



DOTTORATO IN SCIENZE STORICHE, ARCHEOLOGICHE  
E STORICO-ARTISTICHE

XXXVI CICLO

Tesi di dottorato

*“Todo modo para buscar la voluntad divina”. Devozione, affari, denari e potere  
della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*

**DOTTORANDA**

Dott.ssa Martina GARGIULO

**TUTOR**

Ch.mo Professore Massimo CATTANEO

a.a. 2023/2024



## Indice

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Abbreviazioni.....                                                                                         | 1   |
| Introduzione .....                                                                                         | 2   |
| Capitolo I <i>La Compagnia di Gesù e l'oro di Napoli</i>                                                   |     |
| 1.1 La politica degli insediamenti .....                                                                   | 13  |
| 1.2 La cittadella educativa .....                                                                          | 24  |
| 1.3 Sussurrare alle orecchie del potere .....                                                              | 32  |
| 1.4 Labili confini: dissidi e rivalità con il clero locale .....                                           | 39  |
| Capitolo II <i>Governare lo spazio e le anime</i>                                                          |     |
| 2.1 La tela di ragno: predicazione e conversione nelle congregazioni mariane .....                         | 51  |
| 2.2 Due santi al servizio del mondo: Bernardino Realino e Francesco De Geronimo .....                      | 81  |
| 2.3 La fede gesuitica in tempo di disastri e calamità .....                                                | 111 |
| 2.4 «Giappone non ha tormento a cui non arrivi»: gloria e fortuna del martirio di Marcello Mastrilli ..... | 124 |
| Capitolo III <i>L'altare e la terra</i>                                                                    |     |
| 3.1 La Basilicata, «provincia senza gran città e senza uomini guerrieri» .....                             | 132 |
| 3.2 Baroni rampanti e dimezzati .....                                                                      | 142 |
| 3.3 Il volgo disperso di Policoro .....                                                                    | 154 |
| 3.4 Guerra e pace a Latronico .....                                                                        | 176 |
| Capitolo IV <i>«Si facciano partire i gesuiti al loro destino»: la fine del siglo de oro napoletano</i>    |     |
| 4.1 Due esiliati pre-espulsione: Giovanni Battista de Benedictis e Giuseppe Sanfelice .....                | 201 |

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.2 «La disposizione è troppo giusta, la maniera soave»: sulla duplice crisi della Compagnia ..... | 223 |
| 4.3 Dal feudo al tribunale .....                                                                   | 246 |
| 4.4 Scacco al generale .....                                                                       | 267 |
| Conclusione .....                                                                                  | 286 |
| Fonti archivistiche .....                                                                          | 297 |
| Fonti manoscritte .....                                                                            | 301 |
| Fonti a stampa .....                                                                               | 301 |
| Fonti iconografiche .....                                                                          | 305 |
| Fonti edite .....                                                                                  | 317 |
| Bibliografia .....                                                                                 | 319 |

## Abbreviazioni

Archivio di Stato di Napoli: ASNA

Archivum Romanum Societatis Iesu: ARSI

Archivio Storico Diocesano di Napoli: ASDN

Biblioteca Nazionale di Napoli: BNN

Biblioteca Società Napoletana di Storia Patria: BSNSP

Monumenta Historica Societatis Iesu: MHSI

Dizionario Biografico degli Italiani: DBI

## Sigle

|       |                   |
|-------|-------------------|
| b.    | busta             |
| fasc. | fascicolo         |
| c.    | carta             |
| ms.   | manoscritto       |
| s.n.  | senza numerazione |
| r     | <i>recto</i>      |
| v     | <i>verso</i>      |

## Unità di misura

Tomolo: circa 55,54 l

Cantaro: circa 90 kg

## Introduzione

Secondo Ignazio di Loyola, il miglior modo per adeguarsi alla volontà divina sono gli Esercizi spirituali: todo modo, todo modo, todo modo [...] para buscar y hallar la voluntad divina (ogni modo per cercare e trovare la volontà divina).

Con il seguente risvolto di copertina veniva presentata ai lettori la prima edizione di *Todo modo*, uno dei romanzi più celebri ed oracolari di Leonardo Sciascia, dato alle stampe da Einaudi nel 1974. Nel rielaborare in chiave volutamente ambigua l'espressione ignaziana, l'intellettuale siciliano esemplificò con grande efficacia i lati oscuri della Prima repubblica: gli intrighi di potere in seno agli ambienti democristiani - che, al di fuori della finzione letteraria, avrebbero poi contribuito alla lenta agonia della Balena bianca - a cui faceva da contraltare tutt'altro che edificante la spregiudicatezza di una Chiesa (incarnata dal predicatore dei ritiri spirituali nell'eremo di Zafer, il colto e ombroso don Gaetano) che manovra «con ogni mezzo» la classe dirigente per i propri interessi.

Sebbene il titolo del presente lavoro sia largamente ispirato all'originale idea di Sciascia, vale la pena richiamare l'attenzione sulla Prima annotazione degli Esercizi spirituali, da cui il fortunato *todo modo* è stato estrapolato:

La primera anotación es que por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Con il termine di Esercizi spirituali si intende ogni forma di esame di coscienza, di meditazione, di contemplazione, di preghiera vocale e mentale, e di altre attività spirituali, come si dirà più avanti. Infatti, come il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, così si chiamano Esercizi spirituali i diversi modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima». I. De Loyola, *Ejercicios Espirituales*, a cura di S. Arzubialde SJ, Maliaño, Editorial Sal Terrae Edición Digital, 2014: <https://ignaciano.cl/wp-content/uploads/2021/05/EJERCICIOS-ESPIRITUALES.-Edicion-preparada-por-Santiago-Arzubialde-SJ-IGNACIO-DE-LOYOLA-1.pdf> (ultimo accesso: 9 gennaio 2024).

Dalla lettura integrale del passo, è ben intuibile che nel pensiero di Ignazio di Loyola non vi fosse l'intenzione di realizzare la volontà divina ad ogni costo. Allo stesso tempo, tra le stesse pagine del testo emerge quell'attenzione particolare al modo di procedere che, a partire dalla sua nascita, divenne un tratto costitutivo della Compagnia di Gesù. Proprio sulla capacità di discernimento e sulle specifiche modalità dell'agire si poggiavano le basi per il cammino dell'anima verso Dio e l'agognata salvezza. Mentre la scomparsa del fondatore lasciava non pochi interrogativi intorno al "vero" modo di procedere, secondo le sue originarie intenzioni, un'ulteriore peculiarità dell'identità gesuitica andava modellandosi sulla capacità di adattarsi al mondo - la loro vera casa, stando alle parole di uno dei primi compagni di Ignazio, Jerònimo Nadal - e ritagliarsi il proprio ruolo all'interno delle società con una buona dose di pragmatismo e intraprendenza. In proposito, la storiografia ha da tempo fatto proprio il dato che, al pari dell'opera del genio pirandelliano, la Compagnia è una e centomila: ossia che tutte le sfaccettature maturate nel corso delle lunghe tappe della sua esistenza sono espressione del "vero" spirito ignaziano. Tale passo in avanti è stato possibile a partire da un primo, importante mutamento dei paradigmi interpretativi che, in precedenza, avevano legato la storia dell'ordine ai confini della storia religiosa risentendo del contestuale punto di vista degli storici gesuiti, seppur ben saldato alla ricchissima documentazione che gli archivi della Compagnia offrono tutt'oggi agli studiosi<sup>2</sup>. La nuova fase degli studi ha infatti accolto le grandi potenzialità ermeneutiche che presentano la Compagnia come un prisma privilegiato attraverso cui comprendere il lungo apprendistato della modernità tra XVI e XVIII secolo<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Tra i grandi "classici" della storiografia gesuita si ricordano P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 4 vv., Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1930-1951; M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia (1565-1572)*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1992; Id., *L'epoca di Giacomo Laínez (1556-1565). L'azione*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1974, Id., *L'epoca di Giacomo Laínez (1556-1565). Il governo*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1964; W. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Marietti, 1990; M. Battlori, *Cultura e finanze: studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983 e J. W. O' Malley, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e pensiero, 1999.

<sup>3</sup> Solidi punti di riferimento delle nuove tendenze storiografiche sull'antica Compagnia di Gesù sono stati i saggi contenuti nei seguenti numeri monografici di riviste: *Alle origini della Compagnia di Gesù. La compagine sacra. Elemento di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù*, a cura di F. Motta, in «Rivista Storica Italiana», CXVII, 1, 2005; *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, a cura di F. Motta, in «Annali di storia dell'esegesi», 19, 2, 2002 e *Les Jésuites dans le Monde moderne. Nouvelles*

La recente storiografia sui gesuiti in età moderna vanta, inoltre, il merito di aver superato la visione approssimativa e a tratti caricaturale di un ordine compattamente retrico e conservatore. A partire dal 2014, secondo centenario della restaurazione della creatura ignaziana, i cantieri di ricerca si sono ampliati al punto da inaugurare una vera e propria stagione, quella dei *Jesuit studies* - particolarmente attenti sia alle prospettive di lunga durata, al fine di enucleare gli elementi di continuità e discontinuità del pensiero teologico, delle strategie missionarie e della psicologia gesuitica; sia alla dimensione globale<sup>4</sup>. A riprova della sinergia fra la dimensione interna della Compagnia e il mondo esterno in cui quest'ultima si proiettava, l'apertura verso contesti geografici differenti da quello europeo, come l'Oriente e il continente americano, ha fatto emergere un cospicuo patrimonio di notizie e conoscenze su mondi, culture e popolazioni lontane che i gesuiti, nella veste di mediatori e trafficanti di cultura, hanno fatto affluire nel Vecchio Continente, attraverso i resoconti di missione e la parallela circolazione di testi, piante, oggetti e beni di consumo. Come in un gioco di specchi, anche per mezzo della materialità, il mondo cattolico si confrontò con un mondo altro, a cui tuttavia cercò di imporre i propri valori.

Nel riconoscere inoltre il principio della non immutabilità dell'ordine nel corso dei secoli, è possibile sostenere ragionevolmente che esistono tante Compagnie quante sono le parti di un corpo e che tutte sono state parimente necessarie per il suo irrobustimento.

Il presente lavoro intende guardare al microscopio una piccola parte di tale corpo, suddiviso in migliaia di Assistenze e Province sparse per il mondo<sup>5</sup>. La Provincia napoletana della Compagnia parrà dunque poca cosa, nonostante sia

---

*approches*, a cura di P. A. Fabre - A. Romano, in «Revue de synthèse», 2-3, 1999 (si veda in particolare la *Présentation/Introduction* dei due curatori alle pp. 247-260).

<sup>4</sup> Oltre che nelle istituzioni universitarie statunitensi legate all'ordine, come l'Institute for Advanced Jesuit Studies del Boston College, la Loyola University di Chicago e la Georgetown University, tale tendenza storiografica ha trovato un proprio spazio anche su riviste specializzate – a cominciare dal «Journal of Jesuit Studies» apparso proprio nel 2014 – che affiancano le tradizionali testate di studi storici sull'ordine, come l'«Archivum Historicum Societatis Iesu». Tra le case editrici, la Brill è particolarmente attiva nella pubblicazione di volumi tematici, specifiche collane e strumenti di corredo per gli studiosi, come la *Jesuit Historiography Online*: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/jesuit-historiography-online> (ultimo accesso: 12 gennaio 2024).

<sup>5</sup> In particolare, l'Assistenza italiana all'indomani della soppressione della Compagnia contava cinque Province: la Provincia romana (1551); la Provincia sicula (1553); la Provincia napoletana (1558); la Provincia Mediolanensis (1558) che abbracciava il Piemonte, la Liguria e la Lombardia e, infine, la Provincia veneta (1578).

stata studiata in passato soprattutto in relazione alla storia artistica della prima età moderna. L'arrivo dei gesuiti a Napoli andò infatti di pari passo con un tripudio architettonico senza precedenti per la città. Lo stesso ordine vi eresse collegi, residenze e chiese monumentali, che ancora oggi costituiscono parte integrante di un inestimabile patrimonio materiale e simbolico riconosciuto dall'UNESCO<sup>6</sup>. La bellezza e la manifesta opulenza di tali edifici suscitarono prevedibilmente avversioni e maldicenze, intorno alle quali i numerosi detrattori ricavarono i motivi più efficaci della propaganda anti-gesuitica: la corsa al denaro, l'avidità e la brama di potere. Non stupisce che le storie della Provincia napoletana, date alle stampe proprio nelle congiunture settecentesche più difficili per la Compagnia, rievocano, in numerose pagine, rancori, gelosie e tentativi di boicottaggio, non soltanto da parte degli ordini religiosi rivali, ma anche ad opera del "basso popolo" sobillato dai pettegolezzi più velenosi.

Particolarmente forti erano gli echi del suo presente per il cronachista Saverio Santagata, il quale ricordò che la pomposa cerimonia inaugurale della Chiesa del Gesù Nuovo, oltre a suscitare «divozione e meraviglia nella maggior parte de' Napoletani», risvegliò in alcuni «qualche senso di invidia contra di noi». Agli avversari che rimproveravano i gesuiti della «troppa opulenza» che «faceva uscir fuori di misura», del denaro dilapidato «in apparenze superbe», della fabbrica di una chiesa costata più «dell'edifizio di una Reggia», lo storico curiosamente ribatteva che non vi fosse «carità più liberale, che offerire a Dio ciò che la Natura

---

<sup>6</sup> G. Pugliano, *Per la storia della sede della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli (I), (II)*, in «Atti della Accademia Pontaniana», LV, LVI, 2006, 2007, pp. 323-338, 265-313; A. Pinto, *Nell'antico Collegio Massimo dei Gesuiti di Napoli. Il Museo di Fisica dell'Università Federico II*, in «Societas», LIII, 1-2, 2005, pp. 27-47; Id., *Il Collegio Massimo di Napoli da casa gesuitica a Università: recenti restauri e scoperte*, in *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, Università, Collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale. Atti del convegno internazionale di studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dall'Università dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'Aquilanum Collegium (1596)*, a cura di F. Iappelli - U. Parente, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2000, pp. 775-782; E. Nappi, *I Gesuiti a Napoli: nuovi documenti*, in «Ricerche sul '600 napoletano», 2003, pp. 111-133, Id., *Le Chiese dei Gesuiti a Napoli. Il Gesù Nuovo. Il Gesù Vecchio. S. Francesco Saverio, poi S. Ferdinando*, in *Seicento napoletano. Arte, costume, ambiente*, a cura di R. Pane, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, pp. 319-337; F. Divenuto, *Napoli sacra del XVI secolo. Repertorio delle fabbriche religiose napoletane nella Cronaca del Gesuita Giovan Francesco Araldo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990; R. Bösel, *Jesuitenarchitektur in Italien. 1540-1773. Die Baudenkmäler der römischen und der neapolitanischen Ordensprovinz*, 2 vv., Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1985-1986 e M. Errichetti, *L'architetto Giuseppe Valeriano (1542-1596) progettista del Collegio Napoletano del Gesù Vecchio*, in «Archivio storico per le province napoletane», 39, 1959, pp. 325-352.



fece carissimo agli uomini; né culto più religioso che proporsi ad onorare le sembianze divine per mezzo di quelle cose che bellissime sono nell'apparenza»<sup>7</sup>. Ancora,

doversi rivolger le pupille dalla sontuosità de' nostri Tempj alla mediocrità delle nostre case: dalla condizione degli alimenti, del vestito, e delle domestiche suppellettili apparir manifesto che quanto magnifici siamo con Dio, altrettanto moderati siamo con noi. Il voler inferire dalla proprietà e dovizia delle Chiese fasto e ricchezze in coloro, che le anno in cura, esser paralogismo di chi discorrer voglia col pregiudizio che a Dio non si donino, se non le cose minori e superflue<sup>8</sup>.

In verità le singole province dell'ordine, compresa quella napoletana, non furono affatto esenti da peccati veniali e dal conseguente attaccamento ai beni materiali, di cui facevano bella mostra anche all'interno delle proprie residenze, nonché nelle stanze private. Sebbene l'ostentazione della ricchezza e della potenza raggiunta accomunasse i gesuiti anche ad altri ordini regolari presenti nel Mezzogiorno, essa venne sapientemente ritorta contro i primi per giustificare la liceità della loro espulsione e la successiva soppressione. Il contesto meridionale ha costituito una proficua miniera di suggestioni anche per riflettere intorno alla solidità di alcuni paradigmi interpretativi, e la contestuale ridefinizione di altri. In primo luogo, la complessità politico-istituzionale del contesto di riferimento sollecita costantemente gli studiosi intorno a molteplici interrogativi, a cui chi scrive ha cercato di dare delle prime risposte collocando pienamente i gesuiti nella società in cui erano immersi. La *vexata quaestio* con la Santa Sede, in virtù di un secolare vincolo feudale tenacemente rivendicato dal pontefice, e il suo porsi come una periferia vivace del grande impero spagnolo, al centro di continui dissidi fra i tentativi accentratori dei viceré e le strenue difese dei privilegi e dei particolarismi da parte dell'aristocrazia e del clero, costituivano due elementi chiave di quelle regole del gioco a cui i gesuiti non potevano sottrarsi dal momento in cui decisero di insediarsi nei luoghi scelti e prosperare.

Ne consegue che la rappresentazione dei gesuiti delle origini come un ordine ligio alle direttive romane risente di un approccio estremamente semplificato, che il primo capitolo del presente lavoro ha cercato di problematizzare anche attraverso il raffronto con la preminente identità spagnola dell'ordine. Tale

---

<sup>7</sup> S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli descritta dal P. Saverio Santagata della medesima Compagnia*, v. III, Napoli nella stamperia di Vincenzo Mazzola, 1756, pp. 38-39.

<sup>8</sup> Ivi, p. 40.

elemento nazionale aveva infatti favorito l'ingresso dei gesuiti nel Regno, anche nella veste di sudditi della corona. Nel corso della lunga dominazione spagnola, la Compagnia napoletana sarà condizionata dal vincolo di doppia fedeltà - al pontefice come alle autorità vicereali - per onorare il quale dovette districarsi attraverso notevoli sforzi diplomatici, soprattutto nelle fasi di maggior attrito fra la monarchia e il papato. D'altra parte, non mancarono i momenti di scontro consumatisi anche tra il papa bianco (il pontefice romano) e il cosiddetto papa nero (il generale della Compagnia), particolarmente acuti nel Cinquecento, all'indomani dell'elezione di Paolo IV. La dicotomia fra le due figure è stata lenita soltanto nel 2013, con l'ascesa al soglio di San Pietro di papa Francesco.

Il timore che divenisse troppo potente ha costantemente attraversato la storia dell'ordine ignaziano, sia nel complesso rapporto con il fuoco amico della curia romana sia all'interno dei singoli rapporti di forza locali. La competizione con altre realtà religiose di più antica fondazione nonché le accentuate rivalità con altri ordini regolari controriformisti costituivano i sintomi più manifesti della scarsissima propensione del clero a dividersi un tesoro di devoti particolarmente ambito. A tal proposito, il secondo capitolo del presente lavoro ha cercato di mettere in luce come le campagne di conversione; la direzione delle congregazioni mariane; le missioni popolari e la promozione della santità rappresentassero dei cruciali terreni di battaglia non soltanto per l'accaparramento del maggior numero di fedeli e delle generose elargizioni annesse, ma anche per la costruzione di elementi riconoscibili della propria identità. Primo fra tutti figurava quello slancio evangelizzatore universalistico che univa in un filo invisibile le Indie di quaggiù dei poveri, emarginati e diseredati delle città e delle campagne meridionali e il martirio agognato nelle Indie degli "infedeli".

La crescita della propria influenza sul territorio e la conseguente espansione dal punto di vista urbanistico e demografico presentava tuttavia un conto piuttosto salato alle casse dell'ordine. Sulla sostenibilità economica dei collegi il dibattito interno alla Compagnia è stato assai fitto, così come la letteratura - coeva e non - prodotta in materia. Intorno alla ricerca delle dotazioni finanziarie necessarie per il mantenimento di una macchina educativa e missionaria imponente si consumarono anche le polemiche interne più dure. Un ulteriore filo rosso finiva così per legare gli aspri strali del gesuita dissidente Juan de Mariana

alle strategie di sostentamento dei collegi, in Spagna così come in Italia<sup>9</sup>. Intorno al piano economico si giocavano quegli stessi motivi polemici che trovarono particolare fortuna nei secoli successivi.

Nello specifico caso in esame, la rendita feudale costituiva una fonte di reddito certo e relativamente sicuro anche per gli enti ecclesiastici, i quali, nel corso del XVII secolo, parteciparono attivamente alla commercializzazione di feudi e giurisdizioni. Dal coinvolgimento dei gesuiti nelle operazioni di compravendita dei feudi era possibile evincere l'appetibilità degli stessi come strumenti di valore aggiunto sul mercato, soprattutto per i vantaggi scaturiti dal binomio possesso della terra - giurisdizione sulla stessa.

Nel corso di una lezione di Storia delle istituzioni medievali e moderne, svoltasi nella cornice più ampia del corso biennale di Archivistica, Paleografia e Diplomatica presso l'Archivio di Stato di Napoli, la curiosità di chi scrive venne alimentata dalla visione delle carte della Regia Camera della Sommaria<sup>10</sup> e dalla considerevole mole di documenti fiscali riguardanti la cosiddetta materia feudale, come i catasti, i registri e le intestazioni, essenziali ai fini della ricostruzione dei passaggi di proprietà e della consistenza sul piano quantitativo e qualitativo delle rendite feudali.

Dopo un lungo tramonto del dibattito storiografico, gli studi sulla feudalità in età moderna hanno vissuto una progressiva ripresa, con un invito da parte degli studiosi ad aprire nuove piste di indagine intorno all'organizzazione sociale, giuridica e ambientale dello spazio territoriale del Mezzogiorno continentale<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Per un'analisi della figura di Juan de Mariana e del suo *Discorso intorno a' grand'errori che sono nella forma del governo dei gesuiti* (1625) vedasi M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2022, pp. 157-236 e N. Guasti, *Un dibattito interno alla Compagnia di Gesù: le masserie dei gesuiti romani in Capitanata*, in *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: una prospettiva comparativa*, a cura di Id., Bari, Edipuglia, 2013, pp. 144-150.

<sup>10</sup> Per un quadro generale sulla genesi della magistratura contabile del Regno, si rimanda a R. Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, Firenze, Firenze University Press, 2012.

<sup>11</sup> Sulla scia delle riflessioni di Rosario Villari e Giuseppe Galasso, i quali parlarono rispettivamente di fenomeni di "rifeudalizzazione" e di "corsa al feudo", nel corso degli anni Novanta rifiorì una prima stagione di studi sulla feudalità in età moderna, della quale si segnalano le nuove linee di ricerca di Anna Maria Rao: *L'«amaro della feudalità». La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700* (1984), Napoli, Luciano editore, 1997; Ead., *Morte e resurrezione della feudalità: un problema storiografico*, in *Dimenticare Croce? Studi e orientamenti di storia del Mezzogiorno*, a cura di A. Musi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane,

Intorno all'ultima prospettiva, ricerche più recenti hanno maggiormente insistito intorno ai legami fra la geografia del feudalesimo moderno e i processi di antropizzazione e proto-industrializzazione e sulle conseguenti modificazioni del paesaggio agrario<sup>12</sup>.

Chi scrive rimase quindi sorpresa del fatto che i gesuiti potessero vantare il possesso di due feudi in Basilicata - la provincia che ancora alla fine del Settecento contava il maggior numero di popolazione (circa l'86%) soggetta a tale giurisdizione<sup>13</sup> – particolare che ha reso più solido il paradigma interpretativo di una storia dell'ordine che procede di pari passo con quella delle società che contribuisce a plasmare. Ulteriori studi precedenti a questa ricerca si sono soffermati, con un taglio comparativo, intorno alle strategie patrimoniali dei gesuiti, rilevando molteplici punti di contatto anche all'interno di realtà che, seppur appartenenti allo stesso regno, presentavano assetti economici e sociali

---

1991, pp. 113-136 e Ead., *Nel Settecento napoletano: la questione feudale*, in *Cultura, intellettuali e circolazione delle idee nel '700*, a cura di R. Pasta, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 51-106 e una sintesi di Renata Ago: *La feudalità in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Dopo la pubblicazione del volume di A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2007, il dibattito storiografico si è arricchito di ulteriori saggi, confluiti in specifici numeri monografici: *Feudalesimi nel Mediterraneo moderno*, a cura di R. Cancila - A. Musi, v. II, «Quaderni di Mediterranea», 27, 2015 e *Feudalità laica e feudalità ecclesiastica nell'Italia meridionale*, a cura di A. Musi - M. A. Noto, «Quaderni di Mediterranea», 19, 2011.

<sup>12</sup> Si segnala, in primo luogo, la recente uscita del volume di E. Irace - M. Vaquero Piñeiro, *I paesaggi dell'Italia moderna. Da Petrarca a Napoleone*, Roma, Carocci, 2023 (in particolare le pp. 55-110). Ulteriori spunti sul tema sono contenuti in: G. Cirillo, *Verso la trama sottile. Feudo e protoindustria nel Regno di Napoli (secc. XVI-XIX)*, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali. Direzione generale degli archivi, 2012; *Alle origini di Minerva trionfante. Cartografia della protoindustria in Campania (secc. XVI-XIX)*, a cura di G. Cirillo - A. Musi, Fisciano, Consorzio - Osservatorio Appennino Meridionale, 2008; G. Poli, *L'anima e la terra nel Mezzogiorno moderno*, Bari, Progedit, 2008; E. Stumpo, *Economia e gestione del feudo nell'Italia moderna*, in «Memorie della Accademia Lunigianese di Scienze "Giovanni Capellini", Scienze storiche e morali, Scienze naturali, fisiche e matematiche», LXXVIII, 2008, pp. 49-66; S. Russo - B. Salvemini, *Ragion pastorale, ragion di Stato. Spazi dell'allevamento e spazi dei poteri nell'Italia di età moderna*, Roma, Viella, 2007; Id., *Paesaggio agrario e assetti colturali in Puglia tra Otto e Novecento*, Bari, Edipuglia, 2001 e G. Vitolo, *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed età moderna*, Salerno, Laveglia, 2005.

<sup>13</sup> La provincia inoltre contribuiva per il 42% alla formazione delle entrate feudali del Regno di Napoli, a fronte del 26-28% del Contado del Molise; del 23-26% della Calabria Citra; del 22-25% della Capitanata; del 20% della Calabria Ultra e del Principato Ultra; del 18% della Terra d'Otranto e dell'Abruzzo Citra; del 13% della Terra di Lavoro, del Principato Citra e dell'Abruzzo Ultra e meno del 10% della Terra di Bari. Cfr. A. Musi, *Regno di Napoli*, Napoli, Omnia Arte, 2010, p. 174.

molto diversi fra loro<sup>14</sup>. In particolare, per il caso del Mezzogiorno, un nuovo cantiere di ricerca è stato aperto intorno alle masserie pugliesi di Stornara, Stornarella, Ortona e Orta, detenute dal noviziato e dal Collegio romano della Compagnia. L'allargamento della prospettiva economica ha restituito un quadro estremamente particolareggiato non soltanto delle dinamiche cittadine e dei comportamenti dei ceti più influenti del granaio del Regno napoletano, ma anche dei contrasti interni dell'ordine sospinti dalle differenze nazionali. In particolare, è emerso quanto la Provincia napoletana della Compagnia fosse connotata da accentuati sentimenti campanilistici, sui quali fece leva per arginare il più possibile gli appetiti economici dei confratelli romani in un territorio che veniva considerato di loro esclusiva competenza<sup>15</sup>.

Nel terzo capitolo del presente lavoro chi scrive si è soffermata intorno a un ulteriore tratto distintivo dei gesuiti napoletani: l'intransigente difesa dei privilegi acquisiti, anche a discapito della popolazione locale alle loro dipendenze. Per il caso specifico, non si può quindi parlare di feudalità ecclesiastica - sulla quale la storiografia più recente ha ridefinito le precedenti interpretazioni che la liquidavano come residuo morente del feudalesimo medievale<sup>16</sup> - poiché il possesso di Latronico e Policoro garantiva ai gesuiti degli invidiabili vantaggi, soprattutto sul piano dell'amministrazione della giustizia. Ne conseguì che i padri rivestirono l'inedito ruolo di signori feudali, assumendone i comportamenti e le medesime, discutibili posture nell'imporre servigi personali e giustificarne la liceità.

Specularmente al contesto della Capitanata, si può parlare di un'immagine bifronte della Compagnia: da una parte, la vivacità culturale e religiosa della capitale, avente come ideali luoghi di proiezione i collegi, dall'altra la dimensione particolaristica delle remote campagne lucane, grazie alla cui messa a frutto un sacerdote e cinque fratelli coadiutori garantivano gli introiti necessari al sostentamento dei confratelli. Lo stretto legame fra la rigidità e il non celato

---

<sup>14</sup> N. Guasti, *Premessa*, in *I patrimoni dei gesuiti*, cit., pp. 7-24.

<sup>15</sup> Id., *Collegi e masserie. I gesuiti nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Jouvence, 2022, pp. 183-248 e Id., *Tra élites cittadine e baroni: le strategie politico-economiche dei gesuiti del Regno di Napoli (secoli XVI-XVII)*, in *Élites e reti di potere. Strategie d'integrazione nell'Europa moderna*, a cura di M. Aglietti - A. Franganillo - J. A. Lòpez Anguita, Pisa, Pisa University Press, 2016, pp. 31-45.

<sup>16</sup> Si rimanda, in particolare, alla ricca disamina contenuta in E. N. Chavarria, *Potere trasversale. Ecclesiastici a corte e nei feudi (secoli XVI-XVIII)*, «Quaderni di Mediterranea», 42, 2023, pp. 117-166 e ai contributi presenti in *Baroni e vassalli. Storie moderne*, a cura di Ead. - V. Fiorelli, Milano, Franco Angeli, 2011.

paternalismo ai danni dei «lamentosi» vassalli latronichesi e le caparbie opposizioni di questi ultimi restituisce vigore ai nodi interpretativi più recenti, che hanno contestato quella visione dei rapporti feudali eccessivamente schiacciati sul versante repressivo e sull'inerzia delle popolazioni di fronte ai soprusi baronali<sup>17</sup>. Allo stesso tempo, è in grado di aprire nuovi confronti con contesti geograficamente vicini, come quello dello Stato pontificio, caratterizzato anch'esso dalla presenza di grandi aristocrazie feudali vicine alla Compagnia, le quali avevano collezionato ingenti patrimoni anche nel meridione<sup>18</sup>.

Ritornando al caso di studio lucano, l'elemento di novità è dato dal fatto che la Provincia napoletana, nel portare avanti una strategia di radicamento che privilegiava i centri abitati non infeudati per non legare le proprie sorti ai capricci dei potenti benefattori, optò per divenire essa stessa padrona di quelle terre, disponendo della vita degli individui lì dimoranti per mera utilità economica.

La capacità dei vassalli di Latronico di alzare il livello dello scontro anche nei tribunali della capitale e di arricchire le loro suppliche ai sovrani borbonici con i *topoi* più gettonati dell'anti-gesuitismo rappresentò l'ennesimo tassello dell'inesorabile crisi settecentesca della Compagnia: gli attacchi inferti dai monarchi e dalla fazione zelante si intrecciarono così con gli irrisolti problemi interni all'ordine. In particolare, la lunga conflittualità fra le diverse componenti nazionali della Compagnia, come quella spagnola e quella italiana, nel Mezzogiorno deflagrò in modo irreversibile con l'entrata in scena dei nuovi dominatori austriaci e con i riposizionamenti politici che ne derivarono.

