardinale Barberini non poté essere in alcun modo convinto delle buone ragioni dell'infuriato vescovo cremonese. E se davvero lo fu, tenne per sé le sue valutazioni. Allo stesso modo si dovettero comportare i colleghi della Congregazione, a cominciare dallo stesso cardinale Scaglia, cui sarebbe toccato di stemperare gli umori troppo accesi del congiunto: intemperanze giovanili o poco più. Ci avrebbe pensato lui, forte del suo ruolo e della stessa relazione di parentela, a risolvere con sussiego una questione annosa, se non incancrenita, che per le autorità romane non si poteva trascinare per le lunghe.

Alla fine, quanto all'amarezza che la conclusione di quella vertenza avrebbe provocato nel nipote e almeno in una parte dei fedeli e degli ecclesiastici locali, se ne sarebbero fatti una ragione. A Deodato Scaglia l'onore delle armi – per così dire – fu riconosciuto in qualche modo solo dallo sconosciuto e imbarazzato relatore melfitano di quel semestre. Ecco come chiuse il suo breve rapporto, con un sibillino accenno alla conclusione deludente, se non fallimentare, di una questione endemica, da cui il vescovo usciva con una sconfitta pesante, anche se prevista:

E si sarebbe presa la resolutione di levar' in tutto il rito greco dal detto casale, stando i gravi abusi, che sotto questo pretesto, si commettevano, se le congiunture dei tempi, e qualche rispetto, (qual non è bene di riferire), non avesse trattenuto³⁷¹.

Ciò che nella reticente presentazione dello sconosciuto sostenitore del vescovo rimaneva nell'ombra – la secca opposizione del prelado alla linea morbida, a suo avviso disastrosa, che stava per essere avallata anche da suo zio – è chiarissimo nel resoconto aspro trasmesso all'Ingoli da Deodato Scaglia: un vero e proprio *j'accuse* alla Congregazione, che, investita da tempo della questione, continuava ad adottare misure a suo avviso inutili, se non controproducenti. I cardinali che la guidavano non provvedevano a mettere in atto il solo intervento che secondo il vescovo di Melfi

³⁷¹ *Ivi*, c. 30v.

avrebbe potuto e dovuto risolvere l'intricata questione: un secco richiamo, o meglio un ultimatum, ai ribelli, eventualmente rafforzato da qualche intervento del Sant'Ufficio, a rispettare le regole dettate dalla Chiesa romana, come facevano da tempo tante comunità di rito greco disseminate nella penisola. Ed è proprio da quel documento prezioso che bisogna ripartire per comprendere le nuove linee d'intervento che il prelato riteneva improrogabili, se davvero si intendeva riordinare definitivamente non solo la vita interna di quel casale, ma il governo di tutta la diocesi.

2.9 1634-1635: dalla lotta agli eccessi degli albanesi di Barile al sinodo diocesano

Nel documento, intitolato "Relatione degli errori et abusi dei Greci nel Regno di Napoli, e particolarmente nel Casale di Barile", Deodato Scaglia, punta a un solo risultato: cercare in extremis, in un quadro sempre più sfavorevole alle sue rigide posizioni, di convincere, o almeno di suggestionare una Congregazione ben poco disposta a seguirlo nel trattamento di quella comunità. La fastidiosa, persistente resistenza dei greci di Barile ai suoi reiterati tentativi di domarli non poteva essere premiata con decisioni che ne riconoscevano, anche solo in parte, le ragioni. In funzione dell'obiettivo, che inseguiva invano dall'arrivo a Melfi, di ricondurli all'ordine, il suo polemico rapporto si concentra fin dalle prime battute quasi esclusivamente sulle vicende, a suo avviso del tutto anomale, degli abitanti di quel paesino lucano. Di esso traccia anche una breve storia.

Costituitosi ai tempi di Carlo V, nel quadro dell'esilio concordato tra l'imperatore e gli ottomani, dopo la loro conquista della città peloponnesiaca di Corone, il casale di Barile faceva parte di un nucleo consistente di comunità greche e albanesi insediate in altre aree lucane, in Calabria e in Sicilia. Tuttavia, mentre altrove – in particolare in altri comuni lucani e pugliesi – era stato piuttosto agevole ai rispettivi vescovi ridurli all'accoglimento del rito latino e governarli spiritualmente, e lo stesso Scaglia aveva agevolmente raggiunto quell'obiettivo con gli abitanti di Arenigo e Ginestra, gli altri

due casali greci della diocesi, a Barile i suoi sforzi si erano sempre arenati contro le aspre resistenze degli interessati³⁷².

Alla minoranza più benestante della popolazione, che aveva abbracciato senza difficoltà il rito latino, si contrapponeva la maggioranza dei barilesi. Essa restava dichiaratamente fedele al rito greco, forse anche per la sua povertà e perché pregiudizialmente ostile nei confronti della minoranza ricca che aveva accettato senza problemi di aderire agli inviti del prelado. Quanto alla maggioranza ostile al rito latino, il particolare più grave, che secondo il vescovo rendeva fragile, se non del tutto inconsistente, la scelta religiosa degli albanesi di Barile, era uno solo. Siccome non si trattava del

rito loro nazionale, né potendo dire d'haverlo bivuto col latte dai loro antenati o d'haver in ciò havuto maestri e primi istitutori di credito, osservano un rito pieno di varii abusi, che l'ignoranza vi partorisce, e perciò non meno illegittimo in se stesso, che innaturale a loro³⁷³

A questi aspetti della loro pratica religiosa si era aggiunto, dopo circa un secolo dal loro insediamento nella diocesi di Melfi, un altro elemento negativo. Con la morte dei primi sacerdoti venuti con il primo nucleo di esuli a Barile era venuto a mancare da parecchio tempo alla piccola comunità il supporto di una guida spirituale adeguata, capace di educarla ai più autentici valori religiosi. Sostituirli era particolarmente difficile. Agli ecclesiastici più giovani mancava in primo luogo la piena conoscenza del greco, sicché non erano neppure in grado di svolgere le cerimonie religiose tradizionali e di insegnare ai fedeli le orazioni nella loro lingua madre. Inoltre, se era vero che il Collegio greco di Roma formava preti ben addestrati, capaci di ovviare a quelle difficoltà e all'altezza del compito, essi si tenevano alla larga da Barile. Quella

³⁷² ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, in *Controversie suscitate...cit.*, "Separation"...cit, documento intitolato "Relatione degli errori et abusi dei Greci nel Regno di Napoli, e particolarmente nel Casale di Barile" cc. 31r -45r. Per i riferimenti ai risultati raggiunti altrove dai vescovi vedi *ivi*, c. 45r.

³⁷³ *Ivi*, c. 31v.

comunità "difficile" era anche solita offrire ai preti compensi insufficienti, che pochi accettavano³⁷⁴.

Anche rispetto a quel problema le esperienze pastorali di Scaglia, a cominciare dalla visita condotta a Barile, erano state eloquenti. I preti greci che servivano la comunità, anche se spesso vantavano l'appartenenza a famiglie nobili, erano quasi sempre veri e propri avventurieri, del tutto inaffidabili. Tra loro c'era di tutto: imbrogliatori, veri e propri poveracci, che cercavano di arrotondare le magre entrate garantite loro dai barilesi rubando paramenti o calici in chiesa, sacerdoti finti – era inverosimile, ad esempio, che quasi nessuno di essi fosse in grado di esibire ai visitatori le 'patenti' che ne documentavano la condizione clericale – o addirittura sospette spie ottomane, che padroneggiavano perfettamente la lingua turca.

Le sorprese più amare, nel corso degli incontri tra il severo vescovo domenicano e i "pastori" sui generis di quella comunità, erano venute però dalla parte della visita abitualmente più malvista ovunque, in età tridentina, dal clero cattolico: le domande tese ad accertare la preparazione minima per poter reggere il peso della cura d'anime. L'attenzione più spiccata era posta sia sulla capacità di dir messa, sia, soprattutto, sulle conoscenze minime indispensabili per una corretta amministrazione di un sacramento di importanza strategica per la Chiesa uscita dalla crisi del Cinquecento, quello della penitenza. Qui le risposte annotate dal prelado sono preziose, perché, ad oltre mezzo secolo dalla conclusione del Concilio di Trento, rimarcano la difficoltà estrema, per la Chiesa cattolica, di formare sacerdoti e confessori capaci di guidare in modo efficace fedeli abituati a vivere in modo molto difforme da valori che avrebbero dovuto accomunare tutti i cristiani. Ecco alcuni esempi particolarmente efficaci:

et havendogli fatti alcuni quesiti più comuni per convincere la loro insofficienza, risposero in particolare che il robbare era solamente peccato veniale, ma si faceva peccato mortale se si ammazzava, et ucciso che fosse stato, il modo da purgare detto peccato mortale era di offrire parte della carne alle chiese de loro sacerdoti.

³⁷⁴ *Ivi*, c. 32r.

Dissero che l'adulterio non era meno peccato mortale, se l'adultero non era causa, e che la donna fosse stata ammazzata; che l'usure erano semplici industrie, che non obbligavano a restitutione alcuna, e cose simili tanto laide et insopportabili, che fui costretto col parere dei visitatori congiunti meco sospenderli dalla messa³⁷⁵.

D'altra parte, se una gestione così approssimativa della vita religiosa a Barile era addebitabile soprattutto all'ignoranza del clero di rito greco, non erano da meno i laici che ne erano governati. Non era certo indifferente, visti i fragili equilibri interni di un casale nettamente spaccato al suo interno, il fatto che gli uomini di Barile fossero impegnati in larga misura al servizio del re, come valenti militari, qua e là per l'Europa, nelle frontiere più delicate della monarchia spagnola. Nell'espletamento di quegli incarichi, che potevano durare anche per interi anni, essi si adattavano senza difficoltà al rito latino, anche perché spesso non erano disponibili chiese greche. Tuttavia quella sostanziale indifferenza alle diversità di culto veniva meno subito quando tornavano a casa.

Nella vita quotidiana del casale essi erano risucchiati di nuovo nelle tradizioni della Chiesa greca, ma non tanto per motivi religiosi. Era essenzialmente una questione di fazioni, di divisioni interne della comunità che trovavano espressione anche a livello religioso, anche se non erano definitive. Ci voleva molto poco, infatti, per abbandonare le pratiche culturali, sia per i fedeli di rito latino, sia per quelli legati alle tradizioni greche. Le scelte effettuate erano infatti rinnegate con grande facilità, ma quasi mai per motivi di natura religiosa: contavano infatti molto di più le liti e le riappacificazioni o le conseguenze della celebrazione di matrimoni misti che l'adesione convinta a specifiche pratiche culturali.

In questo orizzonte confuso e variegato, ben poco compatibile con i rigidi modelli di vita religiosa raccomandati o imposti dalla Chiesa della Controriforma, spiccava il diffuso ricorso a pratiche superstiziose e il perpetuarsi di credenze e tradizioni ben poco compatibili con l'ortodossia. Ne aveva già trattato diffusamente nella relazione

³⁷⁵ *Ivi*, c. 33v.

stilata nel 1627, e alcuni di quei rilievi trovano riscontro nelle sue severe critiche: si pensi ad esempio alla sua descrizione degli abusi legati al battesimo o alle annotazioni riguardanti il matrimonio e il "governo" dei moribondi e dei morti.

Lo spazio maggiore, però, è dedicato dal vescovo al modo inaccettabile con cui sono amministrati quasi tutti i sacramenti, al totale disinteresse per i precetti ecclesiastici, per molte devozioni e per aspetti fondamentali della dottrina della Chiesa, come quelli relativi al culto dei santi. Fonte di irritazione e di scandalo sono inoltre per lui le libertà eccessive dei greci di Barile riguardo ad altri aspetti di primo piano del rigore controriformistico. Ad esempio, essi rispettano solo in misura minima il divieto di lavoro festivo, che osservano solo la domenica, non in occasione delle innumerevoli festività religiose di cui è punteggiato l'anno nell'Italia della Controriforma. Allo stesso modo, in relazione agli obblighi di digiuno seguono i dettami della Chiesa greca, provocando disordini e abusi anche all'interno dei fedeli di rito latino, vincolati a regole molto più rigide.

Il dato che però Scaglia ritiene più grave è la pesantezza delle critiche che essi rivolgono alla Chiesa romana: dal disprezzo del Concilio di Trento, che a loro avviso è poca cosa rispetto ai grandi concili riuniti in Levante dai prelati greci, all'ostilità nei confronti del papa, di cui si rifiutano seccamente i poteri conferiti dalla bolla *In coena Domini*, ignorati d'altronde senza problemi dai loro curati. Il vescovo ne ha avuto la prova nei lunghi anni di impegno pastorale: mai in tanto tempo qualcuno dei preti greci di Barile gli ha sottoposto casi riservati per avviare le procedure di assoluzione consuete. La ragione era chiara: i sacerdoti greci assolvevano tutti senza difficoltà. E anche se mai qualcuno di essi lo avrebbe ammesso, la prova lampante di quella grave violazione dei propri doveri è nella notorietà di tanti delitti o abusi gravi, non di rado puniti con severità dai giudici di Stato. Com'era possibile spiegare il fatto che i nomi dei responsabili di quegli eccessi non erano mai stati segnalati alla sua Curia per la valutazione della loro gravità e delle procedure necessarie per riconciliarli con la Chiesa?

All'insieme di queste riflessioni il domenicano riteneva doveroso aggiungere informazioni ancora più preoccupanti per un vescovo: i greci di Barile traducevano

quelle posizioni fortemente critiche nei confronti dei papi e delle istituzioni romane in pratiche aggressive, volte a rendere sistematicamente la vita impossibile ai curati e ai fedeli di rito latino. L'elenco che ne faceva era impressionante: dalle liti provocate dalla precedenza nelle processioni o nelle pratiche religiose comuni ad entrambe le comunità al rifiuto di fare la propria parte nei lavori necessari per il decoro e la buona tenuta della chiesa comune, ridotta perciò in condizioni pietose, dall'uso strumentale dei suoi spazi nella settimana spettante alla comunità di rito latino, per compromettere le cerimonie religiose, ai veri e propri attentati, come il taglio delle corde che consentivano di suonare le campane per impedire l'annuncio di iniziative importanti, davvero singolare... Era vero però – Scaglia non poteva fare a meno di ammetterlo – che i "latini" li ripagavano con la stessa moneta, il che era occasione per frequenti scazzottate, anche in chiesa³⁷⁶.

Da quelle amareggiate considerazioni scaturivano le conclusioni finali, brevi e amare, perché chi le avanzava era certo che non sarebbero state ascoltate. C'era – o meglio, forse, ci sarebbe stato, visto che lo stesso Scaglia definisce disperata la sua proposta – un solo modo per risolvere definitivamente una questione che si trascinava da troppo tempo: sopprimere un po' alla volta, o, volendo, con una sola decisione finale, quegli abusi, ricondurre con la forza quella comunità ribelle alla rinuncia alle proprie tradizioni religiose, costringerla ad accettare il rito latino.

La facilità con cui si era raggiunto quell'obiettivo sia da lui stesso, con i due casali greci pacificamente adattatisi ad esso, grazie all'abile governo di due bravi curati, sia da altri vescovi meridionali, era una prova precisa che non ci voleva molto, che anche animi induriti e polemici erano pronti a cedere. Siccome però il vescovo era pressoché certo che le intenzioni dei cardinali romani e dello stesso zio Desiderio era ben altre, la conclusione del lungo, polemico testo era come l'ammissione anticipata di una sconfitta: Deodato Scaglia si arrendeva, dichiarando sia di adeguarsi alle scelte di chi ne sapeva più di lui, sia di essere pronto ad accettare e ad applicare le decisioni che sarebbero state adottate dai superiori³⁷⁷.

³⁷⁶ *Ivi*, cc. 40r-43r.

³⁷⁷ *Ivi*, c. 45r.

Per il combattivo e intransigente vescovo lombardo la rassegnazione per una sconfitta annunciata non voleva dire però rinuncia a continuare a battersi per la riqualificazione religiosa della diocesi. L'iniziativa che stava per assumere – raccogliere le energie migliori, sue e del clero locale più legato a lui, nel corso di un sinodo impegnativo e influente, capace di tradurre in decisioni e in provvedimenti precisi le esperienze, per lo più amare, maturate in tanti anni di episcopato – fu forse la risposta più eloquente di un prelato giovane e attento alle autorità centrali della Chiesa che non avevano voluto ascoltare la sua severa requisitoria. Vediamo come.

2.10 1635: un sinodo polemico

Quando si leggono le pagine fitte dei decreti di un sinodo di notevole ampiezza e spessore, come quello indetto da Deodato Scaglia nel 1635 è difficile non pensare al suo umor nero e alla sua solitudine. Nelle limpide e accurate decisioni adottate è evidente, in controluce, l'amarezza per le sfavorevoli esperienze maturate in quel suo esordio pastorale ben poco soddisfacente. Se poteva essere scontata l'ostilità dell'amministrazione comunale e del Capitolo della cattedrale – istituzioni che spesso, soprattutto nelle piccole diocesi, erano controparti ostili ai vescovi – non lo erano in alcun modo gli atteggiamenti delle autorità centrali della Chiesa. Gli stretti rapporti che lo legavano a un cardinale in ascesa come Desiderio Scaglia, sia di parentela, sia di appartenenza allo stesso Ordine religioso, lo avevano forse illuso, soprattutto dopo la rapida soluzione della congiura tramata ai suoi danni a Melfi. È possibile, insomma, che dopo quel successo egli ritenesse giunto il momento propizio per "sistemare" definitivamente una comunità diocesana – quella degli albanesi di Barile – che sin dall'inizio della sua esperienza pastorale gli aveva dato filo da torcere.

Non era stato così. Altro era, per lo zio e per gli alti prelati romani da lui mobilitati, disinnescare la debole trappola preparata dal sindaco di Melfi e dai suoi compagni di cordata, altro prendere le difese del giovane vescovo nella intricata questione di Barile. Lì erano in gioco problemi ben più complicati, che potevano accrescere un contenzioso tra Curia romana e viceré già fin troppo ampio e rischiavano di scavare

solchi troppo profondi nel piccolo comune. Si era imposta così all'interno della Congregazione di Propaganda Fide una linea prudente e misurata, attenta ad accrescere le possibilità di convivenza civile tra cattolici di rito latino e di rito greco. Nessuno aveva lasciato possibilità di replica al vescovo, nessuno aveva dato importanza ai suoi documentati rilievi sul fallimento del progetto pastorale che si intendeva malgrado tutto riproporre a Barile.

È questo, a mio avviso, il retroterra della lunga serie di decreti approvati nel sinodo del 1635. Essi appaiono oggi come lo sfogo di un prelato colto e motivato, ma lasciato solo a cercare di raddrizzare una situazione a suo avviso critica, lontanissima dai limpidi modelli di vita religiosa disegnati a Trento, in un concilio sempre più lontano ed evanescente. È impossibile darne conto qui, anche perché molto poco è rimasto nell'archivio diocesano di Melfi per gli anni conclusivi del suo episcopato, mentre i conflitti coevi attestati dai documenti conservati nell'Archivio di Stato di Napoli riguardano solo in misura circoscritta la vita religiosa della piccola diocesi e nulla dicono, in particolare, per le tensioni di Barile³⁷⁸.

Nella impossibilità di dedicare lo spazio che meriterebbe all'analisi complessiva di un sinodo ricco di indicazioni e di dettagli, mi limiterò qui a sottolinearne gli aspetti più direttamente collegati alle battaglie perdute ingaggiate da Deodato Scaglia a Melfi. Quello della lotta alle superstizioni è con tutta evidenza un tema per lui cruciale, cui è dedicata un'attenzione notevole, nettamente maggiore dello spazio riservato alla lotta all'eresia. Ne è una prova evidente l'ampiezza dei riferimenti alla questione, anche rispetto agli altri abusi di competenza inquisitoriale. Il confronto con lo spazio riservato alla bestemmia, ai libri proibiti e ai miracoli e alle altre manifestazioni

³⁷⁸ Mancano quasi del tutto tra il 1635 e il 1644 i documenti relativi a tutte le attività giudiziarie del foro vescovile (sia quelle civili e penali, sia quelle di rilievo inquisitoriale), i verbali delle visite pastorali e le corrispondenze. Le sole, concrete possibilità di arricchire in modo significativo il quadro complessivo della presenza vescovile a Melfi (come in qualsiasi altra diocesi italiana) dipendono dal superamento dei limiti imposti agli studiosi dalla lunga epidemia che ha coinvolto l'Italia dal febbraio del 2020. Solo allora sarà possibile studiare con regolarità nell'Archivio Apostolico Vaticano, dove si conservano, nell'Archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari, le serie che dovrebbero contenere, almeno in parte, i documenti locali più preziosi, relativi al contenzioso di maggiore rilievo, che finiva abitualmente proprio sui tavoli dei cardinali della potente Congregazione.

attinenti alla santità mi sembra indicativo. Per non dire del riferimento a un delitto come la *sollicitatio ad turpia*, che era stato definitivamente inserito tra i delitti contro la fede da pochi anni ed è ricordato solo nella voce dedicata al sacramento della penitenza³⁷⁹.

Né si può trascurare un particolare di un certo rilievo: si torna sul tema della vigilanza da esercitare in materia di superstizioni anche nelle pagine dedicate all'amministrazione di singoli sacramenti, come il battesimo (a proposito delle credenze relative agli obblighi delle puerpere, per esempio) o il matrimonio (per le indebite interferenze delle anziane nei momenti più significativi della cerimonia, volte a tenere lontani dagli sposi malefici e incanti³⁸⁰). Tra le proibizioni, inoltre, uno spazio ampio era dedicato alle operazioni terapeutiche non ufficiali, non prescritte dall'arte medica, come scongiuri e legamenti *ad sanitatem* anche in favore degli animali³⁸¹. Non mancava neppure il riferimento alle orazioni non ufficiali, in particolare a un'orazione superstiziosa dedicata a Santa Susanna e recitata per scopi amorosi, soprattutto dalle donne³⁸². Il capitolo inoltre terminava con la proibizione dei "brevi" su cui erano raffigurati caratteri, croci e i cento nomi di Dio in ebraico. I fedeli erano soliti portarli addosso nel giorno della circoncisione di Gesù - nella tradizione ebraica il 1 gennaio - nell'intento di difendersi dalle ferite da arma da fuoco³⁸³.

³⁷⁹ *Melphiensis ac Rapollensis...cit.*, sulle superstizioni cfr. le pp. 12-19, sulla bestemmia p. 19, sui libri proibiti, p. 20, sulla *sollicitatio ad turpia* p. 39. Sulle superstizioni cfr. anche G. M. Viscardi, *Tra Europa e Indie di quaggiù. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno, secoli XV-XIX*. Roma, premessa di Gabriele De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 81-94.

³⁸⁰ «Dumque sposi benedicuntur cavebit parochus ne ad ipsorum aures quarundam vetularum sussurraciones et secreta colloquia proferantur ad abigendas (ut ille temere autumat) incantationes et ligaturas, nam ritus istos omnes seu nimis superstitiosos sub poena excommunicationis interdicimus», *Melphiensis ac Rapollensis...cit.*, p. 64.

³⁸¹ «Ligaturae verborum, remedia, ac secreta, quae ars medica non commendat, seu in praecantationibus, seu in nugis, & signis consistentia pro infirmitatibus hominum sanandis, eorumque animi passionibus suspendendis, aut pro animalibus languentibus, & caludicantibus medendis vitanda sunt & omni penitus execratione damnanda, cum ista potius censenda videantur antiquum hostis insidiae, quibus ille genus humanum decipere netitur», *ivi*, p.16.

³⁸² «[...] Et similiter prohibemus omnes & quascumque orationes, imprecationes, aut deprecationes, benedictionesve, et signa, quae non sunt, necvquam fuerunt ab Ecclesia approbata, maxime vero orationem illam quam dicunt Sanctae Susannae apud mulieres vulgatam in frequentique vsu habitam ad conciliandum inter personas mutuuum amorem», *ivi*, p. 17.

³⁸³ *Ivi*, p. 18.

Uno spazio particolare era dedicato poi nel sinodo alle superstizioni dei greci³⁸⁴. Come è stato giustamente sottolineato da Viscardi, Scaglia non si limitò ad approfondire gli aspetti istituzionali e le dimensioni teologiche della questione, ma analizzò a fondo anche le credenze e i costumi dei greci, come la fede nella luna e negli astri e gli eccessi caratteristici dei conviti funebri³⁸⁵. La particolare ricchezza di questi aspetti del sinodo in questione era stata anche rilevata nel 1970 da Cleto Corrain e Pierluigi Zampini, i due studiosi che hanno dedicato maggiore attenzione allo spoglio degli elementi folclorici contenuti nei sinodi italiani di età moderna³⁸⁶.

Le annotazioni più recenti dello stesso Viscardi hanno anche puntualizzato l'importanza data da Scaglia al richiamo agli aspetti "istituzionali" delle attività pastorali che bisognava pretendere dai sacerdoti fedeli al rito greco: essi dovevano far riferimento a Roma e non a Bisanzio o ad Alessandria nella loro azione pastorale³⁸⁷. La stessa premura del prelado si coglie nel richiamo ad alcuni aspetti fondamentali

³⁸⁴ *Ivi*, pp. 65-74.

³⁸⁵ G. M. Viscardi, *Vita sociale e mentalità religiosa in Basilicata...*cit., Introduzione, XII; Id. *Tra Europa e Indie di quaggiù...* cit., pp. 63-72.

³⁸⁶ «A proposito delle costumanze delle cosiddette comunità greche dell'Italia meridionale possiamo innanzitutto citare la fonte sinodale più informata: sinodo di Melfi e Rapolla del 1635. Vengono condannate le superstizioni e le osservanze dei Greci che sono: il salutare la luna nuova con canti particolari [...], il non fabbricare utensili al primo quarto di luna e il non intraprendere viaggi all'ultima luna [...] È proibita inoltre la festa dell'Arciporco [...] Altre profane osservanze riguardano il culto dei morti e sono di grande interesse etnografico. Innanzi tutto quella di porre vino, legumi ed altri commestibili sopra i cadaveri [...]. Segue la pratica di negare la sepoltura alle donne morte sopra parto o dopo il parto, prima di aver ricevuto quella certa benedizione [...]. Tali donne sono infatti dei morti impuri, temuti o disprezzati nell'Etnografia dell'Europa orientale. Ciò vale per tutti gli assassinati: anche per essi viene negata la sepoltura ecclesiastica. Il citato sinodo proibisce quest'usanza, quando risulti che il defunto si è confessato da non più di un anno [...]. Talune pratiche condannate dal citato sinodo di Melfi e Rapolla, dovevano essere piuttosto usanze tollerate dalla Chiesa Greca, come quella per cui le puerpere non ricevevano alcun Sacramento, nemmeno in caso di necessità, se non erano passati i 40 giorni e non avevano ricevuto quella tal benedizione, che tanta superstizione conserva anche ai nostri tempi e che pur tuttavia viene mantenuta. Le medesime, per l'occasione, cambiavano le calzature ed uscivano di chiesa retrocedendo [...] Agli Albanesi il citato sinodo di Melfi e Rapolla attribuisce certe usanze funebri: la deposizione sopra i cadaveri di frutta, erbe e capelli [...]; l'accompagnamento del cadavere con canti funebri e pianti (ciò è comune a popolazioni vicine); l'usanza delle donne di intrecciare le mani, dopo la sepoltura; le abluzioni; le distribuzioni di pane, vino e frutta nelle chiese o davanti alle porte delle medesime [...]», C. Corrain, P. Zampini, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani dell'Italia meridionale*, in «Palestra del Clero», 3-4-5, (1968), pp. 55-57. Vedi anche G. M. Viscardi, *Vita sociale e mentalità religiosa in Basilicata...*cit., pp. 99-102.

³⁸⁷ *Ivi*, p. 17.

dell'amministrazione dei sacramenti, che notoriamente dividevano la Chiesa greca da quella romana: si vietava ai preti greci di conferire, con il battesimo, anche la cresima, che spettava ai vescovi, e di dare l'eucaristia ai bambini di uno, due, o tre anni, perché non ancora giunti all'età della ragione³⁸⁸.

Allo stesso modo, per quanto concerneva l'estrema unzione, poco praticata dai greco-albanesi, il vescovo invitava i sacerdoti a impartirla, anche se non richiesta, agli ammalati gravi e ai moribondi³⁸⁹. Infine, per ciò che concerneva il matrimonio, erano ribadite le norme tridentine, per evitare quelli che la Chiesa cattolica considerava dei veri e propri divorzi, ossia la pratica del ripudio con la possibilità di contrarre nuove nozze³⁹⁰.

Tra le superstizioni e i culti profani dei greci, il vescovo di Melfi condannava inoltre l'usanza di rendere omaggio alla luna nuova «salutationibus et cantilenis»³⁹¹ e di regolare la propria vita osservando le fasi lunari e il corso delle stelle; l'uso di deporre sui cadaveri vino, legumi e altri commestibili e di distribuire dentro davanti alla chiesa pane, vino e dolciumi, in occasione dei funerali; la pratica di negare la sepoltura ecclesiastica alle donne morte durante o dopo il parto, senza aver prima ricevuto la benedizione; la consuetudine delle puerpere di non ricevere alcun sacramento prima dei quaranta giorni che precedono il rito della purificazione; e, infine, la festa dell'Arciporco, di origine armena³⁹².

2.11 1636-1644: gli ultimi affanni di una controversa esperienza pastorale

Di ben altra natura erano però i problemi che stavano per scaricarsi sul vescovo di Melfi all'indomani del sinodo. Pur se ne ignoriamo la data precisa di convocazione e la durata, non sembra casuale la circostanza che già ai primi di aprile del 1636, a poca

³⁸⁸ *Melphiensis ac Rapollensis...cit.*, p. 67.

³⁸⁹ *Ivi.*

³⁹⁰ *Ivi.*

³⁹¹ *Ivi*, p. 73.

³⁹² *Ivi*, pp. 73-74.

distanza da un'iniziativa così importante, fu di nuovo la Delegazione della Real Giurisdizione a doversi interessare dell'operato della Curia melfitana. Un sacerdote locale, don Giuseppe Febrazio, indagato dal foro vescovile con l'addebito di aver picchiato un frate, trasmise alla potente istituzione statale copia di una denuncia da lui presentata al vicario generale di Melfi. Il prelado era accusato di aver citato in giudizio senza notifica alcuna un caporale al servizio del principe Doria e quattro suoi soldati per aver maltrattato, percosso e indebitamente carcerato un chierico della Curia nell'esercizio delle sue funzioni. Don Febrazio aveva perciò diffidato il vicario dal procedere contro i soldati citati.

Il vicario però non tenne in alcun conto l'istanza e dopo poco più di un mese fulminò la scomunica, con affissione dei cedoloni, sia contro i cinque soldati, che a suo dire avevano ignorato la citazione ricevuta, sia contro lo stesso ecclesiastico, per l'addebito che gli era stato mosso. Il prelado si premurò inoltre di notificare le sue iniziative alla Delegazione della Real Giurisdizione. Ai laici scomunicati non restò altro che chiedere al viceré di inoltrare un'ortatoria allo Scaglia con la richiesta di revoca del provvedimento³⁹³. Fu nel cuore dell'estate del 1636, però, che il vescovo dovette affrontare nuove e più complicate tensioni. Una gli derivò direttamente da una decisione adottata nel sinodo: l'istituzione di una nuova festa di precetto nella diocesi, quella in onore di S. Barnaba. Accolta favorevolmente ad Atella e a Barile, l'iniziativa era stata respinta senza appello a Melfi, dove si riteneva sufficiente la festa in onore di S. Alessandro, anch'essa piuttosto recente³⁹⁴. A seguito di quel clima polemico, un anziano sacerdote e un laico suo amico erano stati scomunicati dal vescovo per essersi rifiutati di osservare la nuova festa e avevano ovviamente presentato ricorso alla Delegazione³⁹⁵.

³⁹³ ASN, DRG, *Processi*, vol. 200, fasc. 4, *Il principe d'Oria con il vescovo*, 10 aprile 1637, cc. 45r-46v.

³⁹⁴ Il caso è stato ricostruito sulla base di ASN, DRG, *ivi*, cc. 7r e cc. 9r-v., e di ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate...cit.*, e del manoscritto in esso contenuto, intitolato "Controversia per alcuni ordini sinodali, e specialmente per l'istituzione della festa di San Barnaba Apostolo", c. 68v e ss., a partire da una lettera dell'8 luglio 1636 del Reggente Casanate al vescovo di Melfi.

³⁹⁵ ASN, DRG, *Processi*, 200, fasc.4, *Il principe d'Oria...cit.*, c. 9v.

L'8 luglio del 1636 il suo reggente, Mattia Casanate, aveva inviato una lettera al vescovo di Melfi per chiedergli conto del nuovo giorno festivo «introdotto da V.S. Ill.ma di Santo Barnaba apostolo sotto li 11 di giugno» e insieme per invitarlo ad assolvere gli scomunicati «ponendoli in consideratione che in questo Regno non è stato e non è solito per l'inosservanza delle feste procedere a censure»³⁹⁶. La risposta del presule non si fece attendere. Il 4 agosto 1636 Scaglia dichiarò che quella decisione era stata adottata soprattutto per venire incontro alle istanze dei fedeli, che, in particolare a Melfi,

per mezzo della singolar intercessione di questo glorioso santo speravano ... che avessero da cessar le tempeste e le fortune dell'aria, che quasi ogni anno toglievano la raccolta delle biade. Pertanto, mosso da queste universali istanze, desideroso di compiacerli e non havendo altro fine che di pietà christiana e dell'utile publico, istituì la detta festa e nel prossimo sinodo la feci pubblicare³⁹⁷.

L'iniziativa di Scaglia rientrava appieno nelle strategie accorte perseguite in quegli anni dalla Chiesa romana, illustrate da tempo nelle loro linee generali. Esse danno la misura di quanto fosse insieme importante, ma molto complicato, per le autorità ecclesiastiche del primo Seicento muoversi su un terreno così delicato e fragile. È stato giusto sottolineare, come è stato fatto nel 2004 in una pregevole sintesi, che proprio tra la fine del Cinquecento e il primo Seicento la Chiesa romana diede particolare impulso alle canonizzazioni e alle beatificazioni, anche per obiettivi di politica religiosa di alto valore strategico (si pensi alla scelta di dichiarare santo a pochi anni dalla morte un prelado di primo piano, ma non poco controverso, come Carlo Borromeo negli anni

³⁹⁶ ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate...cit*, "Controversia per alcuni ordini sinodali"...cit, c. 69r, lettera cit.

³⁹⁷ ASN, DRG, *Processi*, 200, fasc.4, *Il Principe d'Oria...cit*, lettera di Deodato Scaglia al Casanate, cc. 29r-31v. (una copia è in ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate...cit*, "Controversia per alcuni ordini sinodali"...cit, cc. 70r-v).

difficili dello scontro con Venezia sull'Interdetto). Manca peraltro una ricostruzione complessiva delle conseguenze locali di questa linea di politica religiosa³⁹⁸.

In particolare, poi, se è vero che l'adorazione dei santi aveva anche una finalità apotropaica e protettiva nei confronti delle calamità naturali, spesso disastrose per le fragili risorse agro-alimentari delle comunità rurali, è altrettanto indicativa la circostanza che soprattutto nelle campagne persistevano culti agrari precristiani. Il celebre caso dei benandanti, che nel Friuli del tardo Cinquecento mise in difficoltà gli inquisitori di Aquileia, ne è una testimonianza importante, per niente isolata³⁹⁹. Le tempeste dell'aria, biblicamente associate all'influsso nefasto delle entità demoniache, potevano essere scongiurate dalla protezione accordata dai santi. Nel passaggio dal sincretismo medievale tra religioni precristiane e cristianesimo, all'età moderna, in cui Chiesa e Inquisizione, anche per le drammatiche conseguenze della frattura insanabile prodotta dalla Riforma nella cristianità, dovettero trovare nuovi equilibri, la tolleranza verso le devozioni superstiziose cominciò a venir meno.

La disciplina del culto dei santi e la loro "ripulitura" dalle incrostazioni pagane divennero, pur tra difficoltà e contrasti, oggetto di attenzione del Sant'Ufficio, ma, come si evince dalla linea di un vescovo colto come Deodato Scaglia, le autorità ecclesiastiche locali cercarono sempre di tener conto dei bisogni e delle credenze delle classi popolari⁴⁰⁰. Il prelado domenicano affrontò con fermezza anche la questione,

³⁹⁸ Mi riferisco a M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004, soprattutto alle pp. 30 - 78.

³⁹⁹ C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

⁴⁰⁰ Scrive a tal proposito Jean Delumeau: «Nei paesi protestanti e nelle diocesi cattoliche governate da vescovi rigoristi proibizioni draconiane valsero a respingere nella clandestinità queste pratiche magiche, qualificate come «pagane». In altre situazioni, il potere ecclesiastico, continuando una lunga tradizione, accettò di benedire questo tipo di condotte e tali riti anteriori al cristianesimo, riservandosi di condannare le pratiche che tentavano di sottrarsi alla sorveglianza della Chiesa. Ne derivò una forma di magia cristiana che è rimasta fino ad epoca recente una delle maggiori componenti della vita religiosa dell'Occidente.», J. Delumeau, *La paura in occidente. Storia della paura nell'età moderna*, Milano, Il Saggiatore, 2018, p.87. Cfr. anche J. M. Sallmann, *Santi Barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996, in particolare le pp. 99-120; D. Gentilcore, *From Bishop to witch...cit.*, pp. 161-208 ; Rilevante è anche il caso occorso a Santa Maria della Sanità a Napoli nel tardo Cinquecento, quando Paolo Burali, l'arcivescovo intransigente di stampo borromaico si scontrò con il domenicano Fra Antonio da Camerota che stava lucrando con la pubblicazione di finti miracoli, cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...cit.* pp. 209-214.

sollevata dal Collaterale, della piena liceità, per le autorità ecclesiastiche, di istituire feste religiose. Si trattava a suo avviso di questioni di natura spirituale, non di scelte politiche:

Circa il punto dell'autorità di poterla istituire non credo che S. E. metterà difficoltà alcuna, sì come nianco per il passato vi è esempio che il regio Collaterale si sia opposto alli vescovi in simile materia, perché, non essendo l'istituzione delle feste negotio politico che apporti pregiudicio al buon governo temporale delli Stati di Sua Maestà né che aggravi li sudditi, mentre sia domandata da loro, manegotio spirituale, che appartiene alla cura dell'anime, si è permesso sempre che l'ecclesiastico essercitasse questa autorità senza oppositione⁴⁰¹.

Scaglia chiariva inoltre che molti erano stati i sinodi passati stampati nel regno «e riveduti prima da ministri regii, nei quali si vedono istituite molte feste dei santi ab extra di quelli del calendario romano [...] le quali si sono sempre osservate da questi cittadini e tuttavia si osservano senza contraddizione alcuna»⁴⁰². Oltretutto, aggiungeva, per disposizione del Concilio di Trento, i vescovi avevano la possibilità di istituire una festa di precetto ogni dieci anni.

Alla fine il presule melfitano ribadiva il suo rispetto per la giurisdizione statale. Proprio in ossequio alla sensibilità dei suoi rappresentanti aveva deciso di usare «tanta circospettione et modestia nell'istituirla solamente in civitatibus et terris per non impedire le faccende della campagna»⁴⁰³. Né poteva tacere la circostanza che quella questione era stata sollevata per motivi ben diversi. I cittadini di Melfi e Atella avevano presentato false fedì al viceré, fomentati dal governatore Spinola, che

⁴⁰¹ ASN, DRG, *Processi*, 200, fasc. 4, *Il Principe d'Oria...cit.*, lettera di Deodato Scaglia a Mattia Casanate, 4 agosto 1636, c. 29r.

⁴⁰² *Ivi*, c. 29v.

⁴⁰³ *Ivi*.

solo si è opposto all'istituzione di detta festa non ad altro fine che per essercitar l'antico odio e l'inimicitia che dalla Parte sua professa contro di me, come è molto ben noto a V.S. Ill.ma, quale ne fece già relatione per verità a sua Ecc.a⁴⁰⁴.

Tanto è vero che egli aveva deciso di ricorrere al tribunale della nunziatura apostolica, dove a suo dire gli agenti di Spinola si erano appellati senza successo:

Tutte queste ragioni subsistenti apportate da me nel Tribunale di cotesta Nuntiatura Apostolica, dove...ebbero ricorso gli Aggenti di detto Erario, fecero che Monsignor Nontio e gli suoi Auditori restassero talmente capaci che dando ripulsa a questi quattro seditiosi, che non si sono mossi per zelo ma per passioni approborno quanto io circa l'istituzione di questa festa havevo fatto. E così spero farà S. E. per la sua pietà christiana et per atto di buon governo e per far gratia a me che riverentemente ne la supplico⁴⁰⁵.

Scaglia chiudeva perciò la lettera chiedendo al Casanate di rigettare l'istanza di soppressione della festa presentata da Spinola. Inoltre, per quanto riguardava l'assoluzione dei due scomunicati, dichiarò che essi avevano dichiarato il falso: non erano stati puniti per l'inosservanza della festa, ma per aver strappato un monitorio emanato dalla corte vescovile nei confronti di alcuni venditori di lino

[...] haver di fatto e con violenza fatto un insulto alla Corte vescovale togliendo una certa essecution fatta legittimamente da ipsa corte a certi forastieri venditori di lino dopo esser stati ammoniti che quel giorno di festa non vendesser nell'hore dei divini officij: Et in questo atto li sodetti Facciuta e Muzio maltrattorno li servienti di ipsa corte con fatti e con parole restituendo ipsi imperiosamente e con privata autorità la detta essecutione a quelli a cui era stata fatta⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ *Ivi*, c.30r.

⁴⁰⁵ *Ivi*.

⁴⁰⁶ *Ivi*, c. 30v.

Tuttavia poiché Casanate chiedeva di assolverli, Scaglia si dichiarava pronto a farlo, ma a condizione che riconoscessero la giurisdizione ecclesiastica:

[...] volendo io per atto di osservanza e per cercar occasione di servirla interpretare etiam in questo senso la lettera di V.S. Illustrissima, mi offerisco pronto all'essecutione della sua raccomandatione che da me è molto stimata. Dimodoché quando li sudditi compariranno con sommissione al Tribunale a domandar l'assolutione, e saranno pronti alle soddisfazioni ragionevolmente dovute, ordinarò che siano assoluti. Non havendo io altro intento se non dell'emendatione loro, e di far che riconoscano (come è dovere), l'autorità pontificia nelle cose concernenti alla Chiesa⁴⁰⁷.

Nel frattempo, però, un altro incidente tra il governatore e il vescovo aveva aperto nuove tensioni: cinque laici impegnati al servizio del prelato e perciò, secondo una prassi consolidata, provvisti del privilegio di foro, erano stati catturati e riposti nelle carceri dello stesso governatore con accuse inconsistenti, solo per fare un dispetto al vescovo. Ne erano subito scaturite la richiesta di scarcerazione da parte di Scaglia, che, ignorata dal capitano, aveva condotto all'ennesimo conflitto (scomuniche, ortatorie, con i connessi nodi giurisdizionali irrisolti). Nel corso della scaramuccia Scaglia usò anche per la prima volta – per quanto finora risulta – l'arma inquisitoriale, forse con una finalità ben precisa. Aprì un procedimento contro un uomo per blasfemia, un delitto controverso, su cui anche i giudici di Stato rivendicavano precise competenze. Purtroppo si ignora come sia finito quell'aspetto della contesa, anche se il coinvolgimento del ministro del Sant'Ufficio del Regno potrebbe far pensare che abbia avuto sviluppi di un certo rilievo⁴⁰⁸.

Ancor più intricato e lungo fu l'andamento di un'altra controversia, che nel 1636 coinvolse Deodato Scaglia. Essa riguardava il nodo della feudalità e delle rivendicazioni che la Chiesa di Melfi avanzava in rapporto al possesso di alcuni

⁴⁰⁷ *Ivi*, c. 31r.

⁴⁰⁸ *Ivi*, c. 46r, 2 settembre 1637, attestato del camerlengo di Melfi, Angelo del Vecchio.

territori – Cisterna, Salsola e Gaudiano – con inevitabili riflessi sul piano della giurisdizione. Alle ammonizioni del vescovo al governatore aveva immediatamente replicato lo stesso principe, Andrea Doria, che aveva ribadito il proprio pacifico possesso di quelle terre e ridimensionato i diritti del Capitolo della cattedrale: si trattava solo di una certa quantità di grano annua, che era sempre stata regolarmente consegnata. In ogni caso, poi, se il vescovo riteneva lesi i diritti della propria Chiesa, poteva – e doveva – rivolgersi ai giudici di Stato, i soli competenti a valutare quelle questioni. Il nodo però restò irrisolto almeno fino al 1638⁴⁰⁹.

Non meno spinose furono le questioni sollevate nel 1636 riguardo a un terzo territorio dalla città di Melfi, con un'istanza alla Delegazione della Real Giurisdizione, immediatamente recepita. Oggetto della nuova iniziativa era una richiesta da inoltrare al vescovo: bisognava invitarlo a deputare un ufficiale laico per l'esercizio della giurisdizione nel territorio di Salsola, feudo del principe Doria, ma appartenente alla Mensa vescovile. Il motivo era semplice: era impossibile al governatore Spinola esercitare giurisdizione su quel territorio, perché molti delinquenti, legati al vescovo da vincoli di fedeltà, non potevano essere arrestati, pena la scomunica degli ufficiali laici. Scaglia però rispose al Reggente della Delegazione che non aveva alcuna intenzione di fare concessioni alla giurisdizione laica, in quanto Salsola era da centinaia di anni feudo *in allodium* della sua Chiesa⁴¹⁰.

⁴⁰⁹*Ivi*, c. 33r-v (è l'istanza inoltrata alla Delegazione della Real Giurisdizione dal procuratore del principe :«Il Procuratore del Principe Doria... supplicando dice a V.E. come possedendo esso Principe uno certo territorio detto di Cisterna da tempo antichissimo tanto che non v'è memoria d'huomo in contrario, conforme sta nella sua pacifica possessione, per il quale come redditio al clero e Capitolo della chiesa cattedrale di detta città in una certa quantità di grano, quello ha per il spatio di detto tempo annualmente fatto consignare al detto clero e capitolo che l'ha similmente ricevuto senza contraddittione alcuna sin al presente anno, ove presupponendo il vescovo di detta città che detto territorio fusse malamente stato alienato da detto clero e Capitolo..., fu dal Principe Andrea Doria Generalissimo del mare dell'Imperatore Carlo Quinto hamonito con particular precetto Giovanni Geronimo Spinola residente in Melfi per governatore e vicario dello Stato di detto principe, che fra giorni quindici precise et perentorie debba in nome di detto principe assente in Genova instruire esso vescovo delle ragioni di detto principe circa le cose predette. Per potere provvedere di giustitia alle parti interessati lese come dice in detta alienatione, ... devono indirizzarse avanti gli regii giudici competenti di detto Principe...»).

⁴¹⁰ Si legge nel volume di Pompeo Sarnelli, *Memorie cronologiche de' Vescovi ed Arcivescovi della S. Chiesa di Benevento colla serie de Duchi e Principi longobardij della stessa città. Propagate da Pompeo Sarnelli. Dedicate*

Né mancò di sottolineare che quel polverone era stato sollevato dallo Spinola, suo avversario di vecchia data, all'insaputa del principe e della città stessa, che non avevano alcun interesse alla questione, trattandosi peraltro di feudi pressoché disabitati. Decise infine di richiamare all'attenzione del Reggente, con una forte carica polemica, i meriti della famiglia Scaglia e l'oltraggio che si stava facendo allo zio cardinale:

però quello che non si è tentato con altri vescovi miei predecessori non si deve tentare neanche con me ad istigazione di detto Spinola, mio notorio inimico, tantopiù essendo io d'una casa vassalla di Sua Maestà, in cui servitio pochi mesi sono ha sparso il sangue in Fiandra, et anco riguardo del Signor cardinale di Cremona, mio zio, ch'è padrone et usufruttuario di questo vescovato, tanto divoto di Sua Maestà e così pronto ai servitii della sua real corona quanto sa il mondo et è noto a S.E. et a V. S. Ill.ma...⁴¹¹

La questione si trascinò per almeno due anni. Lo conferma un manoscritto conservato nell'Archivio diocesano di Melfi⁴¹². Di altre scaramucce dello stesso tipo furono

all'eminetiss. e reverendiss. principe Leandro cardinal Colloredo, Napoli, presso Giuseppe Rosselli, 1691, p. 145: «Nell'anno 1093. Ruggieri Duca di Puglia donò alla Chiesa di S. Maria di Melfi e al suo Vescovo il Casale della Salsola, con tutte le pertinenze, standovi presente Buonhuomo Arcivescovo Sipontino; dicendo: *Intervenientibus Comitibus, atq; Magnatibus meis, necnon Archiepiscopo Sipontino etc.* E perché vacava la chiesa per la morte di Baldovino suo vescovo fè prendere il possesso della donazione all'Arcivescovo Sipontino, al Trojano e à Cherici della Chiesa».

⁴¹¹ ASN, DRG, serie *Processi*, vol. 200, fasc. 4, *Il Principe d'Oria...cit.*, c. 39r-v, lettera di Deodato Scaglia al Reggente Mattia Casanate del 4 settembre 1636.

⁴¹² ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, *Controversie suscitate...cit.*, manoscritto intitolato "Relatione delle controversie mosse per parte del Signor Principe Doria contro la Chiesa di Melfi circa la giurisdittione temporale delli Castelli di Salsola e Gaudiano con le difese fatte da Monsignor Fra Deodato Scaglia Vescovo l'anno 1638", cc. 86r-110v. Fondamentale è ricordare che nel Regno di Napoli la chiesa ricettizia gestiva un cospicuo patrimonio fondiario incamerando introiti caratterizzati dai guadagni della gestione dei terreni e dalle decime ecclesiastiche. A tal proposito vedi il volume di A. Lerra, *Chiesa e società nel Mezzogiorno...cit.*

punteggiati anche gli ultimi anni della travagliata esperienza episcopale melfitana di Deodato Scaglia⁴¹³.

Sulla legittimità delle sue continue ingerenze nella giurisdizione dello Stato il Reggente Casanate nutriva dei dubbi. In occasione della stampa del sinodo del 1635, uno degli ufficiali della Real Giurisdizione, Don Pedro Varrón, mentre si trovava a Barletta, aveva ricevuto un suo ordine di perquisizione. Bisognava entrare a Trani nella casa dello stampatore Lorenzo Valeri e verificare se avesse stampato il sinodo:

Señor mio. Hallandome en la ciudad de Barleta, dando execucion a una orden de s.e. me consiñaron una carta de V.S. en la qual me manda hisiesse diligencia en la ciudad de Trani, sobre un libro de sinodales que se presupone haverse estampado en ella a instancia del Obispo de Melfi donde haviendo luego buuelto executando lo que V.S. me ordenava, fui en casa de Lorenzo Valerii que tiene qui la estampa, el qual es Romano, pero ai mucho saños que esta aqui casado. En dicha casa he hallado una lamia original seu escudo de cobre con que esta impresso el principio del libro del dicho sinodo que me han embiado de Melfi, cu y a recognition se ha lecho en el hesta en blanco solamente el titulo, confrontando puntualm[en]te en todo lo demas, assi en armas, como en effigias de santos. He hallado tambien en una arca de paños un folio, que coresponde formal[men]te al que esta en dicho libro n.º 185, y juntamente dos pliegos y medio de manuscritto de otras cosas tocante a quella Iglesia de Melfi, aunque ha alguno saños que la data del imprimatur esta lecha en esta ciudad a me parecido asegurarme dela persona, el qual queda preso, andando no se me ausentase, respeto que por el mismo se ha publicado que esta diligencia era

⁴¹³ Nel 1638, ad esempio, dopo averlo scomunicato, fece incarcerare l'uditore di Trani Biagio Bollaga, che su mandato del Consiglio Collaterale aveva indagato sugli arresti dei familiari di Scaglia, e l'attuario Torquato da Nocera, che aveva incarcerato un chierico, Carlo Bottario. Obiettivo dell'iniziativa era quello di concordare la scarcerazione dell'ecclesiastico in cambio dei due laici. Il principe Doria però non ne volle sapere e richiese alla Delegazione la revoca delle censure, la scarcerazione dei laici e la deputazione di un laico per l'esercizio della regia giurisdizione. Cfr. ASN, DRG, serie *Processi*, vol. 200, fasc.4, *Il Principe d'Oria...cit*, cc. 57r-59v, c. 60r, cc. 76r-v.

por este libro, si bien yo per celarle mas la materia, hasta otra orden de V.S. tome las demas lamias, que halle en su poder, y otros folios, y libros, de diversas materias sirvase V.S. mandarme lo que tengo de executar en esto, que lo hare con toda puntualidad, acudiendo a mis obligaciones en las cosas que son del servicio de Sua Magestad, y ordenes de V.S. ... Trani Iulio 21 de 1639⁴¹⁴.

Gli atti sinodali a stampa erano soggetti a un duplice controllo. Prima dovevano ottenere l'approvazione della Congregazione del Sant'Ufficio⁴¹⁵, poi superare «la vigilanza ed i controlli delle autorità spagnole fortemente gelose delle prerogative e delle preminenze sovrane⁴¹⁶». L'intervento della Delegazione della Real Giurisdizione, nel caso in questione, mostrava la volontà dello Stato di controllare accuratamente quanto era stato stampato per evitare che le eventuali disposizioni riguardanti aspetti della vita civile ledessero le prerogative dello Stato⁴¹⁷.

Dopo un lungo processo a Lorenzo Villani, che nel frattempo era stato trasferito a Napoli nelle carceri della Gran Corte della Vicaria, emerse con chiarezza il fatto che il volume non era stato affatto stampato presso la sua officina, ma a Venezia, presso Andrea Baba, e che per mera cortesia verso il vescovo le copie erano state trasportate

⁴¹⁴ ASN, DRG, serie *Processi*, vol. 203, fasc.11, *Atti contro Lorenzo Valerio stampatore di Trani*, lettera di Don Pedro Varrón alla Delegazione della Real Giurisdizione, Trani, 1639, cc.1r-v.

⁴¹⁵ «Dopo la pubblicazione della bolla *Benedictus Deus*, fu vietato di pubblicare prima la raccolta di testi legislativi recenti approntata da una commissione pontificia nel cosiddetto *Liber septimus* e poi le stesse sentenze della *Congregazione del Concilio*. Più tardi, il Sant'Ufficio e gli inquisitori locali affermarono il principio che gli atti stampati dai vescovi, come le costituzioni sinodali o gli editti, dovevano ottenere l'assenso dell'inquisitore. In occasione di un caso sollevato dal vescovo di Grosseto nel 1639, il Sant'Ufficio stabilì che la stampa delle costituzioni sinodali fosse sottoposta al *placet* dell'inquisitore, in relazione a fede e costumi» (V. Frajese, *La censura in Italia...*cit., p. 106).

⁴¹⁶ A. Cestaro, *Studi e ricerche di storia sociale e religiosa (dal XVI al XX secolo)*, Venosa, Osanna edizioni, 1996, p. 40.

⁴¹⁷ «Le «novità» del Concilio non toccavano solo la vita religioso-ecclesiastica ma anche la società laica nel suo complesso, specie per quanto concerneva le decime, l'alienazione dei beni ecclesiastici, i diritti di precedenza, la giurisdizione vescovile, lo «status» giuridico dei chierici, la scomuniche etc. Tutto ciò richiedeva, nell'ambito delle prescrizioni sinodali, anche una non comune capacità di movimento tale da non intaccare diritti e prerogative di singoli e di gruppi, allo scopo di evitare cavillose controversie e soprattutto i timori nelle autorità viceregnali di tumulti ed agitazioni popolari, che erano poi, in definitiva, le più grosse preoccupazioni della politica spagnola nel vicereame e la ragione principale della sottile opposizione all'accettazione dei decreti conciliari da parte della monarchia spagnola che pure amava fregiarsi del titolo di «Maestà Cattolica», *ivi*, pp. 40-41.

da Venezia a Trani grazie a un mercante veneziano. Era una prassi – quella di stampare gli atti sinodali fuori dal Regno – piuttosto comune tra i vescovi meridionali, legata all'ostilità dei vertici statali verso gli atti ufficiali della Chiesa⁴¹⁸. Le ballette con le copie del volume erano state regolarmente controllate alla dogana (a Trani c'era anche la dogana dei libri del Regno) e poi lasciate a casa di Lorenzo Villani, dove le avrebbe ritirate un sacerdote amico di Deodato Scaglia, che le avrebbe portate a Melfi. L'operazione era stata regolarmente pagata, come documentavano gli atti. Ma Casanate non si fermò qui e chiese conferma a Venezia. Sia Clemente Riccetti da Iseo⁴¹⁹, inquisitore di Venezia, sia i commissari del Sant'Ufficio della Serenissima confermarono di aver inserito il libro nella lista dei volumi a cui era stata concessa la licenza di stampa⁴²⁰.

⁴¹⁸ «[...] l'ambiente antigiusdizionalista del Mezzogiorno, già relativamente ostile nei confronti dei sinodi diocesani, creava problemi ben più gravi quando si giungeva alla stampa dei più autorevoli concili provinciali. Ciò spingeva gli arcivescovi a far stampare provocatoriamente fuori Regno i loro concili e a distribuirli forse col contagocce», M. Miele, *I concili provinciali del Mezzogiorno in età moderna...*cit., p. 1. È molto probabile perciò che anche un vescovo "provocatore" come Deodato Scaglia, incline a continui conflitti giurisdizionali con i ministri del Collaterale e della Real Giurisdizione, avesse deciso di far stampare il suo sinodo a Venezia proprio per sfuggire ad eventuali rimozioni delle autorità statali.

⁴¹⁹ Clemente Riccetti da Iseo O.P., inquisitore di Venezia (1632 - 1639), in L. Al Sabbagh, D. Santarelli, H. H. Schwedt, D. Weber, *I giudici della fede. L'Inquisizione romana e i suoi tribunali in età moderna*, Firenze, Clori, 2017, p. 130.

⁴²⁰ Ecco l'attestato decisivo: «A di 19 Agosto 1639 in Venetia Io infrascritto faccio certa et indubitata fede, come nel libro due nel S. Offitio di Venetia stanno registrati i libri de quali ni è data licenza che sijno stampati in questa città, si ritrovano registrati alla lettera D. sotto il di 30 Giulio 1638 le infrascritte parole, cioè R.mi Deodati Scaliae Praesulis Melphiensis ac Rapolensis ecclesiarum sinodales constitutiones una cum brevi relatione earundem ecclesiarum tabulaquae episcop. melf. fol 127 manuscript. Incipiaentes cum fides catt.ca et finientes, mearum quae viri cum robus patietis. Vidit B. Commissarius. In fede di che Io F. Seraffino Bonameli da Mantova comissario del Sant'Offitio di Venetia ho scritto la presente da propria mano et siggillata col sigillo del S. Offitio. Io fra Clemente da Iseo Inquisitore di Venetia aff.o con mio giuramento che li dui sopradetti essere stati miei comissarij, l'uno l'anno 1638 et il padre Seraffino da Mantova esser mio commissario al presente. Fra Clemente sudetto affermo con mio giuramento.», ASN, DRG, serie *Processi*, vol. 203, fasc.11, Dichiarazione dell'Inquisitore di Venezia, Clemente Riccetti da Iseo, 19 agosto 1639, c. 7r.

Anche Evangelista Baba, figlio di Andrea Baba, che nel frattempo era morto, confermò di aver stampato il sinodo di Deodato Scaglia, con un attestato autenticato da un notaio veneziano e dal nunzio apostolico⁴²¹.

Paradossalmente, insomma, anche una scelta importante come la pubblicazione degli atti del sinodo che avrebbe dovuto costituire un momento cruciale per la riqualificazione della vita religiosa nella diocesi si tramutò per il vescovo nell'ennesima conferma delle difficoltà continue e di fatto insormontabili che avevano ostacolato in continuazione il suo impegno pastorale. Si può comprendere anche come mai proprio in quegli anni sfortunati Scaglia si apprestò a redigere il suo secondo manuale inquisitoriale, la *Theorica di procedere tanto in generale, quanto in particolare ne casi appartenenti alla Santa Fede*. Non a caso, però, il vescovo si scusava in anticipo dello stato confuso dell'opera «per esser stata composta nelle turbolenze più ferventi di questa chiesa»⁴²². Come dire: non aveva mai avuto un attimo di tranquillità in quella piccola città del Sud.

⁴²¹ «A dì 20 agosto 1639 in Venetia Faccio fede io Evangelista Baba figliolo del q. Andrea Baba mio padre, qualmente mentre viveva detto Andrea Baba del mese di settembre e ottobre 1638, io componei e stampai nella stampa di detto mio padre l'opera intitolata Melphiensis ac Rapollensis ecclesiae sinodo, stampato ad istancia del molto Reverendo Don Giovanni Battista Pasquarelli, con licenza dei nostri superiori di Venetia; havendosi fatto pagare il denaro dal Magnifico Signor Finotto, mercante da colori alla croce rossa in Venetia, per l'amontar di fattura di detta opra di importo lire 809, 14 di nostra moneta. Così giuro et affermo con verità. Io Evangelista Baba di propria mano», *ivi*, Dichiarazione di Evangelista Baba, stampatore di Venezia, 20 agosto 1639, c. 8r.