Contrariamente alla realtà contro cui Sciascia scaglia la sua penna più dura, l'arco temporale di questo lavoro abbraccia un'epoca in cui il potere era manifesto, ostentato e giustificato nei suoi inscindibili legami fra politica e

---

<sup>17</sup> Vedasi la bibliografia citata da L. Covino, *I baroni del «buon governo». Istruzioni della nobiltà feudale nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, Liguori, 2004, pp. 3-48.

<sup>18</sup> Diverse casate romane, come i Colonna e i Caetani, detenevano nel Lazio ampi feudi che si estendevano anche su territori situati a cavallo fra lo Stato pontificio e il Regno di Napoli. Cfr. D. Armando, *Quasi sovrani o semplici privati. Feudalità, giurisdizione e poteri nello Stato pontificio dall'antico regime alla Restaurazione*, Roma, Aracne, 2020; Id., *Barone, vassalli e governo pontificio. Gli Stati dei Colonna nel Settecento*, Roma, Biblink, 2018; Id. - A. Ruggieri, *La geografia feudale del Lazio alla fine del Settecento*, in *La nobiltà romana in età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Carocci, 2001, pp. 401-445 e G. Delille, *Sermoneta e il Lazio meridionale nell'età moderna*, in *Sermoneta e i Caetani. Dinamiche politiche, sociali e culturali in un territorio tra medioevo ed età moderna. Atti del Convegno della Fondazione Camillo Caetani, Roma-Sermoneta 16-19 luglio 1993*, a cura di L. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1999, pp. 109-123.

religione. Tale ricerca ha tuttavia fatto emergere la complessità del rapporto fra i gesuiti e il potere, specialmente nella multiformità delle sue sfaccettature, anche al fine di superare la sterile contrapposizione fra fautori e detrattori della Compagnia che condizionò il dibattito storiografico successivo alla ricostituzione dell'ordine.

Nella trattazione di un selezionato gruppo di argomenti si è tentato di ordinare i fili che, come quelli di Penelope, continuavano ad aggrovigliarsi lungo il telaio per dare forma ad un'opera che sembrava non vedere la fine. Nel seguire il percorso dei gesuiti napoletani in un lungo arco temporale - inserendo volutamente un punto all'*annus horribilis* dell'espulsione - chi scrive si è infine prefissa l'obiettivo di far intravedere lo spicchio di anima di un ordine, con le sue fortune, i suoi meriti strategici, i suoi errori e la sua inevitabile caduta.

## Capitolo I

### La Compagnia di Gesù e l'oro di Napoli

Potrà dire alcuno che è cosa pericolosa. Al che rispondo, prima, che il trattar  
con femine  
et il pigliar giovinetti nela Compagnia, il peregrinar, il trattar con secolari son  
cose pericolose; et si  
come la Compagnia si mette a questi pericoli per la charità delli prosimi, cossì  
ancho si può metter a questo. [...]  
Et saria bene che quelli che atendono a governar puti, havessero tal  
persuasione.

(P. Ioannes de Montoya Rettore del Collegio di Nola, in *Monumenta  
Pedagogica Societatis Iesu* (1557-1572),  
III, p. 404)

#### 1.1 La politica degli insediamenti

L'interesse della giovane Compagnia di Gesù, fondata ufficialmente con la bolla *Regimini Militantis Ecclesiae* del 1540, nei confronti del Regno di Napoli rispondeva ad obiettivi strategici, sia dal punto di vista religioso che politico. Negli stessi anni in cui la creatura di Ignazio di Loyola strappava il benessere di papa Paolo III, all'interno di uno dei territori più vasti della policentrica monarchia spagnola si giocava una partita decisiva per i futuri equilibri dello scacchiere politico italiano. Il dominio asburgico nel Mezzogiorno continentale rischiava in primo luogo di insidiare il raggio di influenza papale, saldamente detenuto da Roma fin dall'epoca normanna<sup>1</sup>. A destare un'ulteriore fonte di preoccupazione era l'espansione dell'impero ottomano verso le rotte mediterranee. Per lo stesso Ignazio il Regno costituiva, a causa della sua felice posizione geografica, un avamposto della lotta contro le incursioni dei pirati

---

<sup>1</sup> Sui contrasti tra Carlo V e la Santa Sede si rimanda a E. Bonora, *Aspettando l'imperatore: principi italiani tra il papa e Carlo V*, Torino, Einaudi, 2014; *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di F. Cantù - M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2003 e *Carlo V, Napoli e il Mediterraneo*, a cura di G. Galasso - A. Musi, Napoli, Società napoletana di storia patria, 2001.



barbareschi e l'avanzata militare dei turchi<sup>2</sup>. Alla pressione degli "infedeli" musulmani alle frontiere esterne si aggiungeva, infine, un fronte interno che attraversava gli spazi della capitale e delle province, funestati rispettivamente dall'eresia degli "spirituali" di Juan de Valdés<sup>3</sup> e dalle comunità valdesi stanziate in Calabria e in Puglia<sup>4</sup>.

Valdés si era stabilito a Napoli nel 1535, sotto la protezione di Pedro de Toledo. Tra il viceré e il teologo castigliano si stabilirono molteplici fattori di vicinanza, primo fra tutti l'appoggio garantito da quest'ultimo alla causa di Carlo V durante la prima fase del pontificato di Paolo III. Oltre al tentativo di contenimento della famiglia Farnese, Toledo apprezzò particolarmente il parallelo processo di riconciliazione con i Medici, resosi necessario per il rafforzamento del fronte filoimperiale<sup>5</sup>. Cinque anni dopo, Nicolás de Bobadilla, uno dei compagni di Ignazio inviato a Napoli con la delicata missione di sedare i dissidi matrimoniali fra Ascanio Colonna e la nipote di Ferrante I Giovanna d'Aragona, lamentava la piena libertà con la quale Valdés animava le discussioni religiose nei salotti aristocratici. Il gesuita, sdegnato dalle parole dell'eretico contro il papa, accese contro di lui una feroce disputa<sup>6</sup>. A preoccupare il primo

---

<sup>2</sup> C. J. Hermando Sánchez, *Entre "Napoli nobilissima" y "Napoli sacra": las ordenes religiosas y el vicerrey Pedro de Toledo*, in *I religiosi a corte: teologia, politica e diplomazia in antico regime. Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa "Le Balze" Fiesole 20 ottobre 1995*, a cura di F. Rurale, Roma, Bulzoni, 1998, p. 97.

<sup>3</sup> G. Alonge, *Il Beneficio di Cristo e l'eresia italiana del '500*, Roma-Bari, Laterza, 2022; M. Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016; L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016 e S. Pastore, *Un'eresia spagnola: spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004.

<sup>4</sup> Sulla violenta repressione dei valdesi in Calabria e in Puglia vedasi A. Tortora, *Valdesi dal Piemonte alla Calabria (secc. XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2020; L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010; S. Caponetto, *Il calvinismo nel Mediterraneo*, Torino, Claudiana, 2006; P. Scaramella, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1662)*, in «Rivista Storica Italiana», 117, 2005, pp. 135-157 e Id., *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1701)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999.

<sup>5</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., pp. 30-31, nota 31 e M. Firpo, *"Disputar di cose pertinente alla fede". Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003, p. 166.

<sup>6</sup> «Nella casa di Giovanni Maria Bernardo, sita al largo di S. Giovanni a Carbonara, solevano radunarsi alcuni letterati e gentiluomini napoletani a passare l'otio in diversi discorsi, et era così frequente la radunanza che di continuo s'andava accrescendo di gente di diverse nationi. E correndo il 1535 venne in Napoli un certo Paolo Valdés, spagnuolo, persona per quanto si scorgeva dotta; ma, per quello seguì, non molto cattolica; e introdotto in quella casa, ove

nucleo di ignaziani era la facilità con cui il messaggio valdesiano incontrava il favore della corte vicereale, nonché delle nobildonne e dei più importanti esponenti del baronaggio sia napoletano che non regnicolo che aveva accumulato grandi patrimoni nel meridione, come i Colonna, Ferrante Sanseverino, Galeazzo Caracciolo, Mario Galeota, Giulia Gonzaga e Costanza d'Avalos Piccolomini. Studi recenti hanno sottolineato come la capacità dei gesuiti degli anni Quaranta del Cinquecento di individuare e condannare la matrice eretica degli spirituali napoletani fosse legata anche alla comune radice *alumbrada* del loro pensiero, che espose Ignazio al rischio di condanna da parte dell'Inquisizione spagnola<sup>7</sup>.

Intorno alle trattative preliminari per l'insediamento della Compagnia nel Meridione continentale, così come in Sicilia, venne così dispiegandosi un intreccio indissolubile fra la questione religiosa e quella politica. Ignazio comprese con estrema lucidità che, in una fase tanto cruciale per gli equilibri europei, le élite regnicole più recalcitranti andavano ricondotte al rispetto del primato spirituale e temporale del pontefice<sup>8</sup>. A facilitare il suo disegno fu l'apertura di una nuova fase politica, segnata dalla definitiva frattura fra Pedro de

---

discorrevano quei cavalieri, incominciò a pigliar pratica con essi, e se intrinsecò in modo tale che persuase a quelli di esplicare qualche cosa per trattenimento; e scorgendo l'astuto Paolo gli andamenti e le inclinazioni di coloro, trovò disposta la materia per dargli quella forma e comunicargli quel veleno ch'avea nel petto; et in sì fatta maniera che, se Dio non troncava la testa a questa hidra, s'averebbe germogliate più teste d'heresie in Napoli [...] Et essendo in Napoli venuta una nuova religione de preti, detti della Compagnia di Gesù, il cui fundatore si chiama P. M. Ignatio, spagnuolo, e da esso furono mandati due suoi compagni a fundare qui la religione, il nome delli quali sono Alfonso Salmerone et il P. Bobadiglia, teologi di Parigi, e come persone curiose d'intendere soggetti eminenti nelle lettere [...] et havendo inteso la lettura di Paolo, procurarono per ogni via d'intenderlo. Alla fine vi furono condotti et entrati nella stanza, per essere quella piena di gente, si fermarono vicino alla porta [...] Finalmente, espilando il testo di S. Paolo, proruppe in questo errore: che il papa era l'antecristo [...] Sentendo Bobadiglia questa conclusione non poté più soffrire et in alta voce gridò tre volte: *mentiris, mentiris, mentiris*», MHSI, Bobadillae Monumenta, v. 46, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1970, pp. 19-20.

<sup>7</sup> G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016; Id., *"Ad Christi similitudinem". Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011 e S. Pastore, *I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità*, in «Rivista Storica Italiana», 117, 1, 2005, pp. 158-178. Gli *alumbrados* erano i seguaci di una corrente mistica, attiva in Spagna tra il XVI e il XVII secolo, che combinava vecchi motivi delle eresie medievali con l'influenza dell'umanesimo erasmiano. Essi vennero perseguitati dall'Inquisizione spagnola anche perché sostenevano di essere in grado di contemplare l'essenza di Dio attraverso l'immediata illuminazione dello Spirito Santo.

<sup>8</sup> E. Bonora, *Aspettando l'imperatore*, cit., pp. 48-174.

Toledo e Valdés, apertasi a causa del rifiuto di quest'ultimo di essere cooptato nei rami dell'amministrazione vicereale, nonché dalle intemperanze dei suoi seguaci e oppositori del viceré, Ferrante Sanseverino e Alfonso d'Avalos<sup>9</sup>. Il fattore che condizionò l'orientamento positivo del viceré nei confronti dei primi gesuiti fu l'anima spagnola dell'ordine: l'elemento "nazionale" presentava maggiori garanzie di affidabilità sul piano politico. Una simile carta non poteva, al contrario, essere giocata dall'ordine teatino, fondato dal discusso cardinale Gian Pietro Carafa, futuro pontefice antispagnolo ed esponente di spicco della fazione filofrancese e filopapale del baronaggio meridionale<sup>10</sup>.

La prima pietra fu posta nella primavera del 1548 – anno nel quale la Compagnia aveva già mosso i primi passi in Italia con l'apertura della sede romana e l'attivazione del convitto padovano per gli studenti gesuiti iscritti nell'ateneo – con la fondazione a Messina del primo collegio con scuole pubbliche. A patrocinare l'operazione, che diede il via alla successiva moltiplicazione degli insediamenti gesuitici, fu il viceré di Sicilia Juan de Vega<sup>11</sup>.

Nel giugno del 1549 Ignazio ritenne che i tempi fossero maturi per l'apertura di un collegio anche nella capitale partenopea. Si sarebbe così tramutata in stanziale una presenza dei padri che fino a quel momento erano giunti a più riprese sul territorio, sia per sondare l'accoglienza delle autorità civili e del clero locale in occasione delle missioni e delle predicazioni straordinarie durante la Quaresima e l'Avvento, sia per imbastire una rete di amicizie e protezioni indispensabili per l'autorizzazione dei singoli domicili e l'erogazione della relativa dotazione finanziaria. Bobadilla, in particolare, aveva già predicato a Gaeta, Mola e Ischia, visitando altresì la diocesi di Bisignano in Calabria – cuore dello Stato feudale dei Sanseverino – per contrastare la diffusione dell'eresia valdese<sup>12</sup>. Gli successe il futuro Padre generale Diego Laínez, giunto a Napoli nel novembre 1548, dopo aver messo a punto i dettagli organizzativi del collegio

---

<sup>9</sup> Eav., pp. 40-41.

<sup>10</sup> Sui contrasti fra Carlo V, Pietro de Toledo e Carafa vedasi A. Vanni, "Mazze e panelle". *Il conflitto tra Gian Pietro Carafa e gli Asburgo*, in *La Iglesia en Palacio. El clero en las cortes hispánicas*, ss. XVI-XVII, a cura di R. Valladares, Roma, Viella, 2019, pp. 17-34.

<sup>11</sup> M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo dei gesuiti a Napoli (1552-1806)*, in «Campania sacra», 7, 1976, p. 170.

<sup>12</sup> F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli descritta da Francesco Schinosi della medesima Compagnia*, v. I, Napoli presso Luigi Muzio, 1706, pp. 5-11. Sulla presenza di Bobadilla in Calabria si rimanda a U. Parente, *Nicolò Bobadilla e gli esordi della Compagnia di Gesù in Calabria*, in *I gesuiti in Calabria. Atti del convegno (Reggio Calabria, marzo 1981)*, a cura di V. Sibilio, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 1992, pp. 19-56.

messinese. In città svolse un'intensa predicazione della durata di due mesi, riuscendo ad attirare le simpatie di figure centrali dello scacchiere regnicolo come Ettore Pignatelli, duca di Monteleone e consigliere del Consiglio Collaterale; l'abate benedettino Giovanni Evangelista d'Aversa e il confratello Dionisio da Cesena, confessore di Pedro de Toledo<sup>13</sup>.

L'elezione al soglio pontificio di Giulio III nel 1550, uomo legato agli Alba-Toledo nonché sensibile alla causa della Compagnia, e l'emanazione nel luglio dello stesso anno della bolla *Exposcit debitum* rinforzò il ruolo dei gesuiti come strumento di difesa e propagazione della fede. Oltre alla definizione di alcune loro peculiarità, come il quarto voto di obbedienza al papa *circa missiones*, i gesuiti ottennero per oltre un decennio l'estensione della licenza di assolvere gli eretici e i lettori di libri proibiti, scatenando le proteste dei vescovi e degli altri ordini regolari e la prevedibile irritazione dell'Inquisizione romana, come accadde negli anni della persecuzione dei valdesi in Calabria. Sebbene i gesuiti collaborassero con l'Inquisizione nella repressione dei gruppi eretici attivi nel Regno, non mancarono alcune ambiguità in seno alla loro strategia di conversione dei valdesi, maggiormente improntata sul principio della correzione fraterna<sup>14</sup>.

Nell'autunno dello stesso anno, fece ritorno a Napoli il giovane Jerónimo Viñes, rampollo di una famiglia di mercanti spagnoli attivi nella capitale, il quale si era avvicinato alla Compagnia nel corso dei suoi studi universitari a Padova. La sua opera di intercessione a favore dell'ingresso dei gesuiti a Napoli non poteva però prescindere dal coinvolgimento diretto di Ettore Pignatelli<sup>15</sup>. L'interesse nei confronti della spiritualità ignaziana di due personaggi apparentemente così diversi per status sociale e interessi contingenti – espressione del patriziato urbano il primo, membro di un ramo della famiglia aristocratica in fortissima ascesa il secondo – può essere ipotizzato da una parte

---

<sup>13</sup> F. Schinosi, cit., v. I, pp. 13-15.

<sup>14</sup> M. Catto, *La Compagnia divisa*, cit., pp. 130-134; S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2018, pp. 27-28; V. Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, in «Storica», 20-21, 2001, pp. 89-154; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 381-409, 437-493, 546-565; G. Romeo, *Note sull'Inquisizione romana tra il 1557 e il 1561*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVI, 2000, pp. 115-141; J. W. O' Malley, *I primi gesuiti*, cit., pp. 342-344 e A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 491-492.

<sup>15</sup> M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo*, cit., p. 176.

con la necessità di introdurre a Napoli un'istruzione superiore di qualità, in grado di ridimensionare il primato dei tradizionali poli formativi di Bologna e Padova e, dall'altra, per la formazione familiare di Pignatelli, il cui nonno, l'omonimo viceré di Sicilia e primo duca di Monteleone, condivise l'insieme di aspettative escatologiche sul profondo rinnovamento della cattolicità trainato anche da Carlo V<sup>16</sup>.

Nel febbraio 1551, Ignazio inviò a Napoli Alfonso Salmerón, il più giovane fra i suoi nove compagni distintosi come teologo pontificio nel corso dei lavori del Concilio di Trento tra il 1546 e il 1547, che venne introdotto alla corte vicereale da Ettore Pignatelli e dal Reggente della Vicaria Hieronimo Fonseca. La trattativa per l'apertura di un collegio napoletano stava dunque giungendo alle sue battute finali. Arenatasi nel mese di aprile l'ipotesi di destinare ai religiosi un monastero, Ettore Pignatelli ripiegò sul procurare loro in via provvisoria una casa in affitto e di promuovere, coadiuvato dal benedettino don Dionisio, una sottoscrizione di finanziatori per raccogliere il denaro necessario all'erezione del collegio. Nello stesso periodo Ignazio comunicò al duca di Monteleone che avrebbe inviato a Napoli un gruppo di persone compreso fra le dieci e le dodici unità, fra maestri e allievi, impiegabili sia «nell'istruzione degli studenti nei costumi christiani» sia come «operai che possano poi lavorare nella vigna del Signore»<sup>17</sup>.

Nel mese di agosto, il generale della Compagnia richiese che, analogamente a quello che era già accaduto in Sicilia, il viceré indirizzasse una richiesta formale per la fondazione del collegio napoletano al papa, al cardinale Rodolfo Pio di Carpi – personalità estremamente benevola nei confronti dell'ordine nonché vicina a Giulio III – e a lui stesso. Tuttavia, Pignatelli attese fino a dicembre per far pervenire a Roma le lettere di Pedro de Toledo, in cui si richiedeva esplicitamente che fossero designati alla direzione del futuro collegio i padri Alfonso Salmerón e Andrés de Oviedo. All'origine dell'attendismo del duca di Monteleone vi erano due ragioni, fra loro strettamente legate: l'insofferenza nei confronti di Bobadilla, non ritenuto sufficientemente idoneo per la predicazione, e la conseguente necessità di aspettare la fine del secondo mandato a Trento del più gradito Salmerón<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., pp. 37-38, note 43-44.

<sup>17</sup> M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo*, cit., pp. 177-180.

<sup>18</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., pp. 40-41 e M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo*, cit., pp. 180-184.

Tra le pieghe del progetto di Ignazio prendeva forma una visione di lungo respiro, di cui il collegio napoletano avrebbe costituito l'ossatura intorno alla quale erigere una nuova Provincia. D'altronde, nella stessa estate del 1551 il generale aveva indirizzato ai suoi superiori di stanza nelle maggiori città italiane delle specifiche istruzioni, in cui venivano indicate nel dettaglio tutte le attività che i padri delle future sedi avrebbero dovuto svolgere sul territorio – dall'istruzione della gioventù alle opere caritative – e le strategie più adatte per portarle avanti con profitto, prime fra tutte la necessità di compiacere il sovrano e le autorità locali e di garantire alle residenze una rendita fissa<sup>19</sup>. Il 21 gennaio 1552 giunse così da Roma il primo gruppo di gesuiti promesso, che si stabilì nel palazzo di vico Gigante, tra la via dei Tribunali e l'Anticaglia. Oviedo venne designato come primo rettore del nuovo domicilio, mentre la guida della nuova Provincia fu destinata a Salmerón, il quale però non fece ritorno a Napoli prima di settembre<sup>20</sup>. Si poggiarono così le basi per una futura espansione, sia dal punto di vista urbanistico che demografico, della comunità gesuitica meridionale.

Bisognerà attendere il 1558 per la nascita ufficiale della Provincia napoletana, avente come primo Padre provinciale il sopracitato Salmerón, sorta proprio in occasione della prima Congregazione generale dell'ordine. Nel rinsaldare la rete di alleanze con i benefattori presenti e futuri, Ignazio non nascose la rilevanza che la nuova creatura avrebbe assunto non soltanto all'interno dell'Assistenza italiana, ma nell'intera architettura interna dell'ordine<sup>21</sup>. Come vedremo in seguito, a partire dalla fine del Cinquecento, Napoli esercitò una propria attrazione nei percorsi di mobilità dei padri provenienti sia dai domini della monarchia spagnola, sia dalla Provincia romana, sintomo del prestigio che aveva progressivamente acquisito il Collegio Massimo, sorto nel febbraio 1552.

Appena dodici anni dopo la sua nascita canonica, fu proprio dal contesto meridionale che partì la fase ascendente della Compagnia, con la città di Napoli che rivestì un ruolo preminente. Dei 35 collegi che vantava la Provincia napoletana al momento della sua espulsione nel 1767, ben 33 erano stati fondati a ritmo pressoché continuo dal 1552 al 1634. La centralità di Napoli era dimostrata dal fatto che, tra tutti i maggiori centri urbani italiani, soltanto Roma raggiunse nel XVII secolo un numero superiore di collegi.

---

<sup>19</sup> Ivi, cit., p. 41, nota 51 e G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., pp. 220-221.

<sup>20</sup> F. Schinosi, cit., v. I, pp. 38-63.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 14-39, 58-65, 112-113, 219-221.

Numero di collegi a Napoli<sup>22</sup> e Roma<sup>23</sup>, con relativo anno di fondazione

| Napoli                   | Anno di fondazione |
|--------------------------|--------------------|
| Collegio Massimo         | 1552               |
| Noviziato                | 1587               |
| Sant' Ignazio al Mercato | 1612               |
| San Francesco Saverio    | 1621               |
| San Giuseppe a Chiaia    | 1623               |
| Collegio dei Nobili      | 1634               |

| Roma                     | Anno di fondazione |
|--------------------------|--------------------|
| Collegio Romano          | 1551               |
| Collegio Germanico       | 1552               |
| Seminario di Sant'Andrea | 1565               |
| Collegio Inglese         | 1578               |
| Collegio Maronita        | 1584               |
| Collegio Greco           | 1591               |
| Collegio Scozzese        | 1600               |
| Collegio Iberico         | 1629               |

La dimensione cittadina esercitava un forte richiamo anche su altri ordini regolari i quali, proprio nel periodo compreso fra gli ultimi decenni del XVI secolo e la metà del successivo, godettero di una forte espansione geografica e vocazionale<sup>24</sup>. Tale fenomeno, se da una parte accrebbe la centralità del clero regolare nel farsi carico e supplire conseguentemente alle lacune pastorali delle diocesi, dall'altra alimentò rivalità e conflitti per l'accaparramento degli spazi urbani di maggior prestigio, nonché le rimostranze di un clero secolare relegato a margini di azione sempre più angusti. Nel caso dei gesuiti, a favorire il loro stanziamento – suscitando altresì ulteriori levate di scudi da parte dei loro

---

<sup>22</sup> A. Tanturri, *La Provincia napoletana della Compagnia di Gesù: serie storica delle fondazioni, geografia degli insediamenti e identità dei fondatori*, in *I patrimoni dei gesuiti*, cit., p. 88.

<sup>23</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., p. 46, nota 65.

<sup>24</sup> G. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 107-108.

“competitor” – era la crescente domanda di istruzione, specie nei grandi centri abitati. Ben consapevoli essa costituiva uno dei bisogni più richiesti dalle città che desideravano la loro presenza, nel corso delle trattative si spinsero, come nel caso di Lecce, a ritardare astutamente l’invio dei maestri per strappare migliori condizioni sotto il profilo economico e materiale<sup>25</sup>. Un altro fattore che facilitò il radicamento dei gesuiti a Napoli, oltre alla presenza di un’aristocrazia particolarmente munifica, fu il regime di esenzione fiscale di cui godette nonché le numerose franchigie che i pontefici garantirono alla Compagnia napoletana, anche a scapito del clero secolare. In particolare, nel 1567, Pio V dirottò una parte della cifra ottenuta dalla franchigia fiscale sulla gabella del grano a rotolo a favore di alcuni conventi femminili e dei collegi dei teatini e dei gesuiti, anziché finanziare il seminario diocesano. Sette anni dopo, Gregorio XIII, con un breve *ad hoc*, donò ai soli gesuiti napoletani un triennio del denaro ricavato dalla medesima esenzione, scatenando un aspro contenzioso giudiziario con l’arcivescovo Mario Carafa<sup>26</sup>.

La capitale partenopea costituì così il polo principale di aggregazione degli insediamenti gesuitici, in quanto con la fondazione della Casa Professa nel 1579 l’ordine arrivò a possedere sette case. Tali residenze erano distribuite in modo omogeneo lungo le maggiori direttrici urbane, tanto da costituire una vera e propria *insula*, avente al proprio centro il Collegio Massimo, nei pressi del seggio del Nido, e la Casa Professa, tra Santa Chiara e via Toledo. A raggiera vennero poi sviluppandosi i collegi “minori”, come il Noviziato a Pizzofalcone; il Collegio di San Francesco Saverio ai Quartieri Spagnoli; il Collegio di Sant’Ignazio al Mercato in prossimità del porto; il Collegio di San Giuseppe a Chiaia e il Collegio dei Nobili in via Nilo.

Intorno al polo napoletano si costituirono poi gli insediamenti limitrofi, verso sud con l’apertura dei collegi di Salerno (1589), Massalubrense (1604) e Castellammare di Stabia (1609); verso nord con la sede di Capua (1611) e infine verso le aree interne con i collegi di Nola (1559) e Benevento (1598). Ad essere maggiormente preferite furono le città marittime, soprattutto a causa del pessimo

---

<sup>25</sup> Secondo lo storico della Compagnia Francesco Schinosi, il Padre generale Mercuriano non diede seguito per molto tempo alla richiesta delle autorità della città salentina di aprire le scuole, fino a quando «non si compissero le fabbriche e si maturassero le condizioni contenute negli strumenti di quella fondazione». F. Schinosi, cit., v. I, p. 420.

<sup>26</sup> M. Giannini, “*Ad conservandam ecclesiasticam immunitatem?*” *L’esenzione del clero della città di Napoli tra finanze cittadine e fiscalità papale (1535-1618)*, in «*Studia historica, Historia moderna*», 34, 2012, pp. 189-197.



stato del sistema viario del Regno, a cui si aggiungevano i rischi legati al banditismo. Gli insediamenti costieri, oltre a favorire viaggi più rapidi e relativamente sicuri da un collegio a un altro, potevano inoltre godere dei vantaggi economici che offrivano le città portuali, generalmente ricche e popolate. Durante la prima fase espansiva dell'ordine, l'attenzione verso la sostenibilità economica dei collegi nel medio e lungo periodo spinse maggiormente i padri verso centri medio-grandi, che erano spesso sedi vescovili o arcivescovili e che presentavano una notevole vitalità amministrativa e commerciale. In particolare, non è passata inosservata alla storiografia l'assenza di collegi nelle due province più povere e sguarnite del Regno, specialmente dal punto di vista infrastrutturale, come il Contado di Molise e la Basilicata<sup>27</sup>. Sulla Basilicata, come verrà evidenziato in un successivo capitolo, gli interessi dei gesuiti si muoveranno in una direzione del tutto diversa da quella apostolica.

A determinare la politica insediativa fu altresì la necessità che i collegi sorgessero abbastanza vicini l'uno all'altro, al fine di facilitare dal punto di vista logistico ed economico il trasferimento del personale. Di conseguenza, era osservabile la tendenza a stabilire prima un avamposto, dal quale potessero scaturire, come per gemmazione, una serie di insediamenti satelliti. Era questo il caso di Capua, che vantava una posizione strategica per raggiungere le province di Abruzzo Citra e Ultra, che ospitavano quattro collegi<sup>28</sup>. Il ritmo delle fondazioni subì una battuta d'arresto negli anni Trenta del XVII secolo, in quanto la Provincia napoletana aveva ormai attinto al massimo delle sue risorse finanziarie ed umane per il mantenimento dei collegi già esistenti, non riuscendo tuttavia ad evitare le situazioni di pesante indebitamento. Alla stasi nell'apertura di nuove sedi contribuì anche la difficile congiuntura economica italiana ed europea, che affievolì sensibilmente il flusso di donazioni in favore della Compagnia<sup>29</sup>. Ad entrare in una fase discendente fu persino il modello pedagogico gesuitico, insidiato nel Mezzogiorno continentale dalla concorrenza degli scolopi. Questi ultimi, nati come ordine specializzato nell'insegnamento di livello elementare, avevano progressivamente ampliato la propria offerta scolastica nell'allettante fetta di mercato degli studi grammaticali e filosofici<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> A. Tanturri, *La Provincia napoletana*, cit., pp. 97-101.

<sup>28</sup> Ivi, p. 101-102.

<sup>29</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., pp. 48-49; A. Tanturri, *La Provincia napoletana*, cit., pp. 94-96.

<sup>30</sup> M. Sangalli, *Le smanie per l'educazione. Gli scolopi a Venezia tra Sei e Settecento*, Roma, Viella, 2012; A. Tanturri, *Gli scolopi nel Mezzogiorno d'Italia in età moderna*, in «Archivum

L'ultimo colpo di coda delle nuove fondazioni fu quindi raggiunto nei primi decenni del XVII secolo, dove la stessa città di Napoli vide l'erezione di collegi ad una velocità mai raggiunta in precedenza. Le ragioni vanno probabilmente individuate nella dialettica, non esente da contraddizioni, fra forze interne ed esterne alla Compagnia. Nel dibattito interno all'ordine, dalle Costituzioni ignaziane alle Congregazioni generali, erano state stabilite delle regole rigide per l'apertura di ulteriori sedi, puntualmente derogate per la Provincia napoletana. In particolare, la *Formula acceptandorum collegiorum*, approvata nel 1588, fissava il numero limite di soggetti, fra novizi e corpo insegnante, suddivisi fra le tre tipologie di collegi – *infimae, mediae et supremae rationis* – a 50, 80 e 120 religiosi. La quinta Congregazione generale del 1593-94 abbassò tali soglie a 30, 60 e 100, senza tuttavia che queste fossero mai state applicate nel Regno<sup>31</sup>. Sia Acquaviva che papa Pio V accelerarono, al contrario, l'apertura di nuove sedi anche in realtà di piccole dimensioni. Nel caso di Capua, giocò un ruolo cruciale anche l'ingombrante figura di Roberto Bellarmino, il quale vi ricoprì la carica di arcivescovo nel triennio 1602-1605. A seguito dell'interdetto veneziano e della contestuale espulsione dei padri dalla Serenissima, l'apertura dei collegi di Capua, Molfetta e Monopoli, benché modesti, fu salutata dagli stessi storici della Compagnia come una dovuta compensazione allo smacco subito<sup>32</sup>.