⁴²² J. Tedeschi, *Scaglia Deodato*, in DSI...cit., vol. III, p.1390.

Capitolo III Vescovi, Stato e Inquisizione tra il tardo Cinquecento e la prima metà del Seicento: Melfi, la Lucania e il resto del Sud

3.1 La lotta alle superstizioni nell'Italia del Cinque-Seicento: un bilancio delle ricerche

Tra le acquisizioni più importanti della storiografia che negli ultimi decenni ha rinnovato in profondità gli studi sull'operato dell'Inquisizione romana figura senz'altro il rilievo assunto dalla repressione delle pratiche magico-diaboliche nella sua plurisecolare storia. Rispetto a una tradizione di studi che aveva enfatizzato soprattutto la lotta senza quartiere ingaggiata dalla nuova Congregazione nata nel 1542 contro gli eretici, con una limitata attenzione agli aspetti istituzionali della sua presenza e agli altri obiettivi combattuti nel corso di un secolo drammatico come il Cinquecento, si è operato un progressivo ampliamento delle ricerche e delle prospettive storiografiche. Anche grazie all'accresciuta disponibilità di documentazione locale e alla decisione, adottata nel 1998 e per niente scontata, di aprire alla consultazione l'archivio della stessa Congregazione, sappiamo oggi molto di più sulla organizzazione e sul funzionamento dei celebri tribunali, nonché sugli obiettivi che essi si prefissero tra il Cinquecento e la seconda metà del Settecento, il lungo periodo storico in cui rimase in piedi la rete giudiziaria che punteggiò una parte consistente dell'Italia⁴²³. Alcuni punti fermi sembrano ormai indiscussi. Nessuno mette più in discussione, ad esempio, il dato che fu proprio l'Inquisizione romana, sin dal tardo Cinquecento, ad adottare con particolare precocità, sin dal tardo Cinquecento, le strategie caute di trattamento della stregoneria che si affermarono tardi e a fatica

⁴²³ Mi è impossibile annotare qui la bibliografia imponente che si è accumulata, soprattutto nell'ultimo ventennio. I libri più indicativi, pur molto diversi per l'impianto e per le conclusioni, sono a mio avviso la pionieristica ricerca pubblicata nel 1990 da Giovanni Romeo (*Inquisitori, esorcisti...cit.*), l'insieme degli accurati studi dedicati da John Tedeschi alla questione (mi riferisco in particolare a *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton NY, 1991, tradotto in italiano con aggiornamenti in Id., *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997), il libro pubblicato nel 1996 da Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996. Tra i contributi apparsi successivamente segnalo solo A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia...cit.* e Ch. F. Black, *The Italian Inquisition...cit.*

nell'Europa del Seicento. Allo stesso modo, sembra assodato anche che, dopo la sanguinosa, ma breve, stagione della caccia agli eretici i bersagli preferiti del Sant'Ufficio furono in Italia molto diversi: soprattutto le pratiche magiche di ogni specie e quelle che ben presto gli stessi inquisitori generali si abituarono a chiamare "le cose piccole". I giudici di un tribunale che aveva acquisito – e a ragione – una fama sinistra grazie alla spietata repressione del dissenso religioso passarono buona parte del proprio tempo sin dal tardo Cinquecento a giudicare infrazioni molto meno gravi: frasi sospette pronunciate in preda all'ira, abusi alimentari, sortilegi di ogni genere, devozioni superstiziose, e un eccesso nuovo, mai affidato agli inquisitori fino agli inizi del Seicento, come l'adescamento dei penitenti nel corso delle confessioni dei peccati. Furono proprio gli incontri, sempre più frequenti e sempre più delicati, tra donne e confessori, obbligati ad indagare sempre più puntigliosamente sulla vita sessuale delle penitenti e perciò indotti sempre più spesso a cedere all'istinto, a diventare uno dei problemi più seri per gli inquisitori generali nel Sei-Settecento, insieme alla lotta al quietismo e ai fermenti filosofici e scientifici diffusi in tutta l'Italia, ma in particolare a Napoli e nella stessa Roma⁴²⁴.

Non tutte le "cose piccole" di cui si interessò l'Inquisizione romana nel Cinque-Seicento hanno ricevuto l'attenzione che meriterebbero: penso alla bestemmia, agli abusi alimentari, alle frasi ereticali spicciole. Gli studiosi si sono concentrati soprattutto sulla lotta al quietismo, al libertinismo e alla irreligione nell'Italia del Sei-Settecento⁴²⁵, anche se senza ombra di dubbio la mole di ricerche più consistente, pur

⁴²⁴ L'indagine che ha sollevato a mio avviso con maggiore accuratezza molte, delicate questioni sul rapporto tra Inquisizione e sessualità, soprattutto femminile, è quella pubblicata nel 1998 da G. Romeo (*Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma...cit.*).

⁴²⁵ Annoto qui di seguito in ordine cronologico, senza pretesa di completezza, i lavori a mio avviso più importanti: R. De Maio *Il problema del quietismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», 36 (1969), n.4, pp. 721 - 744; L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688 - 1697)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974; A. Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003; Ead., *La costruzione di un'eresia. Note sul quietismo italiano del Seicento* in, *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo*, a cura di Raimondo Michetti e Bruno Pellegrino, Galatina, Congedo, 2009, vol. 1, pp. 165 - 184; Ead., *Quietismo* in *DSI... cit.*, vol. III, pp. 1288 - 1294; G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1950; G. Schneider, *Il libertino. Per una storia della cultura borghese fra XVI e XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1974; *Ricerche su letteratura libertina e letteratura*

se di diseguale spessore, riguarda le pratiche magico-diaboliche⁴²⁶. Persistono peraltro molte zone d'ombra sul funzionamento e sul ruolo dei tribunali inquisitoriali dislocati nella penisola nel corso del Seicento. Alcune indicazioni sembrano però certe. Sia nel Centro-Nord, l'area più fittamente presidiata dai delegati del Sant'Ufficio, sia nel Regno di Napoli, dove la tutela giudiziaria dell'ortodossia toccava quasi esclusivamente a vescovi quasi sempre poco attrezzati e poco disponibili ad impegnarsi su quel fronte, l'azione repressiva appare sin dal primo Seicento sempre più debole e sfilacciata.

clandestina nel Seicento, a cura di Tullio Gregory, Gianni Paganini, Guido Canziani, Ornella Pompeo Faracovi, Dino Pastine, Firenze, La Nuova Italia, 1981; T. Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, Guida, 1986; S. Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997; D. Foucault, *Histoire du libertinage. Des goliards au marquis de Sade*, Paris, Perrin, 2007; G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008; E. Muir, *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Roma - Bari, Laterza, 2008; J.-P. Cavaillé, *Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, in «Rivista storica italiana» 120 (2008), n. 2, p. 604-665; Id., *Les Déniaisés. Irreligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Garnier, 2013; L. Addante, *Eretici e libertini...cit.*; Id., *Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVI^e siècle*, in *Libertin! Usage d'une invective au XVI^e et XVII^e siècles*, sous la direction de Thomas Berns, Anne Staquet, Monique Weis, Paris, Classiques Garnier, 2013 ; V. Frajese, *Genealogie libertine nell'Europa del Cinquecento*, in «Studi storici», 2 (2018), p. 339-365.

⁴²⁶ C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento... cit.* ; R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice (1550-1650)*, Oxford, Blackwell, 1989; G. Farinelli - E. Paccagnini, *Processo per stregoneria a Caterina de Medici 1616-1617*, Milano, Rusconi, 1989; D. Gentilcore, *From bishop to witch...cit.*; M.R. Tamblé, *Streghe, guaritrici, indovine. Processo a tre donne nella Gallipoli spagnola del 1600*, in *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna, Convegno internazionale di studi, Pisa, 24-26 marzo 1994*, a cura di Giovanni Bosco e Patrizia Castelli, Pisa, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i Beni Librari, le istituzioni culturali e l'editoria, Ospedaletto (PI), Pacini Editore, 1996, pp.541- 565; *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, a cura di Franco Nardon, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 1999; O. Di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria, medicina. Siena e il suo Stato (1580-1721)*, Monteriggioni, Il Leccio, 2000; G. Gri, *Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione*, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste, 2001; S. Malavasi, *Tra diavolo e acquasanta: eretici, maghi e streghe nel Veneto del Cinque- Seicento*, Rovigo, Minelliana, 2005; M. S. Messana, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna, 1500-1782*, Palermo, Sellerio, 2007; *Sortilegi amorosi, materassi a nolo e pignattini...cit.*; G. Mazza, *I processi inquisitoriali nella diocesi di Sarno...cit.*; G. Romeo, *Magia e stregoneria a Procida...cit.*; G. Minchella, *Pratiche di magia nella Repubblica di Venezia in età moderna...cit.*, pp. 67-99; L. N. Kallestrup, *Agents of Witchcraft in Early Modern Italy and Denmark*, London, Palgrave Macmillan, 2015; V. Tedesco, «Una pietra della quale si servono le genti cattive». *Inquisizione e sortilegi a Siena nella prima età moderna / «A stone used by bad people». Inquisition and sorceries in Siena during the early modern era*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 70 (2016), n. 2, pp. 425-446; G. Romeo, *L'isola...cit.*; G. Fiume, *Del Santo Uffizio... cit.*

Non c'è confronto con l'intensità e lo zelo che caratterizzano l'attività complessiva dell'Inquisizione nell'Italia del tardo Cinquecento. Gli stessi cardinali del Sant'Ufficio raccomandano sempre più agli inquisitori locali e ai vescovi di selezionare con cura i casi da trasmettere a Roma, di non sottoporre al loro giudizio questioni di poco conto. Le pratiche magiche complessivamente considerate, e a maggior ragione le superstizioni, rientrano a pieno titolo nei delitti contro la fede di modesto rilievo, che giudici di fede all'altezza del compito dovevano risolvere da soli⁴²⁷.

Né mancano possibilità di confronto, in particolare per il Sud, tra ciò che succedeva nella capitale e la situazione delle diocesi più piccole. A Napoli la continuità dell'impegno inquisitoriale del tribunale diocesano e di quello guidato dai ministri del Sant'Ufficio è solidamente documentata per tutto il Seicento. È altrettanto vero, però, che i processi veri e propri diminuiscono e che l'impegno dei giudici non è confrontabile con il rigore dei colleghi attivi nel tardo Cinquecento, negli anni 'ruggenti' dell'Inquisizione romana⁴²⁸. Da questo punto di vista, non c'è nessuna possibilità di confronto con la limitata consistenza della documentazione reperibile negli archivi meridionali che conservano e lasciano consultare documentazione giudiziaria di età moderna. Dalle diocesi salentine a quella di Sarno, dalla Lucania a Bitonto e alla Capitanata, l'impegno inquisitoriale dei giudici diocesani appare limitato e sporadico.

Altri aspetti di rilievo, che riguardano l'Italia intera, si ricavano dall'impegno complessivo profuso dai vescovi e dalle altre autorità ecclesiastiche per convincere i fedeli a vivere in modo più consono alle direttive della Chiesa. Rispettare i precetti, a

⁴²⁷ G. Romeo, *L'inquisizione nell'Italia moderna...cit., passim.*; A. Burkardt, *Superstizione*, in DSI...cit., vol. III, pp. 1549-1551; O. Di Simplicio, *Patto con il demonio*, *ivi*, p. 1177; M. P. Fantini, *Scongiuri*, *ivi*, p. 1400; G. Fonseca, *Napoli*, *ivi*, II, pp. 1097-1099; G. Caravale, *Orazione*, *ivi*, pp. 1139-1142.

⁴²⁸ Una conferma di questa linea di tendenza si coglie agevolmente dai dati preziosi ricavabili dall'accurato inventario del fondo *Sant'Ufficio* dell'Archivio storico diocesano di Napoli, cfr. G. Romeo, *Il fondo "Sant'Ufficio" dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli...cit.* Il confronto tra il volume delle attività inquisitoriali svolte dal foro arcivescovile nel ventennio 1581-1600 e le attività degli stessi giudici nel ventennio 1628 - 1647 è istruttivo. Non meno indicativa si è rivelata la consultazione a campione dei processi celebrati nel corso dei due ventenni presi in esame (la complessità e la cura delle indagini svolte nel tardo Cinquecento non è neppure lontanamente confrontabile con la fretteolosità e la superficialità dell'azione giudiziaria espletata nel primo Seicento).

cominciare da quello pasquale, confessarsi e comunicarsi spesso, vivere castamente il fidanzamento e la sessualità, avvicinarsi alla morte con il conforto dei sacramenti diventano nell'Italia moderna preoccupazioni diffuse per i fedeli. Pur in mancanza di ricerche puntuali, che non è sempre agevole condurre negli archivi vescovili, questi temi tornano spesso nelle fonti vaticane e in quelle locali e sono stati adeguatamente illustrati, almeno per singole questioni⁴²⁹.

È noto, ad esempio, che la caccia ai concubini, avviata agli inizi del Seicento con grande spiegamento di forze dagli arcivescovi di Napoli in tutta la diocesi e destinata a durare, sia pur con scarsi risultati, fin verso la metà del Settecento, non fu coltivata con altrettanto zelo in buona parte del Sud. Soprattutto i piccoli vescovati, che punteggiavano tutto il territorio meridionale, furono quasi del tutto assenti su quel fronte difficile, anche perché di solito dovevano fare i conti con la presenza di autorità statali decise ad esercitare direttamente quelle attività repressive, come hanno sottolineato le ricerche di Giovanni Romeo⁴³⁰. Anche su questi aspetti territoriali della storia inquisitoriale il quadro complessivo risulta da alcuni anni un po' più chiaro.

⁴²⁹ J. T. Noonan, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris, Editions du Cerf, 1969; J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia, 1976; R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa*, Torino, Loescher, 1981; W. Reinhard, *Confessionalizzazione forzata?*, in «Annali dell'Istituto Italo - germanico in Trento», VIII, Bologna, Il Mulino, 1982; Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Editions du Cerf, 1983; J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987; Id., *La première Communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brower, 1988; J. Bossy, *L'occidente cristiano (1400-1700)*, Torino, Einaudi, 1990; *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, edited by Edmund Leites, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; M. Turrini, *La coscienza e le leggi, Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991; P. Lucà Trombetta, *La confessione della lussuria. Definizione e controllo del piacere nel cattolicesimo*, Genova, Edizioni Costa e Nolan, 1991; O. Di Simplicio, *Peccato, penitenza e perdono. Siena 1575 - 1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano, Franco Angeli, 1994; D. Lombardi, *Fidanzamenti e matrimoni dal concilio di Trento alle riforme settecentesche*, in *Storia del matrimonio*, a cura di Christiane Klapisch-Zuber, Michela De Giorgio, Roma - Bari, Laterza, 1996, p. 215 - 250; F. Alfieri, *Nella camera degli sposi: Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità: secoli XVI- XVII*, Bologna, Il Mulino, 2010; I. Gagliardi, *Anima e corpo. Donne e fedeli nel mondo mediterraneo, (secoli XI-XVI)*, Roma, Carocci, 2023.

⁴³⁰ Emblemativo è il caso di Cosenza del 1569 quando con una dura lettera, il viceré il duca d'Alcalá dichiarava irricevibile la richiesta di catturare alcuni concubini avanzata dal cardinale Flavio Orsini, arcivescovo di Cosenza, al governatore di Calabria. L'ufficiale regio aveva trasmesso l'istanza dell'arcivescovo al Collaterale per ottenere l'autorizzazione, ma gli era stata negata, poiché si trattava di due laici, sottoposti esclusivamente alla giurisdizione secolare. Giudici, governatori e capitani erano, inoltre, ben consapevoli di non poter procedere autonomamente e ricevevano spesso precise

3.2 L'Inquisizione a Napoli e in Italia meridionale tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento

Punto di riferimento obbligato sono gli svariati rilievi avanzati nelle ripetute ricerche dedicate da Giovanni Romeo al funzionamento e alle strategie dell'Inquisizione nel Vicereame. Un primo elemento di riflessione riguarda la netta differenza tra Napoli e il resto del Sud. Nelle indagini dello studioso, che poggiavano su una imponente serie di scavi archivistici effettuati in tutta la penisola, le indicazioni relative alla lotta alle superstizioni al di fuori della capitale del Vicereame erano esigue. Quel dato non era casuale. Nel libro da lui pubblicato nel 1990, dedicato alla repressione della stregoneria in Italia nella fase cruciale del tardo Cinquecento, tra le nuove prospettive storiografiche affiorate quella più importante era forse la sorprendente moderatezza imposta molto precocemente proprio dalla Congregazione del Sant'Ufficio ai vescovi e agli inquisitori della penisola, in controtendenza rispetto alla spinta all'inasprimento abituale nell'Europa del tempo. In quel nuovo quadro della questione l'andamento della lotta alle pratiche magiche in Italia meridionale era rimasto nell'ombra per un motivo ben preciso.

L'impossibilità, da parte della Chiesa, di istituire in quel vasto territorio una rete di tribunali inquisitoriali identica a quella costruita nell'Italia centro-settentrionale, che fu volutamente sganciata dalle istituzioni diocesane e obbligata a rendere conto solo ai vertici romani del Sant'Ufficio, rendeva problematico accertare come si fossero mossi al riguardo i vescovi del Sud, spesso privi di mezzi e responsabili di Chiese minuscole e povere. Nonostante le molteplici indicazioni disponibili sulla loro presenza e sul loro impegno pastorale, non c'erano molti elementi utili per sostenere che anche al di fuori della capitale del Vicereame le autorità ecclesiastiche avessero combattuto con zelo e con successo la diffusione delle superstizioni e della stregoneria.

Era molto probabile, anzi, che anche i vescovi meridionali, spesso provenienti dall'Italia del Centro-Nord, dove la persecuzione di quegli abusi fu nel tardo

indicazioni per bloccare le ingerenze delle autorità ecclesiastiche in merito a queste pratiche giudiziarie. Cfr. G. Romeo, *Amori proibiti...cit.*, pp. 40-41.

Cinquecento molto intensa, conoscessero molto bene i termini della questione e la premura con cui la Congregazione del Sant'Ufficio controllava le attività dei suoi tribunali locali. Né era priva di significato la circostanza che nel 1593 era scoppiata a Bitonto, sede di una piccola diocesi non lontana da Bari, una circoscritta, ma sanguinosa caccia alle streghe, costruita con furbizia da un ambizioso vicario capitolare e alimentata successivamente dal nuovo vescovo. I due prelati avevano seminato il terrore nella cittadina pugliese, prima che un duro e inusuale intervento della Congregazione del Sant'Ufficio liquidasse l'ignobile iniziativa, punendoli con una certa severità⁴³¹.

C'era in ogni caso, nella ricerca dello studioso, che poggiava su una ricchissima documentazione relativa all'intera penisola, un dato indirettamente utile per farsi un'idea su ciò che poteva essere successo nella prima età moderna anche in Italia meridionale. Si intuiva – pur senza adeguati riscontri negli archivi vescovili meridionali, spesso perduti, chiusi agli studiosi o ridotti ad ammassi disordinati di manoscritti – una netta differenza tra la vigorosa battaglia antimagica avviata sin dagli anni Settanta del Cinquecento dalla Congregazione del Sant'Ufficio in buona parte della penisola e a Napoli, la più popolosa città italiana, e l'incerta situazione del resto del Regno. Forse gli studiosi interessati, per lo più alle prese con pochi frammenti, non scontavano soltanto la carenza di documentazione archivistica di interesse inquisitoriale, comune a tante sedi vescovili del Sud.

Facevano riflettere in particolare alcuni aspetti della storia istituzionale del Sant'Ufficio nel Mezzogiorno d'Italia. Una questione di rilievo era stata sollevata al riguardo dallo stesso Romeo in un articolo innovativo, che aveva documentato le enormi difficoltà in cui si era trovato subito il nuovo tribunale insediato dagli inquisitori generali a Napoli nel 1585. Guidato da ministri che rispondevano esclusivamente alla potente Congregazione romana, esso avrebbe dovuto raggiungere, nelle intenzioni dei cardinali del Sant'Ufficio, due obiettivi strategici: rafforzare la presenza inquisitoriale in una capitale 'difficile', tutelata fino a quel

⁴³¹ G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...cit., passim*. Quanto alla caccia alle streghe di Bitonto, vedi *ivi*, pp. 155-160.

momento da un foro vescovile ben poco apprezzato a Roma, e arginare la grave insufficienza dei controlli sull'ortodossia esercitati nel resto del Regno, in un'area vasta, in cui le autorità dello Stato erano abituate da troppo tempo a fare la voce grossa con i vescovi⁴³².

Affidato a prelati designati dagli inquisitori generali e chiamato ad interessarsi delle cause di fede in tutto il Regno, il nuovo tribunale si trovò subito sommerso da difficoltà di ogni genere. Privo di carceri proprie, ostacolato in ogni modo dalle autorità diocesane, indisponibili ad accettare una coesistenza sgradita nella capitale, visto con sospetto da una città da sempre ostile all'Inquisizione, Carlo Baldino, il primo ministro del Sant'Ufficio delegato, subì gravi atti di prevaricazione dal vicario dell'arcivescovo di Napoli. Nel 1588 una provocatoria decisione di quest'ultimo – imprigionò pretestuosamente il notaio nominato dal Baldino, per bloccarne le attività e fargli capire a chiare lettere che la presenza del nuovo tribunale da lui guidato non era gradita all'arcivescovo e alla Curia tutta – suscitò la violenta reazione del cardinale di Santa Severina⁴³³.

L'episodio fu solo il primo di una lunga serie di scontri e di sgarbi, che resero la vita difficile a lui e ai suoi successori. Essi riuscirono a stento a conquistarsi uno spazio nella capitale, dove l'egemonia del foro inquisitoriale diocesano rimase immutata per tutta l'età moderna. Nel resto del Regno, poi, fu ancora più difficile operare per i delegati della Congregazione, ostacolati sia dalla lontananza, sia dalla mancanza di mezzi, sia dalla freddezza e dalla scarsa collaborazione dei vescovi. Mi sembra indicativa al riguardo una breve annotazione relativa alle difficoltà persistenti dell'Inquisizione nel Regno di Napoli, contenuta in una nota redatta all'interno della Congregazione del Sant'Ufficio nell'ottobre del 1624.

Era un momento in cui, malgrado il funzionamento a pieno regime di tutti i tribunali italiani consacrati alla tutela dell'ortodossia nella penisola, nella loro attività si avvertivano i primi scricchiolii. Essi erano ritenuti a Roma particolarmente

⁴³² G. Romeo, *Una città, due Inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo '500*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 34 (1988) n.1, pp. 42-67.

⁴³³ *Ivi*, pp. 45-56.

preoccupanti proprio nel Sud. È indicativo al riguardo l'accento al ruolo dei nunzi apostolici attivi nel Vicereame. Essi erano individuati come i rappresentanti della sola istituzione ecclesiastica capace di restituire solidità e credibilità, in una situazione politica così avversa, alla battaglia per la tutela dell'ortodossia:

Quel regno per i delitti presenti e passati, e per non esservi Inquisitori, ha bisogno di particolare soprintendenza, e i Nuntij pro tempore quanto più fossero informati e si applicassero alle cose del S. Ufficio tanto maggior merito si acquistariano.⁴³⁴

Quella nota era come una velata dichiarazione di fallimento, a quasi quaranta anni dalla istituzione di un tribunale inquisitoriale speciale nella capitale del Vicereame. Il bilancio di quella fragile struttura era ampiamente deficitario. Nessuno dei due obiettivi per cui era stata pensata nel 1585 - garantire alla Congregazione del Sant'Ufficio la possibilità di sorvegliare l'operato di giudici ben poco affidabili come quelli della Curia arcivescovile di Napoli e assicurare la tutela d'ortodossia in uno Stato così vasto e spesso mal disposto verso la Chiesa - era stato raggiunto.

Se per il Sud della penisola l'unica speranza rimasta era nella capacità dei nunzi apostolici di spendere la propria autorità per sorreggere la debole presenza istituzionale dei ministri del Sant'Ufficio, essa avrebbe disatteso le aspettative. Può essere istruttivo il confronto con la fisionomia anomala dell'Inquisizione veneziana. Lì la Repubblica aveva preteso la presenza di propri magistrati all'interno dei tribunali di fede, ma almeno la Chiesa aveva potuto ottenere alla luce del sole che i nunzi apostolici ne facessero parte. Nel Vicereame, invece, bisognava solo augurarsi che essi svolgessero, con prudenza e senza dare troppo all'occhio, compiti che non rientravano espressamente nelle loro competenze.

È all'interno di una situazione così complicata e difficile per la Chiesa e per l'Inquisizione che bisogna collocare le limitate testimonianze archivistiche che

⁴³⁴ Biblioteca Nazionale di Napoli, Brancacciana I B 7, c. 72r (il brano è tratto da una importante "Nota di negotii pendenti nel S. Ufficio di Roma").

restituiscono un primo profilo della lotta alle superstizioni nella Lucania del Cinquecento. Grazie ad esse sarà possibile collocare il quadro melfitano ricostruito in un orizzonte più ampio.

3.3 La lotta alle superstizioni in Lucania tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento

La diffusa carenza di documentazione inquisitoriale negli archivi vescovili lucani è stata finora un ostacolo non indifferente per chi ha cercato di ricostruire gli atteggiamenti dei vescovi della regione nei confronti delle pratiche magiche nell'ultimo trentennio del Cinquecento, la fase forse più aspra della repressione inquisitoriale nell'Italia moderna. Non è certo un caso se l'esame dei sinodi diocesani e delle visite pastorali, dove queste fonti si sono conservate sin dall'età postridentina, è stato a lungo, per la Lucania, il terreno di ricerca più battuto dagli studiosi.

Rispetto a questa situazione, che mi sembra abbia favorito il consolidarsi di interpretazioni troppo condizionate da una prospettiva di studio tendenzialmente apologetica, l'apertura alla consultazione, nel 1998 dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede ha offerto possibilità di ricerca insperate⁴³⁵. Accanto alla serie, fondamentale, dei *Decreta Sancti Officii*, in cui peraltro non sembra che siano stati annotati tutti gli interventi riguardanti dubbi o procedimenti in materia inquisitoriale segnalati dai vescovi italiani, ma solo quelli riguardanti le cause di maggiore rilievo, il nucleo documentario più ricco per le attività inquisitoriali nel Viceregno si è rivelato

⁴³⁵ Per la storia religiosa della Lucania vedi almeno G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1979; Id., *Vescovi, popolo e magia...cit.*; *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo. Atti del convegno di Maratea, 19-21 giugno 1986*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, Venosa, Edizioni Osanna Venosa, 1988, 2 voll.; G. M. Viscardi, *I sinodi...cit.*; Id., *Tra Europa e Indie di quaggiù...cit.*; Id., *Vita sociale e mentalità religiosa in Basilicata...cit.* Per l'importanza dell'ACDF vedi almeno A. Cifres (a cura di), *L'Inquisizione romana e i suoi archivi. A vent'anni dall'apertura dell'ACDF*, Roma, Gangemi, 2018; *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede...cit.*

nel Cinque-Seicento quello costituito dai volumi di lettere indirizzate alla Congregazione del Sant'Ufficio dai vescovi meridionali⁴³⁶.

In essi ho potuto rintracciare numerosi riferimenti a problemi di pertinenza inquisitoriale sui quali alcuni dei vescovi lucani – non molti e non molto spesso, a dire il vero – chiedevano lumi agli inquisitori generali. Sono ben pochi episodi, relativi soprattutto a pratiche magiche e a qualche persona sospetta di irreligione, così come è isolata una segnalazione riguardante le tensioni con le autorità secolari in materia di libri proibiti. Se si considera l'ampiezza delle attività repressive promosse nell'ultimo trentennio del Cinquecento dagli inquisitori nel Centro-Nord e dal foro arcivescovile di Sant'Ufficio attivo nella Curia di Napoli, è evidente che negli stessi anni l'andamento dei controlli sulle violazioni dell'ortodossia in Lucania è particolarmente modesto.

Non andava molto meglio, dal punto di vista degli inquisitori generali, con i delegati romani che spesso i cardinali loro colleghi, responsabili di altre influenti Congregazioni cardinalizie romane (soprattutto quelle del Concilio e dei Vescovi e Regolari), inviavano in quegli anni a sostituire vescovi inetti o incapaci di tenere testa a situazioni locali difficili. Penso ad esempio a una lunga, indicativa lettera spedita nell'autunno del 1585 al cardinale Savelli da Andrea di Mandina, un vescovo campano inviato come commissario apostolico a Lavello, diocesi contigua a quella di Melfi. In essa erano elencati, in totale disordine, abusi di ogni genere, vecchi e nuovi⁴³⁷.

Il caso di uno sconosciuto sacerdote, don Angelo del Fonso, era capitato ad esempio circa sei anni prima. Era stato inquisito per aver convissuto con la moglie di uno zio, che aveva anche spesso aiutato ad abortire («sono circa sei anni fu inquisito si teneva

⁴³⁶ ACDF, St. St., LL 3 b; LL 3-d. Quanto alla rappresentatività della serie dei *Decreta Sancti Officii* rispetto al volume degli interventi centrali documentati in altre serie archivistiche, già il solo confronto con i volumi di lettere arrivate dal Viceregno alla Congregazione ne offre ampie prove. Rilievi identici si possono avanzare per il fondo inquisitoriale conservato in ASDN (non tutti i casi segnalati dai giudici del Sant'Ufficio vescovile napoletano agli inquisitori generali sono registrati nella serie dei *Decreta*).

⁴³⁷ ACDF, St. St. LRN, LL 3-b, lettera del vescovo di Maiori, Andrea di Mandina, al cardinale di S. Severina, 3 novembre 1585, cc. 353r-354v.

la moglie di Antonio Brancaccio, fratello carnale della madre di detto don Angelo, con la quale commesse ultra l'adulterio con incesti multi aborti⁴³⁸). A metterlo sotto processo era stato il vicario di Rocchetta Sant'Antonio, paese appartenente alla diocesi di Ascoli Satriano, in Capitanata⁴³⁹), ma il commissario apostolico voleva vedere il processo, per un motivo ben preciso: gli era stato riferito a Lavello che il sacerdote aveva ottenuto l'assoluzione dietro il pagamento di una consistente somma di denaro e che era tollerato dal vescovo. Quegli eccessi alimentavano uno scandalo diffuso tra i fedeli, accentuato da due aggravanti: non solo il sacerdote aveva anche avuto due o tre figli da quella relazione («e de ciò se ne murmura pubblicamente nel luogo», commentava il prelado), aveva anche «conversato, arrobato e recettato tutti li delinquenti hanno praticato in quel territorio», in linea con comportamenti molto comuni nel clero del tempo⁴⁴⁰.