Nonostante il mantenimento dei piccoli collegi di provincia rappresentasse un aggravio sempre più consistente per le casse dell'ordine, il loro piano di dismissione graduale, ad eccezione delle realtà di Cerignola e Bovino, non venne applicato, anche per il timore che tali chiusure provocassero un'ondata difficilmente arginabile di proteste da parte dei fondatori e dei benefattori. L'oculato calcolo finanziario, di conseguenza, non costituì una esclusiva direttrice d'azione nelle strategie insediative che i gesuiti adottarono nei multiformi contesti locali della realtà meridionale. Quando le motivazioni economiche venivano meno, subentravano altre logiche, dovute perlopiù

---

Scholarum Piarum», 25, 2001. Per uno sguardo comparativo sulla distribuzione dei collegi gesuitici e quelli degli scolopi in Italia, tra XVII e XVIII secolo, vedasi S. Pavone, *I gesuiti in Italia (1548-1773)*, in *Atlante della letteratura italiana*, v. II, *Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di E. Irace, Torino, Einaudi, 2011, p. 364.

<sup>31</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., p. 56, nota 84.

<sup>32</sup> Scrive Saverio Santagata che il pontefice si interessò in prima persona della questione, «mostrandosi sopra modo contento di poter dare così qualche compenso a' detrimenti notabili patiti dall'Ordine nello stato veneto». S. Santagata, cit., v. III, p. 406.

all'esigenza di compiacere un influente protettore e dunque rinsaldare la rete di alleanze politiche e simboliche con le *élite*<sup>33</sup>.

### 1.2 La cittadella educativa

Qui s'insegnano li principi de Grammatica et de Greco et Hebreo e la dottrina cristiana gratis.

Con questa insegna, affissa il 14 febbraio 1552 presso la stessa casa dove risiedeva la neo-costituita comunità gesuitica napoletana, venne comunicata l'apertura della prima scuola, pubblica e aperta a tutti i ceti sociali. L'offerta formativa promossa dai padri si impose in modo dirompente all'interno del tessuto culturale cittadino, dove, analogamente ad altri contesti in cui vennero fondati i collegi, si percepiva non soltanto la decadenza in cui versavano i seminari per il clero, ma i limiti di un mercato dell'istruzione monopolizzato dalle scuole private. L'insegnamento, che costituì presto il tratto distintivo e maggiormente apprezzato della Compagnia, non rientrava tuttavia tra i ministeri originali dell'ordine.

La bolla fondativa del 1540, infatti, stabiliva come priorità l'istruzione dei confratelli, mediante strutture dedicate ai giovani gesuiti, ai novizi e agli *scholastici*. Le successive Costituzioni ignaziane regolavano l'ingresso nella famiglia gesuitica attraverso un percorso molto lungo e rigido. Dopo due anni di noviziato, gli aspiranti padri avrebbero pronunciato i tre voti semplici di povertà, castità e obbedienza, a cui si aggiungeva la promessa di entrare nell'ordine una volta completati gli studi. Gli scolastici che non avevano ultimato il necessario iter per ottenere i voti finali avrebbero ingrossato le fila del clero secolare. Proprio la complessità del *cursus honorum* gesuitico provocava un significativo numero di dimissioni, mentre gruppi più limitati di "irriducibili" riuscivano a tagliare il traguardo e diventare parte dell'*élite* dei professi di quarto voto. Già nel 1542, il futuro santo Francesco Saverio promuoveva l'apertura dei collegi anche agli studenti esterni, al fine di ingrossare le fila dei potenziali novizi<sup>34</sup>. Alla spinta interna si aggiunsero, contestualmente, le pressioni esterne dei facoltosi "sponsor" – aristocratici, mercanti e membri delle magistrature cittadine – affinché i gesuiti acconsentissero all'apertura dei collegi anche ai laici

---

<sup>33</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., pp. 56-63.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 114-115.

accrescendo così il prestigio delle città. Il collegio messinese, dunque, fece da apripista sia per i successivi patrocini di nuove fondazioni, in quanto sostenuto anche economicamente dal viceré e da sua moglie Leonor Osorio Sarmiento, sia come modello dell'organizzazione scolastica che confluì organicamente nella *Ratio Studiorum*<sup>35</sup>.

Nella prima scuola gesuitica napoletana, gli studenti laici, provenienti perlopiù dalle stesse famiglie che avevano appoggiato l'ingresso dei padri in città, studiavano fianco a fianco con i novizi. La fama della scuola divenne tale da fare concorrenza alla stessa università in alcune discipline. Nel caso della matematica, introdotta stabilmente come disciplina nel corso dell'anno scolastico 1589-90, il collegio suppliva alla mancanza della cattedra all'interno dell'università, che si protrasse fino al 1650, anno in cui ne venne affidato l'insegnamento a Tommaso Cornelio. Le discipline scientifiche trovarono un proprio spazio nei piani di studio in occasione della promulgazione del primo testo della *Ratio* nel 1586, poi modificato nelle due successive edizioni del 1591 e del 1599. Nel collegio napoletano, si impartivano in particolare lezioni di aritmetica, geometria, astronomia e cosmologia. Al suo esordio, la scuola gesuitica napoletana presentava però un'organizzazione interna di taglio umanistico, mediante l'apertura di quattro classi (tre di latino e una di greco ed ebraico), alle quali gli studenti venivano assegnati previo esame preliminare di livello. Soltanto nel 1563 venne introdotto il corso di arti, suddiviso in un triennio di studi filosofici e in un quadriennio di teologia<sup>36</sup>.

Nel 1554, mediante una seconda sottoscrizione promossa dagli Eletti della città, venne acquistato per i padri e la loro scuola l'edificio di Giantommaso Carafa. Le modeste dimensioni della costruzione spinsero la comunità napoletana ad acquisire, tra il 1558 e il 1571, le case vicine e il palazzo di Andrea d'Evoli, che si ampliarono in maniera tale da formare un grande isolato. L'espansione della fabbrica, denominata Gesù Vecchio a seguito dell'apertura della magnificente chiesa accanto alla Casa Professa, proseguì nel corso degli anni Ottanta, per mezzo di una generosa donazione della nobildonna Roberta Carafa,

---

<sup>35</sup> P. F. Grendler, *The Jesuits and Italian Universities 1548-1773*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2017, pp. 37-67; S. Pavone, *I gesuiti in Italia*, cit., pp. 359-360 e G. P. Brizzi, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 18-22.

<sup>36</sup> R. Gatto, *L'attività scientifica dei gesuiti a Napoli*, in *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei gesuiti nell'età di Galileo. Atti del convegno internazionale (Chieti, 28-30 aprile 1993)*, a cura di U. Baldini, Roma, Bulzoni Editore, 1995, pp. 283-284.

duchessa di Maddaloni. A sovrintendere ai lavori venne chiamato l'architetto gesuita Giuseppe Valeriano, il quale progettò una grandiosa opera su modello del Collegio romano, a partire dal cortile rinascimentale che ricalcava fedelmente quello fatto costruire in precedenza nella città eterna. Fu tuttavia il generale Acquaviva a smorzare le ambizioni dell'artista, anteponendo alla dispendiosità del progetto la necessità di una maggiore stabilità economica per il collegio, al fine di aprire le porte ad un maggior numero di studenti e futuri membri della Compagnia<sup>37</sup>.

All'interno della nuova sede, le discussioni concernenti il buon governo delle scuole risalivano almeno al 1561. In quella data il Ministro del collegio napoletano, Nicola Petrella, inserendosi di fatto nel lungo lavoro preparatorio alla *Ratio*, raccomandava che per due giorni alla settimana – il mercoledì e il giovedì – i maestri e gli allievi avessero la facoltà di «riposare e ricrearsi», possibilmente in uno spazio aperto e salubre al di fuori di Napoli. Il tempo degli studenti doveva essere scandito dallo studio – per non più di due ore giornaliere nella propria camera – dalla frequentazione degli esercizi spirituali e dai sopracitati momenti di svago con «giochi onesti». L'uso della lingua italiana era consentito soltanto durante la ricreazione, mentre il latino veniva incentivato come *medium* di studio e di comunicazione nelle aule. Per preservare la buona reputazione delle scuole e non incorrere in accuse di proselitismo, si richiedeva grande cautela da parte dei maestri e degli studenti nel conversare con i discenti forestieri per avvicinarli allo spirito della Compagnia «senza alla scoperta moverli ad essa». Per far fronte alla varietà dell'utenza scolastica, che, a causa dei diversi contesti sociali di provenienza, non vantava sempre buone conoscenze di latino, nel corso delle lezioni gli insegnanti erano chiamati a leggere «pian piano et chiaro». In tal modo, potevano essere «intesi dalli putti che tengono poca capacità», consentendo loro il tempo di rispondere alle sollecitazioni e «non sbigottirli dandoli prescia»<sup>38</sup>.

Per buona parte del XVI secolo, le gerarchie romane dell'ordine portarono avanti l'obiettivo di consolidare la propria presenza in Europa e oltreoceano, attraverso l'apertura di Collegi Massimi nelle città più rilevanti sotto il profilo politico-istituzionale, e di una serie di residenze e scuole minori sparse nei territori periferici. Come analizzato poc'anzi, oltre ad intessere proficui rapporti

---

<sup>37</sup> M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo*, cit., pp. 200-225.

<sup>38</sup> L. Lukács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, v. III, 1557-1572, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, pp. 315-316.

con gli attori locali al fine di ottenere l'autorizzazione per i loro insegnamenti, i gesuiti dovevano garantire un reclutamento costante di personale qualificato, sia per il governo della complessa macchina amministrativa dei collegi, sia per le cattedre scolastiche. Di conseguenza, in questa fase si privilegiò il potenziamento del ramo studi superiori retto dalla filosofia aristotelica e dalla teologia. La punta di diamante del disegno educativo dell'ordine era il Collegio romano, che prometteva ai suoi studenti una carriera brillante e dalla forte valenza internazionale, grazie all'ingegno dei suoi migliori docenti e all'avanzato livello degli insegnamenti offerti. La maturazione di una solida cultura umanistica costituiva il perno principale della pedagogia gesuitica<sup>39</sup>, sebbene non mancassero voci interne fuori dal coro. I matematici dell'ordine, in particolare, in occasione delle varie revisioni apportate alla *Ratio* accesero una vera e propria battaglia culturale per dimostrare la liceità dell'insegnamento della matematica, la sua compatibilità con le regole ignaziane e soprattutto la sua utilità come disciplina al servizio delle dottrine filosofiche e teologiche<sup>40</sup>.

Alla vigilia dell'istituzione del corso di arti presso il collegio napoletano, voluto fortemente dal Padre Generale Laínez, i gesuiti avevano già dovuto fronteggiare l'ostilità delle scuole private e le instabilità nella composizione del corpo docente. Quello stesso periodo coincideva, inoltre, con la lunga fase di gestazione della *Ratio*: gli estensori si preoccupavano di fissare i confini fra metafisica e filosofia naturale e delimitare, di conseguenza, il rapporto fra quest'ultima e la matematica. Un ulteriore elemento di accesa discussione riguardava ciò che doveva essere oggetto di insegnamento della metafisica, della filosofia naturale e soprattutto il ruolo ricoperto dalla matematica nella più ampia cornice della filosofia naturale. Nel fissare i contorni epistemologici delle singole discipline, era necessario seguire il precetto ignaziano secondo cui lo studio della filosofia, così come quello della matematica, dovevano prioritariamente indirizzare le conoscenze degli studenti verso una migliore comprensione della teologia<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> R. P-chia Hsia, *La Compagnie de Jésus au XVII siècle entre expansion et oppositions*, in *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, a cura di P. A. Fabre - B. Pierre, Parigi, Bouquins éditions, 2022, p. 66.

<sup>40</sup> R. Gatto, *L'attività scientifica dei gesuiti*, cit., p. 287.

<sup>41</sup> Id., *Hyeronimo Hurtado e gli inizi della scuola filosofica del collegio gesuitico napoletano*, in *Más allá de la Leyenda Negra: España y la revolución científica. Beyond the Black Legend: Spain and the Scientific Revolution*, a cura di V. Navarro Brotons -W. Eamon, Valencia, Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación Piñero, 2007, pp. 241-243.

Gli estensori esaminarono numerose proposte giunte dalle varie province gesuitiche, fra cui le 200 tesi sui fondamenti epistemologici della filosofia redatti dal docente Hyeronimo Hurtado, in forza proprio al collegio napoletano dall'anno scolastico 1568-69. Nell'estate dello stesso anno, lo studioso era stato definito da Salmerón, in una lettera indirizzata al Padre generale Borgia, come un *hombre de ingenio*, nonostante la sua produzione intellettuale non apparisse sempre conforme alla linea dell'ordine. All'interno delle sue tesi, Hurtado fece confluire anche 10 conclusioni matematiche, allo scopo di inserirsi a pieno titolo nel dibattito concernente l'utilità della disciplina nonché le sue strette relazioni con la filosofia naturale. Pur rispettando l'impianto aristotelico, egli riteneva che la matematica e la geometria avessero un'autonoma dignità scientifica, richiamandosi in parte alla visione dei matematici più influenti della Compagnia, come Cristoforo Clavio, i quali premevano affinché venisse affrontato il rapporto fra matematica e filosofia naturale nella giusta luce e senza pregiudizi. Nel 1571, Hurtado lasciò il collegio napoletano, sebbene le sue lezioni di filosofia fossero molto richieste e frequentate. Il suo parziale disallineamento con l'ortodossia cattolica avrebbe in seguito scatenato l'irrigidimento della stessa Provincia napoletana. Quest'ultima, all'interno della Congregazione generale riunitasi poco tempo dopo la sua partenza, richiese infatti che le cattedre di filosofia non venissero più assegnate a professori esterni alla Compagnia e che i docenti dovessero necessariamente impartire corsi già editi e basati sui testi dei padri approvati in precedenza<sup>42</sup>.

Undici anni dopo, nel corso dell'anno scolastico 1582-83, il Padre prefetto agli studi, Nicola Orlandini, inviato a Napoli dal generale Acquaviva per «raddrizzare» gli studi di umanità, stabilì il primo ordinamento sistematico delle scuole del collegio. Nelle ore di umanità, gli studenti si esercitavano con la lettura in latino e con la scrittura di brevi componimenti. Durante il primo semestre, erano prescritte al mattino le letture di Cicerone e durante la sera quelle di Virgilio, prevedendo altresì l'alternanza con due storici latini, come Giulio Cesare e Sallustio. Alle lezioni di latino e alla composizione di epistole e discorsi brevi si aggiungevano, nel corso del secondo semestre, la lingua greca e le esercitazioni per le orazioni. La lettura costituiva la prima e più importante abilità, poiché soltanto attraverso essa lo studente era in grado di ripetere gli argomenti; di padroneggiare le parole e di osservare l'evoluzione diacronica della lingua. Per tale ragione il maestro di umanità doveva essere «erudito e infarinato

---

<sup>42</sup> Ivi, pp. 242-252.

di molte cose», sia per preservare il prestigio delle scuole; sia per rendere più comprensibile agli allievi il significato dei testi classici<sup>43</sup>.

Non mancava, anche in questo caso, una raccomandazione per i maestri alle prese con discenti più deboli, affinché si accomodassero alle loro capacità e leggessero anche in volgare, qualora vi fosse stato bisogno. Orlandini riteneva infatti che la presenza di molti scolari «poco dotti» dovesse stimolare una riflessione intorno all'utilità della scuola: in tal senso l'abbandono temporaneo del latino costituiva la soluzione più concreta. Al termine di ogni lezione, si rendeva necessaria la ripetizione della stessa da parte degli studenti, di modo da educarli all'attenzione costante e a non renderli dipendenti dall'insegnante mediante dettatura. La ripetizione non costituiva un mero esercizio mnemonico, in quanto lo studente era incitato a dichiarare in quali punti era stato eventualmente corretto dal maestro. Tale esercizio non doveva essere appannaggio dei discenti più avanzati, ma andava coinvolta l'intera classe anche per non dare adito ad accuse di parzialità rivolte contro il maestro. Particolarmente sollecitata era la possibilità che gli studenti potessero correggersi l'un l'altro, specialmente nel corso della correzione dei componimenti, alimentando così le competizioni interne. Le dispute retoriche costituivano un'ulteriore leva intorno cui alimentare le sfide fra gli allievi, specialmente fra quelli più negligenti, per fornire loro uno sprone all'auto-miglioramento. Al contempo, al fine di non generare prevedibili frustrazioni in seno agli studenti più fragili, questi ultimi andavano incoraggiati quando erano visibili i loro progressi nello studio<sup>44</sup>.

Nell'insegnamento della grammatica, il maestro doveva alternare alle spiegazioni le interrogazioni, funzionali sia alla memorizzazione dei fondamenti della disciplina, sia come pungolo per una maggiore attenzione da parte degli studenti, i quali potevano facilmente distrarsi. In particolare, risultava maggiormente proficua l'interrogazione degli studenti meno brillanti, «perché da quelli potrà far congettura del commune della scola». Il criterio dell'utile, che anche in questo caso emerge con preponderanza, non poteva certo essere perseguito coinvolgendo «i boni ingegni» che fornivano agli insegnanti soltanto certezze sul proprio operare. Un buon maestro non doveva altresì imbonire l'uditorio con un numero eccessivo di regole grammaticali, «perché la

---

<sup>43</sup> L. Lukács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, v. VI, 1582-1587, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992, pp. 515-517.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 523-530.



moltitudine genera per ordinario confusione di memoria; massime nell'intelletti deboli, come quei de fanciulli». Nel tentativo di rispettare maggiormente i tempi di apprendimento dei discenti, l'insegnante non avrebbe quindi dovuto leggere nuovi precetti, se non fossero state ben sedimentate le conoscenze precedenti<sup>45</sup>. L'approccio pedagogico di Orlandini, se per alcuni aspetti presentava degli elementi di grande innovazione, dall'altra non tradiva lo spirito del suo tempo, specialmente nel trattare la delicata questione delle punizioni corporali.

Spettava innanzitutto al maestro valutare quale comportamento fosse meritevole di castigo e quale di perdono. La punizione andava quindi inflitta come risposta a tutte quelle colpe «che toccano a male creanze», le quali andavano represses severamente anche come monito per gli altri studenti. In particolare, «due generi di colpe cascano sotto la sferza, cioè mali costumi et negligenze probabili», in quanto segni di una precisa volontà deviante che non potevano essere paragonati a limiti dell'intelletto, «perché non sta in poter nostro haverlo bono o cattivo». Il maestro non doveva accantonare la necessaria prudenza nell'accostarsi ai nuovi studenti e non doveva terrorizzarli né con punizioni inferte ai compagni né con le minacce, «perché formano subito un concetto che sempre così si faccia». Pericolose maldicenze circa la crudeltà degli insegnanti non dovevano essere alimentate. La tutela del buon nome delle scuole passava anche attraverso l'astensione dai castighi nel caso delle visite al collegio da parte dei superiori o di visitatori stranieri di particolare riguardo. Le punizioni non dovevano inoltre toccare solo agli studenti poveri, ma anche ai loro compagni aristocratici, «perché è una empietà voler a quelli che la natura ha fatto poveri aggiunger quest'altra infelicità come propria». Sebbene Orlandini ammettesse che non poteva evitarsi un trattamento di riguardo nei confronti dei rampolli della nobiltà, questi ultimi dovevano essere castigati come gli altri coetanei nei casi di colpe gravi. Essere troppo rigorosi o troppo giusti costituivano altresì due forme di ingiustizia in cui potevano incorrere i maestri. Di conseguenza, questi ultimi non dovevano infliggere le percosse subito dopo l'azione non consentita del reo, sia per non eccedere nella rabbia sia perché l'attesa del castigo costituiva una parte imprescindibile della punizione. Un pentimento da parte dell'insegnante del castigo inferto rappresentava, in sostanza, la prova che non si era agito con sufficiente ragionevolezza e aver almeno dilatato i tempi dello stesso consentiva di limitare effetti peggiori ai danni dello studente<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 531.

<sup>46</sup> Ivi, p. 533.

Sul versante degli insegnamenti scientifici, la scuola matematica napoletana fiorì in concomitanza con il soggiorno di Bellarmino e Cristoforo Clavio, giunti rispettivamente in città nel 1594 e nel 1595. Il loro sodalizio fu determinante per l’inserimento della disciplina all’interno del piano di studi superiori dei collegi. Clavio aveva redatto, in particolare, la parte della *Ratio* dedicata all’insegnamento della matematica. Al contempo, Bellarmino si adoperò affinché la quinta Congregazione generale dell’ordine sancisse la presenza stabile della materia tale nel curriculum di studi dei Collegi Massimi. Sotto la protezione di Bellarmino, che in quegli stessi anni ricopriva il ruolo di Padre provinciale, Clavio allacciò proficui contatti con gli ambienti scientifici napoletani, contribuendo ad aprire il collegio napoletano alle idee provenienti dall’esterno<sup>47</sup>. Con l’apertura dei collegi “minori”, nel primo trentennio del XVII secolo, i gesuiti consolidarono sul territorio la propria cittadella educativa, differenziando la propria offerta formativa sulla base del tessuto sociale che insisteva intorno al proprio insediamento.

Al collegio principale, divenuto Massimo a partire dal 1690, che attirava i figli del patriziato urbano e dei funzionari dell’amministrazione vicereale, seguì il Collegio di Sant’Ignazio nel Mercato nel popolarissimo e omonimo quartiere, che aprì la sua scuola di grammatica per il ceto mercantile e artigiano. Il Collegio di San Giuseppe a Chiaia si rivolgeva, invece, ai figli dei pescatori e dei barcaioi che popolavano il tratto costiero della Torretta a Mergellina<sup>48</sup>. Il Collegio dei Nobili, infine, si sviluppò come un convitto a pagamento. Quest’ultimo venne patrocinato dal marchese di Villa Giovanni Battista Manso, colto letterato e mecenate amico di Torquato Tasso e Giambattista Marino, mediante i proventi di un monte di pietà istituito nel 1608 per sostenere gli studi dei giovani delle famiglie aristocratiche impoverite. L’ordinamento della vita collegiale venne plasmato su modello del Seminario Romano, il quale già accoglieva come convittori giovani esponenti della nobiltà italiana, anche laici. Per rispondere alle peculiari esigenze formative dell’aristocrazia di servizio, gli insegnamenti di diritto civile e canonico – preclusi ai docenti gesuiti – venivano erogati tramite insegnanti esterni, stipendiati dagli stessi studenti. Allo stesso modo, il piano di studi prevedeva discipline aggiuntive come il ballo e la scherma, praticate anche

---

<sup>47</sup> R. Gatto, *L’attività scientifica dei gesuiti*, cit., p. 288.

<sup>48</sup> M. Errichetti, *L’antico Collegio Massimo*, cit., pp. 245-249.

nel Collegio dei Nobili di Parma<sup>49</sup>. Il progetto educativo rappresentò per i gesuiti napoletani uno sforzo umano ed economico di non poco conto, non soltanto a causa del significativo numero di collegi presenti nella capitale. Come sottolineato dallo stesso Orlandini, spesso gli studenti non erano sufficientemente alfabetizzati nella lingua latina. Per poter loro garantire la frequenza con profitto del *cursus minor* di umanità, non era inusuale che i collegi si facessero carico del mantenimento di insegnanti esterni di livello elementare, destinati ai corsi base di grammatica e latino. Per preservare il carattere aperto e gratuito della propria offerta formativa – una peculiarità distintiva, che valse alla Compagnia un rapido successo, ma anche tanti oneri – la preoccupazione intorno alla tenuta delle proprie casse, divenuta sempre più pressante nel corso dei secoli successivi, non costituiva un esercizio di pura venalità.

### *1.3 Sussurrare alle orecchie del potere*

Sulla scia di un rinnovato interesse della storiografia riguardo l'influenza esercitata dagli ecclesiastici nello spazio delle corti della monarchia spagnola<sup>50</sup>, le strategie insediative della Compagnia nel Regno restituiscono una prospettiva particolareggiata intorno alle lotte fazionarie, al declino e all'ascesa di clan familiari e alla costituzione o allo sfaldamento di alleanze trasversali tra potere politico e religioso. Come accennato in precedenza, il rapporto di fiducia che i gesuiti riuscirono ad intessere con alcune nobildonne costituì una direttrice privilegiata per attirare le simpatie dei consorti e di altre personalità, vicine alle medesime per legami familiari o clientelari. Quella fra i padri e la sfera femminile fu, però, una dialettica complessa e non scevra da tensioni. Essa si muoveva in un terreno particolarmente scivoloso e condizionato da una parte da rigidi canoni di comportamento fondati sulle gerarchie di genere e, dall'altra, dai privilegi del lignaggio, che consentivano a tali donne dei margini di auto-determinazione. Per tale ragione, sarebbe un errore limitare tali rapporti unicamente alla direzione spirituale e alla conseguente abilità dei gesuiti nel guidare gli indirizzi vocazionali e mondani delle aristocratiche. Intorno al ruolo esercitato dai confessori, fin dalla seconda metà del Cinquecento, le fazioni anti-gesuitiche ricamarono infatti un motivo di propaganda che divenne incisivo nei secoli

---

<sup>49</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., pp. 117-118 e M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo*, cit., pp. 250-252.

<sup>50</sup> Si rimanda, in particolare, al volume di E. N. Chavarria, *Potere trasversale*, cit. e alla bibliografia ivi presente.

successivi: ovvero l'accusa di plagio della volontà femminile, considerata per sua "natura" debole e predisposta alla manipolazione<sup>51</sup>.

Le prime nobildonne che si avvicinarono alla spiritualità ignaziana nel Mezzogiorno continentale furono Giovanna e Maria d'Aragona, le quali avevano frequentato in precedenza il circolo degli spirituali di Valdés. Bobadilla aveva offerto la propria vicinanza a Giovanna nel tentativo di ricucire il suo burrascoso matrimonio con Ascanio Colonna. La donna e sua sorella, a loro volta, rinforzarono le intenzioni benevoli nei confronti della Compagnia, unendo in matrimonio alcune loro figlie con giovani provenienti da due famiglie filo-gesuite, come i Pignatelli di Monteleone e i Guevara di Bovino. Una duplice chiave di lettura può interpretare questa prima fase di avvicinamento fra l'ordine e le casate regnicole. In primo luogo, la comune vicinanza alla causa della Compagnia funse da collante per la maturazione di vantaggiosi sodalizi, soprattutto dal punto di vista patrimoniale, tra diverse famiglie aristocratiche. Contestualmente, i padri vennero individuati dalle stesse come utili strumenti di riallineamento politico in una congiuntura segnata dal progressivo tramonto del sogno imperiale di Carlo V. In particolare, i Colonna e gli Avalos che avevano abbracciato l'eresia di Valdés, si riposizionarono scaltramente a favore dei gesuiti, a partire dagli anni Cinquanta del XVI secolo. Tali tendenze trasformistiche erano giustificate dall'irrigidimento del mondo cattolico, che aveva promosso l'apertura del Concilio di Trento, e dalla conseguente necessità di riappacificarsi con la curia romana<sup>52</sup>.

Abili promotrici della nuova tela di relazioni con le famiglie aristocratiche romane legate alla Compagnia, come i Caetani e gli Orsini, furono ancora una volta Maria e Giovanna. La loro entrata facilitò, in primo luogo, le carriere

---

<sup>51</sup> La stessa Chiesa controriformistica alimentò collateralmente tale *topos*, nel tentativo di affrontare le imbarazzanti questioni dell'infrazione del segreto della confessione e degli abusi sessuali più diffusi durante il medesimo sacramento, come la *sollicitatio ad turpia*. G. Romeo, *L'Inquisizione romana e l'Italia nei più recenti sviluppi storiografici*, in «Rivista storica italiana», CXXVI, 1, 2014, pp. 188-206; W. De Boer, *Sollecitazione in confessionale*, in A. Prosperi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, v. III, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1451-1455; G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 20-28 e A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 508-542.

<sup>52</sup> E. Bonora, *Aspettando l'imperatore*, cit., pp. 104-140; M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 131-180, 408-410, 441-448, 500-507 e J. Martínez Millán- M. Rivero Rodríguez, *Conceptos y cambio de percepción del imperio de Carlos V*, in *La corte de Carlos V*, v. II, a cura di J. Martínez Millán, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 11-42.

ecclesiastiche dei figli cadetti, tra cui la scalata cardinalizia di Iñigo d'Avalos, figlio di Maria, nel 1546<sup>53</sup>. Ulteriori intenti di affermazione del prestigio familiare indirizzarono i flussi di denaro di Giovanna in beneficio della Chiesa di Sant'Andrea al Quirinale, costruita per il seminario romano, sia per il noviziato romano dei gesuiti. Uno dei suoi figli, Marco Antonio Colonna, venne altresì riconosciuto dagli storici dell'ordine tra i fondatori del collegio di Benevento<sup>54</sup>. Ancora, l'*istoria* della Provincia napoletana è particolarmente ricca di ritratti biografici di altre nobildonne, fondatrici e finanziatrici generose di collegi durante la prima fase di espansione dell'ordine nel Regno: Anna de Mendoza, vedova del marchese d'Arienzo, Lelio Carafa, e moglie dell'iracondo Carlo Caracciolo, conte di Sant'Angelo dei Lombardi e di Cerignola; Isabella Feltria della Rovere, principessa di Bisignano; Maria Sanseverino, contessa di Nola; Isabella di Capua, principessa di Molfetta e vedova di Ferrante Gonzaga e Roberta Carafa, duchessa di Maddaloni. Oltre alle donazioni elargite da quest'ultima, il Collegio Massimo poté contare sul sostegno finanziario di Isabella di Capua. Maria Sanseverino figura come fondatrice del collegio nolano, mentre l'impulso di Isabella Feltria della Rovere risultò cruciale per l'apertura della Casa Professa nonché del Collegio di Sant'Ignazio al Mercato<sup>55</sup>.

Le vite edificanti delle influenti protettrici non lesinano dettagli sulle sofferenze del loro vissuto privato – come le violenze domestiche, le pene matrimoniali e i lutti familiari, per il cui alleviamento i gesuiti vengono costantemente rappresentati come indispensabili mediatori – e sull'intensità del rapporto fiduciario con i loro confessori. In particolare, la figura di Isabella Feltria della Rovere venne presentata dagli storici dell'ordine come un modello

---

<sup>53</sup> G. De Caro, *Avalos, Iñigo d'*, in DBI, 4, 1962: [https://www.treccani.it/enciclopedia/avalos-inigo-d-marchese-del-vasto\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/avalos-inigo-d-marchese-del-vasto_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 2 gennaio 2024).

<sup>54</sup> F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli descritta da Francesco Schinosi della medesima Compagnia*, v. II, Napoli presso Luigi Muzio, 1711, pp. 352-357. All'interno della sua *Cronica* dedicata alla Provincia napoletana, il gesuita Giovanfrancesco Araldo, appartenente al primo nucleo di padri giunti in città, stilò un lungo elenco di *Benefattori della Compagnia in Napoli per molti anni*, al cui interno figuravano molte donne. Tra il 1551 e il 1596 si contavano almeno 224 finanziatori del Collegio Massimo e della Casa Professa. Cfr. F. Divenuto, *Napoli, l'Europa e la Compagnia di Gesù nella «Cronica» di Giovan Francesco Araldo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 372-399.