Nessuno di quegli eccessi rientrava tra le competenze del Sant'Ufficio, ma forse il prelado, pur senza dichiararlo esplicitamente, riteneva più opportuno che fossero i cardinali del temuto dicastero ad interessarsene. Solo in parte diverso era il secondo caso che il commissario apostolico segnalava agli inquisitori generali. Un uomo di Lavello, tal Giovanni Sedimana, continuava da tempo a commettere abusi di ogni genere (era «publico concubinario, homicidiario et ladrone⁴⁴¹»), sicuro dell'impunità.

Altri suoi eccessi potevano anche alimentare dubbi sulla sua fedeltà all'ortodossia, anche se il delegato romano li elencava senza commenti: con il pretesto di avere la tigna si rifiutava di partecipare alla celebrazione della messa e non adempiva i suoi doveri di buon cristiano e, soprattutto, «quando lo sanctissimo sacramento del eucharestia è andato per la città» si nascondeva in una spezieria, dietro una porta, pur

⁴³⁸ *Ivi*, c. 353r.

⁴³⁹ M. Rosa, *Diocesi e vescovi del Mezzogiorno durante il vicereame spagnolo. Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto dal 1545 al 1714*, in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari, Dedalo, 1969, p. 531.

⁴⁴⁰ ACDF, LRN, LL 3-b, lettera del vescovo di Maiori, Andrea di Mandina, al cardinale di S. Severina, 3 novembre 1585, c. 353r. Per la tendenza a commettere crimini comuni anche particolarmente gravi da parte del clero italiano di età moderna, e in particolare di quello meridionale, vedi M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...cit., passim*.

⁴⁴¹ *Ivi*, c. 353v.

di non riverire il sacramento. Quel modo di fare scandaloso era stato osservato «non una volta, ma più di cento in detto anno»⁴⁴².

Su una sola questione il commissario apostolico era intervenuto con prontezza, e lo sottolineava nella lettera. Uno sconosciuto laico di Montemilone, Ortensio di Battista, era stato inquisito per sospetto di eresia nella corte del capitano di Lavello, Giovanni del Bruno. Siccome quella iniziativa era una ingerenza indebita in questioni riservate in esclusiva al Sant'Ufficio, il prelado aveva deciso di procedere sia contro lo sconosciuto, per la sospetta violazione dell'ortodossia, sia contro il capitano, per aver usurpato un potere riservato all'Inquisizione («tanto della pretensa heresia, quanto d'altre questioni, inbescandosi nella iurisdictione spettante al Santo Offitio»⁴⁴³).

Tensioni non diverse si registravano nello stesso giro di anni anche nella diocesi lucana di Marsico Nuovo, suffraganea dell'arcidiocesi di Salerno. Lì operava nel tardo Cinquecento un vescovo particolarmente preparato, monsignor Antonio Fera, già Generale dei frati minori conventuali⁴⁴⁴. Il prelado appare, rispetto agli altri vescovi lucani del tempo, il più esperto conoscitore di procedure inquisitoriali. Fu lui, ad esempio, il 7 marzo 1587, a riferire al cardinal Savelli, uno dei più rigidi membri della Congregazione del Sant'Ufficio, gli esiti di una visita pastorale condotta a Saponara, da lui definita «la più licenziosa terra che habbia questo vescovato»⁴⁴⁵. Lì aveva potuto accertare che una donna, di nome Laura, «portando al battismo una creatura» aveva nascosto nelle fasce «una carta vergine», «acciò si battizzasse, mentre si battezzava la detta creatura»⁴⁴⁶. La sconosciuta lo faceva, ovviamente, perché era convinta che la "potenza" del sacramento si trasmettesse su quell'oggetto.

Il vescovo a quel punto l'aveva incarcerata e ne aveva ottenuto piena confessione. Si era così svolto un processo, durato circa nove mesi, che il prelado aveva seguito e concluso in totale autonomia, con una punizione rispondente agli standard repressivi consueti negli stessi anni per quel tipo di abusi nei tribunali italiani di Sant'Ufficio:

⁴⁴² *Ivi*.

⁴⁴³ *Ivi*.

⁴⁴⁴ G. A. Colangelo, *La diocesi di Marsico nei secoli XVI-XVIII*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.

⁴⁴⁵ ACDF, LRN, LL 3-b, c. 672r, lettera del vescovo di Marsico al Savelli del 7 marzo 1587.

⁴⁴⁶ I brani tra virgolette sono tutti *ivi*.

pubblica abiura e penitenza salutare pubblica, peraltro non meglio specificata. Nella sentenza era anche annotato che se fosse ricaduta nello stesso errore sarebbe stata considerata recidiva, il che, a rigore, significava condanna a morte⁴⁴⁷.

Altri aspetti del suo impegno si ricavano da una lunga lettera che indirizzò tre anni dopo a un confratello, che guidava la vicina diocesi di Venosa⁴⁴⁸. Per il cattivo stato di salute in cui versava, affidava a lui il disbrigo di un nuovo procedimento, avviato nei confronti di un fabbro, intercettato da un confessore cui aveva rivelato di aver trovato un libretto «con un foglio con molti caratteri e secreti diversi ad amorem et ad altri offitii». Nel manoscritto erano anche contenuti degli scongiuri: uno era utile per difendersi dagli influssi malefici, l'altro serviva a far perdere la testa alle donne desiderate. Dopo aver cercato invano di ottenere l'assoluzione dal sacerdote, l'uomo era stato invitato a presentarsi dinanzi al vescovo, ma il prelato gli aveva posto come condizione la consegna del libretto («Et venendo per l'assolutione volsi prima il libro», scriveva il Fera⁴⁴⁹). Alla fine aveva assolto l'uomo cautelativamente, anche se era pronto a modificare le sue decisioni, se i cardinali del Sant'Ufficio non le avessero approvate⁴⁵⁰.

C'era anche un altro e più serio motivo alla base della decisione del Fera di chiedere aiuto al confratello. Si era trovato in difficoltà con i rigidi atteggiamenti delle autorità dello Stato. Erano affiorate divergenze sia sul controllo dei libri proibiti, sia, in generale, sugli arresti di laici. Era necessario, secondo le autorità secolari, informarle preventivamente prima di adottare provvedimenti punitivi nei loro confronti. C'era anche un caso, lasciato da lui in sospeso per le cattive condizioni di salute, che riguardava tre donne che avevano fatto dire delle messe, forse per finalità

⁴⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁴⁸ *Ivi*, c. 673r, lettera del 13 giugno 1590 del vescovo di Marsico Nuovo al vescovo di Venosa, mons. Pietro Ridolfi, anch'egli francescano conventuale.

⁴⁴⁹ I brani tra virgolette sono tutti *ivi*.

⁴⁵⁰ *Ivi*.

superstiziose. Se non si otteneva il consenso dal Consiglio Collaterale del Regno non si poteva fare alcunché ('altrimenti saria un precipitar ogni cosa', aggiungeva⁴⁵¹).

Le tre donne in questione, tra l'altro, potrebbero essere le stesse coinvolte in un caso di sortilegio, ancora a Saponara, come documenta la lettera che il Fera avrebbe inviato al cardinale di Santa Severina nel 1596:

Son più mesi che io scrissi a V. S. Ill.ma, mandando la copia d'un sortilegio trovato nella Saponara. Et furono habilitate le donne con pleggiaria, mentre fusse venuta resolutione de la Sacra Congregatione, quale per anchor non è stata veduta. Mi par che con questa tardanza si dà animo alli poco buoni più presto al male che al tornar a penitentia...⁴⁵²

Proprio a Venosa, peraltro, il domenicano lombardo Vincenzo Rodolfo Calceo, che ne fu vescovo tra il 1591 e il 1598⁴⁵³, mostrò un certo impegno nel trattamento di casi inquisitoriali. È quanto emerge da una lettera che indirizzò al cardinale di Santa Severina il 26 settembre 1592⁴⁵⁴, in ossequio a una sua richiesta, di poco precedente. In essa il potente 'capo' dell'Inquisizione romana gli ingiungeva di mandare alla Congregazione del Sant'Ufficio copia del processo da lui intentato ad alcune «donne incantatrici di Venosa», insieme al suo parere⁴⁵⁵. Cosa che il prelado fece con ricchezza di dettagli.

Riferì infatti sia gli eccessi compiuti da due meretrici e da altre donne, sia i rischi di un processo in cui erano coinvolte, come committenti dei sortilegi, donne dell'alta società venosina. Esse, a suo avviso, rischiavano di essere uccise dai mariti se si fossero

⁴⁵¹ *Ivi*. Si veda anche quanto ha osservato V. Lavenia, in merito ai conflitti tra vescovi, autorità laiche e Collaterale per due casi di sortilegi a Venosa nei primi anni del Seicento in «*Anticamente di misto foro*»...cit., p. 59.

⁴⁵² *Ivi*, c. 674 r-v, lettera del 2 gennaio 1596 del vescovo di Marsico Nuovo al cardinale di Santa Severina.

⁴⁵³ Il Calceo fu vescovo di Venosa dal 1591 al 1598.

⁴⁵⁴ ACDF, *Litterae*...cit., LL 3-d, cc. 125r-v e 222r-v, lettera del vescovo di Venosa al cardinale di Santa Severina del 26 settembre 1592.

⁴⁵⁵ *Ivi*, c.125r.

divulgate le loro leggerezze⁴⁵⁶. Espose poi con chiarezza e precisione, come gli era stato richiesto, le sue valutazioni. Né mancò di fare qualche citazione colta, in considerazione del prestigio e del ruolo del destinatario, dopo aver premesso che le inquisite mai e poi mai avrebbero chiesto di fare le difese, verosimilmente per la loro povertà. A suo avviso, perciò, la sola cosa che rimaneva da fare era torturarle moderatamente per verificarne intenzione, credulità e complici,

et in particolare, come nota il Grilando, s'hanno fatto alcuna professione al diavolo contra la santa fede, et se emerge formale intentione et assenso che li faccia eretiche, farle formalmente abiurare come eretiche et farle portare l'habitello con alcune penitenze salutare; se non emerge alcuna cosa, come io credo, farle abiurare almeno come leggermente sospette et puoi condannarle alla frusta, come nota il Simancas⁴⁵⁷.

Il Calceo chiudeva la lettera, dichiarando che avrebbe aspettato la risposta del cardinale, perché non aveva a disposizione a Venosa «teologo né canonista né intendenti in materia di inquisitioni»⁴⁵⁸.

È possibile ora tracciare un primo bilancio sulla lotta alle superstizioni nella Lucania del Cinque-Seicento, ovviamente provvisorio, se si considera che è possibile, se non probabile, che altri spogli archivistici – soprattutto presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, l'Archivio Apostolico Vaticano e l'Archivio di Stato di Napoli - consentano prossimamente di ampliare il quadro, sia nella stessa regione, sia nel resto dell'Italia meridionale. Qualche indicazione utile riguarda, a mio avviso, il ruolo e le strategie dell'Inquisizione nel Sud della penisola. Mi sembra

⁴⁵⁶ *Ivi*, c. 125v (era solo per quel motivo che aveva deciso di non approfondire gli abusi in questione). Quanto alle posizioni del Grilando e del Simancas, pur orientati a valutazioni molto diverse, se non opposte, in merito alla conduzione dei processi di stregoneria, erano due dei trattatisti cinquecenteschi più noti ai giudici dell'Inquisizione romana (vedi sulla questione G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti...cit.*, pp. 67-108).

⁴⁵⁷ ACDF, LRN, LL3-d, c. 222r.

⁴⁵⁸ *Ivi*. Il vescovo riscrisse il 17 agosto dello stesso anno al cardinale d'Ascoli, sollecitando una risposta (*ivi*, cc. 187r-220v).

indiscutibile, in primo luogo, un primo rilievo. L'insoddisfazione della Congregazione del Sant'Ufficio per l'inadeguatezza dell'assetto inquisitoriale nel Mezzogiorno d'Italia, viva sin dal tardo Cinquecento, era ben fondata. In nessuna delle diocesi lucane per le quali è stato possibile incrociare i dati delle fonti conservate negli archivi vescovili con le altre indicazioni utili disponibili nei tre grandi archivi centrali che raccolgono documentazione meridionale di rilievo per la questione (Archivio Apostolico Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, e Archivio di Stato di Napoli) il tardo Cinquecento è il momento di svolta per la lotta alle superstizioni e, più in generale, per un più rigoroso controllo degli abusi di pertinenza inquisitoriale.

Questi rilievi valgono anche quando i vescovi, come capita spesso nella Lucania postridentina, arrivano da aree della penisola come la Lombardia, in cui il Sant'Ufficio è molto ben rappresentato e molto attivo, o appartengono ad Ordini religiosi come quello domenicano, che aveva un ruolo di primo piano sia ai vertici dell'Inquisizione romana, sia nelle Inquisizioni locali⁴⁵⁹. Le traversie che resero la vita difficile anche a prelati colti e pieni di buoni propositi come Deodato Scaglia impedirono non solo un'azione incisiva di tutela dell'ortodossia, ma anche il concreto esercizio di molte prerogative vescovili: dal controllo dei tanti altri abusi incompatibili con gli obiettivi di riforma fissati dal Concilio di Trento al governo dei monasteri femminili anch'esso al centro delle attenzioni dei padri tridentini. Né fu solo l'azione inquisitoriale a segnare il passo. Anche sul versante del controllo della criminalità ecclesiastica e dell'amministrazione della giustizia civile i vescovi lucani si scontrarono con resistenze e ostacoli spesso insuperabili.

Se queste tendenze si possano considerare – Napoli esclusa – diffuse in tutto il Viceregno resta per ora incerto, anche per le diocesi più grandi e rappresentative. Per quanto se ne sa, la mancanza di serie inquisitoriali vere e proprie negli archivi arcivescovili meridionali di maggiore rilievo (è il caso, ad esempio, di Bari e Reggio Calabria) farebbe pensare che al di fuori di Napoli le Chiese locali del Sud non

⁴⁵⁹ Un ottimo e aggiornato punto di riferimento sulla questione viene dal volume *Praedicatores, Inquisitores...*cit.

abbiano potuto o voluto organizzare un' azione efficace di contrasto rispetto ai delitti di competenza del Sant'Ufficio. La piccola, ma importante serie inquisitoriale sarnese scoperta e illustrata da Gaetana Mazza, che abbraccia dal 1680 meno di mezzo di secolo di attività del tribunale vescovile della diocesi campana, potrebbe essere indicativa⁴⁶⁰.

Ovviamente soltanto ricerche più accurate nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, oltre che nelle miniere dell'Archivio di Stato di Napoli e dell'Archivio Apostolico Vaticano, potranno consentire risposte più precise alla questione. Per ora, però, i soli confronti approfonditi che mi è stato possibile istituire, quella relativi alle attività cinque-seicentesche svolte sul versante giudiziario dai vescovi di una piccola diocesi pugliese sembrano ricalcare difficoltà non diverse da quelle incontrate dai vescovi di Melfi. Mi riferisco a Vieste, una ridente località costiera esposta alle scorrerie dei barbareschi, dove la documentazione relativa al ruolo esercitato dei vescovi tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento è sufficientemente indicativa delle linee impresse alla battaglia antimagica e della presenza complessiva della piccola Chiesa locale.

3.4 Il caso di Vieste

Vieste, una piccola cittadina di mare pugliese, che di fatto finiva per identificarsi con la minuscola diocesi circostante, malgrado le ridotte dimensioni, aveva un peso politico di rilievo. Si trattava infatti di una città regia, che la Curia romana governava con molta attenzione, pronta a fronteggiare lo strapotere spagnolo⁴⁶¹. Non a caso, in anni di rapporti difficili con i viceré, destinati di lì a poco a sfociare in un pesante e lungo conflitto di giurisdizione, vi operò come vescovo tra il 1555 e il 1558 Giulio

⁴⁶⁰ G. Mazza, *I processi inquisitoriali nella diocesi di Sarno...cit. passim.*

⁴⁶¹ Gli scontri di giurisdizione tra vescovi di Vieste e governatori spagnoli sono molteplici e ripetuti, in un arco di tempo che va dalla fine del Cinquecento fino almeno alla fine del Seicento. Cfr. ASN, *Collat. Cur.* vol. 34, cc. 200r-v e 230v, vol. 62, c. 111r e vol. 65, cc. 170v-171v; ASN, DRG, *Processi*, vol. 221, fascicolo non numerato, cc. 1r-81v, e vol. 258, fasc. n.n., cc. 424r-632v.

Pavesi, prelado di punta ed esponente di primo piano della Congregazione del Sant'Ufficio, consultore dell'Inquisizione diocesana a Napoli, poi nunzio apostolico nel Vicereame, nonché arcivescovo di Sorrento, vicario dell'arcivescovato di Napoli e delegato dell'Inquisizione romana⁴⁶². Gli successe inoltre, alla guida della Chiesa di Vieste, Ugo Boncompagni (1558 - 1565), in seguito asceso al soglio pontificio come Gregorio XIII⁴⁶³.

Non sembra però che la presenza di due prelati di primissimo piano alla guida della piccola diocesi pugliese abbia avuto conseguenze di qualche rilievo sul suo buon funzionamento. Tutt'altro. Anche se la mancanza di documentazione relativa alla vita religiosa e alle attività dei vescovi a Vieste in età pretridentina rende problematica qualsiasi conclusione, le informazioni riguardanti la situazione della Puglia all'indomani della conclusione del Concilio di Trento – disastrosa dal punto di vista dei visitatori apostolici più scrupolosi – sembrano agevolmente riferibili anche alla piccola diocesi della Capitanata.

L'importante visita apostolica condotta dal vescovo Tommaso Orfini tra il febbraio e il maggio del 1568 (iniziata con forte ritardo per la risoluta ostilità all'iniziativa manifestata dal viceré) ebbe proprio nella Puglia l'area del Vicereame più attentamente controllata dal prelado. Da Brindisi Orfini risalì fino a Foggia e Troia, soffermandosi a controllare ben 17 diocesi pugliesi, prima di proseguire la sua ispezione in Lazio e in Campania. Non trovò peraltro il tempo per visitare Vieste, e neanche la vicina Manfredonia, la diocesi del metropolita che guidava la provincia ecclesiastica di cui faceva parte la cittadina.

Ovunque però i risultati furono poco incoraggianti per Pio V e per i vertici romani che avevano fortemente voluto la visita. Nel suo particolareggiato rapporto finale Orfini

⁴⁶² M. Cassese, *Giulio Pavesi*, in DBI, vol. 81, 2014; cfr. A. Prosperi, *Tribunali...cit.*, p. 67 e n. 275n, 572; su di lui vedi anche L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, I, Città di Castello, Lapi Editore, 1892, pp. 147 e 224.

⁴⁶³ A. Borromeo, *Gregorio XIII papa*, in DBI, vol. 59, 2002; cfr. anche A. Prosperi, *Tribunali ... cit.*, pp. 205, 295 e 298. Per la bibliografia si rimanda ad A. Borromeo, 'voce' *Gregorio XIII*, in "Enciclopedia dei Papi", vol. III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2000, pp. 200-202 e a M. Gattoni, *Gregorio XIII e la politica iberica dello Stato pontificio (1572-1585)*, Roma, Edizioni Studium, 2007.

non mancò di segnalare, per ciascuna delle sedi vescovili visitate, le contraddizioni, gli abusi, i delitti e le incongruenze che caratterizzavano l'applicazione delle riforme tridentine: dai vescovi avidi di denaro al disordine delle vite di tanti ecclesiastici, dalla diffusione dell'eresia alla circolazione di pratiche superstiziose, dalla limitata applicazione dei più incisivi decreti tridentini all'abuso degli spazi sacri per finalità terrene.

Alcuni esempi sono indicativi. A Conversano il guardiano del convento di San Francesco, oltre ad avere una relazione con una donna sposata, «ha fatto il bordello nel monasterio»⁴⁶⁴, distilla «ogli per medicare»⁴⁶⁵, non disdegna l'usura ed è impegnato nel commercio di vini, pesci, giumente e cavalli⁴⁶⁶. A Bitonto, riguardo all'amministrazione del battesimo, la consuetudine vuole che la comare porti un panno che, finita la cerimonia, è diviso a casa con altre donne (verosimilmente perché rafforzato dalla potenza del sacramento)⁴⁶⁷. Non è meno indicativa della sensibilità del tempo un altro eccesso segnalato da Orfini. A Bari gli era sembrato inevitabile ordinare all'arcivescovo di proibire ai soldati spagnoli, con la minaccia della scomunica, di salire sul tetto di una cappella per godersi gli spettacoli di carnevale⁴⁶⁸.

Non è improbabile che scenari simili caratterizzassero sin da allora la vita religiosa e le attività della Chiesa nella diocesi di Vieste. Il dato forse più indicativo sinora affiorato sulla estrema precarietà che caratterizzava l'operato dei suoi vescovi riguarda l'ipotesi estrema di abolire quella sede, concretamente avanzata nel corso del Cinquecento, per le ripetute scorrerie che vi rendevano fragile e pericolosa la vita quotidiana per tutti. E anche quando si decise di mantenere in vita quella Chiesa povera e scarsamente rappresentativa, la precarietà delle strutture vescovili e le scarse rendite ne resero la presenza poco significativa.

⁴⁶⁴ P. Villani, *La visita apostolica di Tommaso Orfini nel Regno di Napoli (1566-1568). Documenti per la storia dell'applicazione del Concilio di Trento*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», 8 (1956), p. 45.

⁴⁶⁵ *Ivi*.

⁴⁶⁶ *Ivi*.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 50.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 49. Cfr. anche i recenti rilievi di M. Firpo, *Riforma cattolica e concilio di Trento...*cit. p. 168.

Non sorprende perciò che le valutazioni relative al "tradimento" delle riforme tridentine nelle diocesi garganiche, espresse in un contributo del 1998 da Mario Spedicato, riguardino anche l'operato di quasi tutti i vescovi attivi a Vieste nella seconda metà del Cinquecento: a un dato come la residenza mancata o episodica, che li accomuna tutti, comprese le figure di maggior rilievo, come quelle di Giulio Pavesi e Ugo Boncompagni, almeno fino al 1589, va aggiunto quello, altrettanto generalizzato, della loro scarsa attenzione per le più elementari e importanti iniziative di riforma come l'indizione dei sinodi o lo svolgimento di visite pastorali. Il primo vescovo che operò con una certa stabilità a Vieste e cercò di avviare processi di riforma fu il conte Mascio Ferracuti, che guidò la minuscola diocesi come vescovo tra il 1589 e il 1609⁴⁶⁹.

3.4.1 I vescovi di Vieste e la Congregazione del Sant'Ufficio: primi contatti (1573-1585)

In un orizzonte istituzionale così poco rispondente alle esigenze riformatrici volute dal Concilio di Trento, potrebbe sorprendere il fatto che le prime tracce di una qualche forma di zelo nei vescovi attivi a Vieste all'indomani della sua conclusione riguardino per ora proprio i rapporti con la Congregazione del Sant'Ufficio⁴⁷⁰. Una serie di scambi epistolari con gli inquisitori generali, modesta ma indicativa, fornisce tra il 1573 e il 1603 informazioni di notevole rilievo sulle caratteristiche e sui limiti del loro operato, in una diocesi così "difficile".

⁴⁶⁹ M. Spedicato, *Sancta infelix ecclesia. La diocesi di Vieste in età moderna. 1555-1818*, Lecce, Conte editore, 1995, p. 28 e Id., *La riforma tradita. Vescovi e attività pastorali nelle diocesi garganiche in età post-tridentina*, in *Atti del 16° Convegno di Studio sulla Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia*, San Severo 1995, a cura di Armando Gravina, Giuseppe Clemente, Foggia, Stampa Centro Grafico, 1998, p. 155-174. Non diverse sono le indicazioni relative a Manfredonia, contenute in un altro contributo dello stesso studioso di poco precedente (*Vescovi e riforma cattolica a Manfredonia nel periodo post-tridentino (secc. XVI-XVIII)*, apparso in *Atti del 14° Convegno di Studio sulla Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia*, San Severo 27 - 28 novembre 1993, a cura di Giuseppe Clemente, Foggia, Stab. CFG, 1996, p. 181-218).

⁴⁷⁰ È possibile, però, che sondaggi nell'archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari, soprattutto nella sezione delle *Positiones* (dove sono raccolte le lettere e gli esposti indirizzati da tutto il mondo, ma soprattutto dall'Italia, ai suoi cardinali) consentano di approfondire e arricchire questi rilievi (la ricchezza di queste fonti è evidente nelle poche ricerche che finora l'hanno valorizzata, soprattutto A. Menniti Ippolito, 1664. *Un anno della Chiesa universale...*cit. e M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...* cit.

Sono anni tra i più intensi della storia del tribunale, e anche i vescovi di Vieste, pur sfavoriti dalle difficoltà di una cittadina di mare insidiata di continuo dal pericolo turco, ogni tanto fanno sentire la propria voce con gli inquisitori generali. La prima lettera reperita è scritta nel 1573 da monsignor Antonio Ganguzio, il prelato che guidava la diocesi dal 1565, al cardinale di Pisa, il temuto e rigido cardinale Scipione Rebiba. Della figura e dell'operato del semisconosciuto vescovo si sa poco, al di là del fatto che, come tanti suoi colleghi, non risiedeva stabilmente a Vieste⁴⁷¹, come avrebbe dovuto fare in ossequio al ruolo cruciale conferito dal Concilio di Trento ai vescovi, che avevano l'obbligo di residenza sia pure non *de iure divino*.

Nel documento ora affiorato sono inoltre enfatizzate – per giustificare l'impegno ridotto, se non inesistente, sul fronte del Sant'Ufficio – le cattive condizioni di salute, che effettivamente lo condussero alla morte l'anno dopo. Il profilo che si ricava dalla lettera sembrerebbe quello di un prelato poco attivo e poco motivato: il caso segnalato al Rebiba, non meglio noto e non del tutto chiaro, è la dubbia comparizione di un uomo che asseriva di essere stato liberato dal castello di Vieste, dove forse era detenuto su ordine del Sant'Ufficio, ed era forse un rinnegato.

L'iniziativa dello sconosciuto potrebbe essere inquadrata in una prassi ben nota ai cardinali. Rientrava appieno in quelle manovre la scelta di fingersi rinnegati pentiti per ottenere elemosine e gratifiche dal Sant'Ufficio per garantirsi la sopravvivenza. Potrebbe essere questo anche il caso segnalato dal Ganguzio, per mostrarsi vigile nei confronti dei superiori e prevenire rimostranze da parte della Congregazione del Sant'Ufficio. Ad accrescere i sospetti del prelato sulle richieste dell'uomo c'erano aggravanti precise. Non aveva con sé né l'asserito decreto inquisitoriale, né documenti che potessero in qualche avvalorare la sua versione dei fatti. Con ogni probabilità, inoltre, non era neppure stato liberato dal castello, ma era riuscito a fuggire ed era pertanto reclamato insistentemente dal viceré, verosimilmente attraverso il Reggente della Vicaria o il Collaterale⁴⁷².

⁴⁷¹ Su di lui, che guidò la diocesi fino al 1574 vedi M. Spedicato, *La riforma tradita...cit.*, p. 172.

⁴⁷² ACDF, St.St., LRN, LL 3d, lettera del vescovo di Vieste Antonio Ganguzio al Cardinal di Pisa, 23 settembre 1573, cc. 417r e 476v.

Non meno indicativi della casualità e della debolezza dell'impegno inquisitoriale dei vescovi viestani sono gli scambi epistolari del successore, il francescano osservante Anselmo Olivieri, che proprio a Vieste era nato. Nell'arco di tempo poco più che decennale (1574 - 1585) in cui guidò la diocesi si conservano tre documenti che lo riguardano. Si tratta di due sue lettere alla Congregazione del Sant'Ufficio e di un memoriale di un abitante di Vieste. Proprio quest'ultimo testo dà la misura della fragilità, se non della inconsistenza del ruolo da lui avuto nella diocesi: lo sconosciuto ne adombra la connivenza o la debolezza nei confronti di un uomo del posto sospetto di eresia e invita i cardinali a valutare la possibilità di affidare il caso a qualche altro prelato⁴⁷³.

Il profilo complessivo della sua figura che si ricava dalle due lettere da lui indirizzate alla Congregazione del Sant'Ufficio nel 1578 - 1579 è altrettanto chiaro. Egli vi appare come un'autorità fragile e remissiva. Non sembra casuale, infatti, che il solo intervento inquisitoriale di rilievo da lui portato a termine – l'abiura di uno sconosciuto, forse un ecclesiastico pugliese, condannato ad indossare l'abitello, in quanto eretico formale, e a servire presso l'ospedale degli Incurabili – sia operato a Napoli. Lì forse era meno pericoloso, per un vescovo inesperto e poco autorevole come lui, organizzare una cerimonia 'pesante' e un po' desueta come quella⁴⁷⁴.

Alle stesse difficoltà fa pensare una iniziativa risalente proprio all'anno in cui si insediò il successore dell'Olivieri, Mascio Ferracuti, il 1589. Il 17 maggio di quell'anno, in una lettera inviata alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, Domenico Ginnasi, l'arcivescovo di Manfredonia, cioè il metropolita che guidava la provincia ecclesiastica di cui faceva parte Vieste, lamentava lo stato di abbandono in cui versava la piccola diocesi suffraganea. I suoi abitanti, rientrati da poco nel loro paese, dopo la lunga guerra antiturca, si ritrovavano senza guida per l'assenza del vescovo, del tutto indifferente alla circostanza che quella piccola diocesi apparteneva alla sua

⁴⁷³ *Ivi*, lettera di Geronimo Casarano ai cardinali del S. Ufficio, 2 luglio 1576, c. 418r.

⁴⁷⁴ *Ivi*, cc. 416r e 477v, lettera del vescovo di Vieste al cardinale Alessandrino, 8 gennaio 1578.

metropolia. Da quella situazione scaturivano a suo avviso gravi danni per la giurisdizione ecclesiastica e per le loro anime⁴⁷⁵.

Il dato più inquietante relativo a Vieste era però per lui un altro e riguardava proprio alcuni gravi provvedimenti assunti, nel corso del suo episcopato, dal papa defunto pochi anni prima (non è un caso, tra l'altro, che il prelado avesse atteso la sua morte per segnalare a Roma la questione). Grazie ad essi, scriveva Ginnasi, «benché quella città sia sempre stata suffraganea a questa metropoli mea sipontina»⁴⁷⁶ i sacerdoti «hanno pretenduto esentione»⁴⁷⁷, hanno ritenuto cioè di proclamare la loro indipendenza da Manfredonia «per esser stato Papa Gregorio di felice memoria vescovo di quella città».⁴⁷⁸ Pertanto lamentava il Ginnasi, né «il mio predecessore, né io havemo possuto darli aiuto alcuno spirituale»⁴⁷⁹. Riteneva perciò necessario informare la Congregazione «della qualità di quelle genti et del pericolo loro, che si deve temer»⁴⁸⁰ affinché «anco ne possa trattare con sua Beatitudine et pigliare quel debito rimedio ch'a loro parerà»⁴⁸¹.

Rispetto all'andamento delle riforme nella piccola diocesi suffraganea la lettera del Ginnasi è un po' come il complemento della visita apostolica condotta dall'Orfini in Puglia nel 1568. Anche se né Manfredonia, né Vieste furono raggiunte dal delegato papale, ad oltre venti anni da quell'ispezione nessuno dei rimedi da lui proposti o imposti ai vescovi vicini, per piegare almeno gli abusi più gravi, sembra aver in qualche modo funzionato. Era singolare, in particolare, che neppure la presenza, alla guida della piccola diocesi, di un futuro papa, fosse stata in grado di mettere in moto processi di riforma. Era indicativo, anzi, che il clero di Vieste, forte, con ogni probabilità, del consenso della popolazione, cercasse di sfruttare la fortunata

⁴⁷⁵ Archivio della Curia di Vieste (d'ora in avanti ACV), *Corrispondenze e Atti*, lettera dell'arcivescovo di Manfredonia, mons. Domenico Ginnasi, alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, 17 maggio 1589, cc. n.n.

⁴⁷⁶ *Ivi*.

⁴⁷⁷ *Ivi*.

⁴⁷⁸ *Ivi*.

⁴⁷⁹ ACV, *Corrispondenze e Atti*, Lettera dell'arcivescovo di Manfredonia, monsignor Domenico Ginnasi, alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, 17 maggio, 1589, cc. n.n.

⁴⁸⁰ *Ivi*.

⁴⁸¹ *Ivi*.

circostanza dell'ascesa al pontificato di un suo vescovo per potersi liberare dalla sgradevole sudditanza al metropolitano.

3.4.2 Tra i rappresentanti dello Stato e la Congregazione del Sant'Ufficio: le difficoltà del vescovo Ferracuti (1589-1593)

Un po' diversa appare la situazione della diocesi nei lunghi anni in cui essa fu guidata dal vescovo Ferracuti. Le valutazioni negative espresse finora sul suo conto non trovano conferma nella documentazione inedita da me reperita. Mi riferisco sia ad alcune lettere conservate presso l'archivio inquisitoriale centrale, sia ad altre preziose vicende ricostruite grazie alle ricerche condotte presso l'archivio diocesano di Vieste e l'Archivio di Stato di Napoli. È proprio in quest'ultimo istituto che si conservano alcune tra le fonti più ricche relative alla vita delle Chiese meridionali in età moderna. Penso in particolare all'archivio del Consiglio Collaterale del Regno e alla sezione *Processi* dell'archivio della Delegazione della Real Giurisdizione. Si tratta di serie di straordinario rilievo, che permettono di fare luce sin dalla metà del Cinquecento su aspetti della storia civile e religiosa del Sud poco noti, anche per le gravi perdite subite dagli archivi comunali e diocesani di riferimento.

A Vieste e in tutta la Capitanata, come era già parzialmente emerso dalla visita di Orfini, non mancavano le occasioni, per i vescovi sensibili allo spirito del Concilio di Trento, per avviare processi di riforma incisivi. Tra l'altro, malgrado la frequenza delle razzie dei turchi, Vieste era fittamente abitata, come documentano i dati del 1597: 2.000 abitanti non erano pochi, per quegli anni⁴⁸². Né si poté dire conclusa, per tutto il tardo Cinquecento, la caccia agli eretici, che proprio a Napoli e nel Sud avevano saputo costruire una fitta rete di adesioni, come hanno ben dimostrato le ricerche degli ultimi decenni⁴⁸³. Nei suoi estremi sviluppi, nell'ultimo ventennio del

⁴⁸² M. Spedicato, *Sancta infelix ecclesia...*cit., p. 22.

⁴⁸³ M. Firpo, *Il Processo...*cit.; Id., *Tra «alumbados»...*cit.; Id., *Juan de Valdés...*cit.; P. Scaramella, *«Con la croce al core»...*cit., L. Addante, *Eretici e libertini...*cit.

Cinquecento, la Chiesa romana, come è stato osservato, cercò in ogni modo di limitare il ruolo dello Stato, che era stato peraltro decisivo nei drammatici decenni centrali del secolo. Ne è una riprova precisa il braccio di ferro che oppose a lungo Roma e Madrid in quegli anni riguardo ai casi di misto foro⁴⁸⁴.

Qualche traccia di queste contraddizioni si è conservata anche per Vieste, proprio in relazione alle fasi finali della repressione degli eretici, ed è una riprova ulteriore della debolezza dei suoi vescovi. Tra il 1592 e il 1593 il Consiglio Collaterale, nella persona del viceré Juan de Zúñiga y Avellaneda conte di Miranda, inviò tramite il capitano di Vieste un ordine al castellano della città: doveva consegnare al vescovo locale Domenico Lucibello, un eretico finora non meglio noto, da lui detenuto nelle prigioni del castello⁴⁸⁵. L'iniziativa faceva seguito a un'istanza dello stesso capitano, che si era visto negare la consegna dal castellano. Questi gli aveva replicato con asprezza di non poter prendere ordini da lui. La sola autorità che riconosceva, per quelle incombenze, era il Collaterale.

Di fronte allo sgradevole e inopportuno scontro tra rappresentanti dello Stato fu lo stesso viceré a trasmettere al capitano una lettera che conteneva in allegato, e aperto perché fosse ben leggibile, un ordine perentorio al castellano: doveva rilasciargli il prigioniero, perché potesse rimetterlo al vescovo

Scrivemo l'alligata, la quale vi mandamo aperta acciò la vediate et ce la presentate, acciò vi consignilo detto Domenico per quello remettere poi al detto Reverendo vescovo, conforme al detto nostro ordine et instantia fattane per esso Reverendo vescovo...⁴⁸⁶

Non si sa come si chiuse il piccolo incidente, frutto di circostanze occasionali, con ogni probabilità estranee alla Chiesa e all'Inquisizione e legate soprattutto ai cattivi

⁴⁸⁴ G. Romeo, *Amori proibiti...*cit., p. 42.

⁴⁸⁵ ASN, *Collat. Cur*, vol. 34, cc. 200r-v e 230v.

⁴⁸⁶ *Ivi*, c. 200r, lettera del viceré Juan de Zúñiga y Avellaneda conte di Miranda, al capitano di Vieste, 19 novembre 1592.

rapporti tra i due rappresentanti locali dello Stato. Sfortunatamente non sappiamo niente di particolare del Lucibello, perché della sua persona e del suo incidente con il Sant'Ufficio non sono rimaste ulteriori tracce (né nell'archivio centrale dell'Inquisizione, né in quello diocesano di Vieste, né nelle lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali inquisitoriali attivi a Napoli, uno dei quali, quello del ministro residente nella capitale, era formalmente competente su tutto il Vicereame).

Il rapido cenno al ruolo avuto dal Ferracuti nella vicenda era in ogni caso una conferma indiretta della persistente debolezza della istituzione che rappresentava. Eppure si trattava di un ambito, quello della difesa dell'ortodossia, che ancora in quegli anni era fonte di viva preoccupazione e attenti controlli da parte dei supremi inquisitori. Alla fine, la sola iniziativa che il prelato aveva ritenuto di dover assumere – non si sa se autonomamente o su ordine dei cardinali del Sant'Ufficio – era stata quella di richiedere la consegna del sospetto eretico, catturato forse, in circostanze non note, dalla 'polizia' del castellano locale.

Non ci volle molto, peraltro, perché lo stesso Ferracuti avvertisse l'esigenza urgente di denunciare agli inquisitori generali proprio il castellano di Vieste, lo spagnolo Francesco Zambrana. Gli addebitava una serie di comportamenti fortemente lesivi non solo dell'ortodossia, ma della persona dello stesso vescovo e del suo vicario, costretti a subire minacce e attacchi continui. Ecco alcuni stralci del suo esposto:

Tra gli altri vizi e mali portamenti della sua vita è che pochissime volte vien nella chiesa ad udire le messe e divini ufficij e quando viene è con tanto poco honore di Dio che dà scandalo a tutto il popolo, perché non fa altro che usare impertinenze, dar fastidio, così nel sedere, come nel inchinarsi à tutto il popolo ... dicendo molte parole, quasi da heretico. Né contento di questo va pubblicamente dicendo per la città che in Viesti non vi è altra persona di lui, che né Papa né Vescovi né niuno ha che fare in detta città, anzi è andato alla scoperta dicendo per la città: O là, vedete a chi dà fastidio Monsignore, ch'io ne pigliarò informatione e lo castigarò. Anzi di più, volendo il mio Vicario dirli che non faccia bene a parlare contra la Santa

Chiesa, detto Castellano pigliò un bastone e dicendo molte ingiurie li volse dare bastonate, per il che fu forzato a fuggirsene...⁴⁸⁷

Inoltre – continuava la lettera del Ferracuti – il castellano aveva condotto a Vieste dalla Spagna una nipote, che aveva sverginato e teneva come concubina. Rimproverato da lui per quell'abuso, gli aveva prontamente risposto che aveva già chiesto al papa la dispensa per poterla sposare, non senza aggiungere minaccioso che la doveva smettere di ingerirsi nelle sue questioni personali, altrimenti lo avrebbe ammazzato.

Ripeteva inoltre che nessuno al mondo, neppure il papa, aveva il diritto di intromettersi negli affari del suo castello. Per tutte quelle ragioni il vescovo chiudeva la lettera con un sospetto: due mesi prima aveva incaricato un servitore di recarsi a Roma, nel palazzo del Sant'Ufficio, per consegnare agli inquisitori generali una denuncia contro il castellano per i numerosi delitti contro la fede, che a suo avviso aveva commesso. Da allora, però, non solo non aveva ricevuto risposte dai cardinali, ma non aveva più visto il servo. A quel punto, siccome nel frattempo il castellano aveva fatto girare la voce che era in suo possesso una lettera scritta contro di lui dal Ferracuti agli inquisitori generali, il vescovo aveva cominciato a sospettare che il suo avversario lo avesse fatto uccidere e gli avesse sottratto il documento. Denunciarlo però per quel presunto eccesso gli era impossibile, perché nessuno a Vieste avrebbe osato testimoniare contro il castellano. Perciò, se gli inquisitori generali non gli avessero mandato le istruzioni necessarie per sbrogliare l'intricata matassa, gli restava – concludeva amareggiato – una sola alternativa: quella di presentarsi personalmente a Roma, dinanzi ai vertici del Sant'Ufficio⁴⁸⁸.

Della vicenda non sappiamo altro, anche se è verosimile che gli inquisitori generali non abbiano dato seguito a lamentele così poco fondate. È certo però che le difficoltà di operare, per il Ferracuti, non diminuirono. Dai primi del Seicento riprendono le

⁴⁸⁷ ACDF, St. St., *LRN*, LL 3d, c. 423r, lettera del 10 settembre 1595 del Ferracuti alla Congregazione del Sant'Ufficio.

⁴⁸⁸ ACDF, St. St., *LRN*, LL 3d...cit., c. 423r-v.

informazioni sul suo conto e confermano sia la fragilità della sua posizione nel quadro dei poteri locali, sia il persistente bisogno di appoggi romani e in modo tutto particolare del sostegno degli inquisitori generali.

3.4.3 Da Vieste verso gli inquisitori generali: le mosse sbagliate di un vescovo intrigante (1603-1606)

Fu proprio a loro, ad esempio, che dovette chiedere aiuto nel 1603, per affrontare un caso complicato, che effettivamente rientrava appieno nelle competenze del Sant'Ufficio. Si trattava di un sacerdote che – a quanto riferiva il vescovo – da quattro anni «ha mostrato esser pazzo»⁴⁸⁹. Opportunamente curato, l'ecclesiastico aveva mostrato segni di netto miglioramento (ragionava bene, ad esempio), purché non si parlasse di religione e di pratica religiosa. Infatti, quando gli si chiedeva di compiere elementari atti di devozione, si inalberava e dichiarava:

che non è christiano, ma turcho, e non crede a Christo né alla sua Beatissima Madre, negando la dignità episcopale e quella del papa, dicendo che non crede a nulla operatione christiana. Anzi una volta, portandosi il Santissimo Sacramento per la città ad uno infermo, lui ci sputò, dicendo che lo volea uccidere, del che si è scandalizzato tutto questo popolo...⁴⁹⁰

A quel punto il Ferracuti ne aveva ordinato la cattura e aveva avviato un processo, ma non se l'era sentita di decidere da solo cosa fare, vista l'inconsueta pesantezza e la pubblicità delle opinioni espresse dal sacerdote. I cardinali del Sant'Ufficio non ebbero dubbi nel confermare che quell'ecclesiastico dava scandalo e che perciò doveva essere

⁴⁸⁹ *Ivi*, c. 426r, 23 agosto 1603, lettera del Ferracuti ai cardinali del Sant'Ufficio, relativa al caso di don Vincenzo della Monaca.

⁴⁹⁰ *Ivi*, cc. 426r e 467v. Alla comunicazione, arrivata a Roma il 7 ottobre seguente, la Congregazione rispose il 18 ottobre seguente nei termini indicati.

tenuto sotto custodia, per impedirgli di turbare la comunità con le sue affermazioni. Forse, però, la rinnovata attenzione mostrata dal potente consesso romano nei confronti delle sue istanze andò a suo detrimento alcuni anni dopo. Per motivi ben diversi, direttamente collegabili alla irritazione crescente delle autorità civili di Vieste per la presenza di un vescovo residente, attivo e capace forse di occupare spazi crescenti nella vita della cittadina, fu ancora la Congregazione del Sant'Ufficio a diventare di nuovo, pochi anni dopo, il punto di riferimento del Ferracuti. Stavolta, però, l'iniziativa non solo non sortì gli effetti sperati, ma ebbe per lui conseguenze disastrose. Il 10 marzo del 1606 scrisse al cardinale Arrigoni che il 19 febbraio aveva fatto incarcerare per delitti contro la fede non meglio precisati il sindaco di Vieste, definito 'un gran tiranno', e lo aveva consegnato al castellano (che probabilmente in quel lasso di tempo era stato sostituito, ma qualora fosse stato ancora Zambrano, probabilmente i due erano venuti a più miti consigli).

In realtà però gli eccessi addebitati nella lettera al sindaco – accusato da Ferracuti di aver cercato per due volte di ucciderlo, prima attraverso un servitore, poi col veleno, e di aver trasmesso a Roma una serie di false accuse nei suoi confronti – non avevano alcun nesso con il Sant'Ufficio. Si trattava solo del tentativo di abusare del celebre tribunale da parte di un prelado furbo, incapace di trovare altri modi per difendere la propria persona e il proprio ruolo. A suo dire, inoltre, il viceré, debitamente avvertito di quelle gravi accuse, aveva immediatamente affidato la delicata causa a un suo uditore, che ne aveva già verificato la fondatezza. Per quel motivo egli proponeva ai cardinali di attendere l'esito del processo in corso per i crimini comuni e di posporre la valutazione dei presunti delitti contro la fede da lui addebitati al suo avversario.

Perciò, se davvero ci fossero stati a carico del sindaco addebiti di quel tipo, la sua proposta era incompatibile con uno dei principi che la Congregazione del Sant'Ufficio riteneva inderogabili: quando inquisiti per delitti contro la fede, erano accusati anche di crimini comuni, di qualsiasi tipo, la preminenza della tutela dell'ortodossia su

qualsiasi altra esigenza di giustizia imponeva che l'esame delle responsabilità inquisitoriali avesse la precedenza sugli altri crimini⁴⁹¹.

La strumentalizzazione del Sant'Ufficio contenuta nella maldestra iniziativa del Ferracuti non sfuggirono agli inquisitori generali, che decisero di punire un vescovo che in modo poco accorto aveva cercato di piegare ai propri interessi un tribunale influente e molto attento a difendere la propria identità e la propria immagine. Ben tre lettere del cardinale Arrigoni raggiunsero non lui, che fu ignorato o forse ebbe qualche severo richiamo per l'iniziativa, ma il vicario arcivescovile di Manfredonia, cioè il braccio destro del prelado locale che sovrintendeva alla provincia ecclesiastica di cui Vieste faceva parte.

La scelta degli inquisitori generali, evidentemente infastiditi dagli errori o dalla pretestuosità delle iniziative del Ferracuti, era anche una lezione per quest'ultimo: lo si sostituiva proprio con il prelado più alto in grado, dopo il metropolita, della Curia arcivescovile di cui Vieste era – molto malvolentieri, come si vedrà – suffraganea. Erano decisioni consuete per la Congregazione del Sant'Ufficio, ben consapevole del carattere strumentale di tante iniziative con cui i prelati locali cercavano di approfittare dello spauracchio inquisitoriale a proprio vantaggio. Proprio i toni e i contenuti della risposta del vicario di Manfredonia, Vittorio del Sodo, ci danno la misura del disagio del prelado, ben consapevole della delicatezza del mandato ricevuto e dell'ambiente ostile in cui gli sarebbe toccato di eseguire gli ordini romani. Ecco il testo:

Mi ritrovo con quest'ordinario un piego di V.S. Ill.ma con tre sue lettere del ultimo del passato et del primo di questo. Con la prima viene il processo che formò monsignor vescovo di Vieste contro il dottor Bernardino di Alfonso, sindaco di quella città, dove mi conferirò et esaminarò li testimoni di nuovo et altri che havessi il medesimo vescovo con le circostanze et requisiti che V.S. Ill.ma mi comanda. Nell'una et nell'altra causa mi conformarò con ogni puntualità con i

⁴⁹¹ Cfr. G. Romeo, *Aspettando il boia...*cit.

cenni et comandamenti di Lei, alla quale farò parte con copie authentiche del tutto⁴⁹².

Il contenuto e il senso delle lettere dell'Arrigoni, che risultano per ora irreperibili, sono sufficientemente chiare dalla risposta del vicario di Manfredonia. Tra l'altro essa non fu rapida (più di tre settimane sono un arco di tempo decisamente lungo per i prelati italiani di questi anni, se si considerano il potere degli inquisitori generali e la fama sinistra che li circondava). Il ritardo fu dovuto con ogni probabilità anche alla volontà di ascoltare la versione e le intenzioni del vescovo di Vieste. Incontrarlo subito gli sarebbe stato utile sia per evitare di commettere errori, sia per predisporlo a collaborare nella imminente serie di accertamenti che l'Arrigoni gli aveva ordinato. Purtroppo si ignora la conclusione della vicenda, che non ha lasciato tracce né nell'archivio della Congregazione del Sant'Ufficio, né nell'archivio della Curia di Vieste.

Non vi sono molti dubbi, peraltro, sul fatto che le decisioni degli inquisitori generali non dovettero essere particolarmente gradite – per usare un eufemismo – ai due avversari. Il vescovo di Vieste era stato quantomeno ignorato dagli inquisitori generali, anche se non si può escludere che avesse ricevuto in sovrappiù qualche severa ammonizione, per il modo incongruo e interessato di gestire il caso. Né poteva essere soddisfatto il sindaco, che si vedeva in ogni caso trascinato in indagini rischiose. Esse, pur affidate a un prelado della zona che forse avrebbe potuto avvicinare, come il vicario di Manfredonia, si sarebbero sviluppate sotto il controllo diretto delle autorità romane del Sant'Ufficio. Non sorprende perciò, in questa atmosfera locale, che poco più di un mese dopo dai pessimi rapporti tra il vescovo e il sindaco scaturì un'inaudita iniziativa, legata con tutta evidenza ai sostenitori di quest'ultimo.

⁴⁹² ACDF, St. St., *LRN*, LL 3b, 23 aprile 1606, c. 1055r.

3.4.4 Tra Chiesa e Stato. La giustizia penale ecclesiastica a Vieste tra il tardo Cinquecento e il primo Seicento

Nella notte del 2 giugno 1606 sconosciuti osarono compiere un gesto ritorsivo nei confronti del vescovo e della sua Chiesa. Ci fu

una macriata all'arme episcopale che il signor vescovo della città de Vesti teneva sopra la porta grande della chiesa cathedrale all'incontro dell'altare maggiore dove sta il santissimo sacramento, con haver quelle porte d'essa chiesa imprattate in gran quantità di sterco humano. Il che non si può giudicare essere stato fatto da altri che dalli parenti di Bernardino di Alfonso, scoperto inimico di detto vescovo⁴⁹³.

Un gesto così volgare contro un prelato, sebbene molto comune, fu comunicato immediatamente a Napoli, al Consiglio Collaterale. Fu forse un'iniziativa del capitano, anche se non si può escludere che lo stesso vescovo di Vieste, indispettito dalle decisioni degli inquisitori generali, avesse ritenuto più utile coinvolgere direttamente la giustizia dello Stato.

Ed è proprio la risposta rapida e severa del più alto organo di governo del Viceregno, nella persona del Reggente Alfonso de Salazar, a darci la misura del rilievo che stava assumendo la questione. Non sfuggiva ovviamente all'autorevole consesso dove dovessero essere cercati gli autori del gesto. Che si trattasse di emissari del sindaco, cioè di un amministratore della cosa pubblica, era per il Collaterale molto probabile, se non certo. Probabilmente fu proprio questa la circostanza a spiegare il rigore della decisione assunta. Un commissario fornito di pieni poteri sarebbe dovuto andare subito a Vieste per avviare le indagini e catturare autori, complici e fiancheggiatori

⁴⁹³ ASN, *Collat.Cur.*, vol. 65, c. 171v.

dell'attentato. All'ufficiale era anche conferito il potere di acquisire atti giudiziari eventualmente avviati da altre autorità locali.

Finita la sua inchiesta,

l'informatione che pigliareti ve la menareti clausa et sigillata come conviene ...et li carcerati che per tal causa vi capiteranno li inviareti cautamente nelle carceri della Gran Corte della Vicaria...ordinando con questa a tutti et singuli ufficiali ac persone et segretari della detta città de Vesti che per exequutione del predetto vi debbano prestare ogni aiuto et favore necessario et opportuno⁴⁹⁴.

Sfortunatamente non sappiamo altro del caso, di cui peraltro non sono rimaste tracce neppure nell'archivio della Curia di Vieste. Curiosamente, però, in quell'anno piuttosto vivace per il piccolo comune pugliese, il Consiglio Collaterale dovette esprimersi su un'altra questione intricata, che rischiava di avvelenare i rapporti tra i vertici diocesani e alcuni dei rappresentanti locali dello Stato. Pochi mesi prima dell'insulto arrecato alla cattedrale il fratello del capitano di Vieste, che era anche nipote di un alto funzionario dell'Udienza regia locale, era entrato nella casa di don Francesco de Nittis, canonico della cattedrale, nonché vicario generale della diocesi, e aveva baciato con la forza una sua sorella, dopo averla addirittura minacciata con la spada sguainata. Il calcolato gesto di appropriazione della donna, il bacio 'violento', era un reato che poteva essere in qualche modo 'governato' solo attraverso un matrimonio riparatore.

Quella volta, però, le circostanze non furono favorevoli per l'autore dell'affronto. Alla inconsueta gravità del suo gesto si era aggiunto il secco rifiuto opposto alla soluzione più semplice del caso: le nozze con la donna. Di fronte a quella reazione fu inevitabile per la famiglia disonorata, anche per il coinvolgimento di un ufficiale di Stato locale nella vicenda, coinvolgere direttamente il Consiglio Collaterale. Don Francesco de Nittis segnalò il caso all'influente organismo e chiese giustizia.

⁴⁹⁴ *Ivi*.

La risposta del Reggente non si fece attendere. Un ordine perentorio raggiunse il 30 novembre 1606 la Regia Udienza di Capitanata, insieme alla copia della lettera ricevuta dal prelado pugliese. Dopo una puntuale esposizione dei fatti, che non trascurò di segnalare la circostanza – un'evidente aggravante per lo sconsiderato autore del gesto – della sua parentela con due rappresentanti dello Stato attivi a Vieste, il Reggente del Collaterale intimò ai giudici di chiudere il caso con una decisione rapida ed esemplare, capace di soddisfare il ricorrente. Non dovevano dare al prelado occasione di lamentarsi ancora della vicenda:

da un don Francesco De Nittis, canonico et vicario generale de Viesti, ci è stato scritto come nel mese d'aprile proxime passato un Giuseppe Rubino di detta città, fratello del capitano Fulvio Rubino et nepote del mastro di Camera di questa Regia Audienza, entrò infra casa con spada ignuda et volse basare una sua sorella in loco di moglie. Et al presente si ha fatto intendere che non la vole per moglie altramente, si como poi particolarmente vederete per la copia de la lettera ci ha scritto, che alligata con questa ve inviamo. Et ci ha parso farne la presente per la quale vi dicemo et ordinamo che in tal particolare debbiare fare giustitia expedita, como il caso ricerca, non dando occasione al detto canonico di haver più ricorso da noi per tal causa, né che habia loco di giusta lamentatione. Et cossì essequirete, che tal è nostra volontà⁴⁹⁵.

Purtroppo anche di questa vicenda non sappiamo altro. In generale, però, vi sono ben pochi dubbi sul fatto che le attività repressive esercitate dai giudici della minuscola sede vescovile pugliese furono modeste per tutta l'età moderna; le indicazioni relative al versante inquisitoriale sono le più chiare. Documentano la sua sostanziale inattività in quell'ambito sia la modesta serie di atti criminali conservata nell'archivio vescovile e recentemente riordinata, sia le indicazioni provenienti dall'archivio inquisitoriale centrale (mancano cenni a Vieste, se si escludono i due riferimenti già illustrati, nei

⁴⁹⁵ ASN, *Collat.Cur.*, vol. 62, c. 111r.

volumi che raccolgono le lettere inviate alla Congregazione del Sant'Ufficio da vescovi ed altri ecclesiastici del Viceregno, e fino al 1650 c'è un solo riferimento a processi celebrati dal foro vescovile locale nei *Decreta Sancti Officii*⁴⁹⁶).

La scarsità dei procedimenti è tuttavia legata anche alle piccole dimensioni della diocesi. Anche successivamente a quella data, peraltro, sembra piuttosto difficile che i vescovi di Vieste abbiano cominciato a perseguire i delitti contro la fede, sostanzialmente ignorati da sempre, forse inesistenti, a meno che qualche ramificazione del quietismo finora ignota abbia lambito la cittadina pugliese o qualche raffinato intellettuale vicino agli ateisti napoletani provenisse da Vieste. Per il resto, siccome per i giudici italiani del Sant'Ufficio si tratta pur sempre di anni poco incisivi, in cui solo una minoranza di confessori zelanti dà il suo contributo a un tribunale vicino alla scomparsa, appare largamente improbabile che la Curia vescovile di Vieste si sia interessata più di tanto sia del quietismo, sia di altri delitti contro la fede⁴⁹⁷.

Non diversi sono i risultati che si ricavano dai 235 procedimenti celebrati presso il foro criminale di Vieste tra il 1601 e il 1799, che costituiscono l'insieme degli atti recuperati e riordinati negli ultimi anni. È il caso di osservarne alcune caratteristiche, anche se la mancanza di inventari coevi rende impossibile precisare a quanta parte del fondo presunto corrisponda la serie arrivata fino a noi. In primo luogo, fino al 1660 si conservano solo due incartamenti, dato che ovviamente non è di facile interpretazione, visto che potrebbe non rispecchiare un effettivo scarso impegno dei giudici diocesani, ma essere solo il frutto di perdite occasionali.

A far pensare, però, che il tribunale diocesano di Vieste svolgesse solo limitate attività di controllo e di repressione dei delitti del clero è anche l'andamento della piccola serie arrivata sino a noi tra il 1661 e il 1799. Anche in essa, se si esclude il decennio

⁴⁹⁶ Mi riferisco al breve cenno contenuto in ACDF, DSO, 1644, c. 18r, f. IV, seduta della Congregazione del 27 gennaio, sulla causa di Caterina di Traù, pretesa malefica. Roma chiede copia del processo, forse perché dà per scontato che il fascicolo originale debba rimanere nell'archivio locale, anche se nelle diocesi più piccole e povere solitamente i vescovi, per non pagare le spese notarili, inviavano direttamente l'originale. Si può ipotizzare pertanto che questa scelta sia alla radice del mancato ritrovamento del processo nell'Archivio della curia di Vieste (ma ovviamente l'incartamento potrebbe anche essersi perduto, come tanta parte della documentazione manoscritta locale).

⁴⁹⁷ L. Osbat, *L'inquisizione a Napoli...*cit ; R. De Maio, *Il problema del quietismo napoletano...*cit.

1671-80 e i possibili risvolti del Concordato del 1741 per il ventennio successivo (le sole fasi in cui si registrò a Vieste un discreto aumento delle cause criminali), tenore e rilievo dei procedimenti conservati sono molto modesti. A un primo sguardo – la ricerca è ancora in corso – prevalgono nettamente, come in molti tribunali criminali vescovili di questi anni, gli atti di violenza subiti o compiuti da ecclesiastici, e in particolare da chierici, per lo più valutati con un occhio di riguardo, in sintonia con le strategie abituali della Chiesa italiana, nettamente orientate sin dall'età tridentina, a tutelare l'onore del clero e lasciare perciò sostanzialmente impunte le sue malefatte⁴⁹⁸.

3.5 Un bilancio

Non è facile tracciare un bilancio di una ricerca ampia, progettata e costruita sulla base del costante confronto tra fonti locali e "centrali", ma condotta in un triennio complicato per archivi e biblioteche, per i limiti imposti alla consultazione dalla pandemia. Mancano ancora molti tasselli, indispensabili per poter ricostruire adeguatamente l'andamento della lotta alle superstizioni nella Lucania moderna. Penso in particolare alla straordinaria ricchezza di fondi vaticani come la sezione *Positiones* dell'archivio della Congregazione dei Vescovi e Regolari, che si sta

⁴⁹⁸ È questo il limpido quadro delineato nel 2013 per l'Italia moderna nella pionieristica ricerca di M. Mancino e G. Romeo (*Clero criminale...cit.*). Mi sembra inoltre indicativo il fatto che le ulteriori ricerche compiute negli ultimi anni sulla questione, sia riguardo a singole aree della penisola, sia in Spagna e in Francia, siano giunte in tempi più recenti a conclusioni dello stesso tipo. Penso per l'Italia al libro di M. Cavarzere, circoscritto peraltro alla Liguria orientale (*La giustizia del vescovo. I tribunali ecclesiastici Liguria orientale*, Pisa, Pisa University press, 2012), alla documentazione cinquecentesca, prevalentemente inedita, inserita nel 2014 in un'antologia disponibile in open access, ancora a cura di M. Mancino e G. Romeo (*Clero criminale. L'onore del clero e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma. I documenti: Il Cinquecento*, Napoli 2014; <http://www.fedoapress.it>) a due ricerche sul clero veneziano (S. Rossetto, *Prete, frate e giudice. La criminalità del clero nella repubblica di Venezia*, Conegliano, Canova, 2017 e D. Busato, *Tonache di sangue. Assassini, briganti e sicari del clero*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi libri, 2018), al libro dedicato da S. T. Salvi al concubinato degli ecclesiastici lombardi (*"Diabolo suadente". Celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra Riforma e Controriforma*, Milano, Giuffrè 2018) e agli atti del convegno relativo alle Marche (*Giustizia ecclesiastica e società nelle Marche in età moderna. Atti del Convegno, Jesi 9 giugno 2017*, a cura di Vincenzo Lavenia e Diego Pedrini, Fermo, Andrea Livi Editore, 2018); cfr. anche M. Firpo, *Riforma cattolica e concilio di Trento...cit.*

rivelando, soprattutto per il Viceregno, una miniera di informazioni preziose sulla vita religiosa del Sud e sul ruolo avuto dalla miriade di vescovi che ne punteggiava il territorio, ma anche all'archivio, non meno ricco, della Delegazione della Real Giurisdizione (in ASN).