<sup>55</sup> Id., v. I, pp. 86, 109, 120-122, 126-142, 455-457; v. II, pp. 7, 27, 30-47, 49, 139, 224-226, 228-230, 398; S. Santagata, cit., v. III, pp. 155, 230-231 e Id., *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli descritta dal P. Saverio Santagata della medesima Compagnia*, v. IV, Napoli presso Vincenzo Mazzola, 1757, pp. 40-41, 109-118.

di virtù cristiana, non soltanto per la sua devozione, ma anche per lo spirito di sacrificio con cui affrontò i gravosi debiti del marito, le sue continue assenze e infine la dolorosa perdita del figlio quattordicenne nel 1595, il quale trovò eterno riposo proprio nella Chiesa del Gesù Nuovo<sup>56</sup>.

Duchessa di Urbino e moglie di Niccolò Bernardino Sanseverino, era figlia di Guidobaldo II della Rovere e della sua seconda moglie, Vittoria Farnese, sorella a sua volta del cardinale e infine papa Alessandro Farnese. La giovane crebbe nel raffinato ambiente rinascimentale della corte marchigiana, entrando fin dalla tenera età in contatto con artisti, letterati – come Torquato Tasso – matematici e scienziati. La madre aveva seguito in prima persona la sua educazione, indirizzandola al mecenatismo, nonché alle sottili arti della politica e della diplomazia. Nel 1565 venne combinato il suo matrimonio con il principe di Bisignano. Le sue numerose agiografie concordano intorno all'infelicità dell'unione. La nobildonna mal si integrava nel nuovo ambiente provinciale in cui era costretta a risiedere, divenendo presto vittima di antipatie e intrighi da parte dei più stretti collaboratori del consorte. Durante gli anni trascorsi in Calabria, Isabella entrò in contatto con la Compagnia. Ella conobbe due missionari gesuiti, Lucio Croce e Juan Xavier, giunti nei territori appartenenti allo Stato feudale dei Sanseverino per sradicare l'eresia valdese, e ne sostenne le attività caritative<sup>57</sup>.

Nel 1571 si trasferì con il marito a Napoli, partecipando alla vita cittadina dal loro palazzo sito a Chiaia. Nel 1581 diede alla luce suo figlio Francesco Teodoro. In quello stesso periodo, sopperì con il proprio patrimonio alle disastrose finanze del marito, impiegando allo stesso tempo le sue abilità diplomatiche nonché le sue reti di relazioni familiari per guadagnarsi la fiducia del viceré Juan de Zúñiga<sup>58</sup>. Nella capitale contribuì attivamente all'erezione della Casa Professa e ai lavori di rifacimento e ampliamento della Chiesa del Gesù Nuovo, guadagnandosi l'ambito titolo di fondatrice e l'epigrafe celebrativa ancora presente all'ingresso dell'edificio:

Isabellae Feltriae a Robore,

---

<sup>56</sup> Ivi, pp. 109-118 e M. Errichetti, *La Chiesa del Gesù Nuovo in Napoli. Note storiche*, in «Campania sacra», 5, 1974, p. 42.

<sup>57</sup> E. N. Chavarria, *Domestic Religion and Connected Spaces: Isabella della Rovere, Princess of Bisignano (1552-1619)*, in *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, a cura di M. Corry - M. Faini - A. Meneghin, Leiden, Brill, 2019, pp. 141-145.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 142-143.

Ex Urbini Ducibus Principi Bisiniani,  
Societas Professa Neapolitana  
Amatissimae, aequae atque amplissimae Fundatrici  
Beneficii memoriam semper recentem,  
Semper gratam posteris testatura,  
Immortale monumentum potuit<sup>59</sup>.

Personalità estremamente colta e raffinata, Isabella partecipò come generosa mecenate alla vivacità culturale di Urbino, Roma e Napoli, attraversando tali spazi sia attraverso i suoi viaggi, che per mezzo della sua fitta corrispondenza. Intorno al suo campo d'azione finirono per intersecarsi vari *network* familiari, tra i blasonati lignaggi italiani – i Della Rovere, i Farnese e i Bisignano – e le *élite* spagnole operanti nel Regno, come i conti e le contesse di Lemos e Miranda. I gesuiti beneficiarono delle sue opere di patronato non soltanto da un punto di vista economico, ma anche reputazionale, attraverso una connessione diretta fra questi ultimi e gli ambienti aristocratici delle tre città italiane. Il caso di studio della nobildonna, specie se enucleato nei suoi rapporti di interdipendenza e mutuo vantaggio con i padri napoletani e romani, restituisce uno spaccato di storia delle reti sociali e familiari maggiormente mobile e in grado di rileggere i modelli convenzionali di centro e periferia<sup>60</sup>.

In maniera simile si può ripercorrere la biografia di un'altra benefattrice dell'ordine, Anna de Mendoza.

La sua famiglia paterna, di origine castigliana e fedelissima al partito “imperiale”, era trapiantata a Napoli da almeno una generazione. Il padre, in particolare, da ex uomo d'arme al servizio di Carlo V nel 1547, rappresentò a corte le ragioni di Pedro de Toledo circa le agitazioni in città contro il suo supposto tentativo di introdurre l'Inquisizione spagnola. In concomitanza con la nascita di Anna, la sua famiglia proseguì il suo iter di naturalizzazione regnicola, anche attraverso l'accaparramento di feudi. Un suo fratello, Giovanni, nel 1556, entrò come novizio nella Compagnia, morendo pochi anni dopo, all'età di ventisette anni. La scomparsa prematura del fratello con molta probabilità segnò le scelte successive della nobildonna, sia sul piano devozionale che benefico, in favore dei gesuiti napoletani<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> S. Santagata, cit., v. III, p. 317.

<sup>60</sup> E. N. Chavarria, *Domestic Religion*, cit., pp. 159-160.

<sup>61</sup> Ead., *Mendoza, Anna*, in DBI, 73, 2009: [https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-mendoza\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-mendoza_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso: 2 gennaio 2024).

Dopo aver contratto il suo secondo matrimonio, fu costretta dal Caracciolo a lasciare la capitale per una vita meno dispendiosa nel castello baronale di Cerignola. Gli storici dell'ordine ricordano l'indole del marito come feroce e collerica, sia ai danni dei vassalli che della moglie, la quale avrebbe patito una condizione di «soggezione servile», mitigata solo dalla direzione spirituale di Girolamo Soriano<sup>62</sup>. Il gesuita giunse in Puglia su autorizzazione dell'allora Provinciale, Claudio Acquaviva, svolgendo il doppio incarico di confessore di Anna e precettore della figlia Caterina. Dopo il fallimento delle trattative condotte fra lo stesso Soriano e la comunità locale di Barletta per la fondazione di un collegio a causa dell'incapienza finanziaria di quest'ultima, nel 1578 la nobildonna patrocinò l'insediamento di una comunità gesuitica proprio a Cerignola. Il piccolo collegio, che ospitò una scuola di casi di coscienza per il clero e una di grammatica per i giovani, venne tuttavia dismesso nel 1592 a causa delle esigue rendite annue, della povertà della popolazione, della mancanza di studenti e del continuo via vai di viaggiatori che chiedevano ai padri ospitalità, turbando l'ordinario svolgimento delle attività didattiche<sup>63</sup>.

Morti nel 1583, prima Carlo Caracciolo, poi il suo confessore Anna de Mendoza fece ritorno a Napoli, gestendo in prima persona anche le politiche matrimoniali della sua casata. In particolare, anche lei volle legarsi alla famiglia Pignatelli, portando a termine le trattative per l'unione fra sua figlia Caterina e il duca di Monteleone Ettore. Allo stesso tempo, non si fermarono le sue elargizioni in favore della Compagnia. Nel 1588 una cospicua donazione di 24.000 ducati contribuì alla fondazione del noviziato di Napoli, dapprima sito in Nola, sulla collina di Pizzofalcone, «in un angolo del promontorio luculliano che guarda il mare e l'amenissimo monte Posillipo»<sup>64</sup>. La figura di Anna de Mendoza è rilevante anche per mettere in relazione i primi passi dei gesuiti a Napoli con l'appoggio ricevuto da parte delle famiglie vicine alla corte spagnola e all'amministrazione vicereale. Su un piano più ampio, le fasi di accelerazione delle fondazioni dei collegi meridionali camminano di pari passo con il governo di viceré maggiormente amichevoli nei confronti della Compagnia. Durante il provincialato di Salmerón, tra il 1553 e il 1576 si susseguirono in tale carica alcune personalità filo-gesuitiche, anche per tradizione familiare, come il

---

<sup>62</sup> F. Schinosi, cit., v. I, pp. 351-352.

<sup>63</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., pp. 65-66; E. N. Chavarria, *Mendoza, Anna*, cit. e F. Iappelli, *Gesuiti a Cerignola: 1578-1592*, in «Societas», XXXIX, 4-5, 1990, pp. 120-126.

<sup>64</sup> C. Belli, *Stato delle rendite e pesi degli aboliti collegi della capitale e Regno dell'espulsa Compagnia detta di Gesù*, Napoli, Guida, 1980, p. 243.



cardinale Pedro Pacheco Ladrón de Guevara (1553-1555), il cardinale Bartolomé de la Cueva (1558-1559) e Iñigo López de Hurtado de Mendoza, marchese di Mondéjar (1575-1576)<sup>65</sup>. Quest'ultimo scelse proprio Salmerón come suo confessore, così come gesuiti furono i direttori spirituali del conte di Miranda Juan de Zúñiga (1586-1595) e di Juan Alonso Pimentel de Herrera, conte di Benavente (1603-1610)<sup>66</sup>.

L'origine spagnola dei padri più vicini alla corte vicereale fu altresì foriera di dissidi interni alla Compagnia, come dimostra la vicenda del castigliano Fernando de Mendoza, uno degli esponenti del "partito degli zelatori" iberici opposto ad Acquaviva, il quale si avvicinò a Fernando Ruiz de Castro, conte di Lemos (1599-1601) e a sua moglie, Catalina de Zúñiga<sup>67</sup>. Trovandosi ad operare nel fitto reticolo del sistema imperiale asburgico, le strategie dei primi gesuiti non potevano che essere influenzate e conseguentemente ricalibrate dai continui mutamenti degli equilibri di potere che avvenivano in quello spazio politico. Di conseguenza, tra la metà degli anni Quaranta del Cinquecento fino all'abdicazione di Carlo V, i superiori della Provincia napoletana lavorarono intensamente per guadagnarsi il sostegno della fazione castigliana, coagulatasi a Napoli intorno alla figura di Pedro de Toledo<sup>68</sup>. Dopo l'ascesa al trono di Filippo II, i gesuiti meridionali si riposizionarono intorno alla frangia ebolista e filopapale, la quale espresse buona parte delle nomine vicereali nel corso degli anni Sessanta. Il tramonto di tale gruppo di potere, avvenuto tra il 1572 e il 1573, coincise con l'elezione del primo Padre generale non spagnolo, il fiammingo Everardo Mercuriano, e l'avvio del contestuale processo di romanizzazione della Compagnia<sup>69</sup>. Stretta fra il duplice voto di fedeltà alla linea pontificia e alle

<sup>65</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., p. 95.

<sup>66</sup> E. N. Chavarria, *Potere trasversale*, cit., pp. 94-95; F. Schinosi, cit., v. I, pp. 145-146, 177-178, 180, 244-245, 393; v. II, pp. 27, 43-44, 139, 175, 229, 281, 299-300, 303-304 e S. Santagata, cit., v. III, pp. 176-179.

<sup>67</sup> M. Catto, *La Compagnia divisa*, cit., pp. 101-144; M. A. Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, Bulzoni, 2012, pp. 197-201 e J. Martínez Millán, *Los problemas de la Compañía de Jesús en la corte de Felipe III: la desobediencia del Padre Fernando Mendoza*, in *Estudios de Historia moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, a cura di R. Franch Benavent - R. Benítez Sánchez-Blanco, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 345-372.

<sup>68</sup> F. Schinosi, cit., v. I, pp. 15-16, 26, 60-61; v. II, p. 139.

<sup>69</sup> M. Rivero Rodríguez, *Filippo II e il governo d'Italia*, Nardò, Controluce, 2013, pp. 163-243; A. Musi, *L'impero dei viceré*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 116-123 e E. Jiménez Pablo, *El influjo de Roma en la organización y dirección de la Compañía de Jesús (1573-1581)*, in *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*. Actas del Congreso, Madrid,

autorità della monarchia spagnola, la Provincia napoletana cercò di destreggiarsi mostrando una certa dose di prudenza ed equilibrismo. Inoltre, il peso esercitato dal baronaggio meridionale e dalla sua tradizionale ritrosia verso qualsiasi tentativo di limitazione delle proprie prerogative e privilegi influiva non poco sulle scelte strategiche dei padri. L'aristocrazia feudale, d'altronde, aveva attivamente contribuito al radicamento della Compagnia nel Regno e, per tale ragione, i gesuiti si ritrovarono spesso subordinati alle loro ingerenze nonché costretti ad appoggiare, non senza ambiguità, le loro ragioni.

#### *1.4 Labili confini: dissidi e rivalità con il clero locale*

Tra il 1555 e il 1556, a soli pochi anni di distanza dall'insediamento a Napoli, due momenti spartiacque aprirono per la Compagnia la prima stagione turbolenta della sua storia: l'ascesa al soglio pontificio di Paolo IV e la morte di Ignazio. L'uscita di scena del carismatico fondatore aveva lasciato ai suoi eredi alcuni problemi aperti, la cui gestione si rendeva ancora più complicata dalla nascita di una frangia dissidente interna, che trovò attenzione presso la curia romana. Gian Pietro Carafa, nonostante avesse in un primo momento coinvolto Laínez e Bobadilla nel suo più ampio disegno di riforma della Chiesa, non aveva mai nascosto nei confronti dell'ordine una generale diffidenza. Il clima di sospetto affondava in parte le sue radici nel passato e, in particolare, nel rifiuto di Ignazio di fondere la Compagnia con l'ordine teatino, fondato dall'allora cardinale Carafa e da Gaetano Thiene nel 1524<sup>70</sup>. Proprio nella veste di preposito dei teatini, Carafa aveva mosso i primi passi di quella "guerra spirituale" intorno alla quale gettò le linee d'azione del suo pontificato. Nel 1532 aveva fatto recapitare da Venezia a Clemente VII un lungo memoriale in cui, nel definire il nuovo ruolo da assegnare agli antichi ordini regolari in risposta al diffondersi dell'eresia, si scagliava contro i privilegi di cui godevano<sup>71</sup>.

La politica rigorista che Carafa condusse nei confronti degli ordini religiosi non poteva che riguardare anche la Compagnia, la cui vita comunitaria aveva già collezionato così tante eccezioni alla regola – come l'assenza di abiti distintivi e

---

2008, v. II, a cura di J. Martínez Millán - M. Rivero Rodríguez, Madrid, Ediciones Polifemo, 2010, pp. 1268-1289.

<sup>70</sup> M. Catto, *La Compagnia divisa*, cit., pp. 27-28.

<sup>71</sup> A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 144 e G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, v. II, Torino, Einaudi, 1974, pp. 429-1079, 998-1000.

di monasteri – e privilegi, da non trovare eguali nel mondo degli ordini regolari sorti negli anni della Controriforma. Un primo terreno di scontro si consumò sullo sfondo della guerra della Santa Sede e della Francia contro la Spagna e in seguito al conseguente rifiuto di Paolo IV di accettare la proposta di Laínez concernente la convocazione della Congregazione generale proprio in terra spagnola. Inoltre, preoccupato che la partenza dei gesuiti italiani potesse rinforzare l'aura del detestato Filippo II, il papa vietò categoricamente ai religiosi residenti a Roma di lasciare la città. Ad appoggiare la sua linea intransigente ci pensò lo stesso Bobadilla, il quale da tempo aveva espresso posizioni dissonanti rispetto al progetto ignaziano di giungere a un'istituzionalizzazione della Compagnia e alla conseguente creazione di organi, regolamenti e principi vincolanti. Al contrario, il gesuita riteneva che la vera essenza dell'ordine consistesse nell'informalità delle origini e nella difesa di uno spirito di libertà cristiano. Nel 1557, all'indomani della morte di Ignazio, egli indirizzò a Carafa uno scritto particolarmente critico sullo stato dell'ordine all'indomani della morte di Ignazio. Era la prima volta che sulla scrivania di un pontefice giungeva un memoriale, scritto da un gesuita, che fustigava i “mali” stessi della Compagnia stessa. In primo luogo, il padre dissidente riteneva fondata la necessità che la Congregazione generale venisse indetta sotto l'occhio vigile della Santa Sede, poiché vi era anche un concreto pericolo che il neo-eletto generale decidesse di rimanere in terra spagnola anziché trasferirsi a Roma. Inoltre, l'aver richiesto al papa di autorizzare lo spostamento della Congregazione avrebbe smentito il quarto voto di obbedienza gesuitico, che obbligava i giuranti a non intramettersi né contestare le decisioni superiori prese dal pontefice<sup>72</sup>.

Ulteriore oggetto di contestazione furono le Costituzioni, giudicate estremamente prolisse, confuse nonché prive di autorità, a cui contrapponeva la stesura di una *Regola*, su modello di quelle già adottate dagli altri ordini religiosi, in grado di definire in poche e semplici norme la struttura della Compagnia. Essa, contrariamente ai regolamenti che i gesuiti avevano già emanato per disciplinare la vita nei collegi, non doveva presentare le medesime caratteristiche di mutabilità nel tempo. La proposta di Bobadilla, che avrebbe potuto incontrare l'appoggio di Paolo IV proprio per il suo intento di ricondurre all'ordinarietà le fonti giuridiche dell'ordine, non venne tuttavia accolta. A seguito della stipulazione della pace di Cave nel settembre 1557, il gesuita “sedizioso” venne

---

<sup>72</sup> A. L. Fischer, *A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla*, in «Viator», 10, 1979, pp. 397-431.

allontanato da Roma e riabilitato solo dopo la sua morte avvenuta nel 1590, ultimo dei padri fondatori. Dalla memoria collettiva dell'ordine venne prevedibilmente rimossa la denuncia ai suoi danni proprio presso colui che, a detta dell'allora vicario generale Jerónimo Nadal, se avesse potuto, avrebbe distrutto definitivamente la Compagnia<sup>73</sup>.

Prima della sua nomina a pontefice, Gian Pietro Carafa aveva dato ampio filo da torcere anche ai tradizionali protettori dei gesuiti nel Regno. In particolare, la sua famiglia aveva appoggiato nella capitale partenopea la rivolta popolare anti-Inquisizione spagnola. Due anni dopo, Carafa venne indicato da un Paolo III morente come arcivescovo di Napoli, nonostante Pedro di Toledo, di tutta risposta, gli negasse la presa di possesso della sede in quanto persona non gradita<sup>74</sup>. Come analizzato in precedenza, il clima politico napoletano degli anni Cinquanta del XVI secolo rifletteva i generali mutamenti di indirizzo religioso dispiegatisi nella penisola italiana. Le prime sessioni del Concilio di Trento erano state egemonizzate dai cardinali zelanti guidati da Carafa, i quali isolarono progressivamente il "partito" dei prelati riformatori e filoasburgici. La precedente scomparsa di Valdés, compiutasi nel 1541, non aveva tuttavia intaccato quell'*humus* sociale attraverso il quale il suo messaggio era stato propagandato. Ben prima del suo arrivo a Napoli, la confraternita dei Bianchi di Giustizia – attiva fin dal 1430 per l'assistenza spirituale ai detenuti e ai condannati a morte – aveva costituito l'epicentro di un movimento per il rinnovamento spirituale delle élite meridionali. Nel 1523, per mezzo di una bolla di Clemente VII, tale sodalizio si era unito all'Ospedale degli Incurabili, diretto dalla nobildonna catalana Maria Lorenza Longo<sup>75</sup>.

Tra i primi a puntare il dito contro i governatori dell'istituto, accusati di abbracciare posizioni non conformi all'ortodossia sfruttando la sostanziale

---

<sup>73</sup> M. Catto, *La Compagnia divisa*, cit., pp. 32-36.

<sup>74</sup> E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 441-454.

<sup>75</sup> Sulla figura di Maria Lorenza Longo, intorno cui si dipana buona parte della storia dell'Ospedale degli Incurabili e della Compagnia dei Bianchi di Giustizia, vedasi *L'ospedale del reame. Gli incurabili di Napoli*, v. I, *Storia e arte*, a cura di A. Valerio, Napoli, Il Torchio della Regina, 2010; F. F. Mastroianni, *Maria Lorenza Longo fondatrice delle clarisse cappuccine e dell'Ospedale degli incurabili*, Napoli, Edizioni TDC, 2004; G. Boccadamo, *Maria Longo, l'Ospedale degli incurabili e la sua Insula*, in «Campania Sacra», 30, 1999, pp. 37-170; G. Romeo, *Aspettando il boia: condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993, pp. 105-130 e E. Pontieri, *Sulle origini della Compagnia dei Bianchi di Giustizia in Napoli e i suoi statuti nel 1525*, in «Campania Sacra», 3, 1972, pp. 1-60.

immunità garantita dai suoi statuti, fu proprio Gian Pietro Carafa in una sua lettera del 1534 indirizzata a Gaetano Thiene. L'anno precedente, Carafa aveva inviato quest'ultimo a Napoli con altri compagni, per collaborare alle attività caritatevoli dei Bianchi e cercare di prenderne il controllo. Tuttavia, i teatini non riuscirono nell'intento, poiché nel 1536 i seguaci di Valdés – come Mario Galeota, l'arcivescovo di Otranto Pietro Antonio di Capua e il consigliere regio Giovanni Tommaso Minadois, conte di Montoro – avevano occupato le posizioni preminenti all'interno del sodalizio, mentre i sostenitori di Carafa come suo fratello maggiore Giovanni Alfonso e Giovanni Antonio Caracciolo, conte di Oppido, vennero collocati ai margini. Ad influire sul fallimento del progetto di disciplinamento teatino incisero i rapporti estremamente tesi con la Longo, nonché il rigorismo che impedì ai religiosi di guadagnare la piena fiducia del mondo aristocratico orbitante intorno alla confraternita. Lo smacco subito spinse così Carafa ad elaborare una strategia di lotta più spregiudicata contro l'eresia, mediante la costituzione di una rete di informatori che denunciassero agli inquisitori i comportamenti eterodossi, anche a costo di infrangere il segreto confessionale. Solamente un uso sistematico della delazione permise quindi ai teatini, a seguito della morte di Valdés, di indebolire l'influenza dei sospetti eretici all'interno della Compagnia dei Bianchi<sup>76</sup>.

Al contrario, i gesuiti, a partire da Salmerón, intuirono che la riconquista delle élite regnicole affascinate dalle idee eterodosse non poteva concretizzarsi esclusivamente intorno alla repressione e alla denuncia dei presunti rei presso il tribunale inquisitoriale. Mettendo alla prova quelle capacità di accomodamento al contesto che sancirono, di lì a poco, lo sviluppo dell'ordine su scala globale, i padri si dimostrarono maggiormente accondiscendenti intorno all'esigenza di una riforma religiosa promossa dai congregati dei Bianchi. Nell'aggregarsi alla congregazione, la Compagnia napoletana riscontrò inoltre molte comunanze fra

---

<sup>76</sup> A. Vanni, «Fare diligente inquisitione». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010, pp. 179-180, 182, 188-189, 191-192, 195-199, 215-222. Sul duro confronto tra teatini e seguaci di Valdés si rimanda a E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 389-391 e a P. Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli: Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino Editore, 1976, pp. 109-110, 137-179. Sull'infrangimento del segreto della confessione in una prospettiva di lungo periodo vedasi Ead., *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit., pp. 358-359; Ead., *Il foro della coscienza. La confessione come strumento di delazione*, in «Società e Storia», 81, 1998, pp. 591-608; *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a cura di B. Ulianich, Napoli, La Città del Sole, 1997 e G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, pp. 290-299.

le pratiche religiose dei membri del sodalizio – come la comunione frequente, gli atti di penitenza e il contatto fisico con gli ammalati e i bisognosi – e lo spirito apostolico dei primi compagni di Ignazio. Nonostante la Longo fosse scomparsa nel 1542 in odore di eresia, fu proprio il gesuita Giovanfrancesco Araldo uno dei primi a tesserne le lodi tra le pagine della sua cronaca propagandistica sulla Provincia napoletana<sup>77</sup>. Sebbene gli stessi agiografi teatini non mancassero di celebrare la controversa figura della nobildonna<sup>78</sup>, l'ordine regolare che in tale fase meglio riuscì ad intercettare alcuni aspetti intimistici dei movimenti eretici e a traghettarli all'interno delle coordinate tridentine fu quello ignaziano<sup>79</sup>.

Nel lungo periodo, la coesistenza fra teatini e gesuiti napoletani fu contrassegnata da momenti di accesa rivalità, innescati principalmente per il controllo dello spazio sacro e dei suoi molteplici poli gravitazionali – come chiese, istituti assistenziali, monasteri e confraternite – al cui interno si intrecciavano intrighi familiari, alleanze cetuali e spinte politiche delle autorità cittadine e vicereali. L'ordine teatino aveva aperto nel 1538 la sua prima residenza nel complesso di San Paolo Maggiore, adiacente ai Tribunali. Ad essa seguirono altre cinque case, a cui si aggiunsero di lì a poco gli insediamenti nelle realtà provinciali del Regno, come Capua (1574), Lecce (1584), Bitonto (1603) e Barletta (1624). I motivi della sua rapida espansione vanno ricercati, in primo luogo, intorno al carisma e alla fama taumaturgica di alcuni religiosi che operarono nella capitale, come Gaetano Thiene e Andrea Avellino; all'istituzione di molteplici confraternite, veri e propri centri propulsori di culti e devozioni; alla fondazione di nuovi monasteri femminili e alla capillare attività di predicazione<sup>80</sup>.

L'arrivo dei gesuiti non venne accolto con favore dai teatini, sia per i rapporti non idilliaci fra il loro fondatore e la Compagnia, sia per la competizione che i

---

<sup>77</sup> F. Divenuto, *Napoli, l'Europa e la Compagnia di Gesù*, cit., pp. 116-121.

<sup>78</sup> V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo e il monastero delle cappuccine di Napoli nell'annalistica teatina tra '500 e '600*, in «Laurentianum», XLVIII, 2007, pp. 113-161.

<sup>79</sup> Sui caratteri eterodossi della spiritualità ignaziana si veda G. Mongini, «*Para solo nosotros*». *La differenza gesuitica. Religione e politica tra Ignazio di Loyola e Claudio Acquaviva*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019, pp. 23-60.

<sup>80</sup> E. N. Chavarria, *I Teatini e il "governo delle anime" (secoli XVI-XVII)*, in *Sant'Andrea Avellino e i Teatini nella Napoli del Viceregno spagnolo. Arte, religione, società*, a cura di D. A. D'Alessandro, Napoli, D'Auria Editore, 2011, p. 273; M. Campanelli, *San Paolo Maggiore e l'ambiente teatino napoletano fra Cinque e Seicento*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXXIV, 2006, pp. 385-410 e *I Teatini*, a cura di Ead., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987.

due ordini accesero per garantirsi l'appoggio, e le conseguenti elargizioni, da parte dei comuni referenti aristocratici. L'affollata presenza nella capitale di vere e proprie isole parrocchiali e monastiche, il cui ampliamento seguì di pari passo l'impetuosa crescita urbanistica della città, rappresentava un ulteriore fattore che inaspriva la conflittualità fra i due contendenti. Nella dialettica interna all'arcidiocesi napoletana, costellata anche da numerose chiese di regio patronato e dall'altrettanto ampia schiera di religiosi secolari orbitanti al loro interno, i gesuiti cercarono di conciliare la difesa dei loro interessi particolaristici con la ricerca di soluzioni di comodo, al fine di non scontentare alcuna parte in causa. La disputa sorta fra la Compagnia e i teatini circa lo status giuridico della Chiesa di San Giovanni Maggiore costituiva, in tal senso, un caso particolarmente emblematico.

Il complesso basilicale di San Giovanni Maggiore, uno dei più antichi e imponenti della città, sorgeva a metà strada tra la Casa Professa e il Collegio Massimo. I teatini, presumibilmente allettati dalla strategicità del sito – circondato dalle più importanti arterie del centro antico lungo cui erano stati eretti anche i palazzi delle grandi famiglie regnicole – desideravano stanziarvisi. Durante il pontificato di Paolo V, i religiosi trovarono nel cardinale nonché arcivescovo di Napoli Decio Carafa un importante alleato per intercedere presso l'abate della Chiesa. Quest'ultimo, tuttavia, non era intenzionato a venir meno alla promessa data, sia a Bellarmino, sia al generale della Compagnia, di non cedere l'edificio ad altri ordini regolari. Temendo che l'arrivo dei teatini in un luogo così vicino alle loro residenze potesse alimentare «scandali e discordie», i gesuiti si rivolsero così a Roma, strappando alla curia la rassicurazione che il nuovo papa, Gregorio XV, non avrebbe autorizzato l'ardito proposito dei rivali<sup>81</sup>.

La situazione, tuttavia, mutò favorevolmente per i teatini nel 1623, a seguito dell'ascesa al soglio pontificio di Urbano VIII. Attraverso il rinnovato sostegno dell'arcivescovo Carafa e l'emanazione di un breve, il 12 settembre 1624, la Chiesa venne loro concessa nonostante l'assenza del parere favorevole dell'abate. La protesta di quest'ultimo, dei gesuiti e del clero secolare che serviva tale luogo si sollevò unanime, tanto da costringere lo stesso pontefice l'anno successivo a revocare il beneficio in favore dei teatini<sup>82</sup>. La tenace opposizione della Compagnia scaturiva da più ragioni, fra loro strettamente legate. In primo luogo, al passaggio della Chiesa nelle mani di un ordine regolare sarebbe

---

<sup>81</sup> ARSI, *Fondo gesuitico*, b. 467, c. 220r.

<sup>82</sup> *Ibid.*

conseguito il rifiuto degli ebdomadari – ossia i sacerdoti addetti al servizio liturgico per alcuni giorni stabiliti all’anno – di versare il tributo di dodici carlini per ogni esequia. Tale gettito, oscillante fra i cinquecento e i seicento ducati l’anno, stando a precisi accordi contratti con i precedenti abati risultava di fondamentale importanza per coprire le spese di riparazione dell’intero stabile. Motivo di maggiore apprensione risultava però quella «stretta vicinanza» fisica fra i due ordini, ritenuta dalla Compagnia fonte di «occasioni continue di disgusti e scandali pubblici». Ad impensierire i padri era principalmente il rischio di una diminuzione delle elemosine che garantivano il sostentamento dei religiosi dimoranti nella Casa Professa. Alla classica dinamica concorrenziale in virtù della quale i due ordini opponevano le loro rispettive capacità di influenza sul territorio, si univa per i gesuiti il fondato timore che la vicinanza fra la Chiesa e le scuole del Collegio Massimo fornisse ai teatini una grande occasione di proselitismo. Poiché questi ultimi erano soliti accogliere fra le loro fila anche giovanissimi dai dieci agli undici anni, le famiglie avrebbero potuto con repentina facilità disincentivare gli studi dei propri figli presso il collegio gesuitico<sup>83</sup>. In una supplica del 1628, rivolta al pontefice, il Padre preposito della Casa Professa lamentava chiaramente che la possibile apertura di una settima casa teatina non soltanto avrebbe sconvolto gli equilibri esistenti nel luogo conteso, densamente abitato e di conseguenza già ben munito di sedi di altri ordini regolari e di chiese vicine, ma avrebbe infine privato la Chiesa di San Giovanni Maggiore della «buona somma de denari» versati dagli ecclesiastici regolari, a cui i gesuiti non erano intenzionati a rinunciare<sup>84</sup>.