Tuttavia alcune conclusioni, già ipotizzate da tempo in margine all'intero Viceregno, sembrano per ora confermate. L'insieme dei dati raccolti si inserisce bene nel quadro del progressivo affievolimento della lotta alle superstizioni che caratterizza l'operato dell'Inquisizione romana nel Sei-Settecento. Non è certo il contenimento delle pratiche magico-diaboliche l'obiettivo principale cui mirano le autorità ecclesiastiche lucane, neppure nell'ultimo trentennio del Cinquecento, che fu, come è noto da tempo, particolarmente 'caldo' nell'Italia del Centro-Nord e a Napoli. Né sul piano pastorale, né su quello giudiziario, sono affiorate tracce significative di attenzione al problema, e non soltanto nelle piccole diocesi.

Il caso di Vieste, suffraganea di Manfredonia, a differenza di Melfi, che godeva del privilegio della extraterritorialità, è particolarmente indicativo. Neppure gli arcivescovi di Manfredonia, che pure, in quanto metropolitani, avrebbero potuto svolgere un ruolo incisivo al riguardo, sembrano particolarmente attenti a richiamare l'attenzione dei vescovi di Vieste sull'esigenza di porre un argine a pratiche che prosperavano indisturbate in tutta la Capitanata, come nelle vicine diocesi lucane e in ogni angolo d'Italia. La loro principale preoccupazione, rispetto alla piccola diocesi, è che essa non cerchi di scrollarsi di dosso la soggezione alla Chiesa di Manfredonia.

Per ora, insomma, mi sembra di poter affermare che la Lucania immobile della prima metà del Novecento, quella che abbiamo imparato a conoscere dalle esperienze di Carlo Levi e dalle ricerche di Ernesto De Martino, è in larga misura la stessa che si rispecchia nelle fonti del Cinque-Seicento reperite⁴⁹⁹. Anche negli anni in cui la Chiesa romana ideò e organizzò il più compiuto progetto di cristianizzazione dell'Italia mai tentato, la Lucania – e con ogni probabilità tutto il Sud della penisola, con l'esclusione di Napoli – ne fu solo lambita. Le tradizioni pagane millenarie che convivevano da

⁴⁹⁹ Cfr. C. Levi, *Cristo si è fermato ad Eboli*, Torino, Einaudi, 1945; E. De Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959.

sempre senza particolari difficoltà con le credenze e le pratiche cristiane rimasero sostanzialmente intatte.

Proprio le fallimentari esperienze maturate tra il 1628 e il 1644 a Melfi da un vescovo colto, giovane e deciso a lasciare il segno, come il domenicano cremonese Deodato Scaglia, possono essere ritenute la prova più netta e chiara delle resistenze che piegarono i pochi prelati riformatori. E dire che una delle ragioni che mi aveva spinto a scegliere Melfi come area privilegiata delle mie ricerche archivistiche era stata alcuni anni fa proprio la circostanza che nella piccola diocesi lucana aveva operato lui, nipote di quel cardinale Scaglia noto come uno dei principali sostenitori delle strategie moderate che risparmiarono a gran parte dell'Italia le grandi persecuzioni di streghe caratteristiche dell'Europa moderna. Paradossalmente, però, fu anche quest'ultimo, l'influente inquisitore generale, ad impedire al congiunto, insieme ai colleghi della Congregazione di Propaganda Fide, di "risanare" lo scandalo dei superstiziosi albanesi di Barile, contro le proposte rigorose e severe avanzate dal nipote vescovo.

Risultati altrettanto modesti furono raggiunti da Deodato Scaglia anche rispetto ai molti altri problemi che lo angustiarono. Mentre il dilagare della criminalità comune tra gli ecclesiastici della diocesi non trovò in lui risposte decise, capaci di fronteggiarne adeguatamente gli eccessi, nel segno di una tendenza che sembra comune in ogni angolo della penisola, neppure sul versante della vita civile e religiosa la Chiesa di Melfi fu capace di combattere modi di vita molto lontani dai progetti di riforma delineati dai decreti tridentini. Le convivenze prematrimoniali, la regolamentazione del lavoro festivo e le complicazioni legate alla scelta e al pagamento dei predicatori quaresimali – gli aspetti della presenza episcopale finora meglio documentati – furono con ogni probabilità anche per lui, come per i predecessori, problemi insormontabili.

Altri furono, nel corso del Seicento, gli aspetti della vita civile e religiosa, in Lucania come in buona parte del Sud e dell'Italia, che richiesero ai vescovi attenzione e premure. Mi riferisco sia al peso crescente dei ricorsi alle autorità dello Stato (penso soprattutto ai dati ricavabili dalle preziose pandette dell'imponente, ricchissimo archivio della Delegazione della Real Giurisdizione, una miniera per chi si interessa di

storia del Mezzogiorno), sia al rilievo crescente che assumono dal 1622 al 1722 questioni nuove, come quelle relative alle presunte violazioni del diritto di asilo, molto ben documentate nell'inventario vaticano di una sezione dell'archivio della Congregazione dell'Immunità⁵⁰⁰. Ne ho già segnalato recentemente il rilievo in una relazione riguardante alcune città e diocesi lucane⁵⁰¹. I dati relativi a Vieste, pur meno consistenti rispetto a quelli di Melfi e Tricarico (comuni peraltro più popolosi), mi sembrano di grande rilievo, soprattutto se li si confronta con quelli che risultano dal recente inventario del fondo criminale diocesano arrivato fino a noi.

Mi sembra indicativo, ad esempio, che tra i 66 conflitti relativi a presunte violazioni del diritto di asilo finiti da Vieste a Roma tra il 1622 e il 1722 non figurino in alcun modo casi riguardanti persone accusate di superstizione e di delitti contro la fede⁵⁰². Per un secolo intero le competenze del Sant'Ufficio non alimentarono in alcun modo tra gli abitanti di Vieste le esigenze di rifugio in luoghi protetti dal diritto d'asilo. Di notevole rilievo appare, invece, la presenza di ecclesiastici tra i rifugiati, anche se essa si situa prevalentemente tra gli anni Settanta del Seicento e il primo Settecento, segno forse di un impegno un po' più risoluto da parte del foro criminale ecclesiastico nel tenere a bada gli abusi del clero, a seguito della crescente capacità di intervento manifestata al riguardo da autorità dello Stato più forti e più pronte a rivendicare il proprio ruolo.

Sembrano soprattutto questi gli aspetti della vita quotidiana su cui si spostano e si concentrano tra il Seicento e il Settecento i rapporti più conflittuali tra Chiesa e Stato, e non solo nelle piccole città del Vicereame. Le migliaia di casi che finirono dinanzi alla Congregazione dell'Immunità da Napoli tra il 1622 e il 1722 sono lì a dimostrare il

⁵⁰⁰ AAV, *Congregazione dell'Immunità Ecclesiastica, Libri Litterarum*, (d'ora in poi *Congr. Imm. Eccl., Libri Litter.*) Indice 1182.

⁵⁰¹ F. V. Romano, *Le pratiche magico-diaboliche a Melfi in età moderna*, International conference *Beyond the sabbath: witchcraft and its stereotypes in Earlymodern Europe*, Firenze, Palazzo Alberti, 16 settembre 2022.

⁵⁰² AAV, *Congr. Imm. Eccl., Libri Litter.*, Indice 1182, T-Z. Quanto alla questione del rifugio in Chiesa di persone ricercate dal Sant'Ufficio, mi è stato impossibile approfondire la questione, al di là di singoli casi già annotati, per i limiti di accesso imposti negli ultimi anni dalla Direzione dell'Archivio Apostolico Vaticano a causa della pandemia. Mi riservo di arricchire e contestualizzare i dati dell'enorme inventario in questione, non appena ci sarà la possibilità di frequentare con regolarità il suddetto archivio.

rilievo che quella nuova frontiera assunse nel lento percorso che avrebbe condotto prima all'abolizione dei tribunali inquisitoriali e solo molto più tardi, al ridimensionamento del diritto d'asilo⁵⁰³.

Per tornare però ai "disordini" diffusi nella Lucania del Cinquecento, mi sembra che l'epilogo più indicativo di questa mia ricerca possa essere il rinvio a due casi che coinvolsero prima (1581) un guppo di preti di Montepeloso (l'attuale Irsina), poi (1596-1603) un giovane sacerdote di Ferrandina, don Colangelo Perfido Fedele. Il primo episodio, ricordato dal vescovo della piccola diocesi ai cardinali della Congregazione del Vescovi e Regolari riguardava il connubio tra vino e religione cristiana messo in atto, da un gruppo di sacerdoti di campagna. Essi accompagnavano con bevute, all'aperto, sotto gli sguardi divertiti o stupiti dei contadini della zona, una specie di gioco movimentato.

Ne era caratteristico il richiamo a un singolare scioglilingua "sacro" ("Cinque sono le ferite di Cristo, sei le idrie in Cana di Galilea, sette le allegrezze della Vergine" ecc.), che si incrociava con rincorse attorno al tavolo e con scommesse, legate al vino. Il vescovo aveva segnalato l'episodio alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, probabilmente per non apparire ai superiori come un prelado incapace di fronteggiare le difficoltà di governo usuali nelle piccole Chiese del Vicereame. Quel cenno, che non piacque per niente a cardinali stupiti per la leggerezza di ecclesiastici così irriverenti e scandalosi, fu ignorato solo per evitare di inasprire ancor più i difficili equilibri interni di un clero ingovernabile⁵⁰⁴.

Non molto diversi, anche se pesantemente puniti, furono dopo circa 15 anni gli eccessi di don Colangelo Perfido Fedele, un giovane dottore *in utroque* autorizzato dall'arcivescovo di Matera a trasferirsi da Ferrandina a Napoli per studiare teologia. Tuttavia, più che un'esperienza professionale importante, utile ad approfondire adeguatamente la sua preparazione, il soggiorno nella capitale diventò per lui un'ottima occasione per imprimere alla sua vita un corso completamente diverso. Seppe costruirsi rapidamente la fama di abile negromante, capace di destreggiarsi con

⁵⁰³ M. Mancino, G. Romeo, *Clero criminale...cit.*, p.186.

⁵⁰⁴ *Ivi*, pp. 148-150.

carte magiche, teste di morto e calamite, e grazie al benessere che gli garantivano il ruolo di ecclesiastico competente e le sue attività proibite seppe conquistare la fiducia di una vedova, che andò a vivere con lui insieme alla figlia.

Gli andò male, però, sia per l'eccessiva, inopportuna pubblicità dei suoi comportamenti proibiti, sia perché era andato a vivere nella capitale in anni di forte impegno della Curia arcivescovile sui versanti per lui più pericolosi: le violazioni dell'ortodossia e i modi di vita incompatibili con il sacerdozio. Per comprometterlo bastò il malanimo di un prete che era al corrente della sua vita disordinata e ne segnalò gli abusi al Sant'Ufficio. Un blitz notturno delle guardie del vescovo gli costò una immediata carcerazione, un processo pesante e una rapida condanna all'esilio quinquennale da città e diocesi, ma non piegò la sua voglia di ricominciare le attività proibite. Dopo un infruttuoso ritorno a Ferrandina, si rifece una vita con una nuova donna (che però chiamava mamma) nelle vicinanze di Napoli, nella zona rurale di Capodimonte. Pur attento a guardarsi le spalle (seppe conquistarsi la fiducia di due parroci, che se ne servirono come aiutanti nelle confessioni), incappò tra il 1599 e il 1603 in altri due processi per pratiche superstiziose, chiusi da altrettante condanne, prima di far perdere definitivamente le sue tracce⁵⁰⁵. Anche la sua storia, come quelle della vivace combriccola dei preti di Montepeloso e di tanti altri ecclesiastici italiani di fine '500, risentiva del difficile andamento delle riforme volute dal Concilio di Trento. Se i vescovi lucani potevano a stento esercitare le competenze riconosciute al loro ruolo, stretti com'erano tra le resistenze del clero e del laicato e tra le prerogative di sindaci e rappresentanti dello Stato, non può in alcun modo sorprendere che i sacerdoti affidati alla loro guida continuassero a barcamenarsi tra le mille contraddizioni di un ruolo difficile, reso ancora più complicato dai contraccolpi della crisi religiosa del Cinquecento.

⁵⁰⁵ L'episodio è ricostruito in G. Romeo, *Amori proibiti...cit.*, pp. 3-6.

Appendice documentaria

Lo scioglimento delle abbreviazioni e la modernizzazione della punteggiatura sono le sole modifiche apportate agli originali. Tra parentesi quadre sono le ricostruzioni congetturali, in corrispondenza di macchie o lacerazioni dei manoscritti; in nota, i riferimenti a parole depennate, sviste e lapsus dei notai.

La particolare diffusione di espressioni latine del tutto erronee dettata dall'ignoranza degli scrivani è stata segnalata solo nei casi più gravi.

Documento 1

Archivio Diocesano di Melfi, (d'ora in avanti ADM), Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, Controversie giudiziarie (secc. XIX- XX), n. 371, B 22.

Informatio per Curiam de fatuchiariis contra Dom. Antonio Mandina, 1581, riproduzione integrale /cc.n.n./

Illustrissimo et Reverendissimo Monsignor mio

Don Antonio Mandina di Melfi humilmente li fa intendere qualmente si ritrova carcerato sono molti giorni dalla Corte di Vostra Signoria Illustrissima ma et Reverendissima sotto protesto che in sua casa fusser trovate certe cartellaccie di remedii per animali et altri secreti ut in actis.

Supplica Vostra Signoria Reverendissima, stante la sua povertà, farli gratia et ordinar che non li sia dato fastidio, et tutto lo reputerà a gratia singolarissima, ut Deus.

Qui Reverendus Episcopus, attentis prenarratis et ex aliquibus causis animum suum iuxte moventibus, mandavit quod solutis docatis vigintis seu fatta obligatione de illis solvendis per totum mensem augusti proximi instantis anni, pro reparatione fabrice

Venerabilis Ecclesiae Sancte Marie Magdalенаe, benefitii simplicis ditti supplicantis, extra moenia civitatis Melphie, ipsum supplicantem non molestari pro presenti causa. Et ita mandavit. In quorum fidem etc.

Datum Melphiae, in Episcopali palatio, Die

Die 12 mensis Martii 1581 Melphie

Constitutus personaliter coram nobis Reverendissimo Domino Vicario generali Melphiensi meque et Donnus Antonius Mandina de Melphia, principalis cum iuramento tactis etc. iuravit etc.

Interrogatus et examinatus super praesenti informatione, toto fatto, causa et primo

Interrogatus si esso Constituto serve in divinis, in che Ecclesia e da quanto tempo in qua

Respondit: Signor sì che ho servito et servo in divinis nella Chiesa Cathedrale et ho ditto et dico messa nell'episcopato preditto e dovunque me trovo. Et proprio questa mattina ho ditto la messa in Santo Stefano mandato da Messer Fabritio Commendatore della Commenda di San Giovanni Hierosolimitano.

Et dittolo si esso Constituto sa leggere et scrivere et quanto tempo ha che non ha scritto

Respondit: Signor sì che per essere preite so leggere et scrivere et ha una hora che ho scritto dei confrati de San Vito per esser procuratore di S. Vito Polignano substituto da fra Vito procuratore generale de San Vito sì come appare per procura alla corte de notar Geronimo Cremona.

Et dittoli si esso Constituto vedesse alcuna scriptura scripta de sua mano si la conoscesse

Respondit: Signor sì che quando la vedesse la conosceria.

Et sic ostenso eidem Constituto quodam folio scripto quod incipit hoc modo videlicet + In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen + et finit a latere ditti filii hoc modo videlicet + Fiat, + Fiat, + Fiat + Amen, Amen + Amen + . Et interrogatus si lo detto foglio è scritto de sua mano da quanto tempo in qua et per che causa

Respondit: Signor sì che lo foglio predetto è scritto de mia propria mano sono da circa quattro anni, che lo copiai da un altro breve che teneva don Donato Gnegna. E detto don Donato lo improntò a messer Pietro Mele et da la casa di detto messer Pietro lo hebbe et lo copiai, quale breve serve per le bestie quando sono infette.

Et dittoli se sa esso Constituto che il detto messer Mele si servì di detto breve per le dette bestie et successive si esso sinni è servito per altre bestie et dica la forma⁵⁰⁶ che tene quando sinni serve

Respondit: Il detto messer Pietro Mele sinni servì per lo passato tanto de quello di detto donno Donato Gnegna come di questo mio, perché havea le pecore, porci et bacche infette. Et così mandò a chiamare me che fusse andato nelle dette massarie di porci, pecore et bacche di detto messer Pietro Mele, che l'havesse adoperato et fatto et agiutato alli ditti animali. Così io ci andai et portai li ditti dui brevi⁵⁰⁷, tanto lo mio quale è questo che mi havete mostrato, come quello di detto Donato più e più volte. Et ho letto lo detto breve nello vado da dove volevano passare li ditti animali et poi lecto faccio ponere⁵⁰⁸ uno bacile de bragia con incenso dentro ad effetto che quello fumo del incenso vada in faccia delli ditti animali et [li]⁵⁰⁹ faccio passar per ditto vado dove io ho letto lo detto breve.

Et dittoli che fa altro esso Constituto nello leggere avanti il leggere o dopo il leggere detto breve

Respondit: Io non dico altro so[lo]⁵¹⁰ come di sopra et con lo incenso beneditto li sfumichi come di sopra et poi minni vengo.

Et dittoli chi l'ha imparato ad esso Constituto lo detto modo et ordine, come ha ditto da sopra, che tene per guarir li ditti animali

⁵⁰⁶ Nel manoscritto per una svista, è scritto "forme".

⁵⁰⁷ Nel testo, per una svista, è scritto "breve".

⁵⁰⁸ Nel testo si leggono solo le prime due lettere. Pertanto la lettura è dubbia (potrebbe anche leggersi "portare").

⁵⁰⁹ Nel manoscritto c'è un buco, e perciò la lettura proposta è congetturale.

⁵¹⁰ Nel testo si leggono solo le prime due lettere e pertanto la lettura proposta è congetturale.

Respondit: Che io ho trovato scritto di sotto allo detto breve di donno Donato, l'ordine et modo che si ha da tenere come di sopra. Et dallà io ho imparato lo ditto ordine si come commandava lo dicto breve di donno Donato.

Et dittoli dove si trova al presente et in potere di chi lo detto breve di detto don Donato

Respondit: Ho inteso che li surgi nella casa de Giovanni de Mazzia si l'hanno rusucato.

Et dittoli che esso Constituto voglia dire et specificare tutti quelli a li quali esso ha letto lo detto breve et alli loro animali, nomi et cognomi

Respondit: Io non l'ho letto ad altri eccetto al detto messer Pietro Mele come di sopra, messer Lorenzo fattore dell'Illustrissimo cardinale Sermoneta et al signor Giovan Francesco Grignetta et non ad altri. Et questo sono stati porci, boii, pecore, vacche.

Et dittoli che quantità di dinari o d'altre robbe ni ha havuto esso Constituto dalli predetti sopra nominati per lo leger di detto breve

Respondit: Io non ho havuto altro solo che la cavalcatura et alcuna cortesia che mi hanno dato essi.

Et dittoli che cortesia è questa che ni ha avuto esso Constituto dalli predetti per la detta causa

Respondit: Chi mi ha dato uno pare di casicavalli et detto messer Lorenzo mi dette vinti carlini per la cavalcatura che portai llà et lo Signor Giovan Francesco predetto mi dette lo cavallo suo et le spese mee et del cavallo dal detto Messer Lorenzo et da altro no.

Et dittoli si esso Constituto crede che per lo passare dallo ditto vado dove esso Constituto ha letto lo detto breve si dà la sanità alli ditti boii et altri animali

Respondit: Io non credo nulla cosa eccetto Idio et la Santa Romana Ecclesia et in queste cose io non ci do credito altrimenti.

Et dittoli si esso Constituto ha altre copie di questo breve o d'altro breve e dove al presente la tiene

Respondit: Io non ho altra copia né di questo né di altro.

Et dittoli si esso Constituto ha fatto e fa altri incanti o rimedii ad altre persone che fussero oppressi da qualsivoglia sorte di infirmità et quelli dica

Respondit: Io non so far altro eccetto come ho detto di sopra.

Et sic fuit dimissum examen animo etc.

Io don Antonio Mandina o diposto ut supra.

Die 14 mensis Martii 1581 Melphie etc.

Don Donatus Gnegna de Melfa, etatis annorum in circa quinquaginta ut dixit, principalis quo ad se et testis quo ad alios medio suo iuramento tactis etc iuravit etc.

Interrogatus et examinatus super dicta Informatione, toto facto, causa et quicquid inde scit et primo

Interrogatus si esso deposante conosce don Antonio Mandina di Melfi, da quanto tempo in qua et si con esso ci ha havuto pratica

Respondit: Signorsì che lo conosco perché semo preti et cresciuti a questo Capitolo, dentro questo choro et molte volte l'ho chiamato a cantare messe nella ecclesia di Santa Maria della Incoronata.

Et dictoli si esso deposante ha havuto alcuno breve et quello improntato allo dicto Don Antonio

Dixit: Io non ho improntato niente ad Antonio né meno io ho havuto breve, ben vero uno cognato carnale mio, nomine Marino de Marsico, havea un suo fratello quale era baccaro, nomine Colella de Marsico, quale è morto al presente, quale Colella havea il detto breve et lo lassò in casa di detto Marino suo fratello, quale Marino lo have improntato a più et diversi personi il detto breve che l'hanno dimandato, tra li quali mi venne a pregare Giovanni Mazzia di Melfi che l'havesse improntato ad esso il detto breve perché havea li porci infetti. Et così io fui mezzano a farlo improntare et si ne servì. Et poi io lo cercai perché lo volea lo padrone et detto Giovanni mi disse che l'haveano guastato li cani e me lo diede così tutto rusicato.

Et dittoli dove si trova al presente il detto breve et si esso deposante ni ha dato ad alcuno copia

Dixit: Io lo diedi così tutto rosicato al detto Marino et non so si alcuno si l'havesse copiato, ma io non ho dato copia a nullo⁵¹¹.

Et dittoli che contineva il detto breve e che effetto facea

Dixit: Io non l'ho visto altrimenti da dentro et non l'ho letto et ho inteso dal detto Marino che il detto breve era bono per le bestie.

Et dittoli si esso deposante sa che sinni habia servito de detto breve detto Don Antonio

Dixit: Io non lo so.

Et dittoli si esso deposante ha improntato lo detto breve a Messer Pietro Mele

Dixit: Io non l'ho improntato a nullo eccetto al detto Giovanni come di sopra perché non era cosa mia.

Et sic fuit dimissum examen animo etc. in causa scientiae, loco et tempore dixit ut supra dixit et deposuit.

Io don Donato Gnegna ho diposto di sopra.

Die 16 mensis Martii 1581 Melfie etc.

Comparuit personaliter de novo coram Magnifico et Reverendissimo Domino Bartholomeo Radicino de Montegiorgio firmane dioecesis, Vicario generali Melfiensi et Rapollensi, meque Domino Hyeronimo de Principe de Melfie, attuario dittae Curiae, dominus Antonius Mandina, principalis cum iuramento interrogatus et examinatus supra dicta informatione, toto fatto et primo

Interrogatus si ipso Constituto ha alcune scritture in sua casa, che sorte di scritture, quanto siano e a che sinni serve

⁵¹¹ Nel manoscritto per una svista si legge "annullo".

Respondit: Io havea certe scripture in mia casa, dentro una cascia, et venne don Geronimo de Prencipe, mastrodatti, e silli pigliò.

Interrogatus che scritture sono quelle che l'ha levato don Geronimo di Principe, mastro datti della Corte et a che sinni servì.

Respondit: Forno certe polizze et cartelle, quale son queste che vedo al presente in mano del Signor Vicario.

Interrogatus a che cosa sinni serviva esso Constituto de dette polise et quanto tempo è che l'ha tenute in casa e chi li ha dato

Respondit: Io non minni sono servito mai de dette scritture, solo quanto le teneva in cascia, et solo mi son servito de quello breve, sì come ho ditto nell'altro mio essammine, et l'ho tenuto in detta mia cascia da circa dieci anni.

Interrogatus da chi esso Constituto ha avuto dette polise seu breve e per che causa l'ha copiate et tenutole in sua casa tanto tempo et a che sinni ha servito

Respondit: Non mi ricordo da chi l'ho havute, ma quando ho visto alcuna cosa mi son delettato haverlo et copiatolo et non minni ho servito a niente.

Et sic ostenso eidem Constituto quodam folio cum quibusdam signis quod incipit: In nomine Patris+ et Filii+ et Spiritus Sancti Amen + et sequitur scriptum per duas columnas et finit: Dominus noster Jesus Christus qui veniat fuit interrogatus si dicto folio è stato scritto de sua mano et si era in sua casa.

Respondit: Signor sì che è scritto de mia mano et era dentro la detta mia cascia.

Et ostensa similiter eidem Constituto alio folio scripto in una columna quod incipit + Exaudi Deus orationem meam+ cum quibusdam signis crucis, fuit interrogatus si detto foglio è scritto de sua mano e sinni ha servito, a che cosa et quanto tempo.

Respondit: Signor sì che è scritto de mia mano e non minni sono servito.

Et ostensa similiter eidem Constituto alia apodissa seu carticella que incipit Quanno nostro Signore et finit questa carticella fuit interrogatus si è scritta de sua mano a che sinni ha servito et chi ci l'ha data et per che causa la teneva nella cascia cossì ben conservata.

Respondit: Non era mia questa cartella, ma era in mia cascia e non mi ni ho servito.

Interrogatus si esso Constituto crede che le parole scritte in detta carticellaseu breve siano fatte e dette e scritte contra la febre e si detta febre si partisse dal corpo d'uno ammalato per avere addosso dette parole

Respondit: Io non credo eccetto all'onnipotente Idio et non credo che dette parole sia[no]⁵¹² fatte e scritte per discacciar la febre.

Et dum sibi diceretur poiché esso Constituto non crede che dette parole habino virtù di discacciar né di guarir la febre né siano ditte et fatte a tale effetto per che causa la tenea apresso di sé

Respondit: Io la tenea in detta mia cascia e non l'ho operata mai.

Interrogatus si esso Constituto sa che dette cose siano proibite a tenersele et essendo proibite per che causa l'ha tenute tanto tempo

Respondit: Io non lo sapeva et deinde dixit: Io sapeva che a tener queste cose son prohibiti et non sapeva che erano in mia cascia, nemo minni son servito.

Et similiter ostensa eidem Constituto alia scriptura seu apoca scripta literis rubeis quae extat rubricata: Oratione di scongiorar le arme che non possano nocer fuit interrogatus per che causa teneva detta scriptura nella sua cascia et a che sinni ha servito et si esso Constituto crede che portando uno detta scrittura non possa essere nociuto con arme.

Respondit: Io l'ho trovata detta scrittura et la reposita dentro la detta mia cascia et non minni son servito né manco ci credo.

Interrogatus si esso Constituto crede che la scrittura sia prohibita

Respondit: Io credo che sia prohibita.

Et similiter ostensa eidem Constituto alia apodissa seu carticella que incipit: Gaspar fert mirram et finit: caduca, fuit interrogatus per che causa tenea detta scrittura, a che sinni è servito et si crede che detta scrittura guarisca uno dal mal caduco.

Respondit: Io non so che carticella sia questa et non so come è venuto e si è trovata in detta mia cascia et non credo che detta scrittura possa liberare uno dal mal caduco né da altro.

⁵¹² Nel ms. per una svista si legge "sia".

Et similiter ostensa eidem Constituto alia carticella rubricata: Ut mulier tecum in nocte somniet et finit della porta sua cum quibusdam⁵¹³ characteribus, videlicet quattuor, fuit interrogatus si detta carticella è scritta de mano di esso Constituto et si era tra le altre scripture trovate nella sua cascia et a che cosa sinni sia servito et quante volte.

Respondit: Questa non è lettera mia et stava intro la cascia, ma non minni sono servito né so che cosa sia.

Interrogatus si esso Constituto crede che facendo uno in una carticella li quattro caratteri che sta in questa che li è stata mostrata fa l'effetto che dice la robbrica de detta polisa

Respondit: Signor no.

Et dum sibi diceretur poiché esso Constituto dice che la presente carticella et le altre che li sono state mostrate siano proibite per che causa l'ha tenuta in casa tanto tempo et non l'ha revelato al suo prelato

Respondit: Io non l'ho saputo ne manco so che vi dire.

Et similiter ostensa sibi alia carticella rubricata contra arme que incipit Al nome de Dio et alia cartella per dislegar una donna que incipit In nomine Patris et alia quae incipit Verbum caro factum est et alia rubricata Secreti per li cani arrabbiati et alia scripta in quodam libello que incipit In nomine Patris, fuit interrogatus si esso Constituto si è servito di dette carticelle, a che effetto et quante volte.

Respondit: Io non mi sono servito di nulla, eccetto di quella per dislegar una donna della quale mi sono servito poco volte.

Interrogatus che modo ha tenuto esso Constituto mentre si ha servito de detta carticella seu breve per dislegare una donna

Respondit: Si è stata ligata la donna io ho posto la detta carticella in pecto della donna, si è stato legato l'homo io l'ho posto in pecto di detto homo, et sempre ha fatto l'effetto di dislegar o l'uno o l'altro.

Interrogatus che cosa oprava esso Constituto a tale effetto ultro detta carticella seu breve

⁵¹³ Nel manoscritto la parola "quibusdam" è depennata.

Respondit: Insieme con detto breve io ci poneva un tornese lato, quale torneso lo cosiva con filo insieme con detto breve, et non ci usava altro et detto breve senza detto tornese lato non faceva l'effetto quale tornese era d'argento e non di rame.