La Compagnia napoletana non era tuttavia nuova alle liti di vicinato, che la contrappose in particolar modo ai monasteri femminili. Dalle loro antiche fondazioni, tali istituzioni avevano accresciuto nel corso della prima età moderna la loro potenza nonché l’ampio bagaglio di ricchezze e privilegi di cui disponevano. Tale vischiosità fra politica e religione veniva costantemente alimentata dalla fitta rete di sostegni finanziari e protezioni che le monache riuscivano via via a garantirsi sia da parte dei sovrani che dagli alti lignaggi – i quali spesso sceglievano la strada del convento per le loro figlie, che ne diventavano badesse – sia dai loro influenti superiori e procuratori. Intorno alla labilità dei confini fra la sfera religiosa e quella politica si definiva la condizione sociale delle monache: separate sì al mondo esterno, ma in modo del tutto

---

<sup>83</sup> Ivi, c. 220v.

<sup>84</sup> ARSI, *Fondo Gesuitico, Collegia*, b. 101/1472, fasc. 10, c. 115r.



peculiare. Lo stato di clausura non costituiva infatti un fattore ostativo alla dimensione conviviale, alle relazioni con i vertici delle gerarchie ecclesiastiche e civili e al mecenatismo in favore degli artisti<sup>85</sup>.

All'indomani del Concilio di Trento, la Chiesa decise di proseguire verso una comune azione unificatrice e centralizzatrice dei propri apparati, non senza incontrare forme di resistenza da parte di quegli agenti locali arroccati nella difesa delle proprie consuetudini. La nascita di nuovi ordini regolari, che avrebbero di lì a poco mirato al ricco tesoro di devoti presente nel Regno, invece di normalizzare le conflittualità in seno al clero locale, finirono prevedibilmente per esasperarle<sup>86</sup>.

Non stupisce, dunque, che i primi anni di affermazione ed espansione dei gesuiti nel tessuto urbano della capitale fossero contrassegnati anche da numerose liti, accese sia nei tribunali regi che in quelli ecclesiastici, con le loro scomode vicine. In particolare, il dissidio sorto nel 1595 fra il Collegio Massimo e il monastero di Donnaromita contrapponeva, le logiche di salvaguardia del ruolo conquistato dall'ordine, specialmente nella sfera educativa, alle strenue resistenze di un'istituzione gelosa delle sue tradizionali prerogative e dei suoi interessi economici. Al centro della discordia vi era un forno confinante con il collegio, concesso in affitto dalle monache per la vendita del pane, il cui continuo frastuono, di giorno così come nelle ore notturne, impediva il regolare svolgimento delle lezioni. Sebbene i padri avessero ottenuto dal Sacro Regio Consiglio un decreto favorevole alla chiusura dell'esercizio, le monache vi opposero un vizio di giurisdizione. La causa giunse così sulla scrivania della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari a Roma, dove i gesuiti non arretrarono nella propria intenzione di ottenere la cessazione di quei «romori et strepiti quali impediscono un tale et tanto beneficio pubblico»<sup>87</sup>. I padri lamentavano inoltre che i medesimi rumori, provocati dagli strumenti di lavoro impiegati dai panettieri e dai fornai, così come il loro fitto vociare provocavano notevoli disagi anche alla celebrazione delle messe presso l'altare maggiore della chiesa annessa al collegio e allo svolgimento delle orazioni e dei ministeri liturgici «nelli quali si ricerca come è cosa notoria quiete et silentio». A risentirne maggiormente

---

<sup>85</sup> E. N. Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secoli XVI-XVII*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 14-15.

<sup>86</sup> A. Conrad, *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, in *Il Concilio di Trento e il moderno. Atti della XXXVIII settimana di studio (11-15 settembre 1995)*, a cura di P. Prodi - W. Reinhard, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 415-436.

<sup>87</sup> ASDN, *Acta Civilia*, b. 214, fasc. 9, cc. 9r-v.

rimaneva il «numero copioso di scolari» provenienti da tutto il Regno che frequentava i corsi di umanità e grammatica, a cui si aggiungevano gli ecclesiastici e i secolari impegnati negli studi superiori di teologia e filosofia<sup>88</sup>.

Nell'ottobre del medesimo anno, il procuratore del monastero presentò una sua memoria difensiva, focalizzando l'attenzione intorno ai benefici che la maggior parte dei monasteri napoletani traevano sia dal controllo diretto dei forni all'interno dei loro edifici, sia dall'affitto dei medesimi locali posti all'esterno. Inoltre, lo stesso Collegio Massimo possedeva un forno, anch'esso poco distante dalle scuole, dalla cui attività derivavano altrettanti e forti rumori. Il forno appartenente al monastero di Donnaromita, al contrario, oltre ad essere di più antica edificazione rispetto al collegio – fondato soltanto trent'anni prima – garantiva alle monache una rendita costante e particolarmente vantaggiosa. La sua dismissione avrebbe di conseguenza provocato un danno economico di non poco conto, in quanto altri affittuari non potevano vantare le medesime disponibilità creditizie<sup>89</sup>.

Item se pone come levian dose il forno predetto de detto monasterio dal detto luoco sarria grandissimo danno al detto monasterio, atteso non si potriano locare le stancie di esso se non a mala pena a studenti per pochissimo prezzo, et alcuni anni stariano vacanti o ad altre persone basse e povere<sup>90</sup>.

Tra i testimoni che i gesuiti chiamarono a deporre in loro favore comparve anche Muzio Vitelleschi, futuro generale e allora rettore del collegio. Nel controbattere alle tesi del procuratore del monastero, fu costretto ad ammettere che tra il forno delle monache e il Collegio Massimo si frapponeva sì un intero vicolo, «ma con tutto ciò si sente grandemente il remore di detto forno nella chiesa et in bona parte del collegio»<sup>91</sup>. L'impianto accusatorio dei gesuiti, infine, convinse anche il nunzio pontificio e le monache vennero nuovamente condannate a dismettere il proprio forno. Le carte non ci forniscono un prosieguo della vicenda, sebbene nell'estate del 1596 la badessa vi si fosse opposta appellandosi stavolta al foro diocesano<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Ivi, cc. 17v-18r.

<sup>89</sup> Ivi, cc. 30r-v.

<sup>90</sup> Ivi, cc. 31r-v.

<sup>91</sup> Ivi, c. 42r.

<sup>92</sup> Ivi, c. 3r.

Maggiormente intricata e combattuta fu, inoltre, la controversia che agitò i padri della Casa Professa e le monache domenicane del complesso di San Pietro e Sebastiano. Nel 1579, il nucleo originale dei professi aveva comprato una casa di Diomede Carafa nei pressi della chiesa di San Biagio dei Librai, con la futura intenzione di acquistare le abitazioni contigue e innalzare al loro posto un nuovo santuario. Tuttavia, il loro interesse venne presto dirottato verso un luogo più aperto e spazioso: il monumentale palazzo quattrocentesco in bugnato di piperno, appartenuto a Ferrante Sanseverino, principe di Salerno, e passato nelle mani del genovese Nicola Grimaldi a causa della rovinosa condanna del precedente proprietario per delitto di ribellione. Lo stesso Giuseppe Valeriano aveva espresso risolutamente la propria preferenza verso quell'edificio, poiché meglio si prestava ad essere trasformato in una magnifica chiesa. Dopo aver ottenuto il regio assenso, nel 1584, la famiglia Grimaldi cedette, per la considerevole cifra di 45.000 ducati, il palazzo alla Compagnia<sup>93</sup>. Gli stessi storici dell'ordine ricordano, non senza intento polemico, che la ricerca e le contestuali trattative per la compravendita di un sito idoneo all'erezione della nuova chiesa vennero rallentate principalmente per le proteste di coloro che non volevano ritrovarsi troppo vicini ai cantieri delle fabbriche gesuitiche<sup>94</sup>.

In particolare, il monastero di San Sebastiano confinava con il giardino sul quale doveva sorgere, secondo il progetto di Valeriano, la parte superiore della chiesa. Nel 1586 le monache riuscirono a bloccare la costruzione, per mezzo di un ordine papale intimato dal nunzio Giulio Rossino. In seguito ad un sopralluogo effettuato nel maggio 1592 dal nunzio Giacomo Aldobrandini, i gesuiti riuscirono ad ottenere dal successore di Sisto V, Clemente VIII, la revoca della proibizione<sup>95</sup>.

All'interno dei loro ricorsi indirizzati a Roma, le monache obiettavano che dall'elevazione delle mura perimetrali della Chiesa del Gesù Nuovo e dell'adiacente Casa Professa sarebbe scaturita una brutale violazione del loro regime di clausura, in quanto i padri erano ora in grado di scorgere «li più intimi secreti con grandissimo scandalo». Nonostante ulteriori sentenze condannassero i padri a serrare le finestre contigue al monastero e a non elevare ulteriormente il loro edificio, questi ultimi non soltanto non desistettero nel loro intento di proseguire i lavori, ma si resero complici di ulteriori usurpazioni ai danni delle

---

<sup>93</sup> M. Errichetti, *La Chiesa del Gesù Nuovo*, cit., pp. 34-37.

<sup>94</sup> F. Schinosi, cit., v. I, p. 372.

<sup>95</sup> M. Errichetti, *La Chiesa del Gesù Nuovo*, cit., pp. 42-43.

religiose<sup>96</sup>. In particolare, queste ultime denunciarono l'innalzamento del muro divisorio che, oltre a sottrarre luce alla chiesa e al dormitorio del monastero, per mezzo di ulteriori finestre lì costruite «sono viste nelli lor colli et claustro contro ogni ragione»<sup>97</sup>. Oltre al disdicevole abuso di osservare le monache fin dentro le loro celle, i padri si spinsero a sottrarre l'acqua che scorreva fino ai pozzi del monastero, deviandone il percorso ad esclusivo beneficio delle fonti appartenenti alla Casa Professa. La situazione di emergenza in cui erano incorse le monache comportò l'intervento di alcuni religiosi e servitori per abbattere il muro che impediva loro l'accesso all'acqua. Di tutta risposta, i gesuiti richiesero l'intervento del Vicario apostolico, recandosi con quest'ultimo fin dentro al monastero «e con terrore e minacce maltrattarono li priori, confessori et altri, e posero in confusione tutte le religiose non senza gran pericolo di qualche grave disturbo». Non paghi, persuasero infine il Commissario regio delle Acque, Felice di Gennaro, a punire in maniera spropositata i servitori del monastero. Il sostegno dell'uomo alla controparte era considerato particolarmente sospetto dalle monache, in quanto sia i nipoti che un suo fratello vestivano l'abito ignaziano<sup>98</sup>.

I padri della Casa Professa opposero una diversa versione dei fatti: dopo aver patito numerose incursioni notturne e annessi furti di strumenti delle maestranze da parte di alcuni frati e secolari vicini alle monache, nonostante l'ammonizione del Vicario essi non arretrarono nel loro proposito di danneggiare, durante la notte del 26 luglio 1614, il muro divisorio, «et forti havrebbero fatto molto peggio, si non fussero stati sentiti et impediti»<sup>99</sup>. Nel mese di febbraio del medesimo anno, in un lungo memoriale indirizzato al generale Acquaviva, il Padre Francesco Satta aveva ribattuto ardentemente ai maggiori capi d'accusa del priore di San Sebastiano. Il gesuita si meravigliò in primo luogo della rapidità con cui il religioso aveva mutato il proprio atteggiamento, il quale in precedenza sembrava benevolo verso la Compagnia:

sono ristato meravigliato non tanto per dette accuse contra ogni ragione dateci da persone massime riligiose, quanto perchè ditto P. Priore è venuto più volte in Camera mia ad abbracciarmi, et lodarmi c'havevo eseguito quanto i Signori Giudici

---

<sup>96</sup> ARSI, *Fondo Gesuitico*, b. 465, c. 47.

<sup>97</sup> Ivi, c. 5r.

<sup>98</sup> Ivi, cc. 11-12.

<sup>99</sup> Ivi, cc. 7r-v.

nel loro Decreto haviano comandato: si che udendo adisso che si laminta di noi come disobedienti al detto Decreto, non ho potuto non meravigliarmene molto<sup>100</sup>.

Nonostante i gesuiti avessero provveduto ad oscurare le finestre incriminate, tanto «che non ci è rimasto loco in tutta la Casa che non si potisse vedere non dico Monaca, o Cella, ma così del Monistero» e a mantenere la parola data di non progettare più alcuna costruzione nella direzione del monastero di San Pietro e Sebastiano, le monache continuarono a ricercare una sponda presso la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, la cui lontananza dai luoghi della discordia le impediva di verificare con immediatezza «chi dice la buggia»<sup>101</sup>.

I casi qui presentati intendono fornire, nelle intenzioni di chi scrive, un ulteriore aspetto di complessità della realtà in cui la Compagnia si trovò ad operare e ad adattarsi. I dissapori, le gelosie e l'alto tasso di litigiosità delle numerose famiglie religiose presenti nella capitale costituirono infatti uno dei tratti distintivi di quella contesa degli spazi e delle economie del sacro a cui i gesuiti parteciparono a pieno titolo, raccogliendone spesso buoni frutti.

---

<sup>100</sup> Ivi, c. 37.

<sup>101</sup> Ivi, cc. 38-42.

## Capitolo II

### Governare lo spazio e le anime

L'anime grandi  
a vantaggio di tutti il ciel produce.  
Il grande esempio  
innamora, corregge,  
persuade, ammaestra.  
(P. Metastasio, *L'Olimpiade*, Licenza).

#### *2.1 La tela di ragno: predicazione e conversione nelle congregazioni mariane.*

I buoni risultati della politica equilibrata della Provincia napoletana, estremamente attenta nel conquistare favori e consensi presso le élite regnicole, se da una parte costituirono un'importante misura del successo dell'ordine gesuitico sui territori vicereali, dall'altra non decretarono la sua sostanziale affermazione. Ad essere sottoposto alla prova dei fatti, in un secolo estremamente complesso e sfuggente alle facili interpretazioni come il Seicento, non vi era soltanto l'ambizioso progetto di trasformazione sociale e culturale propugnato dalla Compagnia. Un'ulteriore partita nevralgica si giocava presso la curia pontificia e in particolare nelle stanze della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, impegnata a salvaguardare, non senza slanci di realismo, la tenuta dei dettami tridentini nelle periferie più riottose. Nel secolo delle smodate devozioni, in cui una «pietà barocca» intrisa di miracolismo e affettate santità conviveva con una progressiva tendenza della Chiesa alla centralizzazione e alla limitazione di simili pulsioni, vi era sempre spazio per negoziazioni e aggiustamenti in corso d'opera sul rispetto dell'ortodossia dottrinale da parte del clero e dei fedeli. Le preoccupazioni dei tribunali inquisitoriali e delle alte gerarchie ecclesiastiche non si limitavano alla sola penisola italiana. Su quest'ultima, una volta estinto ogni timore concernente una diffusione capillare delle eresie luterane e calviniste, si cercava di concretizzare, con alterne fortune, l'utopico obiettivo di un disciplinamento omogeneo dei comportamenti religiosi.

In quegli stessi anni Roma, centro d'eccellenza della cattolicità, aveva raggiunto una capacità di trasmissione globale. Un'enorme porzione di mondo non cristianizzato era entrata in contatto con gli europei, alimentando in questi

ultimi accesi dibattiti e ansie millenaristiche sulle modalità più efficaci di evangelizzazione delle popolazioni che ignoravano il messaggio di salvezza di Cristo<sup>1</sup>. Contestualmente, emergeva un ventaglio rilevante di problemi, strettamente legati ai contesti in cui si consumavano gli incontri con l'«altro» nonché alle specificità delle culture di origine. Un conto era la conversione degli indios sottomessi alla spada delle monarchie iberiche, un altro penetrare con la sola forza della fede nel cuore dei millenari imperi orientali<sup>2</sup>. Altrettanto sfaccettato risultava l'avvicinamento alla religione cattolica da parte degli schiavi musulmani che attraversavano regolarmente gli spazi portuali europei. Le strategie di conversione di questo particolare gruppo sociale riflettevano gli altalenanti atteggiamenti delle monarchie cattoliche nei confronti della potenza ottomana, le cui oscillazioni fra aperta belligeranza e cauta apertura influenzavano a loro volta l'impianto narrativo della vasta letteratura miracolistica e dei resoconti di missione.

Il mondo, d'altronde, costituiva la patria d'elezione su cui i gesuiti intendevano incidere per diffondere e celebrare la massima gloria di Dio. Nella sua espansione a raggiera lungo gli angoli più remoti del globo finora conosciuto, l'ordine non trascurò altresì di plasmare le proprie strategie di radicamento sulle sfide che i vari territori ponevano loro su una molteplicità di piani: politico, sociale ed economico, oltre che religioso. In tal senso, è possibile comprendere le modalità spesso spregiudicate con cui la Compagnia agiva in sostanziale indipendenza dalle autorità ecclesiastiche locali, sfruttando anche gli ampi privilegi di cui godeva nell'amministrazione del sacramento della confessione. Attraverso l' "istituzionalizzazione" delle missioni popolari il senso del sacro promosso dai gesuiti acquisiva un'ulteriore e tangibile visibilità. La centralità riservata al corpo nelle pratiche liturgiche continua ad affascinare la storiografia

---

<sup>1</sup> Sull'idea di missione e di espansione religiosa fra fine Quattrocento e inizio Cinquecento si rimanda a *Visiones imperiales y profecía: Roma, España, Nuevo Mondo*, a cura di S. Pastore - M. G. Arenal, Madrid, Abada, 2018 e *America e apocalisse e altri saggi*, a cura di A. Prosperi, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999. Per i secoli successivi, in riferimento alle missioni gesuitiche oltreoceano e alle sue contraddizioni, si rinvia al pionistico volume di G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1987 e ai recenti aggiornamenti sul tema contenuti in Id., *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Roma, Carocci, 2021.

<sup>2</sup> Sul tema si vedano le questioni sollevate da S. Gruzinski, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Milano, Raffaello Cortina, 2018 e nel volume *Compel People to Come In: Violence and Catholic Conversion in the non-European world*, a cura di V. Lavenia - S. Pastore - S. Pavone - C. Petrolini, Roma, Viella, 2018.

per la molteplicità di chiavi di lettura proposte, anche con l'ausilio degli strumenti metodologici propri dell'antropologia<sup>3</sup>. Allo stesso tempo, è lecito domandarsi se l'ampio riscontro di popolo vantato nei resoconti di missione tragga origine non soltanto dal vasto apparato iconico e simbolico dispiegato dai missionari in tali occasioni, ma anche dalla prassi, già diffusa nell'Italia pretridentina, di sussurrare i propri segreti alle orecchie di confessori forestieri e dunque sconosciuti alle comunità locali<sup>4</sup>.

Per stessa ammissione dei gesuiti, molti rei non adempivano all'obbligo di confessarsi per un lunghissimo arco temporale. Il celebre predicatore Francesco De Geronimo annotava in una sua relazione sulle missioni compiute a Napoli che «vedendo la moltitudine de peccatori che anni et anni non erano confessati per essere abituati né loro vitij» aveva deciso di annotare soltanto il numero degli anni «da che non erano accostati a piè de confessori». Un giovane, in particolare, gli avrebbe rilevato tra le lacrime di essere «un pubblico e scandalissimo ruffiano» abituale frequentatore di prostitute, che non si recava presso un confessionale da diciotto anni<sup>5</sup>. A partire dal 1680, momento in cui il padre registrò il numero dei penitenti che non si confessavano da più di un anno, sette anni dopo dichiarò di averne confessati in numero di 501. Tra questi, figurava un uomo di sessantatrè anni che non si era mai confessato, il quale aveva deciso di «aggiustarsi la coscienza» dopo che il De Geronimo aveva esortato nelle sue prediche «l'anime più perdute e penitenti di 30-40-50 anni non confessati» ad accorrere ai suoi piedi per il dovuto pentimento<sup>6</sup>.

Nell'epoca degli aspiranti santi, persistevano dunque notevoli difficoltà nell'impartire un sacramento tanto controverso come quello della confessione, visto con estrema diffidenza se non ostilità non soltanto dai ceti popolari. Di conseguenza, le comunità locali richiedevano i servizi dei missionari gesuiti o di altri confessori degli ordini regolari proprio per adempiere, nel breve tempo delle loro incursioni, ai doveri sacramentali disattesi per mesi se non anni. A pesare

---

<sup>3</sup> P. Resta, *Introduzione*, in *Compagni/e di viaggio. Le associazioni laicali nelle religioni*, a cura di R. Parisi, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 7-22 e L. Châtellier, *L'Europa dei devoti. L'origine della società europea attraverso la storia della Compagnia di Gesù: le congregazioni mariane, la vita quotidiana, le critiche e le polemiche, l'ideologia*, Bologna, Pardes Edizioni, 2013, p. 43.

<sup>4</sup> G. Romeo, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in «Studi storici», 4, 2010, p. 991.

<sup>5</sup> ARSI, *Opera Nostrorum*, b. 47, c. 1v.

<sup>6</sup> Ivi, cc. 9v-9r.



maggiormente era la scarsa considerazione che le popolazioni, specie nelle campagne, nutrivano nei confronti del clero secolare e soprattutto il fondato timore che le rivelazioni più gravi e scabrose potessero finire nel tritacarne inquisitoriale. Il Regno di Napoli, d'altronde, costituiva una spina nel fianco per la stessa Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, a causa di alcuni tratti peculiari che ne rendevano estremamente difficile la governabilità religiosa: la presenza di un vasto numero di diocesi anche piccole, isolate e prive di sufficienti fonti di sostentamento; le cicliche pressioni operate dai viceré e dal Consiglio Collaterale contro i vescovi più zelanti, e il netto rifiuto degli esponenti più influenti dell'aristocrazia e del ceto civile di ritrovarsi in casa propria l'Inquisizione romana<sup>7</sup>.

Non sorprende, dunque, che il vuoto lasciato dalla generale impreparazione del clero secolare sulla materia venisse presto occupato dagli agguerriti specialisti degli ordini regolari, i quali, forti di un'istruzione impartita nei loro collegi e scuole interne, finirono col detenere il quasi monopolio dell'amministrazione delle confessioni. Di conseguenza, la tendenza dominante dei missionari gesuiti fu quella di praticare giubilei perenni, propendendo così all'assoluzione di tutti da ogni peccato e travalicando i limiti sanciti dalle loro "patenti" di confessori. L'esplosione stessa delle missioni popolari costituiva un segno evidente della frattura in seno al rigorismo tridentino. A partire dalla committenza delle missioni che coinvolgeva molteplici attori sociali – dal baronaggio per le terre infeudate, al patriziato delle città più fiorenti e ai piccoli parlamenti per i centri rurali – prendeva forma una contiguità non facilmente celabile fra la Compagnia napoletana e i poteri secolari che richiedevano il suo intervento. Attraverso le teatrali espiazioni di massa orchestrate dai missionari, i committenti eludevano il problema del governo quotidiano della vita spirituale e del conseguente disciplinamento dei propri cittadini. Non rappresentava quindi un elemento casuale che i resoconti delle missioni ponevano un accento eccessivo sul numero di confessioni che i gesuiti riuscivano a strappare, specie in concomitanza con le maggiori festività.

Già nel 1590 il Padre Generale Acquaviva aveva impartito a tutti i provinciali italiani delle istruzioni basilari, mediante le quali si irrigimentava il copione a cui

---

<sup>7</sup> G. Romeo, cit., pp. 977-978. Per il Cinquecento, la questione è stata affrontata da M. Mancino, *Licentia confidendi. Selezione e controllo dei confessori nella Napoli moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000. Sull'insufficienza dei controlli dell'Inquisizione nei territori del Regno di Napoli ha sempre insistito G. Romeo nel suo *Amori proibiti: i concubini tra Chiesa e inquisizione: 1563-1656*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 152-155.

i missionari avrebbero dovuto attenersi. Una volta giunti nella città o nel paese prescelto, i padri dovevano incontrare il vescovo o il vicario apostolico, per dimostrargli «la riverenza et obbedienza debbita» e ottenere così la necessaria licenza per l'amministrazione della confessione. Poi sarebbe stata la volta del clero e dei notabili locali, a cui bisognava rendere conto degli scopi della missione «trattando con loro del modo per farli più benevoli et amorevoli». Nel tentativo di rendere maggiormente incisivo ed efficace l'insegnamento dei rudimenti della dottrina cristiana alle popolazioni del luogo, il linguaggio delle prediche doveva essere «facile et chiaro accomondandosi in tutto alla capacità loro».

Non vi era conseguentemente spazio per innovazioni stilistiche rilevanti e, allo stesso tempo, si esortava a ridurre all'osso il numero dei testi liturgici. Parimenti essenziali dovevano essere i temi pedagogici «da trattare con i populi»: la paura del peccato, la sua espiazione attraverso «il buon modo» di confessarsi e comunicarsi e soprattutto l'imperativo «d'inculcare la frequenza de' sacramenti». Per conquistare la fiducia dei fedeli, si rendeva altresì necessario per i missionari calibrare lo zelo apostolico con l'esemplarità delle azioni: mai palesare trattamenti di favore nei confronti di alcuni così come fustigare in pubblico i difetti «de' prelati o persone principali» del luogo. Allo stesso modo, estremamente controproducente risultava l'immischiarsi negli affari secolari, specie cercando di riformare le modalità di governo e le consuetudini locali, a meno che non si profilassero all'orizzonte chiari segnali di peccato. Piuttosto, andava rinforzata la strada persuasiva anche mediante la formazione teologica del clero secolare, «con qualche conferenza di casi di coscienza o di cose spirituali» e l'esibizione di supporti scenografici come corone, medaglie e immagini votive «per svegliar con questo mezzo alla dottrina christiana»<sup>8</sup>.

Nel Regno di Napoli i gesuiti avevano consolidato la prassi di compiere le missioni urbane nelle stagioni autunnali e invernali, riservando per i mesi estivi le «scorrerie» nelle campagne. La durata della missione poteva variare dai sette ai dieci giorni, contemplando altresì la possibilità di impiegare più tempo a causa della complessità dei problemi da «sanare». Subito dopo le debite interlocuzioni con i poteri ecclesiastici e secolari del luogo, la popolazione veniva informata

---

<sup>8</sup> ARSI, *Fondo Gesuitico, Collegia*, b. 101/1472, fasc. 10, cc. 154r-155r. Il medesimo documento, con una diversa collocazione archivistica, è riportato in *America e apocalisse*, cit., p. 87. Sul linguaggio dei missionari gesuiti si rimanda alle osservazioni di B. Majorana, *Lingua e stile nella predicazione dei gesuiti missionari in Italia (XVI-XVIII secolo)*, in «Mélanges de la Casa de Velázquez», 45-1, 2015, pp. 133-151.

dell'arrivo dei missionari attraverso una prima processione del Santissimo Sacramento fino al santuario prescelto – la cattedrale oppure la chiesa del proprio collegio, ove presente – per celebrare la messa, predicare e impartire le regole di amministrazione dei sacramenti. Nei centri abitati più grandi, i padri solevano dividersi i compiti e, con l'ausilio dei confratelli del locale collegio o dei membri delle congregazioni mariane già esistenti, impartivano la catechesi e gli atti di penitenza in più chiese. Per smuovere le coscienze dei fedeli si stimolava in primo luogo la loro immaginazione, attraverso sermoni intrisi di metafore sull'incombenza della morte, sui disastri naturali come conseguenza della collera divina e sulla conseguente urgenza di espiare i propri peccati. Gli atti di mortificazione corporale eseguiti dagli stessi missionari costituivano un'evidente mimesi della passione di Cristo e del supplizio da lui patito sulla croce: mediante l'emulazione, i fedeli erano spinti a riversare il proprio sangue per l'agognata salvezza della loro anima. Non mancavano in tale frangente i *medium* ricorrenti e dal forte afflato simbolico come le corone di spine, i crocifissi, i teschi e le catene, su cui impernare gli atti di devozione più vistosi e truculenti. Una solenne processione penitenziale concludeva infine le missioni: la partecipazione dei rappresentanti di ogni ceto sociale sanciva il grado di successo della stessa e la remissione da tutti i loro peccati. La riconciliazione delle liti individuali e la conseguente ricomposizione di tutti i conflitti in seno alla comunità rappresentava uno dei perni del rituale, di pari passo con l'esorcizzazione della morte mediante plateali atti di autolesionismo<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Sulle specificità delle strategie missionarie dei gesuiti napoletani rispetto ad altri ordini regolari parimenti attivi nella predicazione si rimanda a E. N. Chavarria, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XVI-XVIII*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001, pp. 83-112 e D. Gentilcore, "Accomodarsi alla capacità del popolo": strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli (1600-1800), in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 109-2, 1997, pp. 696-697, 699-706, 711-720. Per un quadro generale sull'evoluzione delle missioni popolari nel lungo periodo vedasi G. M. Viscardi, *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; B. Majorana, *Missionarius/concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)*, in «Aevum», 73, 1999, pp. 807-829; *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, a cura di U. Dovere, Napoli, Dehoniane, 1996; L. Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, Garzanti, 1994; A. Prosperi, *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 46, 1994, pp. 29-44; G. Orlandi, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, v. 2, *L'età moderna*, a cura di G. De Rosa - T. Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 419-452.

Una missione condotta nel 1649 a Capua ricalcava pedissequamente tale *modus operandi*. Al fine di suscitare commozione e timore tra le fila dell'uditorio, nel corso della sua prima predica il missionario aveva esibito un cranio «fedele specchio di sì mala intesa verità»: ovvero la morte. Contestualmente, si procedette all'amministrazione degli Esercizi spirituali separando gli uomini e le donne e conducendoli, rispettivamente, nella Cappella del Sacramento del duomo capuano e nella contermina Chiesa della Santissima Annunziata. Come una scenografia teatrale, l'«orrore esterno» dei luoghi era stato abilmente riprodotto chiudendo le stanze alla luce esterna e allestendo l'altare con un grande panno nero, su cui adagiava uno «spettacolo di teschi e ossa di morti» e il crocifisso. L'allestimento scenico avrebbe così rinvigorito «gli stimoli gagliardi» dei partecipanti, i quali chiedevano a gran voce di emulare le «gravissime e non più viste penitenze» del missionario. Quest'ultimo scelse sette fedeli più ferventi ma ben riconoscibili per il loro lignaggio, i quali, legati con una fune l'uno l'altro come dei condannati al patibolo, erano chiamati a sfilare per la pubblica piazza invocando il perdono per i peccati commessi.

I missionari erano giunti in città su esplicita istanza del Rettore del locale collegio. Una sanguinosa lotta fra due famiglie nobili rivali atterriva la comunità, sempre più disorientata da quell'«ostinatissimo incendio d'arrabbiata inimicizia» allargatosi anche agli individui vicini alle parti in causa per legami di parentela o interessi personali. Il conflitto fazionario si consumava perlopiù in vendette sommarie, che terrorizzavano la popolazione inerme. Nel tentativo di riconciliare i contendenti, intervennero invano gli ufficiali regi e gli stessi padri del collegio capuano, «afflitti di veder la Città tanto signoreggiata dal Diavolo che pareva avervi piantato il suo funestissimo stendardo». I missionari compresero che una svolta nel delicato negoziato poteva ottenersi solo con l'intercessione di un giovane aristocratico, appartenente a uno dei due schieramenti. All'interno della chiesa del collegio e sotto l'attenta regia dei padri si materializzò così la cooptazione del giovane e l'agognata pacificazione con il suo principale avversario. La processione di espiazione, celebrata nel corso dell'ultima domenica della missione, come da canovaccio vide la presenza di tutti i rappresentanti dell'aristocrazia capuana, i quali indossavano i consueti abiti penitenziali con funi intorno al collo e capo cosparso di cenere. La cura dei dettagli formali e dei significati più profondi del rituale era ben evidente dalla stessa disposizione dei partecipanti. In testa svettavano i nobili, i cui atti di mortificazione per «splendor del sangue e bontà dei consumi» dovevano fungere da esempio di emulazione presso i ceti subalterni. Nel mezzo a dei penitenti di

ogni condizione sociale e di età che si straziavano con percosse e pianti di dolore venivano affiancati i padri del collegio con corone di spine al capo e funi al collo, tra le cui mani faceva capolino ora un teschio, ora una grande croce, ora un crocifisso. Chiudeva infine la processione il missionario, che nel corso della predica finale avrebbe provveduto all'assoluzione dei peccati di vittime e colpevoli. Nella cattedrale gremita sarebbero così seguiti molti perdoni pubblici e scambievoli, restituzioni e rinunce di beni materiali con solenne giuramento innanzi al Governatore della città<sup>10</sup>.

Gli scritti d'occasione che esaltavano i successi delle missioni popolari costituiscono un'ulteriore faccia dell'adattamento mimetico dell'ordine agli assetti gerarchici e familistici che governavano la società cetuale di antico regime. Il tentativo certosino di convogliare le masse nello stretto recinto del disciplinamento religioso non sempre portava i frutti sperati. Lo stesso *vademecum* di Acquaviva esortava i missionari a non sbigottirsi qualora non venisse subito raggiunto «l'intento di guadagnar anime». Questi ultimi dovevano dunque armarsi di comprensione e pazienza per reagire alle possibili difficoltà incontrate sul campo, la cui risoluzione necessitava dei giusti tempi e di un lavoio solerte con il popolo, specie nel trattare «delle cose dell'anima»<sup>11</sup>. Nel suo trattato sulle missioni nel Regno di Napoli, il padre Scipione Paolucci, pur omettendone l'esatta ubicazione, non nascose che in molti luoghi la presenza dei missionari risultava sgradita, se non apertamente disdegnata. In alcuni casi ci si spinse a non concedere loro la chiesa per l'esercizio dei ministeri. Ancora, in un'altra città il contenuto di un lascito testamentario a favore della Compagnia aveva scatenato la riprovazione di alcuni abitanti, i quali avrebbero sobillato «gli animi della plebe mal informata a sparlare dell'Apostoliche missioni». Parallelamente, si sollevavano critiche concernenti la supposta efficacia delle pubbliche penitenze e degli atti di mortificazione carnale, che salvavano forse le apparenze circa un risanamento morale delle comunità, senza però apportare una duratura correzione dei suoi vizi dominanti.

Che nuovi modi – replicavano – son questi che usate? Che si pretende mai con quelle ceneri, con quelle spine, con quelle funi? Di quando in qua una penitenza, che per esser vera ha da esser di cuore, in conseguenza tutta interna, si dee risolvere in non so quali inutili apparenze e estrinseche dimostranze? Penitenza sì fatta rassembra una mina spuntata, che senza effetto di sostanza è tutta scoppio e tutta

---

<sup>10</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 204, cc. 98-112.

<sup>11</sup> ARSI, *Fondo Gesuitico, Collegia*, b. 101/1472, fasc. 10, c. 154v.

fumo. Le novità è vero che allettano, ma sovente anche nuociono, il fervore è lodevole, ma regolato dalla prudenza. [...] Quanti habbiam visto noi passar ben presto da queste corde a licentiosissima vita, e da quelle ceneri a dishonestissimi incendij, e pentiti di quei subitanei fervori lungamente vergognarsi di quanto frettolosamente eseguirono? Altro ci vuole, che un gridar misericordia, un picchiar di petto, e quattro spremute lagrimucce per dar frutto sodo e durevole di penitenza; bisogna aspettarne il tempo e coltivarne le piante, non colle violenze della fretta, ma colla tolleranza della carità, che senza sforzarla sa come portare l'humana nostra fiacchezza<sup>12</sup>.

Tali ombre venivano però presentate da Paolucci come un argomento fondante dell'equiparazione fra le plebi meridionali e i "selvaggi" non cristianizzati delle Indie extra-europee. Le fatiche non di poco conto che erodevano gli animi dei predicatori gesuiti rischiavano infatti di «render odiose le missioni al volgo ignorante e rozzo de' piccioli casalotti». Con l'arrivo di religiosi forestieri emergevano con nettezza tutte le tensioni interne alle singole comunità, alimentate in primo luogo dal clero locale. Quest'ultimo difficilmente tollerava la «sollecitudine» dei missionari, rifiutando per sé e i loro accoliti le forme di pentimento eccessivamente teatrali promosse dai rivali<sup>13</sup>. Oltre a non tenere in debita considerazione i rapporti di forza che intercorrevano fra i gradini intermedi e quelli più bassi della scala cetuale, un ulteriore elemento di parzialità dei resoconti di missione va ricercato nello stesso occhio deformante e stereotipato con cui i religiosi osservavano i ceti popolari e il loro stratificato bagaglio di credenze, specie nella dileggiata ma persistente coesistenza fra pratiche magiche e religione ufficiale. Di conseguenza, l'effettiva capacità dei gesuiti di civilizzare le masse di contadini e massari delle periferie d'Europa va ridimensionata in una cornice interpretativa maggiormente critica<sup>14</sup>.

Un ulteriore strumento di evangelizzazione, preesistente al mondo tridentino ma perfezionatosi nel corso del XVII secolo, in merito al quale i gesuiti profusero notevoli sforzi, fu quello delle congregazioni mariane. La loro moltiplicazione nello spazio urbano delle principali città europee, così come nelle colonie d'oltremare spagnole e portoghesi, rispondeva al medesimo disegno organico di

---

<sup>12</sup> S. Paolucci, *Missioni de padri della Compagnia di Giesù nel Regno di Napoli*, Napoli nella Stamperia di Secondino Roncagliolo, 1651, pp. 207-208.

<sup>13</sup> Ivi, p. 208.

<sup>14</sup> Simili osservazioni sono contenute in *America e apocalisse*, cit., pp. 74-75 e in C. Ginzburg, *Folklore, magia e religione*, in *Storia d'Italia*, v. I, *I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 649-657.

costruire un mondo di devoti votato alla disciplina e all'obbedienza<sup>15</sup>. L'azione delle istituzioni confraternali non può però essere scissa dai contesti ove piantavano radici, in quanto l'attecchimento presso le strutture sociali dominanti nonché il benessere dei centri del potere politico risultavano fondamentali per la salvaguardia, nel lungo periodo, dei loro valori di riferimento. L'incontro fra la Compagnia e il composito microcosmo confraternale sarebbe stato graduale, ma costante nel tempo. La devozione mariana aveva dapprima scandito un'importante tappa del percorso esistenziale di Ignazio di Loyola. Il nobile basco, proprio dopo aver trascorso un'intera notte in adorazione sotto la statua della Madonna nera custodita presso il monastero benedettino di Montserrat, aveva deciso di indossare l'abito del pellegrino<sup>16</sup>.

Ignazio giunse infine a Roma nel 1537, con due compagni, e si distinse nella preghiera, nell'amministrazione dei sacramenti e nel conforto spirituale di infermi ed emarginati all'interno degli ospedali e delle carceri<sup>17</sup>. I primi gesuiti si avvicinarono così alle attività caritative promosse dalle confraternite laicali. Nel corso degli anni Cinquanta del Cinquecento la neonata Compagnia preferì non lanciarsi nell'avventura della fondazione di proprie congregazioni, tendendo al contrario ad aggregarsi ad alcune realtà già attive sui territori per cercare appoggi al proprio modello di apostolato. In tal modo la primaria attenzione riservata al governo della devozione delle élite cittadine si saldò alle attività pastorali rivolte ai subalterni, con i padri spirituali gesuiti che spingevano gli aristocratici a finanziare e patrocinare gli interventi caritativi in favore dei ceti più deboli. I dubbi del fondatore circa un attivismo diretto dei confratelli nelle congregazioni, che rischiavano di limitarne la "vocazione" alla mobilità, vennero così dissipati: egli stesso nel 1541 entrò nella confraternita del Santo Sacramento,

---

<sup>15</sup> Punti di riferimento fondamentali per lo studio delle congregazioni mariane restano gli studi di L. Châtellier, in particolare *L'Europa dei devoti*, cit. Sulle congregazioni mariane nelle colonie delle monarchie iberiche si rimanda a A. Coello de la Rosa, *Luces y sombras: la efímera congregación de Nuestra Señora de la Luz en las islas Marianas (1758-1776)*, in *Jesuitas e imperios de Ultramar. Siglos XV-XX*, a cura di A. Coello de la Rosa - J. Burrieza Sánchez - D. Moreno, Madrid, Sílex Ediciones, 2012, pp. 223-255.

<sup>16</sup> J. W. O' Malley, *I primi gesuiti*, cit., pp. 214-219; M. A. Lewis, *The development of Jesuit Confraternity activity in the Kingdom of Naples in the Sixteenth and Seventeenth Century*, in *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 226-227.

<sup>17</sup> L. G. Lazar, *Working in the Vineyard of the Lord. Jesuit Confraternities in Early Modern Italy*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, p. 25.

fondata nella città eterna nel 1539, e poi in quella dello Spirito Santo, attiva nell'omonimo ospedale<sup>18</sup>.

Le congregazioni divennero presto una potente leva di cui i gesuiti si servirono per ampliare la propria influenza politica e religiosa, connettendo le élite agli emarginati della società, destinatari questi ultimi, secondo i dettami controriformistici, di mirate opere per il loro recupero spirituale. Le congregazioni costituivano altresì il fulcro principale dell'agire caritativo in età moderna, specie all'interno dei grandi agglomerati urbani su cui premevano ampie sacche di povertà e conseguente devianza e marginalità sociale. Le medesime cellule mutualistiche poggiarono le basi per i futuri modelli organizzativi dell'associazionismo cattolico contemporaneo fino all'inizio del XX secolo<sup>19</sup>. Al contrario degli altri ordini controriformistici, come i teatini e i barnabiti, che propendevano verso la "specializzazione" intorno a un'unica opera pia, i gesuiti espansero il loro raggio d'azione attraverso una miriade di attività caritative ed assistenziali<sup>20</sup>. Partendo dalla scansione irrigimentata del tempo dei confratelli, da occupare con preghiere e cerimonie quotidiane, la Compagnia cercò di promuovere una comune e forte identità partecipativa. Le congregazioni gesuitiche rappresentavano delle vere e proprie micro-comunità in cui rinsaldare la dimensione spirituale, materiale e fraterna della propria esistenza. Fin dalla loro comparsa in epoca medievale, le congregazioni agivano da barometro delle pulsioni religiose dei loro membri, specie nella loro capacità di coinvolgimento

---

<sup>18</sup> Sul mondo delle confraternite romane si rimanda a P. Ventura, *L'Arciconfraternita dello Spirito Santo dei napoletani a Roma tra XVI e XVIII secolo*, Roma, Aracne, 2009; *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di L. Fiorani, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, 1984; V. Paglia, *Contributo allo studio delle confraternite romane dei secoli XV-XVI*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», IX, 17-18, 1982, pp. 233-285 e Id., «La pietà dei carcerati». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980.

<sup>19</sup> S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., pp. 85-86.

<sup>20</sup> L. G. Lazar, *Working in the Vineyard*, cit., p. 4. Sulle congregazioni dirette dalla Provincia napoletana della Compagnia si rimanda, nello specifico, a J. D. Selwyn, *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Londra, Routledge, 2004; M. A. Lewis, *The development of Jesuit Confraternity*, cit., pp. 210-227; F. Iappelli, *Opere sociali dei Gesuiti nella Napoli del '600*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, v. I, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 565-573; M. A. Rinaldi, *I gesuiti in Campania nell'età post-tridentina: l'azione delle congregazioni mariane*, in *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo. Atti del convegno (Maratea, 19-21 giugno 1986)*, v. I, a cura di G. De Rosa - A. Cestaro, Venosa, Edizioni Osanna, 1986, pp. 243-257 e P. Lopez, *Riforma cattolica e vita religiosa e culturale a Napoli dalla fine del '500 ai primi del '700*, Napoli-Roma, Istituto editoriale del Mezzogiorno, 1964.



nelle pratiche liturgiche, nelle celebrazioni delle festività religiose e nelle opere di pubblica carità. Esse tralavalicavano così la mera cornice religiosa, affermandosi come una vera e propria assicurazione sociale per i loro affiliati, in vita così come in punto di morte<sup>21</sup>.

Contrariamente ai secoli precedenti, gli incrementi demografici del XVI secolo sottoposero le maggiori metropoli della penisola italiana alla pressione di una massa sempre più consistente di indigenti. In una congiuntura storica radicalmente mutata rispetto al passato, non bastava più provvedere al soddisfacimento delle immediate esigenze materiali dei poveri, ma si rendeva necessario ricondurli all'interno di una comune ortodossia cattolica. La prima congregazione mariana direttamente legata alla Compagnia venne fondata nel 1563 da Jean Leunis nel Collegio Romano, con il nome di Sodalizio di Nostra Signoria. Scopo del primo di una lunga rete di sodalizi era non solo la salvezza delle singole anime, ma un progetto organico di cambiamento dall'interno dell'intera società. Dapprima riservate alle élite, a partire dalla fine del Cinquecento – periodo in cui si moltiplicarono le fondazioni all'interno delle case professe e dei collegi, specie fra le fila degli studenti – le congregazioni vennero aperte anche ai ceti professionali, come i mercanti e gli artigiani. Guadagnarono così terreno delle realtà congregate rigidamente connotate per *milieu* sociale, mosse dalla comune ambizione di diffondere e salvaguardare il decoro dei costumi e la stabilità sociale.

Dopo il Sodalizio, nella Casa Professa di Roma vennero erette altre sei congregazioni: quella dei nobili dell'Assunta (1593); quella dei mercanti della Natività (1594); quella degli artisti dell'Annunziata (1595); quella dell'Immacolata Concezione riservata ai sacerdoti (1618) e quella della Buona Morte (1648), fondata dal Padre Generale Vincenzo Carafa<sup>22</sup>. Tra messe quotidiane, confessioni a cadenza settimanale e comunioni mensili, l'avvicinamento delle élite e dei ceti produttivi all'interno delle congregazioni risultava funzionale anche all'irrobustimento della rete relazionale di simpatie e sostegni per la Compagnia. Fu il generale Acquaviva a stabilire che il prefetto delle congregazioni dovesse essere affiancato e vigilato da un direttore spirituale gesuita, al fine di rafforzare il potere di controllo e il senso di appartenenza tra i

---

<sup>21</sup> S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., pp. 82-83. Sul ruolo politico e sociale dei sodalizi confraternali si rimanda a R. Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 249-269 e G. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 155-190.

<sup>22</sup> L. G. Lazar, *Working in the Vineyard*, cit., p. 30.

membri. Il fine ultimo era sì condurre il fedele dagli inciampi morali e spirituali della vita terrena alla salvezza eterna del mondo celeste, ma le strade percorse furono diverse.

Emersero due principali concezioni di sodalizio all'interno delle congregazioni: quella propensa al rafforzamento di un piccolo gruppo che fungesse da "avanguardia" e conseguente esempio di buona condotta per gli altri corpi sociali; e quella più "universalistica", che riteneva di dover includere una platea più ampia di devoti. La prima strada vide la luce con la fondazione della congregazione segreta riservata ai sacerdoti secolari, promossa a Napoli nel 1611 da Padre Francesco Pavone, per rispondere alla domanda di formazione da parte degli ecclesiastici regnicoli. Tale congregazione si prestò ben presto anche come importanti veicoli propagandistici, in quanto lo sviluppo di un'identità ben definita degli aderenti non poteva prescindere dal fatto che fossero stati istruiti proprio da gesuiti<sup>23</sup>. Il risultato più evidente fu quello di aumentare le fila del clero urbano che vantava debiti di riconoscenza nei confronti dello spirito apostolico della Compagnia. Tale strategia si rivelerà illuminante nel lungo termine, soprattutto in seguito alla disaffezione dei ceti aristocratici alle pratiche devozionali delle congregazioni, tra tardo Seicento e inizio Settecento. Dopo la soppressione canonica dell'ordine, fu proprio l'azione congiunta degli orfani della Compagnia e della celebrata alleanza fra trono ed altare a favorire il ritorno degli espulsi gesuiti nel corso della prima restaurazione borbonica. A muovere il fervido attivismo dei padri all'interno delle congregazioni non era solo la formale difesa delle ragioni della Chiesa e il conseguente imperativo di presiedere e propagandare l'ortodossia tridentina. Parimente essenziale e stimolante risultava

---

<sup>23</sup> S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., pp. 84-85. Padre Francesco Pavone nacque a Catanzaro il 9 novembre 1568. Entrò nella Compagnia nel 1584 all'età di sedici anni, per poi prendere i primi voti sacerdotali a Napoli nel 1597. Dopo aver studiato nel Collegio Massimo retorica, filosofia e teologia, vi insegnò in seguito filosofia, Sacra Scrittura e lingua ebraica. Tra i suoi allievi vi fu anche il futuro Padre Generale Vincenzo Carafa. Con la fondazione della Congregazione dei sacerdoti sotto il nome dell'Assunzione della Beata Vergine, Pavone rispondeva a una precisa volontà del generale Acquaviva di aprire simili sodalizi presso i collegi. Tra gli scopi della Congregazione, detta anche dei Pavoniani, rientravano l'esercizio della dottrina cristiana anche per le donne e l'assistenza nelle carceri. Essa sopravvisse alla soppressione canonica della Compagnia (1773), per poi essere abolita, insieme ad altre congregazioni, a seguito dell'Unità d'Italia. Ead., *Pavone, Francesco*, in DBI, 81, 2014: [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 7 ottobre 2023).

l'educazione di gruppi sociali compatti e in grado di indossare l'*habitus* mentale giusto per i loro tempi.

Nel 1605 si contavano un numero rilevante di congregazioni mariane orbitanti nella Casa Professa e nel Collegio Massimo di Napoli. Nei locali della Casa Professa operavano quattro congregazioni e un oratorio: quella della Natività della Beata Vergine riservata ai nobili contava circa 200 membri; quella dei sacerdoti della Purificazione della Beata Vergine 90 unità; quella dell'Annunziata aperta ai «dottori, curiali e mercanti» aveva lo stesso numero di aderenti; e infine quella degli artigiani dell'Assunzione della Madonna stimava 160 membri. L'oratorio, animato dai servitori secolari dei padri professi, contava invece quaranta membri. Nel Collegio Massimo, la prima e più antica congregazione fu fondata il 14 gennaio 1554, e venne chiamata la Compagnia della Venerazione del Santissimo Sacramento «per la divotione che presero di frequentare li Santi Sacramenti e dar questo buon esempio all'altro». Nello stesso collegio erano presenti tre congregazioni di studenti, due di mercanti e artigiani e una dedicata agli schiavi battezzati. La prima congregazione degli studenti, sotto il titolo della Concezione, fu eretta il 13 dicembre 1574 e contava circa 300 fratelli e 40 novizi. La seconda, sotto il nome dell'Annunziata, fu fondata il 25 marzo 1580 e contava circa 130 membri. La terza, riservata agli studenti di minore età, era la Congregazione minore dell'Annunziata degli scolari fondata l'8 settembre 1601, che contava 122 membri. La congregazione dei mercanti e artigiani sotto il titolo dell'Assunzione della Beata Vergine fu eretta nel 1582. Era a sua volta suddivisa in quattro oratori: il primo dell'Assunzione con 220 membri; il secondo della Purificazione con 250 aderenti; il terzo della Presentazione con 300 congregati; il quarto della Visitazione con 119 fratelli. L'ultima congregazione, aperta ai figli degli artigiani dai sedici anni in giù, prendeva il nome della Natività della Beata Vergine e fu promossa nel 1600, arrivando a contare 140 giovani aderenti. Dai quattro oratori maggiori dipendevano infine altri tre «che sono come Novitiati delli predetti», che accoglievano in totale 140 «novizi». La congregazione degli schiavi battezzati, sotto il titolo della Purificazione, fu fondata grazie a una bolla di papa Paolo V il 5 novembre 1605 e favorita ulteriormente dal cardinale Bellarmino. Si contavano fra le sue fila ventidue membri, a cui andavano aggiunti gli schiavi neofiti e i catecumeni<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 72, cc. 110v-111v.

All'interno delle carceri della Vicaria – luogo simbolo di reclusione dei “dannati” della capitale e delle province del Regno – erano invece attive tre congregazioni. La prima, denominata Carcerati del Popolo, benché avesse cominciato la sua attività nel 1619, era stata eretta il giorno di Pentecoste del 22 maggio 1611, sotto l'invocazione della Vergine del Carmine per la devozione che avevano i carcerati nei suoi confronti. Sotto la direzione dei padri gesuiti, i congregati venivano accompagnati ogni mese alla frequenza dei sacramenti della confessione e della comunione; all'ascolto quotidiano della messa; ad imparare e insegnare ad altri carcerati i rudimenti della dottrina cristiana; a partecipare alle missioni nelle festività di Carnevale e ad imbastire ogni mercoledì e sabato le processioni che attraversavano gli spazi delle carceri. Per l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione delle funzioni liturgiche, venivano altresì remunerati due cappellani. La seconda congregazione, riservata ai nobili detenuti, venne fondata il 1 febbraio 1616 sotto il nome dell'Annunziata della Santissima Vergine. I congregati, tassati per il sostentamento delle spese dell'opera nella misura di un ducato, erano anch'essi tenuti alla frequenza dei sacramenti, a cui si aggiungeva l'assistenza ai carcerati infermi. La terza congregazione era quella degli ufficiali e degli scrivani criminali, eretta il 2 aprile 1618 nel cortile del tribunale sotto il titolo della Santissima Trinità. I suoi capitoli, approvati dal Consiglio Collaterale e dal Cappellano Maggiore, concernevano l'aiuto spirituale ai carcerati moribondi nonché alle donne condannate, così come la protezione a quelle «povere e scandalose», le quali per la loro condizione di particolare vulnerabilità negoziavano la loro sorte presso il tribunale. Il beneplacito delle autorità secolari si dimostrò essenziale per la tenuta economica delle congregazioni, le quali potevano contare, oltre che sulle elemosine di privati benefattori, anche su tutte le contribuzioni che venivano raccolte in città per il mantenimento dei carcerati<sup>25</sup>.

In una relazione concernente lo stato materiale e spirituale delle carceri prima del 1619, si riportava che i padri gesuiti, biasimando «il culto divino malamente trattato e li pubblici peccati e scandali che quasi impuniti si commettevano da carcerati», chiesero licenza ai magistrati del tribunale di fondare una congregazione per esercitarvi opere caritative e insegnare la dottrina cristiana. La messa si celebrava inoltre in un luogo definito, senza mezzi termini, come indecente, «per esser posta una cappellaccia assai scommoda sotto le scale per dove sagliono e scendono tutti i carcerati tutto il giorno, li quali al tempo che si

---

<sup>25</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 78, cc. 1r-3v.

celebrava gridavano, cucinavano, magnavano e nell'istesso tempo li si ammetteva quel che per modestia si tace». Dentro la stessa cappella si dormiva, consumandosi allo stesso tempo «molte fattucchiere per quelli che doveano haver la corda e se ne ne facevano ben pagare». Le stesse tovaglie per l'altare erano ridotte piuttosto a «mappine che paramenti per un tanto sacrificio». I gesuiti richiesero così il trasferimento della cappella in un altro luogo più idoneo, provvedendo altresì ad acquistare una grande quantità di biancherie, candelieri, calici, fiori per l'altare «e tutto quello che vi è necessario per fornire decentemente una buona chiesa». La nuova cappella adibita per la celebrazione delle funzioni poteva contenere fino a 500 persone, essendo inoltre «tutta stuccata et anco pittata de bellissime historie a proposito per li carcerati».

La stanza della congregazione veniva descritta come molto spaziosa, in grado di contenere fino a 300 persone. Si trovava in un luogo molto luminoso, sopra il cortile grande delle carceri. All'ingresso era stata collocata una campana antica e grande, che doveva sentirsi per tutte le carceri non appena azionata. Sopra la porta vi era attaccato al muro il quadro di una Madonna con il bambino in braccio, il quale rivolgeva le sue piccole braccia alla moltitudine di fedeli protetta da Francesco Saverio. La Vergine, invece, con una mano sollevava una porzione del suo mantello, sotto il quale trovava riparo un'altra folla sostenuta da Ignazio di Loyola. All'interno della stanza si ergeva un quadro raffigurante la fondazione della congregazione delle carceri. Accanto all'immagine della Madonna con il bambino si ergeva l'altare con un sacerdote della Compagnia, affiancato da un superiore della Congregazione e da un angelo custode. Quest'ultimo, insieme ad altri angeli, proteggeva i penitenti e gli stessi fratelli dell'oratorio in processione dagli assalti dei demoni, i quali tentavano di farli desistere dalle buone opere trattenendoli per le vesti. All'interno del locale i gesuiti avevano allestito una piccola biblioteca con libri spirituali e storie di santi, per spingere i carcerati alla lettura e a trascorrere così «il tempo fruttuosamente e senza offesa». Ogni libro veniva annotato in un'apposita tabella e restituito il giorno successivo, pena la scomunica. In tal modo si impedivano i mali e i peccati nonché i giochi proibiti in quanto le persone con la lettura passavano il tempo fruttuosamente e senza offesa<sup>26</sup>.

In precedenza, erano in voga i giochi coi dadi, praticati giorno e notte, a causa dei quali scoppiavano frequentemente furti e risse sanguinose, «et erano tanti e tali li delitti che buona parte del giorno tenevano occupati li signori ufficiali in

---

<sup>26</sup> Ivi, cc. 51v-56r.

castigarli per la rilassazione della vita nella quale si viveva». Oltre che simulare uno stato di infermità fisica per consumare regolarmente carne di venerdì e sabato, così come nel corso della quaresima e delle altre festività, i detenuti richiedevano frequentemente la compagnia delle prostitute nelle proprie celle. Insieme allo scarsissimo numero di confessioni e al ricorso alle bestemmie e al turpiloquio si commettevano atti eclatanti di blasfemia, come il legare un crocifisso alla coda di un topo e gettarlo in pasto ai gatti. Non sorprende quindi che gli stessi si burlassero delle prediche dei padri, rendendo oltremodo ostico il loro disciplinamento.

Una volta predicando uno de nostri della stima che si deve fare della gratia di Dio, finito che fu s'accostò un carcerato e gli disse: "Padre se tu mi dai un carlino per comprarne tanta salsiccia, io te la do tutta questa gratia di Dio, che tu m'hai detto". Da questo poco che si è detto si può raccogliere quel che s'è patito per sradicare tanti viti invecchiati. Questo solo si dice, che più volte li nostri han corso pericolo della vita, e gli sarebbe stata fatta qualche mala burla, se Dio benedetto non havesse aiutato<sup>27</sup>.

Il diretto intervento dei padri gesuiti risultò decisivo per la messa a bando dei giochi proibiti, delle bestemmie e delle frequentazioni con le prostitute. Tali malcostumi erano stati soppiantati dalla frequenza assidua dei sacramenti; dalle orazioni vocali e mentali; dalle litanie; processioni; discipline corporali; digiuni e opere di pietà. Ogni nuovo detenuto era spinto alla pronta confessione e all'ingresso nella congregazione. Oltre alle indulgenze plenarie riservate agli ammessi alla congregazione, tramite l'intercessione del cardinale Bellarmino i confessori ottennero la licenza di assolvere i peccatori in tutti i casi riservati all'arcivescovo, per aiutare con più facilità le anime. In quei luoghi non si onoravano le festività mariane né quelle dei santi, ma proprio in quelle occasioni si ingrossava la fila dei peccati, favoriti dallo scarso controllo da parte delle autorità. I gesuiti avevano così introdotto tutte le solennità e le feste religiose e non si spendevano in altro se non in messe, orazioni, prediche, dottrina cristiana, discipline, penitenze, lezioni dai libri spirituali, confessioni e comunioni. «Per opporsi alla libertà carnevalesca» si frequentavano le prediche della quaresima nonché la festa della Pentecoste, coincidendo quest'ultima con il giorno della fondazione della congregazione. Tutte le feste mariane, di Ignazio e San Leonardo, protettore dei carcerati, si celebravano con le processioni notturne a

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

lume di candela. Venne infine sottratto un luogo, utilizzato perlopiù d'estate dai carcerati per giocare, al fine di erigere un'ulteriore cappella in cui celebrare la messa, tanto che i detenuti erano quasi forzati a sentirla data la centralità del luogo.

Tra i vizi più radicati contro cui intervennero i padri, particolarmente ardua fu l'interruzione del viavai di donne che alimentava lo stato di concubinato di alcuni carcerati, «e questo diabolico abuso havea preso tanta forza che s'era convertito in natura». Gli stessi ufficiali regi, chi per interesse carnale chi per mero lucro, con la giustificazione di evitare mali maggiori tollerava il malcostume. Specialmente durante le festività del Carnevale «il demonio otteneva quel che pretendeva in tal tempo» scatenando risse, ferimenti e omicidi. Per porvi rimedio, quindi, le missioni operavano particolarmente in quei giorni. Dopo una breve processione generale lungo tutte le carceri, si conducevano i carcerati nella stanza della Congregazione, dove uno dei missionari predicava «sopra qualche materia terribile, come delli danni del peccato, la vanità di questa vita presente». Anche la cerimonia delle Quaranta Ore prendeva il via con la consueta processione, intervallata da canti e atti di mortificazione corporale a cura degli stessi detenuti.

Tutti i congregati si alzavano alla stessa ora, si esercitavano nelle orazioni mentali all'interno della stanza della congregazione per almeno un'ora, ascoltavano la messa e svolgevano piccoli compiti come la pulizia dei locali, il trasporto dell'acqua e la custodia dei beni della congregazione. Dopo pranzo svolgevano gli Esercizi spirituali, esercitandosi con i rudimenti della dottrina cristiana, come la corretta posizione delle mani per il segno della croce. La sera era dedicata alla lettura di un libro spirituale e alla recita delle litanie. Molti detenuti, una volta ottenuta la libertà, continuavano a frequentare gli oratori e le congregazioni della Compagnia. I forestieri, al contrario, si fecero promotori dell'erezione di congregazioni o oratori nel loro luogo natio. Altri ancora abbracciarono la fede vestendo l'abito benedettino, cappuccino o degli stessi gesuiti. Per tale ragione, non era inconsueto che si spingessero persino a ringraziare Dio di aver aperto loro le porte del carcere, poiché proprio al suo interno «erano diventati cristiani». I padri lavorarono inoltre per istituire all'interno della Vicaria una casa della penitenza riservata alle donne bandite fino ad allora dalla città. Poiché queste ultime «con andar vagando nel Regno cagionavano inquietitudine e contese per dove andavano», tale reclusorio prese le sembianze di un vero e proprio monastero, posto sotto la sovrintendenza di una badessa. I gesuiti vi promossero infine l'erezione di una chiesetta sotterranea, al

cui interno potevano essere somministrati i sacramenti alle detenute senza incorrere nel rischio di furtivi incontri con gli uomini<sup>28</sup>.