Interrogatus si esso Constituto crede et tiene che la virtù de dislegare una donna ligata o homo legato consista in detto tornese o pure nelle parole del breve o ne l'uno o ne l'altro et dichiarì come lo crede.

Respondit: Io non credo⁵¹⁴ che sia per la virtù delle parole, ma per lo tornese lato che ci è la croce.

Et similiter ostensa eidem Constituto alia apodissa seu carticella que incipit + on + orion + et finit amen cum quibusdam signis seu caratteribus fuit interrogatus si detta carticella è stata scritta de mano di esso Constituto et a che cosa serve et quante volte sinni sia servito, dove et con chi.

Respondit: È mano mia et scritta de mia mano et non minni son servito et mi è stata data a copiare dallo fratello de donno Sebastiano Facciuta nomine Biaso Facciuta et lo originale era stracciato et non sinni posseva intendere et dopo che l'ebbe copiato lo straczai e lo gittai, et me disse che detto breve serviva contro l'arme, ma io non minni son mai servito né manco lo credo.

Et similiter ostensa eidem Constituto quadam carta membrana virgine signata pluribus signis et circulis et scripta quibusdam literis quarum aliquæ legi non possunt, fuit interrogatus quomodo habuit dittam cartam pro qual causa eidem Constituto serviebat et quando habuit.

Respondit: Io l'ho avuta da Alessandro Mandina mio fratello quale dicea che l'avea trovato la sua guagnarda nella sua grotta et mi l'havea dato che io l'haveva veduto checosa era et per questa causa io lo teneva in mia cascia.

Interrogatus quante volte esso Constituto tanto de detta carta membrana quanto delle altre carticelle et brevi mostratoli da sopra si è servito et con chi l'ha operati, dove e che premio habbia havuto per detta fatica et opera et si esso crede a detti brevi et quanto sta scritto in dette carticelle

⁵¹⁴ Nel manoscritto si legge però "crede".

Respondit: Io me referisco si come di sopra, et della carta membrana⁵¹⁵ io non mini ho servuto mai, né manco so che è, perché sicome mi la dette detto Alexandro mio fratello, così stava. Et havendola visto ser Dionisio Tirello, me disse che avessi levato certi circoli e che fusse restato uno Crucifisso et una Madonna, che erano belli. Et de quelli brevi che io ho oprati, cioè quelli di dislegar le donne, io non ho havuto nienti, ma l'ho fatto per amore de Dio. Quae omnia dixit animo contestandi litem etc.

Io Don Antonio Mandina de Melfe ho diposto ut supra
et contesta la lite ut supra.

Praesente Curiae Episcopali coadiutore et omnes confessiones ipsius Constituti, tam iudiciales quam extraiudiciales, quantum per se et eius Curiam faciant, et non aliter acceptante, et petente in huiusmodi causa ad ulteriora procedi, prout iuris fuerit

Qui Rev.mus Dominus Vicarius sedens etc. predicta admisit si et in quantum et statuit terminum decem dierum ipsi Constituti ad se defendendum et Curiae coadiutori ad impugnandum si voluerit et decrevit copiam omnium repertorum si voluerit ad faciendum suas defensiones. Hoc suum.

Bartolomeus Radicinus Vicarius

Praesente predicto Domino Antonio constituto et predicta omnia audiente, cui terminus eidem fuit iudicialiter intimatus per me notarium etc. .Et sic a praesentia Rev.mi Vicarii sedentis fuit liberatus sub praecepto ducatorum duecentorum de Camera aliisque poenis arbitrio suo reservatis, in quam poenam ducatorum ducentorum ipso iure intelligatur incurrisse in casu contrarij, ut nullo modo seu

⁵¹⁵ Nel ms. si legge però "membrano".

quesito colore discedere valeat a cameris Sancti Andeni⁵¹⁶ quae sibi pro carcere et loco carceris assignantur sine licentia inscriptis ipsius Reverendissimi Domini Vicarii, donec aliter fuerit provisum ibi fuerit. Et ita mandavit et praecepit praesente et intelligente ipso Domino Antonio, Bartolomeus Radicinus Vicarius

Et iudicialiter intimatum dictum praeceptum⁵¹⁷

... .. melphi[ens]e curiae pro parte infrascripti D. Antonii Mandinae sub die 8 mensis Martii

Coram Magnifico et Reverendo Domino Vicario Generali pro parte D. Antonii Mandine civitatis Melfie dicitur detineri in carceribus dicti Sancti Andeni per eius curiam per causam ut in actis. Ideo petit exarcerari ut saltem habilitari sub fideiussoria cautione quam in presente Curia melphiensi offert de se praesentando toties quoties fuerit requisitus et ita petiit isto et omni alio meliori modo.

Qui Reverendissimus Dominus Vicarius sedens etc., stantibus feriis pascalibus, mandavit et decrevit supplicantem comparentem fore et esse habilitandum, prout ipsum habilitavit, data prius fideiussoria cautione ducatorum quinquaginta de se praesentando in eisdem carceribus, in quibus ad praesens reperitur per totum ottavum pascalis, absque alia requisitione, qui erit dies tertius aprilis. Et ita mandavit et decrevit ac habilitavit, omni meliori modo. Hoc suum.

Bartolomeus Radicinus Vicarius

Ditta die lectum, latum etc. Curia sedente etc., in praesentia dicti Domini Antonii

⁵¹⁶ L'identità di queste carceri 'provvisorie', affidata a un'indicazione che oggi è del tutto incomprensibile, resta per ora incerta (potrebbe anche trattarsi della sede di qualche istituzione ecclesiastica o controllata dalla Chiesa locale, successivamente distrutta o riedificata con altro nome).

⁵¹⁷ Segue qui un'abrasione nel manoscritto, che rende impossibile leggere un'intera riga.

Documento 2

ADM, Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi, Criminalia (XVI-XVII), B 24, 1593
Contra Augustinum de Monteverde, riproduzione integrale
/c. n. n./

Al molto Reverendo Signor, come fratello, Monsignor Vescovo di Melfi
a Melfi

Molto Reverendo et Illustrissimo come fratello,

La lettera di Vostra Signoria del 23 di febraro prossimo passato, nella quale avvisa il caso di quel diacono che domandava l'assolutione per haver battezzato un capistro fu letta alla Santità di Nostro Signore giovedì passato in Congregatione et la Santità Sua mi ha ordinato che io Le scriva come fo con la presente, che Vostra Signoria debba ricevere il detto diacono come spontaneamente comparente, assolvendolo in utroque foro da tutte le censure et pene per così enorme delitto tanto in foro conscientiae, quanto in foro exteriori da lui incorse, et facendolo abiurare come leggiermente sospetto; con questo però che prima giudicialmente avanti Vostra Signoria il detto diacono specifichi col suo giuramento tutto il fatto come è passato et li nomi, cognomi, contrasegni et patrie delli complici, facendo per via di notario o attuario estendere ogni cosa con diligenza, ma segretamente; et facendo fare l'abiuratione in secreto et assolvendolo in forma ecclesia consueta a cautela dalle censure ecclesiastiche et pene per questo fatto incorse, con imporli quelle penitenze salutari, che parerà a Vostra Signoria, ricordandole con questa occasione che per il decreto del Concilio tridentino de reformatione generali cap. VI Licet episcopus non poteva Vostra Signoria assolvere questo diacono, quando bene fosse stato della sua diocese e tanto manco non essendo suo suddito (se bene l'heretico formale ovunque si trova può essere punito et gastigato) poiché per la bolla In Coena Domini dal 1568 in qua continuamente è stato derogato a quel decreto; et sopra questa derogatione vi sono dichiarazioni et decreti

del Santo Officio et della Congregatione del Concilio. Il che servirà per soccorso a Vostra Signoria, alla quale non mi occorrendo altro mi offero con pregarle dal Signore ogni contento.

Di Roma all'ultimo di aprile 1593.

Di Vostra Signoria Molto Reverenda
come fratello

Illustrissimo Cardinale di Santa Severina

c. 1r/ Spontanea comparizione di don Augustino Rozzo da Monteverde del 29 maggio 1593

Die 29 maij 1593 Melphie coram Reverendissimo Domino Episcopo

Sponte comparuit et se praesentavit in Episcopali Palatio, in stantijs solite habitationis coram supradicto Reverendissimo Domino Episcopo Melphiensi er Rapollensi, don Augustinus Rozzus de Monte Verde personaliter quo ad se, testis quo ad alios qui pro exoneratione suae conscientiae infra deposuit, tactis Sacrosanctis Evangelijs de veritate dicenda pro ut tactis corporaliter etc. iuravit.

L'anno passato, che fu il 1592, andando io deponente a Roma, incontrai verso Capua un siciliano vestito da pellegrino, col quale essendomi accompagnato andammo di compagnia insin a Sessa, e questo fu del mese di febraro del detto anno. Et perché per detta strada fussimo arrobbati da banditi, et perché anco erano i tempi cattivi, tornammo indietro di compagnia a Napoli. Et nel ritorno detto siciliano mi ragionò dicendomi che lui haverebbe desiderato un prete fidato per far un'attione in casa di una sig[no]ra di Napoli e mi esplicò quanto voleva: cioè che io battezzassi un capestro d'appiccato con le cerimonie solite nel battezzare. Et mi condusse l'istessa sera /c. 1v/ in casa di detta signora, dove alloggiài da quindici giorni, nel quale tempo tanto esso siciliano quanto la signora nella casa della qualio alloggiava et un barbiero ancora che

praticava in detta casa mi pregarono di effettuar questo battezzo, ma io in detto tempo non lo volsi mai fare.

Mi partii poi di detta casa et andai per iacono all'Annunziata di Napoli, ove stetti tutta la quadragesima. Nel qual tempo li sopradetti mi importunarono tanto che finalmente battezzai detto capestro il giorno della Domenica delle Palme inanzi il levare del sole, che così dicevano che vi volevano tutte queste osservantie, cioè battizzarlo in giorno di domenica o festivo solenne, et nanti al levar del sole. Et quando io battizzai quel capestro feci pigliare un vaso d'acqua ordinaria et mi vestii secondo che loro mi dissero, con la pelliccia, cioè cotta et la stola, et tenendo in mano il libro del battisterio, et quello legendo et facendo tutte le cerimonie come quando/c. 2r/ si battezza una creatura razionale, et tutto ciò mi dissero che dovesse osservare. Et era presente la signora et il siciliano. Et detta signora, nella casa della quale io faceva questo battesimo, andò in un'altra camera a pigliar una carrafina d'olio, dicendo che era olio santo, col qual olio io onsi detto capestro battizzato secondo il solito che si ungono li bambini, osservando et sequendo circa detto battesimo in tutto e per tutto quanto commandano quei libri del battesimo. Et il nome che si pose al capestro battezzato fu Maimori, et non mi ricordo bene se o la signora o il siciliano fosse il compare che tenesse detto capestro.

Mi raccordo bene che detta signora portò calamita et altre cose perché fossero battezzate, ponendole su la tavola con dir che partecipavano del battesimo del capestro, se ben non si facevano le cerimonie sopra la calamita, et altre cosette. La qual calamita et altre cose, che non mi ricordo che fossero, erano di detta signora, che le portava sopra di sé, sì come il capestro, battizzato che fu, lo diedero al barbiero. per quanto loro mi dissero, et me lo confermò il detto barbiero d'haverlo avuto. Et il siciliano dopo mi reportò /c. 2v/ detto capestro dopo che fu battezzato, acciò lo ponessi su li altari a tante messe, cioè a sei o nove messe, che non mi raccordo il certo, ma io non lo volsi fare, parendomi brutto poner una cosa simile sul altare, quando si consacrava. Io lo tenni detto capestro presso dime et venne il detto siciliano a pigliarlo, dicendomi se io li haveva posto alle dette messe, et io li dissi che sì, ma non a tutto il numero, in verità però io non lo posi a niuna; et per quanto mi dissero il

siciliano et il barbiero, che lo confermò, lo portava legato al braccio il barbiero detto capestro, al fine che giuocando e chiamando il nome del capestro battezzato potesse vincere, che così credeva.

/c. 2v/ Interrogatus si ipse deponens habuerit aliquam pecuniarum quantitatem, seu aliud fuerit sibi promissum ante dictam actionem vel in dicta actione, vel post, quid, quantam et a quo, seu quibus

Respondit: Il barbiero mi haveva detto che se succedeva la vincita per questo capestro battizzato, come li aveva imparato et persuaso il siciliano, che tutti sariamo stati ricchi; Et in casa della signora hebbi solo le spese et mangiai alla tavola sua per quei primi giorni, come ho detto di sopra ma altro io non ho havuto.

Interrogatus /c. 3r/ si fidem prebuerit ipse deponens supradictis rebus et sortilegiis, et an crediderit se peccasse operando supradicta per ipsum exposita, et quare hoc fecerit

Respondit: Signore no, che io non ho mai creduto né dato fede a simili cose, ma io l'ho fatto per far piacere a loro et per il servitio che mi fece quella signora, che mi alloggiò in casa sua quei giorni, se ben credevo che era gravissimo peccato, ma non già che fosse reservato al Santo Offitio, ma sibene che ogni sacerdote ordinario mi puotesse assolvere.

Interrogatus de nominibus et cognominibus ac patrijs supranominatorum et de loco ubi habitabant in dicta civitate Neapolis

Respondit: La signora si chiamava Vittoria, ma il cognome non me ne ricordo, et era maritata a un greco del quale non mi sovviene il nome, et per quanto essa mi ha detto era di Cassano et habitava vicino al Palazzo del Viceré. Et saprei insegnar la casa a chi volesse saperla et anco saprei trovar la donna et insegnarla, con dire: Questa è quella che ha battizzato il capestro et me l'ha fatto battizzare. Quanto poi al barbiero, non mi ricordo né il nome né il cognome, ma so bene la bottega, che è alla piazza dell'Olmo et lo riconoscerei di presentia et lo farei ritrovare con destrezza. Ma quanto al siciliano io /c. 3v/ non so né il nome né il cognome né la patria determinata. So bene che il barbiero conosce il siciliano, et anco una donna che dicono essere moglie di d[ett]o siciliano, la qual donna è pure siciliana, et hora mi soccorre che esso siciliano, se non erro, si dimanda Horatio. Mi soccorre di più che detta signora Vittoria ha duoi figlioli,

uno di anni sedici in circa et l'altro minore, ma non mi ricordo i nomi loro; et l'età di d[ett]a sig[no]ra può esser da trenta in trentacinque anni incirca.

Interrogatus ad quem finem ipsa dicta Victoria et quem effectum curavit baptizari calamitam, seu magnetem, et cetera alia per ipsum Dominum exposita

Respondit: Detta Vittoria et il siciliano mi dissero che lo faceva detta Vittoria per essere amata dalli amanti, et a questo fine teneva in casa detto siciliano, et a tavola ne ragionavano spesse volte, come che questa donna era carnale et più presto haveva nome di meretrice nobile et haveva molti amanti nobili.

Interrogatus si erat sacerdos quando baptizavit dictum capistrum et supradicta perpetravit ed in quo ordine erat constitutus

Respondit Io era diacono d'Evangelio quando battizzai quel capestro et quelle altre cose dette di sopra, et hora son sacerdote.

Interrogatus si supradicta que narravit alicui unquam tempore aliquo communicaverit et cui, seu quibus

Respondit /c. 4r/ Signor, no che non l'ho mai detto a persona del mondo, se non al confessore a questo carnevale, il quale mi disse che da questo caso mi puoteva assolvere V. S. Rev.ma e poi tornò il confessore dopo havere parlato con V. S. Rev.ma, dicendomi finalmente che bisognava havere l'assolutione da Roma et che perciò bisognava scrivere aRoma, si come Vostra Signoria Reverendissima haveva scritto et che bisognava anco nominar i complici di questo fatto.

Interrogatus quomodo fuit initiatus dignitate sacerdotali infra hoc tempus absque absolutione a Romana Curia, et a quo episcopo initiatus fuerit, et ubi et quando

Respondit: Desideroso io di farne sacerdote e facendomene instantia il Capitolo di Monteverde et havendo lettere dal mio Ordinario che è l'arcivescovo di Nazaret in Barletta, ove tenni l'ordinatione al sitientes, mi partei da Melfi et andai alla Madonna d'Andria con pensiero, se vi trovava confessor idoneo che mi assolvesse, di andare a pigliare gli ordini; et quando che non havessi trovato chi mi havesse assoluto, con destrezza non ritrovarmi alla detta ordinazione. Et così gionto in Andria dimandai certi preti se vi era confessore che avesse autorità d'assolvere casi gravi, /4v/senza esplicarli questo caso; i quali preti mi dissero che quei frati che officiano detta Chiesa

della Madonna hanno grande autorità, et questi frati vanno vestiti di nero et sono dell'ordine di San Severino di Napoli. Così andando io alla chiesa della detta Madonna, trovai duoi di detti frati che confessavano, et dimandando io quale fosse di loro più idoneo, mi fu insegnato, et a quello andai et li dissi questo fatto suddetto et elli mi assolse con li altri peccati. Et credendo io d'esser veramente assoluto andai a Barletta a pigliar il sacerdotio et con questa credenza ho celebrato anco la messa. Però di tutte le suddette pene che io fossi incorso et censure ecclesiastiche io ne chiedo perdono alla Santa Sede Apostolica, et al Santissimo Offitio dell'Inquisitione et a V. S. Rev.ma representante in questo fatto il detto Santo Offizio, pregandola volermi quietare la conscientia in virtù dell'authorità che ella mi dice esserle venuta da Roma, con prontezza di fare quanta penitentia m'imponesse et di detestare le sopradette cose delle quali me ne trovo pentito et dolente, promettendo a Dio, et a Vostra Signoria Reverendissima di non /c. 5r/ incorrere più mai in simili cose, delle quali ne fui assoluto inanti che si cominciasse qui il Santo Giubileo.

Ex tunc Reverendissimus Dominus Episcopus acceptatis etc. dictum deponentem licentiavit pronunc et perlecta eidem supradicta depositione ipsius de verbo ad verbum alta et intelligibili voce simul cum eius responsionibus iniunxit ut se subscribat propria manu, delato eidem prius iuramento de silentio servando.

Io ditto Domino Augustino Rozzo de Monte Verde o deposto ut supra et ho letto tutta la mia sopradecta mia deposizione con le mie risposte et per essere cossì la verita me sono]socto scritto de propria mano questo dì et anno sopra detto.

Successive dicta die Constitutus supradictus Reverendus Don Augustinus in loco ubi supra et coram eodem Reverendissimo Domino Episcopo meque

Qui Reverendissimus Dominus Episcopus sedens etc., vigore litterarum Illustrissimi ac Reverendissimi Cardinalis Sancte Severine expeditarum sub data Rome die ultima Aprilis praesentis anni, cuius originale hic est inclusum, acceptavit supradictam

depositionem spontaneam ac pro executione dictarum litterarum antequam deveniat ad absolvendum dictum Augustinum et declaravit teneri ob supradicta ab ipsomet exposita abiurare tamquam suspectus leviter. Et sic devenit ad dictam abiurationem de verbo ad verbum, mutatis /c. 5v/ mutandis, prout in tertia parte Directorij inquisitorum fol° 315 et coram dicto Augustino positus evangelijs supra quibus manus imposuit, abiuravit abiuratione de levi, prout supra.

Qua finita, idem Rev.mus Dominus Episcopus ipsum admonuit super dicto gravi errore ab eodem Augustino perpetrato, tandem auctoritate supradictarum litterarum ipsum absolvit ab omnibus censuris et penis ecclesiasticis in utroque foro per supradicta confessa et deposita per ipsum incursis, iniuncta ei penitentia salutari, videlicet: sicut per annum perseveravit in dicto delicto, sic per annum dicat sexta qualibet feria Psalmos Penitentiales cum Litanis ac semel in mense in sexta feria ieiunet in pane et aqua ac quolibet sabbato dicat et recitet coronam Beate Marie Virginis, semper Deum ac dictam Beatam Virginem orando ut ipsum defendat ne umquam in futurum amplius in talem vel alium similem errorem incidat et ipsum benedixit et licentiavit omni meliori modo.

Fonti

Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF)

Stanza Storica

QQ 2 M, *De Italo-Graecis Pars prima ab anno 1603 ad annum 1699.*

LL 3-b, LL 3-d, *Litterae Archiepiscoporum et Episcoporum Regni Neapolitani.*

Decreta Sancti Officii, 1593, 1627, 1644.

Archivio Apostolico Vaticano (AAV)

Congregazione dei Vescovi e Regolari

Registra Episcoporum, 8.

Positiones, M-P, 1588., 1589.

Congregazione del Concilio

Relationes dioecesium, 516 A.

Congregazione dell'Immunità Ecclesiastica

Libri Litterarum, Indice 1182.

Archivio storico de Propaganda Fide (ASPF)

Lettere dall'Italia

LL 366, 367, 368, 384, 385, 388.

Archivio di Stato di Napoli (ASN)

Delegazione della Real Giurisdizione

Processi

vol. 193, fasc. 80, 88, 94.

vol. 200, fasc. 4.

vol. 203 fasc. 11.

vol. 221 fasc. n.n.

vol. 258 fasc. n.n.

Cancelleria e Consiglio Collaterale

Collaterale Curiae

vol. 34.

vol. 62.

vol. 65.

Archivio Diocesano di Melfi

Fondo del Capitolo della Cattedrale di Melfi

Vol. VI, anni 1540-1546.

Controversie giudiziarie (secc. XIX- XX) n. 371 B 22.

Criminalia (XVI-XVII), B 24.

Archivio Storico Diocesano di Tricarico (ASDT)

Acta Criminalia

fasc. 1

Archivio della Curia di Vieste (ACV)

Corrispondenze e atti

Acta Criminalia

Biblioteca Nazionale di Napoli

Brancacciana

I B 7

Sinodi e Acta

Acta Ecclesiae Mediolanensis, a Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita, Federici card. Borromaei archiepiscopi Mediolani iussu undique diligentius collecta, & edita cum privilegio Summis Pontificis, Mediolani, ex officina typographica quon. Pacifici Pontij Impressoris Archiepiscopalis, 1599, Superiorum Permissu.

Constitutiones editae a Lazzaro Carafino cremonensi episcopo Melphien. et Rapollen. Comite, etc in synodo celebrata pridie Non. vij et viij jdus novemb. anno Domini MDCXXIV, Romae, ex Typographia Alphonsi Ciacconi, 1625.

Melphiensis ac Rapollensis Ecclesiarum synodales constitutiones in quibus praecipua ad catholicam fidem, ad cleri mores, ad animarum regimen coeteraque ad ecclesiasticam disciplinam spectantia disponuntur a r.mo F. Deodato Scalia, presule et temporalium castrorum Salsulae et Gaudiani Comite et Domino celebrata anno MDCXXXV, Accedit brevis relatio de staut earundem Eccles. ad eminentiss et reverendiss. card. Sacri Concili Interpretes. Opus Deiparae Virgini Cathedralis Mephien. titulari ac tutelari dicatum, Venetiis, apud Andream Baba, 1638.

Bibliografia

A Companion to Early Modern Rome, 1492-1692, ed. by P. M. Jones, B. Wisch, S. Ditchfield, Leiden-Boston, Brill, 2019.

A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione, Roma, 21-23 febbraio 2008, *Atti dei convegni Lincei*, 260, Roma, Scienze e Lettere, 2011.

Addante Luca, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Addante Luca, *Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVI^e siècle*, in *Libertin! Usage d'une invective au XVI^e et XVII^e siècles*, sous la direction de Thomas Berns, Anne Staquet, Monique Weis, Paris, Classiques Garnier, 2013.

Al Sabbagh Luca, Santarelli Daniele, Herman H. Schwedt, Domizia Weber, *I giudici della fede. L'Inquisizione romana e i suoi tribunali in età moderna*. Firenze, Clori, 2017.

Alfieri Fernanda, *Nella camera degli sposi: Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità: secoli XVI - XVII*, Bologna, Il Mulino, 2010.

Alfieri Fernanda, *L'età della disciplina cristiana. Confronti e comparazioni*, in *Storia del cristianesimo III: l'età moderna (secoli XVI- XVIII)*, a cura di Vincenzo Lavenia, Roma, Carocci, 2015, pp. 351-378.

Amabile Luigi, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello, Lapi, 1892, 2 voll.

Anatra Bruno, *I "quinque librorum" nei sinodi sardi*, in *Le fonti della demografia storica in Italia. Atti del Seminario di Demografia Storica 1971-1972*, I, Comitato italiano per lo studio della Demografia Storica, Roma, CISP, 1974.

Ankarloo Bengt, Henningsen Gustav, *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Araneo Gennaro, *Notizie storiche della Città di Melfi nell'antico Reame di Napoli. Raccolte ed ordinate da Gennaro Araneo, Laureato in Sacra Teologia. Canonico Primicerio della Chiesa Cattedrale di Melfi, Esaminatore Pro-sinodale, Promotore fiscale, già Rettore del Seminario Diocesano ed ex Pro-Vicario Generale della Diocesi di Melfi suddetta*, Firenze, Tipografia nazionale di V. Sodi, Piazza S. Biagio, N. 3, 1866.

Bailey Michael D., *A Late-Medieval Crisis of Superstition?*, in «Speculum», Vol. 84, No. 3/2009, pp. 633-661.

Barbierato Federico, *La stanza dei circoli. Chiave di Salomone e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2002.

Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento, a cura di Franco Nardon, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 1999.

Bethencourt Francisco, *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie XV^e - XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1995.

Biscaglia Carmela, Ginnetti Michela, *Le visite pastorali della diocesi di Tricarico (1588-1959). Inventario*, in «Bollettino storico della Basilicata», 27 (2011), pp. 291-363.

Biscaglia Carmela, *Vescovi e visite pastorali della diocesi di Tricarico*, in «Bollettino storico della Basilicata», 31 (2015), pp. 13-74.

Bizzocchi Roberto, *Clero e Chiesa nella società italiana alla fine del Medio Evo*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 3-44.

Black Christopher. F, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Tribunali, eretici, censura*, trad. di Gian L. D'Errico, Roma, Carocci, 2013.

Bonora Elena, *Quale Controriforma? Roma e l'Europa multiconfessionale*, in «Studi Storici», 1/2023, pp. 21-52.

Bossy Jean, *L'occidente cristiano. 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990.

Bouza Fernando, *Hétérographies, Formes de l'écrit au siècle d'or espagnol*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

Brambilla Elena, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV - XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.

Bracchi Remo, *Processo alla Frattina*, in «Bollettino Storico Alta Valtellina», 4 (2001), pp. 49-88.

Broggio Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America: secoli XVI-XVII*, Roma, Carocci, 2004

Busato Davide, *Tonache di sangue. Assassini, briganti e sicari del clero*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi libri, 2018.

Caffiero Marina, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012.

Cameron Euan, *Enchanted Europe. Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Caravale Giorgio, *L'orazione proibita: censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2003.

Cardini Franco, *Il "breve" (secoli XIV-XV): tipologia e funzione*, in «La Ricerca Folklorica», 5 (1982), pp. 63-73.

Cardona Giorgio R., *Antropologia della scrittura*, Milano, Loescher, 2000.

Castagnetti Andrea, *Le decime e i laici*, in *Storia d'Italia. Annali vol. 9, La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Giorgio Chittolini, Giovanni Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, p. 509-529.

Cavaillé Jean-P., *Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti*, in «Rivista storica italiana» 120 (2008), n.2, pp. 604-665.

Cavaillé Jean-P., *Les Déniaisés. Irreligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Garnier, 2013.

Cavarzere Marco, *La giustizia del vescovo. I tribunali ecclesiastici Liguria orientale*, Pisa, Pisa University Press, 2012.

Cestaro Antonio, *Studi e ricerche di storia sociale e religiosa (dal XVI al XX secolo)*, Venosa, Osanna edizioni, 1996.

Clark Stuart, *Thinking with demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Colafemmina Cesare, *Slavi e Albanesi in Puglia nel XV e XVI secolo*, Cassano delle Murge, Messaggi Edizioni, 2013.

Colangelo Giovanni A., *La diocesi di Marsico nei secoli XVI-XVIII*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.

Colapietra Raffaele, *Recenti studi sul Principato di Melfi*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 18 (1981), pp. 191-192.

Colombo Emilio C., *"Il Cristo degli altri". Economie della rivendicazione nella Calabria greca di età moderna*, Palermo, New Digital Press, 2018.

Conscience and Casuistry in Early Modern Europe, edited by Edmund Leites, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Coniugi nemici. La separazione in Italia (secoli XII-XVIII)", a cura di Silvana Seidel Menchi, Diego Quaglioni, Bologna, Il Mulino, 2000.

Conte Costantino, Saraceno Michele, *Territorio uomini e merci ad Atella tra Medioevo ed età moderna*, Venosa, Appia 2 Editrice, 1996.

Corrain Cleto, Zampini Pierluigi, *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani dell'Italia meridionale*, in «Palestra del Clero», 3-4-5, (1968), pp. 1-57.

da Nadro Silvino, *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa (1534-1878)*, Città de Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960.

Dall'Olio Guido, *Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi in Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di Giovanna Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 81-129.

De Boer Wietse, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2001.

De Leo Pietro, *Immigrazioni albanesi tra basso medioevo ed età moderna*, in *Storia della Basilicata*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 2. *Il Medioevo*, a cura di Cosimo D. Fonseca, Roma - Bari, Laterza, 2006, pp. 348-354.

De Maio Romeo, *Il problema del quietismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», 36 (1969), n.4, pp. 721-744.

De Martino Ernesto, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli editore, 1959.

De Rosa Gabriele, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma- Bari, Laterza, 1977.

De Rosa Gabriele, *Vescovi, popolo e magia nel sud*, Napoli, Guida editore, 1984.

De Rosa Gabriele, *I codici di lettura del "vissuto religioso"*, in *Storia dell'Italia religiosa*, II. *L'età moderna*, a cura di Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez, Roma-Bari, Laterza 1994, pp. 303-373.

Del Col Andrea, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia (1500-1550)*, in «Critica storica», 25 (1988), pp. 244-294.

Del Col Andrea, *L'inquisizione romana e il potere politico nella Repubblica di Venezia (1540-1560)*, «Critica Storica» 28 (1991), pp. 189-250.

Del Col Andrea, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557 - 1559*, pref. di Anne Jacobson Schutte, Trieste, Edizioni Università di Trieste - Centro Studi Storici Menocchio, 1998.

Del Col Andrea, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.

Delumeau Jean, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XII al XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987.

Delumeau Jean, *La première Communion. Quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brower, 1988.

Delumeau Jean, *La paura in Occidente. Storia della paura nell'età moderna*, Milano, Il Saggiatore, 2018.

Di Simplicio Oscar, *Peccato, penitenza e perdono. Siena 1575 - 1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano, Franco Angeli, 1994.

Di Simplicio Oscar, *Inquisizione, stregoneria, medicina. Siena e il suo Stato (1580-1721)*. Monteriggioni, Il Leccio, 2000.