Parimente celebrata era la conversione in carcere di alcuni turchi, i quali vollero contestualmente diventare uomini di Dio: uno benedettino; l'altro cappuccino e un altro addirittura gesuita nelle vesti di fratello coadiutore. Tali storie aprivano uno spazio molto ristretto di integrazione sociale, poiché era facilmente intuibile che il vestire i panni di una famiglia religiosa apriva un canale preferenziale per la conquista della libertà<sup>29</sup>. L'artificio narrativo delle storie edificanti rispondeva, però, al duplice obiettivo di dimostrare la bontà disinteressata delle conversioni e affascinare gli stessi cattolici con i prodigiosi mutamenti degli "infedeli". La relazione sullo stato delle carceri enfatizza, in particolare, la vicenda di uno schiavo turco al servizio del viceré di nome Maamet, sul cui capo pendeva una condanna a morte per omicidio. Essendo stato persuaso a convertirsi, richiese di avere ulteriori quindici giorni di vita, «et ciò voleva che li fosse da nostri in ogni modo ottenuto, al che gli fu con piacevolezza risposto che prima si dovea providere all'anima, e dopo per il corpo si sarebbe fatto tutt'il possibile». Prima del battesimo, egli scelse di chiamarsi Giuseppe. La scelta del nuovo nome da cristiano cadde il 17 marzo 1612. La data non era casuale, poiché soltanto due giorni mancavano alla celebrazione dell'omonimo santo: «il che dal Catacumino per esser vissuto sin a quell'hora da perfido Maumettano non era possibile che si sapesse, non havendo mai havuto cognitione, alla fine fu battezzato dentro l'istesse carceri con universal soddisfazione et allegrezza, et sua et di tutt'il Tribunale, et lasciato l'abominevole setta et nome di Maamet con la santa fede prese il nome di Gioseffo»<sup>30</sup>.

Dopo quell'atto egli dimenticò persino di aver fatto richiesta di voler prolungare la sua vita. Ardeva, al contrario, dal desiderio di morire, facendo istanza che si eseguisse presto la sua sentenza. Domandato dai gesuiti perché volesse ora morire, avendone prima espresso timore, «soggionse il ben aventorato Neofito et novello, ma più che bene istruito et sperimentato

---

<sup>28</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 77, cc. 66r-74v. La stessa fonte sottolinea che i carcerati spesso non conoscevano l'Ave Maria né il Padre Nostro e che, dopo essere passati per la congregazione, «n'escono tutti lodando et ringraziando il Signore per haver appreso nelle carceri quel che per tutto il spazio della loro vita non havean fatto fuori», Ivi, cc. 8r-9v.

<sup>29</sup> Molto nota, a riguardo, è la storia del convertito Balthasar de Loyola, che si fece gesuita. E. Colombo, *A Muslim Turnet Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)*, in «Journal of Early Modern History», 17, 2013, pp. 479-504.

<sup>30</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 77, cc. 23r-25r.



Cristiano: Padre mio non bisogna più campare in questo mondo, perché v'è pericolo di far peccato et offendere Iddio». Lo stesso giorno in cui era stata stabilita l'esecuzione del neocristiano Giuseppe, «incominciato ad esser discepolo della scuola di Cristo che divenne sapientissimo Maestro», pendeva la medesima sorte per un cristiano condannato per vari delitti, il quale però non era disposto a pentirsi e ad accettare il suo destino. Il convertito volle così parlargli e brandendo il crocifisso «con straordinario sentimento dell'altra vita et desideroso di finirla presto: Fratello mio hai fatto il peccato et adesso non vuoi la pena? Non è vergogna? Gesù Cristo che cosa ha fatto?». Quelle parole ebbero così tanta efficacia che fecero vergognare il cristiano, il quale «fu generato all'eterna vita da chi non era più d'un giorno resuscitato dall'eterna morte»<sup>31</sup>. Dalla storia del novello “cristiano” Giuseppe emergono alcuni tratti distintivi di un istituto di lungo periodo, come quello della schiavitù, che in età moderna conservava ancora la sua vitalità sul piano giuridico e sociale. Le pratiche di conversione aggiungevano un nuovo tassello alla lunga scia di violenze e sopraffazioni a cui gli schiavi oggettificati venivano sistematicamente sottoposti. L'imposizione stessa di un nuovo nome rispondeva all'esigenza di cancellare la pregressa identità. L'adesione alla nuova religione inoltre non costituiva di per sé una sufficiente garanzia per sfuggire al braccio secolare: un elemento di cui i gesuiti si servirono sia per giustificare la liceità della pena capitale sia per rafforzare la supposta autenticità delle conversioni da loro operate.

Coerentemente alle volontà di Acquaviva, i gesuiti napoletani allargarono i propri interessi anche alle altre realtà assistenziali che operavano in luoghi contigui alle loro residenze e collegi, proponendosi come direttori spirituali. Nel Conservatorio dello Spirito Santo, situato a ridosso dei Quartieri Spagnoli, che contava circa 190 figlie di prostitute «che ivi si rinchiudono per liberarsi dal pericolo di fare l'arte delle loro madri», Francesco De Geronimo vi predicava almeno una volta al mese. Il padre dichiarava che «il frutto che se ne cava si vede dalla gran compunzione che ogni volta si scorge», unita all'obbedienza che le fanciulle dimostravano nei confronti delle loro superiori e alla frequenza con cui ottemperavano ai sacramenti<sup>32</sup>. Le regole della congregazione, eretta al suo interno, erano d'altronde state redatte dallo stesso De Geronimo. Due volte alla settimana, ogni martedì e venerdì, le congregate dovevano radunarsi nella chiesa del conservatorio. Dopo aver allestito l'altare con un crocifisso illuminato da una

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> ARSI, *Opera Nostrorum*, b. 47, c. 16v.

lampada o da candele accese, bisognava procedere alla chiusura delle finestre e alla disposizione sul pavimento di «croci, funi, corone di spine e pietre piccole per pesi al collo». Dopo la consueta adorazione del crocifisso e la preghiera, le congregate potevano scegliere «uno o più frammenti di penitenza», per poi ritirarsi al proprio posto o distendersi a terra, «in un luogo basso per umiltà». Al termine dell'orazione, a cura della maestra della congregazione, potevano così avere luogo gli atti di mortificazione corporale, «con fervore interno, e con animo di via più approfittarsi nello Spirito e non per una cerimonia»<sup>33</sup>.

Il ricorso spasmodico alla religiosità dei sensi si rivelò altresì utile per entrare in contatto con i sofferenti di diversa lingua e cultura, come gli schiavi musulmani. Le attività di catechesi promosse dall'omonima congregazione presero il via in una città brulicante di captivi. Nel primo decennio del Seicento si censiva una comunità di schiavi oscillante fra le 10.000 e le 20.000 persone: un numero significativo, specie se raffrontato ad altri centri portuali del Mediterraneo<sup>34</sup>. La Congregazione degli schiavi si misurò anche con la necessità di fornire rudimenti linguistici adeguati agli aspiranti missionari che intendevano approdare nelle terre degli «infedeli». Il Padre Saverio Santagata racconta che nel 1603, a seguito di una visita del generale Acquaviva presso il Collegio Massimo, quest'ultimo selezionò sette fra venti giovani che avevano espresso il desiderio di partire alla volta delle Indie. Tra questi, sei non partirono fino al mese di dicembre del medesimo anno, per familiarizzare in modo adeguato con il turco e l'arabo.

Né fu senza gran frutto la dilazione: poiché per disporsi alla conversione degli Infedeli, si dieder tutti a guadagnare alla santa Fede gli schiavi esistenti in Napoli: in questa occasione avvedutisi che l'imperizia del loro linguaggio era

---

<sup>33</sup> Ivi, cc. 108r-110v.

<sup>34</sup> S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, il Mulino, 2016, p. 46; E. Colombo, «*Infidels*» at Home. *Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain*, in «Journal of Jesuit Studies», 1, 2014, pp. 192-211; G. Varriale, *Conversioni all'ombra del Vesuvio (1565-1828)*, in *Napoli e il Mediterraneo nel Settecento. Scambi, immagini, istituzioni*, a cura di A. M. Rao, Bari, Edipuglia, 2017, p. 151; Id., *Tra il Mediterraneo e il fonte battesimale: musulmani a Napoli a Napoli nel XVI secolo*, in «Revista de Historia Moderna», 31, 2013, pp. 91-108; L. Valensi, *Stranieri familiari. Musulmani in Europa (XVI-XVIII secolo)*, Torino, Einaudi, 2013; P. Mazur, *Combating "Mohammedan Indecency": The Baptism of Muslim Slaves in Spanish Naples, 1563-1667*, in «Journal of Early Modern History», 13, 2009, pp. 25-48. La discrepanza sul numero di conversioni favorite dai gesuiti è segnalata da G. Boccadamo, *Napoli e l'Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, Napoli, D'Auria, 2010, pp. 141-143.

d'insuperabile impedimento a convertir coloro che non sapevano l'italiana favella, si posero con gran coraggio a studiarlo: anzi con l'approvazione del Generale ne formarono come un'Accademia, in essa esercitandosi a parlarlo e a scriverlo<sup>35</sup>.

Nello stesso periodo il Padre Pietro Antonio Spinelli aveva ufficializzato la fondazione dell'Accademia dei Linguaggi, dove i religiosi impiegati nella catechesi dei neofiti potevano apprendere le loro lingue d'origine<sup>36</sup>. Come lettore di Filosofia del Collegio Massimo, Spinelli aveva dapprima contribuito all'erezione di una congregazione di studenti. Fratello della contessa d'Altavilla, Dorotea Spinelli, e del cardinale Filippo Spinelli, il gesuita aveva ricoperto per due mandati il ruolo di Provinciale di Napoli, dopo aver governato la Casa Professa. Fu il primo ad affiancare alle congregazioni, «che son proprie della gente più culta», gli oratori «che servono per le persone meno distinte»<sup>37</sup>. Due anni dopo la sua morte, avvenuta nel 1617,

crescendo in diligenza l'operosa Congregazion degli Schiavi diede occasione alla stampa di un Dizionario di lingua Araba e Moresca e di una simil Grammatica, affinché maneggiandosi tali libri da' venuti Giovani riuscissero poi atti alla conversione de' Maomettani, nello studiar che farebbono la Teologia, giacché dagli Studenti Teologi traeva quella Congregazione tutto il suo nerbo e vigore. In questo anno non con minor fortuna degli anni passati 30 ne ridussero al Santo Battesimo: e di uno de' Congregati più indefesso in ajutar gli Studenti in opera così profittevole, narrano le lettere annue, che ottenne un singolar favore dalla Beatissima Vergine, e fu il comparirgli in punto di morte, e dileguare d'attorno al suo letto le infernali masnade, venute a combatterlo con suggestioni terribili: egli stesso dichiarò la grazia e ordinò che a' suoi Confratelli si manifestasse in pubblica Congregazione, dove pur si disse la tranquillità e fiducia con cui dopo l'apparizione renduta aveva l'Anima a Dio<sup>38</sup>.

L'autore del dizionario era il messinese Pietro Ferraguto. Nato intorno al 1580, venne catturato dai pirati turchi nella prima giovinezza e ridotto in schiavitù a Tunisi per circa sei anni. Dopo essere stato riscattato, entrò ventenne nella Compagnia, vestendo per tutta la vita l'abito di coadiutore spirituale. Dapprima mise a frutto le sue conoscenze linguistiche redigendo, nel 1611, il sopracitato

---

<sup>35</sup> S. Santagata, cit., v. III, p. 95.

<sup>36</sup> «Invenzione dello Spinelli fu l'Accademia de' linguaggi soliti parlarsi da' Maomettani, la quale, finché ei visse, fiorì nel nostro Collegio, e valse ad abilitare non pochi nel convertirli», Ivi, p. 572.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 568-572.

<sup>38</sup> S. Santagata, cit., v. IV, p. 42.

vocabolario ad uso dei missionari. Si tratta di un testo estremamente rilevante, in quanto il suo lemmario, che conta circa 2500 voci, costituisce una rara testimonianza della lingua ottomana barbaresca parlata in quegli anni nell'area maghrebina<sup>39</sup>. Tra le pagine del manoscritto è presente anche un lungo *Dialogo tra un Turco et un Christiano fatto acciò si veda il stile che tengono nell'ordine delle parole nel parlare*, il quale ha contribuito ad arricchire i successivi studi di lessicografia storica turca<sup>40</sup>. La sua opera apostolica proseguì all'interno delle prigioni della Vicaria. L'agiografo Patrignani sottolineava che, «essendo le carceri anch'esse una specie di schiavitù», Ferraguto profuse notevoli energie per il sollievo spirituale dei prigionieri. Non senza enormi sforzi e patimenti, «ebbe la consolazione di vedere carceri di facinorosi aver qualche apparenza di conventi religiosi». Egli aveva intrapreso il suo apostolato nelle carceri già nel 1609, «impiegato con l'occasione della lingua Turchesca et Arabica, quali possedeva, all'aiuto spirituale de schiavi Turchi et mori»<sup>41</sup>. Il 30 ottobre 1623 i magistrati del tribunale della Vicaria scrivevano al Padre Provinciale, esprimendo il loro favore per le opere caritative promosse dai gesuiti tramite le loro congregazioni. Particolarmente elogiato fu Pietro Ferraguto, il quale, incurante dei rischi legati a una pestilenza diffusasi in quei luoghi, anteponeva la salute spirituale dei suoi assistiti alla sua stessa vita<sup>42</sup>. Egli spirò infine all'età di settanta anni nel 1656, dopo aver contratto la peste dagli ammalati a cui prestava assistenza<sup>43</sup>.

Un'altra opera di carità segnalata faceva pure il P. Pietro, adoperandosi quanto poteva in riscattare gli Schiavi dalle mani dei Turchi, non tanto per motivo di liberarli in da' tanti stenti nel corpo, che per sottrarli dal pericolo, in che stanno, di rinnegare la Fede. Aveva egli provato il morso del lupo. Imperocché da giovanetto [...] aveva per esperienza provato cosa dir vogli star in mano di que' Barbari, quali più volte l'aveano sollecitato con varj tormenti ad abbandonar Gesùcristo<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> L. Rocchi, *Il "Dittionario della Lingua Turchesca" di Pietro Ferraguto (1611)*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2012, pp. 7-8

<sup>40</sup> Per ulteriori approfondimenti, si rimanda a A. Bombaci, *Padre Pietro Ferraguto e la sua grammatica turca (1911)*, Roma, Tipografia del Senato, 1940.

<sup>41</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 77, cc. 3v-4v.

<sup>42</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 78, cc. 17r-v.

<sup>43</sup> G. A. Patrignani, *Menologio di pie memorie d'alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù dall'anno 1538 all'anno 1728*, v. III, Venezia presso Niccolò Pezzana, 1730, pp. 191-192.

<sup>44</sup> Ivi, p. 192.

Nelle fasi più acute della cosiddetta guerra di corsa - le cui razzie di uomini, donne e bambini coinvolgevano sia le navi cristiane che quelle musulmane con la legittimazione dei rispettivi poteri secolari e religiosi - il fenomeno dei rinnegati alla fede cristiana assunse delle dimensioni significative<sup>45</sup>. Di conseguenza, aumentavano fra le fila degli alfieri della cattolicità ansie e preoccupazioni. Difficilmente molti captivi resistevano alla “tentazione” di abbracciare la fede islamica per assicurarsi la libertà e ottenere vantaggi economici e sociali, anche se tale decisione avrebbe comportato l’impossibilità di essere riscattati e dunque un mancato guadagno da parte delle autorità musulmane. Le relative condizioni di favore guadagnate dagli apostati spiegavano in primo luogo il notevole dispiegamento di risorse umane e finanziarie da parte del mondo cattolico per liberare i “suoi” prigionieri e ridurre così i casi di rinunce al battesimo. Allo stesso tempo, si intensificava lo slancio conversionistico da parte degli ordini religiosi regolari, in particolare gesuiti, desiderosi di sottrarre quanto più anime possibili al “falso” messaggio del profeta Maometto<sup>46</sup>.

Non stupisce dunque che le storie degli schiavi convertitisi a Napoli pervengano, il più delle volte, attraverso il filtro deformante dei gesuiti che compilavano i resoconti di missione o le grandi narrazioni sulla storia dell’ordine, la cui circolazione rispondeva a chiare esigenze autocelebrative. Era frequente che le ritrosie venissero vinte attraverso il sistematico ricorso alla pedagogia della paura, come il contatto con il fuoco ai danni di un turco costretto a letto da una grave malattia, “reo” di aver difeso ostinatamente anche la fede dei suoi compagni. Avendo, suo malgrado, toccato con mano il pericolo dell’eterna dannazione fra le fiamme infernali, accettò il battesimo poco prima di esalare l’ultimo respiro.

Un Turco [...] per anni 60, a guisa di smalto, ostinato si era nella Setta propria, e qualora alcun de’ suoi lasciata la legge antica adorator si faceva di Gesùcristo, con profondo rammarico se ne accorava, né ometteva di procurar di svolgerlo per ogni via dalla professata Religion sincera: molto più si adoperava a saldi mantenere i non

---

<sup>45</sup> Per un quadro generale sulla guerra di corsa si rimanda a M. Lenci, *Corsari. Guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, Carocci, 2006; L. Lo Basso, *A vela e a remi. Navigazione, guerra e schiavitù nel Mediterraneo (secc. XVI-XVIII)*, Ventimiglia, Philobiblon, 2004 e S. Bono, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani tra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, Mondadori, 1993.

<sup>46</sup> V. Lavenia, *Schiavi*, in *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, a cura di Id. - C. Petrolini - S. Pavone, Roma, Viella, 2022, pp. 5-10.

convertiti nel profano culto del falso Profeta Maometto, e riuscendo per ciò il principale ostacolo alla conversion di loro, procurato si era con sommo studio, ma sempre in vano di guadagnarlo. Senonchè caduto infermo in mortal malattia pensò di adoperar con lui gli esperimenti ultimi il Padre eletto a diriger la Congregazione degli schiavi, e facendo e dicendo quanto fare e dir sapeva, nulla ottenne, rispondendogli sempre l'imperversato Moro, ma con fronte torbida e con guardatura bieca: "Parti di qui, non mi turbar di vantaggio". Oppresso dipoi da un gran letargo, vicino fu a finir di vivere; ma ritornato per favor di Dio allo spedito uso della ragion perduta gli fu di nuovo il Sacerdote a fianco, e con ardente fiaccola bruciatolo alquanto a fior di pelle questo ottenne, che si riscuotesse tutto a respinger da sé l'attività del fuoco e del mal recatogli si lamentasse con istrepitosi gridi. Infiammato allora e di fervente zelo acceso "Oh infelice – gli disse il Padre – così ti risenti all'ardor passeggero di fiamma tenue, e niente temi il preparato incendio eterno? Che più indugi ad uscir dal laccio? Se neppur ora battezzare ti vuoi, andrai tra poco ad arder giuso nella infernal prigione, senza speranza di scampar giammai dal tuo tormento". A queste voci un timor salutare gli empiette il cuor durissimo: battezzato fu a propria istanza, né sopravvisse che un giorno solo<sup>47</sup>.

Nelle stanze del collegio leccese, il Padre Bernardino Realino, celebrato dai suoi confratelli come un santo vivo, aveva in precedenza fronteggiato la risolutezza degli schiavi alternando dolcezza e risolutezza, «ora spaventandoli con visioni de' demonj e con minacce delle pene infernali, ed or' allettandoli con altre misteriose apparizioni». La strategia si sarebbe rivelata vincente, poiché questi ultimi «frettolosi la mattina appresso faceano le loro istanze per essere instruiti e battezzati»<sup>48</sup>. Un ulteriore strumento di conversione, riservato in particolar modo ai domestici in servizio presso le famiglie aristocratiche regnicole, era rappresentato dalle visioni spesso ispirate agli episodi biblici. Nel racconto di una conversione del 1582, riportata dal Padre Francesco Schinosi, l'atteggiamento del marchese d'Anzi, Ottavio Carafa, nei confronti di un suo schiavo morente appare in netta controtendenza rispetto ai trattamenti spesso inumani a cui i potenti padroni li sottomettevano. Il Carafa si era detto persino disposto a concedergli la libertà in cambio dell'accettazione della fede cristiana, sebbene la Chiesa stessa non avesse mai favorito l'emancipazione degli schiavi convertiti. Come accennato in precedenza, nella maggior parte dei casi, i nuovi cristiani non guadagnavano la libertà, poiché si tendeva a salvaguardare il loro

---

<sup>47</sup> S. Santagata, cit., v. IV, pp. 330-331. Il racconto è ripreso anche da V. Lavenia, *Schiavi*, cit., p. 36.

<sup>48</sup> F. Schinosi, cit., v. I, p. 431.

valore economico o semplicemente a diffidare della sincerità della conversione<sup>49</sup>. Per tale ragione, la conversione visionaria operata dal noto cronachista gesuita Giovanfrancesco Araldo in punto di morte viene presentata ai lettori come esempio manifesto di un approdo non strumentale alla fede cattolica.

E restringendo all'anno ottantesimo secondo e a Napoli il racconto, sul maggior presente ci consolò il Signore e confermò in questo stesso studio con farci veder convertiti, mediante uno straordinario suo concorso, due Turchi in punto di morte, ostinati quanto mai altri a non lasciarsi uscir dal cuore il lor Maometto. Giaceva mortalmente ferito un di essi, schiavo del marchese d'Ansi, don Ottavio Carafa: il quale amavalo sì veramente, che da più anni addietro gli havea desiderato il maggior bene che possa conseguirsi in questa vita, qual è la disposizione alla vita eterna. Ora, cresciuto nel padrone quel desiderio, mentre cresceva nell'altro l'ambascia della vicina morte, non è dicibile quanto il pio cavaliere lo combatesse or con carezze e promesse di libertà e di altro in caso di ricoverata salute, ed ora con esortazioni e ragioni di vari religiosi affinché si arrendesse a morir cristiano: ma tutto al vento. Vi sopraggiunse, quando più che mai pareva disperata la faccenda, il nostro Gianfrancesco Araldo, seco traendo dal legno della sagrosanta croce, nella qual'egli unicamente appoggiava, le ultime speranze di salvarlo. Dopo fatte prometter dal marchese e da tutti alcune orationi, si appressò il padre al letto del malato e addimandollo come la passasse. Allora si osservò in lui una immagine di quelle acque amare, volte di repente col legno di Mosè in dolci e usuali; perciocché quegli, mutato, per virtù della salutare croce, il brusco in piacevolezza e 'l dimenamento mortale in subitanea quiete "Assai bene – rispose – o Padre, e veramente bene assai: perché io vò risolutamente viver e morir nella legge di Cristo. Aprestatemi il battesimo: tanto a questo punto mi ha spirato Iddio". Si diffuse a queste voci per quella casa l'allegrezza; che'l vide prestamente instruito, divotamente battezzato ed appena rasciutta sul capo l'acqua col riso in bocca trapassato<sup>50</sup>.

Nel corso del XVII secolo, i racconti di conversione di matrice gesuitica si perfezionano fino a confluire in vere e proprie appendici dei resoconti di missione. Nell'ottobre del 1642 fu la stessa Opera di Redenzione dei Cattivi a richiedere l'intervento dei missionari, presso i locali della Chiesa di San Nicola alla Dogana. Il santuario era ubicato nelle vicinanze del porto, in un'area densamente abitata dai marinai, i quali maggiormente correvano il rischio di

---

<sup>49</sup> V. Lavenia, *Schiavi*, cit., p. 7; M. T. Fattori, "Licere-non licere". *La legittimità della schiavitù nelle decisioni della Sede apostolica romana tra XVII e XVIII secolo*, in «Rivista Storica Italiana», 132, 2020, pp. 393-436 e *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, a cura di E. Colombo, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2018.

<sup>50</sup> F. Schinosi, cit., v. I, pp. 431-432, ripreso da V. Lavenia, *Schiavi*, cit., pp. 38-39.

essere rapiti dai corsari turchi e tratti in schiavitù. La missione, che durò all'incirca un mese, si presentava altresì come un'importante occasione per la raccolta delle elemosine necessarie agli ingenti pagamenti dei riscatti dei prigionieri cristiani<sup>51</sup>. La visione della processione penitenziale, divenuta più faticosa ma non meno partecipata a causa della pioggia incessante, provocò un mutamento profondo nell'animo di uno schiavo turco. Quest'ultimo si tramutò addirittura in un cristiano esemplare, riuscendo persino ad esprimere perfettamente le proprie volontà in lingua italiana, nonostante avesse messo piede da poco in città. La miracolosa conversione funse inoltre da catalizzatore per le coscienze dei cristiani che dovevano essere ricondotti lungo la retta via: rispecchiandosi nell'altro, i credenti riconoscevano così le ragioni della loro fede.

Incalzò la pioggia, con tutto ciò [i penitenti] godevano d'andar scoperti pieni d'acqua da capo a piedi, piangendo sempre di consolatione spirituale i peccati da loro commossi con altre occasioni per quelle strade donde passavano, chiamando quella pioggia dolce inzuccherata, perché li haveva dato buona occasione di dar gusto a Christo Crocefisso: a questo spettacolo vi concorse fra gli altri un Moro fatto schiavo di fresco, e vedendo questa processione con tante croci, tanti lumi, la gente camminare per la pioggia e fanghi scalza tutta piangendo, mosso dallo Spirito Santo corso lui mezzo ignudo e scalzo, e presa una di quelle croci nelle braccia, incominciò piangendo a gridare che si voleva all'hora battezzare, e chiamarse con nome di Gioseppe, teneva fortemente la croce nelle braccia baciandola spesso, e piangendo diceva; “Mi voglio battezzare adesso adesso, no’ voglio andar’all’inferno, ma voglio andar in paradiso dove sta Giesù Christo”, intenerì questo fatto non solo gl’huomini, ma i sassi stessi si liquefacevano in lacrime, e tutti dicevano a voce forte: “I Turchi si convertono, e noi Cristiani offendiamo Giesù Christo”. Il Predicatore l’abbracciò con tanta tenerezza e lacrime di tutta l’udienza<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> «Li Signori Governatori della Redentione [...] furono di commun parere, per svegliar la gente al conoscimento dell’opera, che da PP. della Compagnia di Giesù si facesse una Missione per un mese intiero nella Chiesa di Santo Nicola Maggiore sita nella Regia Dogana [...] acciò fatti tutti consapevoli della Santa opera di Redentione per molt’anni sconosciuta, abbandonata e seppellita, s’animassero ad aiutarla e ricorrere a lei havendone di bisogno», ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 74a, c. 53v. La chiesa di cui parla la relazione a stampa non esiste più. Venne eretta su volontà di Carlo II d’Angiò nelle vicinanze del porto e dedicata a San Nicola di Bari, tradizionale protettore dei marinai. Giovanna II nel 1425 l’ampliò, facendovi erigere anche un ospedale per i marinai. L’intero complesso fu poi diroccato dal viceré Pedro de Toledo a seguito degli interventi urbanistici del 1537 che interessarono l’aria del Castel Nuovo. Cfr. G. A. Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, Napoli, Stamperia del Fibreno, 1873, pp. 326-327 e F. C. Grimandi, *Memorie storiche della città di Napoli dal tempo della sua fondazione sino al presente*, Napoli, Stamperia Vico Freddo Pignasecca, 1857, p. 33.

<sup>52</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 74a, c. 63v.



Le sacre metamorfosi<sup>53</sup> non investirono esclusivamente la sfera linguistica. La retorica gesuitica che intesseva tali narrazioni creò altresì ulteriori *topoi* ricorrenti, come lo sbiancamento della pelle e la scomparsa del cattivo odore nei corpi dei convertiti deceduti, sui quali la storiografia più recente si è soffermata per problematizzare il nesso fra rivalità religiose e proto-razzismo<sup>54</sup>. In un racconto di conversione datato al 1649 e che coinvolge nuovamente la Congregazione degli schiavi, a veder vacillare l'orgoglio è stavolta una schiava musulmana di nobile ascendenza. Dopo una rovinosa malattia in cui si susseguono orrende visioni di lupi demoniaci, la giovane Cata abbraccia la fede cristiana, cambiando simbolicamente il suo nome in Candida. La salvezza della sua anima faticosamente conquistata si manifesta nella purificazione esteriore del corpo: l'olezzo della morte scompare per far posto all'eterna lucentezza del Paradiso.

Una certa giovane donna di venticinque anni, di statura molto grande, nobile e bella di aspetto, distinta per ingegno e costumi convenevoli a più alti natali, dei quali ella stessa si vantava, dicendosi figlia di non so quale governatore Maomettano [...] onde a darsi vinta alle ragioni e lasciare la superstizione maomettana ostinatamente si difendeva, non volendo col battesimo confessar pubblicamente che fino a quel tempo era stata in errore. Ma, come piacque a Dio, cadde quest'anno in febbre mortale: onde che i padroni, i compagni di servizio e tutta la famiglia le furono attorno con più calde istanze che provvedesse omni all'anima sua e si battezzasse. Per ciò si chiamò ancora il nostro Padre prefetto della Congregazione il quale la strinse con ragioni, con promesse, con preghiere: ma fu sorda a tutto, e quando più era convinta degli argomenti rispondeva che ora non aveva i libri onde prendere le risposte. Pertanto s'addormenta e in sogno le pare di vedere un branco di lupi che minacciavano di sbranarla. A ripetuta visione grida esterrefatta e chiama aiuto. Accorrono le compagne e in buon punto le suggeriscono quelli essere demonii i quali prima ancora di trascinarla all'inferno l'avrebbero dilacerata qui ancor viva se non si faceva Cristiana. Neppure così fu potuta smuovere, ma ben presto allo spavento dei lupi divoratori sopraggiunsero vere ed acerbissime doglie. Sicchè l'infelice vinta dal dolore si arrese e consentì d'essere battezzata in quell'estremo

---

<sup>53</sup> Il riferimento è al titolo dei quattro volumi dell'oratorio Girolamo Bascapè dedicati ai racconti di conversione: *Sacre metamorfosi, ovvero conversioni segnalate d'idolatri, turchi, ebrei et eretici convertiti alla fede cattolica*, 4 vv., Napoli, De Bonis, 1680-1684. Cfr. E. Papi, *Girolamo Bascapè*, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, v. 13, *Western Europe (1700-1800)*, a cura di D. Thomas - J. A. Chesworth, Leiden, Brill, 2019, pp. 821-827.

<sup>54</sup> Osservazioni più recenti sul tema sono contenute in A. Kettler, *The Smell of Slavery: Olfactory Racism in the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

pericolo da un'altra serva, che a ciò aveva ricevuto istruzione dal nostro sacerdote. Ma quando si venne al fatto, apparve che in quel consenso era stata graziata sol dalla paura e dai dolori: parocché in niun modo si poté addurre a farsi il segno della croce e sin al far del giorno, avendo ormai per la forza del morbo perduta la lingua, diede nondimeno segni di pertinace rifiuto; onde che ritornato all'alba il Padre e trovatala in quello stato e affatto restia agli ultimi assalti che le diede, se ne uscì per andare ad offrire per lei il sacrificio della messa, ordinando intanto che i Congregati facessero intanto preghiere per quella conversione. Furono esauditi: perocché la Cata svegliatasi come un letargo, subito incominciò a parlare della religione cristiana e dimandare con istanza d'essere battezzata col nome di [...] Candida [...]. E poiché era agli estremi, prese ancora il viatico e l'estrema unzione: ma pure fiera lotta sostenne più tardi col comune nemico, e fu udita dire nell'assopimento: Tu dici così perché non sei cristiano, ma non così io che sono cristiana. Finalmente tra gli atti di pietà e di religione riguardando nell'immagine di Gesù Crocifisso spirò, e il corpo dopo morte spariti il lezzo e la deformità della malattia, con maraviglia degli astanti mandava una fragranza e riapparve più candido e più bello<sup>55</sup>.