Di Simplicio Oscar, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino 2005.

Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di Paolo Prodi, Bologna, Il Mulino, 1994.

Donato Maria P., *Morti improvvise. Medicina e religione nel Settecento*, Roma, Carocci, 2010.

Fantini Maria P., *La circolazione clandestina dell'orazione di Santa Marta: un episodio modenese in, Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 45-65.

Fantini Maria P., *Censura Romana e orazioni: modi, tempi, formule (1571-1620)*, in *Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della ricerca*, (Roma, 24-25 giugno 1999), *Atti dei convegni Lincei*, n. 162, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2000, p. 221-243.

Fantini Maria P., *Tra poesia e magia: antiche formule di scongiuro (secoli XVI-XVII)*, in «Studi storici», 46 (2005), pp. 749-769.

Farinelli Giuseppe, Paccagnini Ermanno, *Processo per stregoneria a Caterina de Medici 1616-1617*, Milano, Rusconi, 1989.

Federici Vescovini Graziella, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Santarcangelo di Romagna (RN), Rusconi Libri, 2021.

Foucault Didier, *Histoire du libertinage. Des goliards au marquis de Sade*, Paris, Perrin, 2007.

Firpo Massimo, *Il Processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, vol. I, Il "Compendium"*, Edizione Critica, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981.

Firpo Massimo, *Tra alumbados e «Spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Leo Olschki, 1990.

Firpo Massimo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

Firpo, Massimo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana. 1550-1553*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

Firpo Massimo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

Firpo Massimo, *Riforma cattolica e concilio di Trento: storia o mito storiografico?*, Roma, Viella, 2022.

Fiume Giovanna, *Del Santo Uffizio in Sicilia e delle sue carceri*, Roma, Viella, 2021.

Frajese Vittorio, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

Frajese Vittorio, *Le categorie della Controriforma. Politica e religione della prima età moderna*, Roma, Bulzoni, 2011.

Frajese Vittorio, *La censura in Italia. Dall'Inquisizione alla Polizia*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

Frajese Vittorio, *Genealogie libertine nell'Europa del Cinquecento*, in «Studi storici», 2 (2018), pp. 339-365.

Fortunato Giustino, *Badie feudi e baroni della Valle di Vitalba*, a cura di Tommaso Pedio, vol. III, Manduria, Lacaita, 1968.

Gagliardi Isabella, *Anima e corpo. Donne e fedì nel mondo mediterraneo (secoli XI-XVI)*, Roma, Carocci, 2023.

Gattoni Maurizio, *Gregorio XIII e la politica iberica dello Stato pontificio (1572-1585)*, Roma, Edizioni Studium, 2007.

Gentilcore David, *From Bishop to witch. The system of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*. Manchester, Manchester University Press, 1992.

Giarelli Luca, *Stregoneria nelle Alpi, malefici, processi, inquisitori e roghi*, I.S.T.A. Società storica e antropologica di Valle Camonica, Tricase (LE), Youcanprint, 2022.

Ginzburg Carlo, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

Giustiniani P., Quirini P., *Lettera al Papa. Libellus ad Leonem X [1513]*, a cura di Geminiano Bianchini, Modena, Artioli, 1995.

Giustizia ecclesiastica e società nelle Marche in età moderna. Atti del Convegno, Jesi 9 giugno 2017, a cura di Vincenzo Lavenia e Diego Pedrini, Fermo, Andrea Livi Editore, 2018.

Golinelli Paolo, *Strutture organizzative e vita religiosa nell'età del particolarismo*, in *Storia dell'Italia religiosa, I. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 155-192.

Gotor Miguel, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Greco Gaetano, *La Chiesa in Occidente. Istituzioni e uomini dal Medioevo all'età moderna*, Roma, Carocci, 2006.

Gregory Tullio, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, Guida, 1986.

Gri Gian P., *Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione*, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste, 2001.

Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983.

Guasti Niccolò, *Collegi e masserie: i gesuiti nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVII). Alcuni casi di studio tra Capitanata e terra di Bari*, Milano, Jouvence, 2022.

Guida degli Archivi diocesani d'Italia, vol. III, a cura di Vincenzo Monachino, Emanuele Boaga, Luciano Osbat, Salvatore Palese, *Quaderni della rassegna degli Archivi di Stato*, n. 85, Ministero Per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i beni Archivistici, Napoli, Tipografia Russo, 1998.

I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna, a cura di Francesco P. de Ceglia e Pierroberto Scaramella, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.

I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII), a cura di Silvana Seidel Menchi, Diego Quaglioni, Bologna, Il Mulino, 2007.

I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento, a cura di Germana Ernst, Guido Giglioni, Roma, Carocci, 2012 .

Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo. Atti del convegno di Maratea, 19-21 giugno 1986, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, Venosa, Edizioni Osanna Venosa, 1988, 2 voll.

Kallestrup Louise. N., *Agents of Witchcraft in Early Modern Italy and Denmark*, London, Palgrave Macmillian, 2015.

Kieckhefer Richard, *Forbidden rites. A necromancer's manual of the fifteenth century*, University Park Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2016.

Klaniczay Gabor, Kristóf Ildiko, Gavano Marie P., *Écritures sainte et pactes diaboliques: les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 56 (2001), n. 4, pp. 947-980.

Korolewski Cirillo J., *Le vicende ecclesiastiche dei paesi italo - albanesi della Basilicata e della Calabria, I- Barile*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 1 (1931), Roma, Società Magna Grecia, pp. 43-68.

L'Inquisizione romana e i suoi archivi. A vent'anni dall'apertura dell'ACDF, a cura di Alejandro Cifres, Roma, Gangemi, 2018.

L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche, in Atti del Seminario internazionale, Trieste, 18- 20 maggio 1988, a cura di Andrea Del Col, Giovanna Paolin, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991.

L'apertura degli Archivi del Sant'Uffizio romano, Giornata di Studio, Roma, 22 gennaio 1998, *Atti dei convegni Lincei*, n. 142, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2000.

L'archivio capitolare di Napoli: inventari e registi, voll. 2, a cura di Giuseppe Muller, Napoli [s.n.] 1996.

L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto: Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della ricerca, (Roma, 24-25 giugno 1999), *Atti dei convegni Lincei*, n. 162, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2000.

L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale, *Atti del seminario internazionale Montereale Valcellina 23 e 14 settembre 1999*, a cura di Andrea Del Col, Giovanna Paolin, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste, 2000.

Lanternari Vittorio, *Occidente e Terzo mondo, Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967.

Lasson Émilie, *Superstitions médiévales. Une analyse d'après l'exégèse du premier commandement d'Ulrich de Pottenstein*, Paris, Honoré Champion, 2018.

Lavenia Vincenzo, «Anticamente di misto foro». *Inquisizione, stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di Giovanna Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 36-80.

Lavenia Vincenzo, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.

Lavenia Vincenzo, *Stregoneria e possessione diabolica nell'Italia moderna: un bilancio*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione*, *Atti dei convegni lincei* 260, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, Scienze e Lettere, 2011, pp. 519-544.

Lavenia Vincenzo, *La lotta alle superstizioni. Obiettivi e discussioni dal "Libellus" al Concilio di Trento*, in «Franciscan Studies», 71 (2013), pp. 163-181.

Lavenia Vincenzo, *Inquisitori e streghe, teologi e medici*, in *Astrologia e Rinascimento. Teorie, pratiche, condanne. Atti del convegno del Centro Alti Studi Euaristos, Forlì 21-22 maggio 2013*, Pisa, Edizioni il Campano, 2014, pp. 117-153.

Lavenia Vincenzo, "Quasi haereticus". *Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 126/2 (2014), pp. 307-324.

Lavenia Vincenzo, *Superstizione, medicina, malattie sacre. L'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e il Seicento*, in *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, a cura di Marina Caffiero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 33-66.

Lavenia Vincenzo, *The Alpine Model of Witchcraft. The Italian Context in the Early Modern Period*, in *Communities and conflicts in the Alps: from the Late Middle Ages to Early Modernity*, edited by Marco Bellabarba [et.al], Bologna- Berlin, Il Mulino- Duncker & Humblot, 2015, pp. 151-164.

Lerra Antonio, *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Dalla "ricettizia" del sec. XVI alla liquidazione dell'Asse ecclesiastico in Basilicata*. Venosa, Edizioni Osanna, 1996.

Lerra Antonio, *La chiesa ricettizia* in *Storia della Basilicata* a cura di Gabriele De Rosa e Antonio Cestaro, 3. *L'età moderna*, a cura di A. Cestaro, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 222-250.

Levack Brian, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'Età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

Levi Carlo, *Cristo si è fermato ad Eboli*, Torino, Einaudi, 1945.

Lombardi Daniela, *Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche*, in *Storia del matrimonio*, a cura di Christiane Klapisch-Zuber, Michela De Giorgio, Roma - Bari, Laterza, 1996, pp. 215-250.

Lopez Pasquale, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, Edizioni Delfino, 1974.

Lopez Pasquale, *Clero eresia e magia nella Napoli del Viceregno*, Napoli, Adriano Gallina Editore, 1984.

Luperini Sara, *Il gioco dello scandalo. Concubinato, tribunali e comunità nella diocesi di Pisa (1597)*, in *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV - XVIII secolo)*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Diego Quagliani, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 383-415.

Malavasi Stefania, *Tra diavolo e acqua santa: eretici, maghi e streghe nel Veneto del Cinque-Seicento*, Rovigo, Minelliana, 2005.

Malena Adelisa, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

Malena Adelisa, *La costruzione di un'eresia. Note sul quietismo italiano del Seicento in, Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo*, a cura di Raimondo Michetti e Bruno Pellegrino, Galatina, Congedo, 2009, vol. 1, pp. 165-184.

Mancino Michele, *Tra autonomia e centralizzazione: la Congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di confessione nell'Italia del tardo Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano: clero, cultura, società*, a cura di Maurizio Sangalli, Roma 2003, pp. 615-623.

Mancino Michele, Romeo Giovanni, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma- Bari, Laterza, 2013.

Mancino Michele, Romeo Giovanni, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma. I documenti: il Cinquecento*. Napoli, Fedoa Press, 2014.

Martin Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice (1550 - 1650)*, Oxford, Blackwell, 1989.

Martina Giacomo, *La Chiesa nell'età dell'Assolutismo, del Liberalismo, del Totalitarismo*, Brescia, Morcelliana, 1974.

Martina Giacomo, *Rilievi circa l'osservanza della Bolla di Pio V sui medici nella diocesi di Pisa intorno alla metà dell'Ottocento*, in «Gregorianum», 57 (1976), n. 2, pp. 351-364.

Marzola Mario, *Per la storia della Chiesa ferrarese nel secolo XVI, (1497-1590) I*, Torino, Società editrice Internazionale, 1976.

Masci Angelo, *Discorso del consigliere Angelo Masci sull'origine, i costumi e lo stato attuale degli Albanesi nel Regno di Napoli*, ristampato per cura di Francesco Masci, Napoli, 1846, pp. 62-68.

Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo, a cura di Silvana Seidel Menchi, Diego Quaglioni, Bologna, Il Mulino, 2001.

Mazza Gaetana, *I processi inquisitoriali nella diocesi di Sarno (1680-1759)*, Roma, Aracne, 2013.

Mazzone Ugo, Turchini Angelo, *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna, Il Mulino, 1991.

Mauss Marcel, *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 2002.

Médecine et religion: compétitions, collaborations, conflits (XIIe - XXe siècles), Donato Maria Pia et alii (dir.) Roma, École française de Rome, 2013

Melfi. Memorie dell'antico, a cura di Enzo Navazio, Lavello, Compagnia de la Terra Nova, 2012.

Menniti Ippoliti Antonio, 1664. *Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma 2011.

Messana Maria S., *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna, 1500-1782*, Palermo, Sellerio, 2007.

Messina, Gerardo, *Sui sentieri della riforma. Visite pastorali e sinodo a Potenza nel XVI e XVII secolo*, Potenza, Tipolitografia Olita R. & C., 1991.

Miele Michele, *Confessione, confessori e penitenti nei sinodi di area napoletana della seconda metà del Cinquecento*, in *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a cura di Boris Ulianich, Napoli, La Città del Sole, 1997, pp. 34-39.

Miele Michele, *I concili provinciali nel Mezzogiorno in età moderna*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001.

Milani Marisa, *Antiche pratiche di medicina popolare nei processi del S. Uffizio. (Venezia, 1572 - 1591)*. Padova, Centro Stampa Palazzo Paldura, 1986.

Milani Marisa, *Piccole storie di stregoneria nella Venezia del '500*, Verona, Essedue edizioni, 1989.

Milani Marisa, *Streghe e diavoli nei processi del Sant'Uffizio di Venezia (1554-1587)*, Bassano del Grappa, Tassotti editore, 1994.

Minchella Giuseppina, *Pratiche di magia nella Repubblica di Venezia in età moderna*, in *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini*, a cura di Marina Caffiero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 67-99.

Montesano Marina, *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic, Palgrave- Macmillan, London, 2018.

Morano Michelangelo, *Un vescovo meridionale tra Riforma Cattolica e Controriforma: Giovanni Michele Saraceno*, in *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo. Atti del convegno di Maratea 19-21 giugno 1986*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, Venosa, Edizioni Osanna Venosa, 1988, vol. I, pp. 43-56.

Morano Michelangelo, *Giurisdizione ecclesiastica e poteri delegati nel "Liber visitationis (1543-'45)" di G.M. Saraceno*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 33 (1988), pp. 131-170.

Muir Eduard, *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Roma - Bari, Laterza, 2008.

Niccoli Ottavia, *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Firenze-Milano, Ponte alle Grazie, 1995.

Niccoli Ottavia, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci, 2017.

Niccoli Ottavia, *Muta eloquenza. Gesti tra Rinascimento e dintorni*, Roma, Viella, 2021.

Noonan John T., *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris, Editions du Cerf, 1969.

Nubola Cecilia, *"L'importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico"*, in «Ammentu», Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo (ABSAC) - N. 2 (gennaio - dicembre 2012) pp. 139-147.

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

Paiva José P., *O Inferno e o Paraíso em duas visões marginais de origem popular*, in «Ler história» 33, (1997), pp. 53-66.

Paiva José P., in «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV - XVII)*, a cura di Dinora Corsi, Matteo Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 115-128.

Paganini Gianni, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

Pastore Alessandro, *Errori e peccati dei medici nei manuali dei confessori (secoli XV-XVI)*, in «Archivio storico italiano» vol. 178 (2020), pp. 775-798.

Pavone Sabina, *I gesuiti: dalle origini alla soppressione, 1540–1773*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

Pedio Tommaso, *Baroni, galantuomini e contadini nell'età moderna*, Bari, Levante, 1982.

Peri Vittorio, *Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564-1596)*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale*, (Bari, 30 aprile- 4 maggio 1969), vol. I, Antenore, Padova, 1973, pp. 271 - 469.

Peri Vittorio, *Chiesa romana e «rito greco». G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566- 1596)*, Brescia, Paideia, 1975.

Pietrafesa Francesco L., *Le immigrazioni albanesi nella regione del Vulture. Note storiche*, in «"Radici". Rivista lucana di storia del Vulture», 7 (1991), pp. 5-28.

Pizzolato Nicola, *Ordinarie trasgressioni. Adulterio e concubinato dal vicinato al tribunale (diocesi di Monreale, 1590-1680)*, in «Quaderni storici», 124 (2007), pp. 231-259.

Praedicatores, Inquisitores – III I Domenicani e l'Inquisizione romana. Atti del III Seminario internazionale su "I Domenicani e l'Inquisizione", Roma 15-18 febbraio 2006, a cura di Carlo Longo, Roma, Istituto storico domenicano, 2008.

Pizzorusso Giovanni, *Propaganda fide. Vol. 1: La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.

Pizzorusso Giovanni, *La Congrégation de la Propagande: une instance central pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire*, in *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, ed Patrick Arabeyre et Brigitte Basdevant-Gaudemet, Paris, Ecole des Chartes, 2013, pp. 47-60.

Pizzorusso Giovanni, *La Congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo in Papato e politica internazionale nella prima età moderna* ed. Maria Antonietta Visceglia, Roma, Viella, 2013, pp. 149-172.

Pizzorusso Giovanni, *Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione*, Roma, 21-23 febbraio 2008, *Atti dei convegni Lincei*, 260, Roma, Scienze e Lettere, 2011, pp. 393- 423.

Pizzorusso Giovanni, *La Congrégation "de Propaganda Fide" à Rome: centre d'accumulation et de production de « savoirs missionnaires » (XVII^e-début XIX^e siècle)* in

Mission d'évangélisation et circulation des savoirs. XVI^e-XVIII^e) études réunies par Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavski, Ines G. Zupanov, Madrid, Casa de Velazquez, 2011, (Collection de la 5 Casa de Velasquez, 120), pp. 25-40.

Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX), a cura di Andrea Cicerchia, Guido Dall'Olio, Matteo Duni, Roma, Carocci, 2015.

Prosperi Adriano, *Tra Evangelismo e Controriforma. Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969.

Prosperi Adriano, "«Otras Indias». Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi", in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi* (Firenze, 26-30 giugno 1980), Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Atti di convegni, vol. 14, Firenze, Leo Olschki, 1982, pp. 205-234.

Prosperi Adriano, "Il missionario", in *L'uomo barocco*, a cura di Rosario Villari, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

Prosperi Adriano, *Delitto e perdono: La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana, XIV-XVII secolo*, Torino, Einaudi, 2013.

Racioppi Giacomo, *Geografia e demografia della provincia di Basilicata nei secoli XIII e XIV*, in «Archivio storico per le province napoletane», 15 (1890), pp. 504-528.

Reinhard Wolfgang, *Confessionalizzazione forzata?*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 13-37.

Rezza Dario, Stocchi Mirko, *Il Capitolo di San Pietro in Vaticano dalle origini al XX secolo, Vol.I. La storia e le persone*, Città del Vaticano, Edizioni Capitolo Vaticano, 2008.

Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento, a cura di Tullio Gregory, Gianni Paganini, Guido Canziani, Ornella Pompeo Faracovi, Dino Pastine, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G. M. Giberti (1525-1542) a cura di Antonio Fasani, in *Fonti e studi di storia veneta* 13, t. 1-3, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, Vicenza, Valdonega, 1989.

Romeo Giovanni, *Una città, due inquisizioni: L'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo'500*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 24 (1988), pp. 42-67.

Romeo Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990.

Romeo Giovanni, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993.

Romeo Giovanni, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La Città del Sole, 1997.

Romeo Giovanni, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenesi del primo Seicento*, Firenze, Le Lettere, 1998.

Romeo Giovanni, «Sui tribunali della coscienza» di Adriano Prosperi, in «Quaderni storici», 35 (1999), pp. 796 - 800 .

Romeo Giovanni, *Il fondo "Sant'Ufficio" dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, in «Campania sacra», 34 (2003) n. 1-2 .

Romeo Giovanni, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio*, in *Per il Cinquecento religioso italiano: clero, cultura, società*, a cura di Maurizio Sangalli, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 607-614.

Romeo Giovanni, *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan*, in «Revue de l'histoire des religions», 220-2, (2003), pp. 153-165.

Romeo Giovanni, *L'Inquisizione a Napoli e nel Regno di Napoli nell'età di Filippo II: un bilancio*, in *Filippo II e il Mediterraneo. Atti del Convegno Internazionale, Barcellona 23 -27 novembre 1998, Roma, 2-4 dicembre 1998*, a cura di Luigi Lotti, Rosario Villari, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 629-640.

Romeo Giovanni, *Inquisitori, domenicani e streghe in Italia tra la metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento*, in *Praedicatores, Inquisitores – III I Domenicani e l'Inquisizione romana. Atti del III Seminario internazionale su "I Domenicani e l'Inquisizione"*, Roma 15-18 febbraio 2006, a cura di Carlo Longo, Roma, Istituto storico domenicano, 2008, pp. 309-344.

Romeo Giovanni, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

Romeo Giovanni, *Inquisizione, Chiesa e stregoneria nell'Italia della Controriforma: nuove ipotesi*, in «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV - XVII)*, a cura di Dinora Corsi, Matteo Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, p. 53-64.

Romeo Giovanni, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in «Studi Storici», 51 (2010), n. 4, pp. 967-1002.

Romeo Giovanni, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

Romeo Giovanni, *Inquisition and Church in Early Modern Naples*, in *A Companion to Early Modern Naples*, edited by Tommaso Astarita, Leiden, Brill, 2013, pp. 235-256.

Romeo Giovanni, *Denunciare i delitti contro la fede nell'Italia della Controriforma: la storia di un fallimento*, in *Dénoncer le crime du Moyen Âge au XIXe siècle*, sous la direction de Martine Charageat et Mathieu Soula, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2014, pp. 189-201.

Romeo Giovanni, *Magia e stregoneria a Procida tre storie del Sei- Settecento*, Napoli, Dante & Descartes, 2015.

Romeo Giovanni, *Résister à l'Inquisition, résister à la justice de l'Eglise: le cas de l'Italie de la Contre -Réforme*, in *Résister à la justice. XII^e -XVIII^e siècles*, sous la direction de Martine Charageat [et al.] Paris, Classiques Garnier 2020, pp. 121-133.

Romeo Giovanni, *L'isola ribelle. Procida nelle tempeste della Controriforma*, Roma- Bari, Laterza, 2020.

Rosa Mario, *Diocesi e vescovi del Mezzogiorno durante il vicereame spagnolo. Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto dal 1545 al 1714*, in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 531-579.

Rosa Mario, *Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il '500 e il '600: studi recenti e questioni di metodo*, in «Quaderni storici», 5 (1970), n. 15, pp. 673-758.

Rosa Mario, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1973.

Rosa Mario, *Storia socio-religiosa del Mezzogiorno*, in «Quaderni storici», 8 (1973), n. 22 (1), pp. 247-259.

Rosa Mario, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in *Storia d'Italia. Annali* vol. 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Giorgio Chittolini, Giovanni Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 295 - 326.

Rossetto Sante, *Preti, frati e giudici. La criminalità del clero nella repubblica di Venezia*, Conegliano, Canova Edizioni, 2017.

Rurale Flavio, *Monaci, frati, chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008.

Rusconi Roberto, *Predicazione e vita religiosa*, Torino, Loescher, 1981.

Russo Francesco, *L'organizzazione ecclesiastica in Lucania alla fine del dominio bizantino e all'inizio di quello normanno (secoli X-XI)*, in *Giacomo Racioppi e il suo tempo* a cura di Pietro Borraro, Galatina, Congedo, 1975, pp. 341 - 352.

Russo Tommaso, *L'esodo e la memoria. Introduzione alla ristampa di Angelo Bozza "Il Vulture ovvero brevi notizie di Barile e delle sue colonie", Giustino Fortunato "L'immigrazione albanese"*, Edizioni del Centro Annali, Rionero in Vulture, Calice, 1990.

Russo Tommaso, *Minoranze etniche, linguistiche e religiose: Albanesi, Greci e Schiavoni*, in *Storia della Basilicata*, 3, *L'età moderna*, a cura di Antonio Cestaro, Roma- Bari, Laterza 2000, pp. 90 - 113.

Sallmann Jean M., *Santi Barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996.

Salvi T. Stefania, *"Diabolo suadente". Celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra Riforma e Controriforma*, Milano, Giuffré, 2018.

Santus Cesare, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma, École Française de Rome, 2019.

Sannino Antonella, *A proposito del Quid sit magia: la singolare testimonianza di un apocrifo di Alberto Magno*, in *Adorare caelestia, governare terrena. Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini, Napoli 6-7 novembre 2007*, a cura di Pasquale Arfé, Irene Caiazza Lacombe, Antonella Sannino, Turnhout, Brepols 2011, pp. 401-420.

Sannino Cuomo Anna L., *Il matrimonio in Basilicata prima e dopo il Concilio di Trento*, in *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*,

Atti del convegno di Maratea, 19 - 21 giugno 1986, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, vol. II, Venosa, Edizioni Osanna Venosa, 1988, pp. 545 - 568.

Sanseverino Mario, *Un pericoloso ministero. Confessare le monache nella Napoli della Controriforma (1563-1700)*, Empoli (FI), Il Terebinto Edizioni, 2019.

Sarnelli Pompeo, *Memorie cronologiche de' Vescovi ed Arcivescovi della S. Chiesa di Benevento colla serie de Duchi e Principi longobardij della stessa città. Propagate da Pompeo Sarnelli. Dedicate all'eminetiss. e reverendiss. principe Leandro cardinal Colloredo*, in Napoli, presso Giuseppe Rosselli, 1691.

Sarro Italo, *"Li poveri nobili coronei" Storie di migrazioni nel Regno di Napoli*, Nardò (LE), Besamuci, 2022.

Schmitt Jean- C., *Medioevo superstizioso*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

Scaramella Pierroberto, *«Con la croce al core» Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1555- 1564)*, Napoli, La città del Sole, 1995

Scaramella Pierroberto, *Le lettera della Congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli (1563-1625)*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002.

Scaramella Pierroberto, *Inquisizioni, eresie, etnie, dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (secc. XVI-XVIII)*, Bari, Cacucci, 2005.

Sortilegi amorosi, materassi a nolo e pignattini. Processi inquisitoriali del XVII secolo fra Bologna e il Salento, a cura di Ugo Mazzone, Claudia Pancino, Roma, Carocci, 2008.

Spedicato Mario, *Sancta infelix ecclesia. La diocesi di Vieste in età moderna (1555-1818)*, Conte editore, Lecce, 1995.

Spedicato Mario, *Vescovi e riforma cattolica a Manfredonia nel periodo post-tridentino (secc. XVI-XVIII)*, in *Atti del 14° Convegno di Studio sulla Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia, San Severo 27-28 novembre 1993*, a cura di Giuseppe Clemente, Foggia, Stab. CFG, 1996, pp. 181-218.

Spedicato Mario, *La riforma tradita. Vescovi e attività pastorali nelle diocesi garganiche in età post-tridentina*, in *Atti del 16° Convegno di Studio sulla Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia, San Severo 1995*, a cura di Armando Gravina, Giuseppe Clemente, Foggia, Stampa Centro Grafico, 1998, pp. 155-174.

Schneider Gerhard, *Il libertino. Per una storia della cultura borghese fra XVI e XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1974.

Spini Giorgio, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1950.

Tavasi La Greca Valentini, Bianca, *L'Abbazia di San Vito e la basilica romana dei Santi Apostoli. Storia di un'annessione (1512 - 1788)*, Polignano a mare (BA), Aliante edizioni, 2008.

Tamblé Maria R., *Streghe, guaritrici, indovine. Processo a tre donne nella Gallipoli spagnola del 1600*, in *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna, Convegno internazionale di studi, Pisa, 24-26 marzo 1994*, a cura di Giovanni Bosco e Patrizia Castelli, Pisa, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio centrale per i Beni Librari, le istituzioni culturali e l'editoria, Ospedaletto (PI), Pacini Editore, 1996, pp. 541- 565.

Tedeschi John, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*. Milano, Vita e Pensiero, 1997.

Tedesco Vincenzo, «Una pietra della quale si servono le genti cattive». *Inquisizione e sortilegi a Siena nella prima età moderna* / «A stone used by bad people». *Inquisition and sorceries in Siena during the early modern era*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 70 (2016), n. 2, pp. 425-446.

The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation, edited by Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven, London, Routledge, 2016.

Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV - XVIII secolo), a cura di Silvana Seidel Menchi, Diego Quaglioni, Bologna, Il Mulino, 2004.

Trombetta Lucà Piero, *La confessione della lussuria: definizione e controllo del piacere nel Cattolicesimo*, Genova, Edizioni Costa e Nolan, 1991.

Turchini Angelo, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale: problemi e prospettive*, in *Ricerca storica e chiesa locale in Italia: risultati e prospettive. Atti del IX convegno di studio dell'associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Grado 9-13 settembre 1991*, Roma 1995, pp. 133-158.

Turchini Angelo, *I questionari di visita pastorale di Carlo Borromeo per il governo della diocesi milanese*, in «Studia borromaica», X, 1996, 71-120.

Turrini Miriam, *La coscienza e le leggi, Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1991.

Verrastro Valeria, *I greci in Basilicata tra medioevo ed età moderna. La storia e le fonti*, in *Minoranze etniche nel Melfese. Ebrei - Greci- Albanesi tra medioevo ed età moderna*, a cura di Filomena Patroni Griffi, Antonella Pellettieri, Valeria Verrastro, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 37 -76 .

Villani Pasquale, *La visita apostolica di Tommaso Orfini nel Regno di Napoli (1566-1568). Documenti per la storia dell'applicazione del Concilio di Trento*, in «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea» 8 (1956), pp. 1-79.

Villari Rosario, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1587 - 1647)*, Bari, Laterza, 1976.

Viscardi Giuseppe M., *Il seminario di Melfi dalle origini all'episcopato di Diodato Scaglia (1590-1644)*, in «Rassegna storica lucana», 12 (1992), n. 15, pp. 93-122.

Viscardi Giuseppe M., *"Chiesa ed etnie nella Basilicata moderna: albanesi e zingari tra tolleranza e riforma religiosa (secoli XVI-XVIII)"*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» 51, (1997), pp. 135-168.

Viscardi Giuseppe M., *I sinodi*, in *Storia della Basilicata*, a cura di Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, 3. *L'età moderna*, a cura di Antonio Cestaro, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 251- 270.

Viscardi Giuseppe M., *Tra Europa e Indie di quaggiù: Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno, secoli XV-XIX*, premessa di Gabriele De Rosa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

Viscardi Giuseppe M., *Vita sociale e mentalità religiosa in Basilicata. Istituzioni ecclesiastiche, santità e devozioni (secoli XVI-XX)*, pref. di Jean Delumeau, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.

Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di Cecilia Nubola, Angelo Turchini, Bologna, Il Mulino, 1993.

Zafarone Giuseppe, *Basilicata sacra tra geografia e storia. Gli assetti istituzionali della Chiesa lucana. (Secoli XIII - XX)*, Galatina, Congedo Editore, 2008.

Zotta Sergio, *Rapporti di produzione e cicli produttivi in regime di autoconsumo e di produzione speculativa. Le vicende dello Stato di Melfi nel lungo periodo (1530-1730)*, in *Problemi di storia nelle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea*, a cura di Angelo Massafra, Bari, Dedalo, 1981, pp. 233 - 234.

Zoli Sergio, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Alle origini del laicismo e dell'Illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997.

Dizionari ed enciclopedie

Dizionari San Paolo, Le diocesi d'Italia, diretto da Luigi Mezzadri, Maurizio Tagliaferri, Elio Guerriero, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2008, 3 voll.

Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Treccani, (1961-2020), 100 voll.

Dizionario Storico dell'Inquisizione, diretto da Adriano Prosperi con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, 4 voll.

Enciclopedia dei Papi, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani, 2000, 3 voll.