I musulmani si inserivano in modo ambiguo nella categorizzazione gesuitica: un po' pagani, un po' eretici, pericolosi e allo stesso tempo salvabili<sup>56</sup>. Pochi mesi dopo l'elezione a Padre Generale, Tirso González pubblicò un trattato denominato *Manuductio ad conversionem mahumetanorum* (1687), nelle cui pagine il gesuita ripercorreva tutta la sua esperienza di predicazione fra i *moriscos* spagnoli. Dato alle stampe pochi anni dopo la vittoria della Lega Santa sull'impero ottomano a Vienna (1683), il manuale si prefiggeva di celebrare, accanto alla vittoria militare, l'imminente rivalsa spirituale del cattolicesimo sull'Islam. González intendeva dimostrare le falsità del Corano avvalendosi dello stesso testo sacro e criticando, in particolar modo, la visione illusoria di un paradiso orbitante sul piacere carnale. Alla ricca *pars destruens* si aggiungeva altresì una specifica sezione dedicata ai temi di discussione e alle accortezze che i missionari avrebbero dovuto impiegare nell'interlocuzione con i musulmani. Il generale non si distacca dalla visione dominante dell'Islam come di una setta eretica che distorceva alcuni elementi fondanti del cristianesimo, arricchendo

---

<sup>55</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 204, cc. 92-94.

<sup>56</sup> E. Colombo, *Jesuits and Islam in Early Modern Europe*, in *The Oxford Handbook of Jesuits*, a cura di I. Zupanov, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 349-378; *The Jesuits and Globalization. Historical legacies and contemporary challenges*, a cura di T. Banchoff - J. Casanova, Washington DC, Georgetown University Press, 2016 e E. Colombo, *Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions*, in *L'islam visto da occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, a cura di Id. - B. Heyberger - M. G. Arenal - P. Vismara, Milano-Genova, Marietti, 2009, pp. 315-340.

tuttavia la trattazione con spunti concreti tratti dalla sua attività missionaria e dalla viva curiosità verso un mondo “altro”. Egli suggeriva infatti di rispettare la libertà degli interlocutori, poiché la religione cristiana confliggeva con qualsiasi costrizione. Le conversioni forzate venivano dunque scoraggiate proprio perché non presentavano effetti concreti sui neofiti<sup>57</sup>.

La prassi della conversione “dolce” costituirà un tratto comune delle missioni condotte nei territori extra-europei. Si rendeva necessaria la persuasione, ossia dimostrare all’interlocutore che con la conversione era effettivamente possibile salvare la propria anima. Mediante il racconto dei miracoli, delle vite dei santi e degli episodi esemplari di conversione si intendeva dimostrare di aver fornito agli “infedeli” non soltanto la chiave per la salvezza, ma anche l’unica verità di fede. Per tale ragione, le conversioni in punto di morte costituivano una testimonianza attendibile, poiché la richiesta del battesimo negli ultimi istanti di vita non presentava alcun fine utilitaristico. Oltre alle parole, i gesti e le immagini rappresentavano dei veicoli fondamentali per un’efficace comunicazione. È stato accennato come le missioni popolari secentesche assumino progressivamente la forma di vere e proprie messe in scena, a riprova dell’importanza del teatro non soltanto per la formazione dei gesuiti, ma come un più ampio strumento morale e pedagogico<sup>58</sup>, specie per appianare le differenze culturali con i musulmani. Il battesimo si manifestava così come una pratica sociale fortemente codificata, che non coinvolgeva il solo convertito, ma l’intera comunità cattolica da istruire e catechizzare.

Dopo la prudenza e la cautela a cui si richiamavano i generali Laínez, Borgia e Acquaviva, nella seconda metà del Seicento si fece largo fra i gesuiti una convinzione più granitica sulle effettive possibilità di confutazione delle falsità dell’Islam e quindi della buona riuscita della conversione dei musulmani. I successi militari contro l’impero ottomano venivano altresì interpretati come segnali della benevolenza di Dio riguardo la superiorità della Chiesa, che dalla crisi politica turca poteva trarre l’occasione per una nuova *reconquista* in oriente.

---

<sup>57</sup> E. Colombo, *La Compagnia di Gesù e l’evangelizzazione dei musulmani nella Spagna del Seicento: il caso Gonzáles*, in «Revue Mabillon», 81, 2009, pp. 208-214.

<sup>58</sup> A. S. Gallo, *Jesuit Theater*, in *The Oxford Handbook*, cit., pp. 575-598; B. Majorana, *Una pastorale spectaculaire: missions and missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», v. 57, 2002, pp. 297-320; Id, *Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione*, in *Les mission intérieures en France et en Italie du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, a cura di C. Sorrel - F. Meyer, Chambéry, Bibliothèque des études savoisiennes, 8, 2001, pp. 87-102 e A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 624.

Di conseguenza, anche l'atteggiamento verso i musulmani si affievolisce nella sua asprezza e belligeranza. Più che pericolosi eretici da estirpare, questi ultimi diventano degli "innocenti ingannati" dalle falsità contenute nella loro religione, i quali attendevano solo di conoscere la verità. Le differenze linguistiche e culturali nonché i costumi morali licenziosi li rendevano profondamente distanti dal comune sentire cattolico, ma intimamente affascinanti<sup>59</sup>. Per confutare la loro religione, non dovevano quindi essere forzati al raggiungimento della verità, ma, come esplicitamente suggerito dal titolo del trattato, condotti per mano.

## 2.2 *Due santi al servizio del mondo: Bernardino Realino e Francesco De Geronimo.*

Ulteriore elemento costitutivo della vita religiosa del mondo cattolico era il miracolismo: un fenomeno che in età moderna aveva assunto un grado di complessità notevole, perché altrettanto difficili erano i problemi e le insicurezze quotidiane contro cui le popolazioni pregavano e da cui attendevano un soccorso divino. A rivestire un importante ruolo nella celebrazione del miracolo secondo modelli ben codificati furono gli ordini religiosi regolari, in particolar modo quelli controriformistici come gesuiti e teatini, che vantavano un solido radicamento nelle strutture urbane e sociali dei maggiori centri abitati<sup>60</sup>. Come la visibilità di un miracolo rappresentava una condizione imprescindibile per il suo riconoscimento, allo stesso modo la santità necessitava del pubblico dominio e dell'altrui validazione<sup>61</sup>. Per poter comprendere l'evoluzione della "religiosità vissuta" e le strategie di relativo contenimento intraprese dalla Chiesa, specie nel corso del XVII secolo, bisogna richiamarsi in primo luogo alla differenza semantica tra miracolo e prodigio, che aveva delle forti ricadute non solo sul piano dottrinale. Similmente al prodigio, il miracolo si manifesta come un evento eccezionale e sovranaturale, ma differisce dal primo in quanto è di certa attribuzione divina. Esso interviene direttamente sull'uomo per ricondurlo a Dio.

---

<sup>59</sup> E. Colombo, *La Compagnia di Gesù*, cit., pp. 207-227.

<sup>60</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia tra Santi, Madonne, guaritrici e medici*, Napoli, Guida, 2010, p. 15.

<sup>61</sup> Su questo concetto hanno insistito, per l'arco temporale in oggetto, G. Sodano nel suo *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002 e, per l'età medievale, P. Delooz, *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'église catholique*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 227-258.

Il demonio, sebbene sia in grado di compiere prodigi per ingannare i fedeli, non può dispensare miracoli, in quanto non desidera di certo cambiare l'animo dei peccatori, ma condannarli alla dannazione eterna<sup>62</sup>.

Ne consegue la necessità dell'intermediazione del clero, specie in epoca tridentina, il quale era chiamato a vigilare e a soppesare la veridicità delle testimonianze sui miracoli, che si diffondevano velocemente tra le comunità di riferimento. A partire da questo primo crocevia tra la dimensione individuale e quella collettiva del miracolo è possibile sfumare la dicotomia tra spazio pubblico e spazio privato delle devozioni, in virtù della lunga compenetrazione, nella cultura cattolica, tra focolaio domestico e ambienti esterni di culto<sup>63</sup>.

Al contrario, un'eccessiva focalizzazione sugli aspetti materiali della vita religiosa, come gli oggetti e le immagini devozionali, lungo cui hanno insistito le recenti proposte storiografiche anglosassoni sulla *domestic religion*<sup>64</sup> rischia di ridurre la cesura controriformistica ad un mero insieme di suggestioni visive, olfattive ed emotive. La dimensione politico-istituzionale, al contrario, impregnava la costruzione del senso stesso del sacro, in quanto erano proprio gli ecclesiastici a promuovere le devozioni in virtù dei privilegi e degli spazi di potere conquistati in seno alle comunità locali<sup>65</sup>. Nel Mezzogiorno moderno l'esperienza religiosa è indubbiamente intrisa di stimoli sensoriali – dagli spazi urbani costantemente attraversati dalle processioni; ai ricchi apparati sacramentali; all'odore pungente dell'incenso alla molteplicità di oggetti a cavallo fra sacro e profano come presepi, rosari e statuette votive<sup>66</sup> – ma tale

---

<sup>62</sup> Per tale ragione, Gesù preferiva evangelizzare invece di compiere prodigi e miracoli: «Se non vedete un segno, non credete, ma non ci sarà altro segno per voi che il segno di Giona» (Matteo 12,38-39; 16,1-4). Sempre tra le pagine del Vangelo, Gesù sosteneva che non compiva prodigi per manifestare la Sua potenza, ma per accompagnare le pecorelle smarrite nella Chiesa del Padre. La guarigione del paralitico, ad esempio, fu un prodigio e al contempo un miracolo, perché Gesù guarì l'uomo come prova del suo potere di perdonare i peccati e non della sua facoltà di manovrare gli eventi a piacimento per stupire l'uditorio (Matteo 9,1-8).

<sup>63</sup> G. Sodano, *Miracoli e devozioni nel Mezzogiorno moderno tra tradizione e innovazione storiografica*, in *Mezzogiorno prodigioso. Ricerche sul miracolo nel Meridione d'Italia in età moderna*, a cura di Id., «Quaderni di Mediterranea», 41, 2023, pp. 6-7.

<sup>64</sup> Vedasi, in particolare, *Domestic Devotion in Early Modern Italy*, cit., e *The Ashgate Companion to the Counter-Reformation*, a cura di A. Bambij, G. H. Janssen, M. Laven, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013.

<sup>65</sup> E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guálupo)*, in «Studi Storici», 2, 2016, pp. 278-283.

<sup>66</sup> Contributi più recenti sul tema sono contenuti in *Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, a cura di E. N. Chavarria - P. Martin, Roma, Viella, 2021. Sulle possibilità di incontro fra

“esplosione” di materialità non può essere scissa dalla contestuale analisi delle linee di conflitto che spesso si innescavano tra culti locali e politiche regolarizzatrici adottate dalla curia romana.

Intorno alla religiosità popolare è sorto un vivace dibattito sulla scia delle ricerche di Ernesto De Martino e dell’impegno meridionalista che, seppur viziato da un paradigma di modernità messo poi in discussione dal “pensiero meridiano” degli anni Novanta, si interrogava duramente sulle cause della strutturale arretratezza dell’altra faccia del Paese. Di contro, l’impostazione cattolica rappresentata dalla scuola di Gabriele De Rosa ha operato una rilettura in negativo del «relitto folklorico» demartiniano, considerando le permanenze magiche come una resistenza ai processi di spiritualizzazione che la Chiesa tridentina cercava invano di mettere in atto<sup>67</sup>. Nel tentativo di superare una visione rigidamente schiacciata sulla dicotomia fra ceti subalterni e dominanti, Giuseppe Galasso recupera il pensiero demartiniano secondo una prospettiva storico-antropologica, in cui il popolare veniva inteso non tanto come religiosità dei subalterni, ma come l’elementare, l’immediato e il concreto che scaturiscono da un divenire storico dialettico e circolare<sup>68</sup>. Il percorso tracciato dallo studioso può essere proficuo nella misura in cui si analizza il rapporto tra politica, miracoli e santità superando la parcellizzazione dei singoli episodi e facendo emergere, al contrario, il clima complessivo della congiuntura secentesca e primo-settecentesca. Nel contesto incandescente del Regno di Napoli, il fiorire di eventi miracolosi e di aspiranti servi di Dio si inseriva nelle lotte fazionarie e nelle tensioni che attraversavano la società meridionale, innescando pratiche di negoziazione tra gruppi emergenti o frizioni aperte con le gerarchie ecclesiastiche

---

storia delle emozioni e storia urbana si sofferma, nello stesso volume, E. N. Chavarria, *The emotion history e storia urbana: i percorsi della ricerca*, cit., pp. 9-25.

<sup>67</sup> G. Sodano, *Miracoli e devozioni*, cit., pp. 8-10. Giuseppe Galasso ha ravvisato in Gabriele De Rosa «la fisionomia di uno storico cattolico che testimonia validamente per la sua fede e per il suo mestiere», sottolineando altresì le divergenze nei modi di intendere la processualità storica. L’interpretazione di Galasso viene contestata da L. Billanovich, *Gabriele De Rosa (1917-2019). Itinerario biografico e indirizzo di storia socio-religiosa: una ricostruzione*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 65, 1, 2011, p. 23.

<sup>68</sup> G. Galasso, *La storia socio-religiosa e i suoi problemi*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, v. I, a cura di Id. - C. Russo, Napoli, Guida, 1980, pp. XI-XXXI, confluito in Id., *L’altra Europa. Per un’antropologia storica del Mezzogiorno d’Italia*, Napoli, Guida, 2009. Sui concetti di cultura e religiosità popolare, al centro di successivi e aspri confronti storiografici, vanno richiamati necessariamente gli studi di Carlo Ginzburg e, in particolare, la sua *Premessa giustificativa*, in *Religioni delle classi popolari*, «Quaderni storici», 14, 41 (2), 1979, pp. 393-397.

romane. L'ascesa dei "campioni della santità" coltivati nell'alveo dei collegi gesuitici e le loro alterne fortune nel lungo e irrigimentato iter di canonizzazione costituiscono un ottimo punto di osservazione per il disvelamento di tali dinamiche.

Nel corso del Seicento, l'unico processo di canonizzazione proveniente dal Mezzogiorno continentale che tenne banco per lungo tempo sugli scrittoi della Sacra Congregazione dei Riti fu quello leccese per Padre Bernardino Realino. Bisognerà infatti attendere fino al secolo successivo, in occasione della morte di Francesco De Geronimo, per leggere tra le carte degli esaminatori romani il nome di un secondo sacerdote gesuita. Padre Realino nacque nel 1530 a Carpi, allora dominio della casata estense, da una famiglia ben inserita negli ambienti di corte. Suo padre Francesco rivestiva il ruolo di maestro di scuderia di vari principi e comandanti, tra i quali si annoveravano Vespasiano Colonna, Luigi Gonzaga, Cosimo de' Medici e Cristoforo Madruzzo. La madre Elisabetta, esponente dell'aristocrazia Bellentani, curò particolarmente l'educazione del suo primogenito «in spirito di serena devozione e letizia»<sup>69</sup>. Nel 1546 Realino venne inviato a Modena per perfezionare gli studi classici. Grazie alle lezioni impartitegli dall'umanista e filologo Antonio Bandinelli egli era, secondo Schinosi, «riuscito a meraviglia dotto nel Latino e nel Greco». Lo storico gesuita ricorda altresì che le poesie e i commenti eruditi dei classici, composti dal futuro santo dall'età di diciassette anni, se «assai illustrarono la giovinezza dell'autore» in seguito «ne tormentarono la maturità»<sup>70</sup>. I suoi interessi letterari non si assopirono a Bologna, dove studiò prima medicina e poi diritto. Presso lo *studium* bolognese conseguì quindi la laurea nel 1556.

Dalle fonti pervenuteci sugli anni giovanili di Realino – l'autobiografia, la prima agiografia del suo confidente spirituale Antonio Beatillo e gli epistolari<sup>71</sup> – emerge il profilo di un giovane particolarmente incline allo studio delle lettere nonché ad atteggiamenti assorti e meditativi, volto a costruire un percorso professionale ed esistenziale in linea con le aspettative familiari. Nei raffinati circoli intellettuali padani, Realino ebbe modo di confrontarsi con una realtà

---

<sup>69</sup> S. Menchi, *Realino, Bernardino*, in DBI, 9, 1967: [https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-bernardino-realino\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-bernardino-realino_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 9 ottobre 2023).

<sup>70</sup> F. Schinosi, cit., v. I, p. 168.

<sup>71</sup> La più completa disamina delle fonti disponibili sulla vita del santo è fornita da M. Gioia, *Per una biografia di San Bernardino Realino S.I. (1530-1616). Analisi delle fonti e cronologia critica*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 39, 1970, pp. 3-101.

aperta, stimolante e protesa verso un rinnovamento sincero del cristianesimo. Il cambio dei suoi studi nel vivace ateneo bolognese scaturiva, probabilmente, dalla necessità di non interrompere quella linea di carriera come uomo di servizio presso le famiglie signorili che ampia fortuna aveva dato al suo casato<sup>72</sup>. La sua personalità apparentemente mite e scevra da impeti e grandi passioni, intorno alla quale un primo filone di studi sulla santità nel Mezzogiorno vedeva una caratteristica fondante di una prima generazione di gesuiti, umanisti e fondatori di collegi<sup>73</sup>, andrebbe maggiormente ricondotta al fervore mistico che, tra tardo Quattrocento e inizio Cinquecento, attraversò una culla rinascimentale come la valle padana. La stretta interdipendenza fra dimensione cittadina, potere politico e santità, che aveva legato la fortuna delle “sante vive” alla protezione di signori e patrizi cittadini e nel cui ricordo Realino era cresciuto, costituì il *traid d’union* con i suoi anni di consacrazione come venerabile Servo di Dio a Lecce<sup>74</sup>. L’irreprensibilità della sua condotta venne tuttavia macchiata dal diretto coinvolgimento in un duello sul cui esito le fonti discordano. Per sottrarsi alla legge, Realino fu costretto ad abbandonare gli Stati estensi e a rifugiarsi presso il padre, il quale lo fece entrare a servizio del suo signore, Cristoforo Madruzzo allora cardinale e Governatore di Milano. L’incontro con Francesco Ferdinando d’Avalos, marchese di Pescara, avvenne nel 1562, quando il trentenne Realino venne designato come amministratore del suo feudo di Castellone di Lombardia. Non passò molto tempo che il potente signore invitò il suo protetto ad accettare la carica di Uditore generale del suo vastissimo patrimonio feudale nel Regno<sup>75</sup>.

Da «forestiero in Napoli e sconosciuto», proprio nella capitale avvenne l’incontro provvidenziale con due giovani gesuiti la cui modestia e compostezza, secondo un *topos* ricorrente delle storie di vocazione interne all’ordine<sup>76</sup>, gli

---

<sup>72</sup> S. Negruzzo, *Da Carpi a Napoli. Itinerari formativi e diplomatici di Bernardino Realino*, in *Defensor Civitatis. Modernità di Padre Bernardino Realino Magistrato, Gesuita e Santo*, a cura di L. Così - M. Spedicato, Lecce, Edizioni Grifo, 2017, pp. 105-116.

<sup>73</sup> È questa l’opinione di J. M. Sallmann, il quale parla di Bernardino Realino come del «prototipo di santo barocco». Id., *Santi Barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996, p. 197.

<sup>74</sup> G. Sodano, “*Santo subito*”. *Il tentativo di canonizzazione di Bernardino Realino nella Lecce del XVII secolo*, in *Defensor Civitatis*, cit., p. 23. Sul fenomeno delle “sante vive” si rimanda a G. Zarri, *Le sante vive. Profezia di corte e devozione femminile tra ‘400 e ‘500*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990.

<sup>75</sup> S. Menchi, *Realino, Bernardino*, cit.

<sup>76</sup> Importanti considerazioni sul tema sono presenti in A. Prosperi, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016.



evocava l'immagine di «una coppia di angioli». Nella chiesa del Collegio Massimo egli fu infine rapito dall'accorata predica del ventisettenne palermitano Giambattista Carminata, con il quale prontamente si confessò e praticò gli Esercizi spirituali. Ad accelerare il percorso di conversione di Realino fu una visione della Vergine, la quale, «consumatogli a quel caldo ogni residuo di amor secolare», lo spinse a rompere ogni indugio e a richiedere di entrare nella Compagnia. Il 13 ottobre 1564 il Padre Provinciale Salmerón, sospinto dall'intercessione della famiglia d'Avalos, l'ammise al noviziato di Nola. Da quel momento non vi fu «libro o pur libreria intera cui il Realino non cessò mai di leggere, se non quando cessò di vivere»<sup>77</sup>. Una volta trasferitosi al Collegio Massimo, nonostante fosse ancora studente, egli riuscì a conquistare rapidamente posizioni di primo piano, divenendo prima confessore, poi prefetto della casa e infine maestro dei novizi<sup>78</sup>. Nel 1571, giunto al terzo anno del suo percorso di studi in teologia, Realino fece professione dei voti solenni grazie al benessere del Padre Generale Borgia<sup>79</sup>.

Sebbene l'ingresso nella Compagnia in tarda età costituisse un elemento in netta controtendenza rispetto ai percorsi spirituali dei suoi confratelli, la scelta di Realino di vestire proprio l'abito ignaziano risultò maggiormente confacente al suo *background* umanistico e giuridico. Non era infatti inconsueto che esponenti dei ceti professionali, specializzati soprattutto nel campo dell'amministrazione patrimoniale, decidessero di prendere i voti negli ordini regolari pienamente immersi nella vita pubblica cittadina. In tal modo, potevano esprimere la propria vocazione religiosa senza distaccarsi completamente dal mondo<sup>80</sup>. La sua esperienza di amministratore di fiducia dei conti di Francesco d'Avalos si rivelò d'altronde molto utile per la Provincia napoletana, favorendo il suo ultimo e definitivo approdo a Lecce.

Nel 1574 imperversava nella città salentina un duro confronto tra i fautori dei padri gesuiti e i loro acerrimi detrattori. La linea intransigente di questi ultimi prevalse al punto che venne emanato uno specifico decreto che vietava l'apertura di un collegio. L'ala avversaria richiese tuttavia a Salmerón di autorizzare la predicazione di alcuni padri in occasione delle festività pasquali. Le trattative per l'apertura dell'agognato collegio poterono aprirsi soltanto dopo lo stralcio del

---

<sup>77</sup> F. Schinosi, cit., v. I, pp. 168-170.

<sup>78</sup> S. Santagata, *Istoria della Compagnia*, cit., v. IV, pp. 18-19.

<sup>79</sup> Ivi, p. 247.

<sup>80</sup> G. Sodano, "*Santo subito*", cit., p. 22.

decreto. A tal fine, venne stanziata una prima dotazione di tremila scudi necessari per l'acquisto dell'abitazione dei religiosi. Salmeròn dispose così il trasferimento a Lecce di Realino, la cui presenza a Napoli aveva favorito l'afflusso di ingenti donazioni. Particolarmente munifica nei confronti della Compagnia era stata la marchesa di Pescara Isabella Gonzaga Paleologa, alla quale, secondo Santagata, «non restava altro modo per beneficiare il Servo di Dio, che col fargli splendere avanti gli occhi il lor proprio oro nel culto divino». Grazie alle generose elargizioni dei benefattori del Realino, si diffuse presto la voce che la chiesa del Collegio Massimo sopravanzava per abbondanza e bellezza di arredi tutte le altre chiese italiane dell'ordine. Con altrettanta solennità il padre venne ricevuto nella nuova città dal sindaco Selvaggio Guarini, dai nobili e baroni leccesi, dagli Uditori regi e dal figlio di Cesare Di Gennaro, Preside della provincia di Terra d'Otranto, il quale entrò successivamente nella Compagnia<sup>81</sup>.

L'agiografo Giacomo Fuligatti ricorda che Realino approfittò tempestivamente del clima politico a lui favorevole per colmare i vuoti spirituali in seno alla diocesi, indebolita dall'età molto avanzata del vescovo Annibale Saracini e dalla conseguente reggenza del vicario apostolico Domenico Petrucci. Una volta ottenuta la necessaria autorizzazione per amministrare i sacramenti, Realino fece visita alle massime autorità ecclesiastiche e secolari della città, come lo stesso Preside dell'Udienza Provinciale e i superiori dei maggiori conventi e monasteri. Esortò altresì i padroni degli schiavi turchi a portarli al suo cospetto, «perché uscissero da una peggiore schiavitù dell'infedeltà»<sup>82</sup>. Realino riuscì ben presto a guadagnarsi l'appoggio dei baroni della Terra d'Otranto nonché dei più influenti patrizi leccesi, i quali ora premevano per l'erezione di un collegio. Come tappa intermedia del loro disegno, essi richiesero al Padre Generale Mercuriano di stabilirvi prima una Casa Professa. Alla risposta affermativa di quest'ultimo, i patrizi Scipione Bozzi, Cesare Prioli, Giovanni Tommaso Giaconia e Luigi Fedele comprarono col proprio denaro ed elemosine un palazzo, per farvi trasferire Realino. Contestualmente, il vicario apostolico donò ai padri la chiesa dell'Annunziata, contigua al palazzo. Nel 1575, per mezzo di ulteriori donazioni venne posta a Lecce la prima pietra della Chiesa del Gesù, che venne ultimata due anni dopo. La fondazione del collegio divenne infine possibile grazie a una rendita di mille scudi donata da un nobile leccese, Raffaele

---

<sup>81</sup> S. Santagata, cit., v. IV, pp. 285-286.

<sup>82</sup> G. Fuligatti, *Vita del Padre Bernardino Realino da Carpi della Compagnia di Gesù composta dal P. Giacomo Fuligatti della medesima Compagnia*, Viterbo con licenza de' Superiori, 1644, pp. 54-56.

Staibano, che Realino conosceva da tempo essendo stato il suo padre spirituale a Napoli. Il collegio venne ufficialmente fondato nel 1579 e si diede al contempo inizio alla fabbrica delle scuole. Alle scuole del collegio, in cui si impartivano non soltanto gli insegnamenti di grammatica e umane lettere ma anche i corsi avanzati di filosofia e teologia scolastica e morale, si aggiungevano infine sette congregazioni mariane promosse dallo stesso Realino<sup>83</sup>.

Nel 1595 Bellarmino favorì l'elezione di Realino a Rettore. Schinosi riporta che, quando il cardinale vi giunse l'anno successivo, «gli parve quel Collegio nelle sue faccende regolato dal Realino quale un cielo nelle sue sfere giorato dall'angiolo»<sup>84</sup>. Nel suo giudizio, la somma carità del servo di Dio non gli sembrava però sufficientemente accompagnata dal rigore e, per tale ragione, lo aveva ammonito «di mescolare la severità con la clemenza». Di conseguenza, capitava che Realino infliggesse pubblicamente le penitenze per suscitare una forte mortificazione nel reo oppure gliene comunicava una parte con fare amorevole, di modo che quest'ultimo vantasse debiti di riconoscenza nei suoi confronti. In una circostanza, punì un fratello che aveva la responsabilità del forno, «con certa dose di gastigo, affatto nuova e meravigliosa». Al momento del pranzo, quest'ultimo gli aveva comunicato l'assenza del pane, che non sarebbe giunto in tempo a tavola a causa della sua negligenza. Di tutta risposta, Realino ordinò che venissero comunque chiamati i padri alla mensa, col consueto segno della campanella. Il fratello, non volendo essere umiliato dai confratelli per la sua trascuratezza, pregava inascolato di nascondere il suo errore. Allo stesso tempo, dalla portineria si sparse fulmineamente la voce che una donna aveva offerto in elemosina quarantotto pezzi di pane, sufficienti a sfamare tutti i padri anche nei giorni successivi.

Camminò in que' dì la notizia di un tale successo per la Città di Lecce, con egual mortificazione di quel Fratello, perché il racconto si cominciava dal rimproverare la sua negligenza; e del Rettor Beniamino Realino, perché si terminava con celebrare la sua bontà: onde fino i miracoli l'ajutavano ad insieme mortificar' ed alimentare i suoi sudditi<sup>85</sup>.

Secondo Schinosi, lo spirito apostolico di Realino era proteso a «santificar ogni ceto di persone», specie nell'istruire i giovani, nell'assistere i moribondi e i

---

<sup>83</sup> Ivi, pp. 61-71.

<sup>84</sup> F. Schinosi, *Istoria della Compagnia*, cit., v. II, p. 326.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 326-328.

condannati a morte e nel convertire i musulmani. Tuttavia, lo zelo conversionistico del servo di Dio appariva al giudizio dei suoi stessi confratelli come gravoso e, per i casi più difficili che gli capitavano, addirittura demotivante. Gli schiavi approdati a Lecce venivano infatti etichettati come stolti e duri di comprendonio, specie nell'apprendimento dei rudimenti della dottrina. Realino, tuttavia, non conosceva le loro lingue d'origine: un ostacolo non di poco conto che rendeva la catechesi a quegli sfortunati più lunga e sfiancante<sup>86</sup>. Per Fuligatti, laddove il servo di Dio non riusciva a fare breccia nei loro cuori «più duri dei diamanti» con la pazienza e l'amorevolezza, con altrettanta perserveranza agitava loro contro lo spauracchio del castigo divino. Nel suo racconto, i sogni e le visioni costituiscono un potente veicolo per imprimere al corso degli eventi la direzione voluta, ossia la conversione dei musulmani: un espediente narrativo che troverà la sua fortuna e sistematizzazione nelle successive storie settecentesche dell'ordine. Nella prima conversione “esemplare”, un Realino adirato appariva in sogno ad un turco restio ad abbandonarsi alla fede cristiana. L'uomo prevedibilmente contraeva una grave malattia, mutando il suo proposito solo con le minacce di eterna dannazione inflittele dal futuro santo. Invece, un secondo schiavo guariva al suo capezzale subito dopo aver accettato le cure e gli inviti alla conversione da parte di Realino, dando altresì prova di strenua resistenza alla volontà di un demonio razzializzato, con le sembianze di «un brutto etiope» che voleva impedirgli il battesimo. La soave immagine della scala del Paradiso alimentava infine la curiosità e il successivo desiderio di conversione di un terzo schiavo, il quale in precedenza aveva resistito alle pressioni della sua padrona nonché a quelle di Realino. Similmente a quanto accadeva nella capitale, il passaggio al cattolicesimo veniva infine suggellato con un pomposo battesimo e accompagnato dal giubilo generale della comunità leccese.

Sopra tutto però pare ch'a lui fusse molto a cuore la conversione delli Turchi e Mori schiavi che in gran quantità capitano nella Terra d'Otranto, con li quali spendeva molt'hore seguite con molta pazienza e carità, per esser quelli molto rozzi e incapaci nell'apprender le cose della Fede. Cinque dì continui stette non so che volta per far apprendere ad uno di questi solo queste parole: *Ave Maria Gratia Plena*. Vi furon de gl'altri che per sciocca incapacità ripetevano a sproposito ciò che non dovevano ridire, il che moveva ad impatienza quelli che udivano dialoghi tanto spropositati, egli però senza turbarsi punto, con tolleranza e pace grande superava la lor durezza, imprimendo nelli lor cuori la celeste dottrina [...] Né questi furono li

---

<sup>86</sup> G. Boccadamo, *Bernardino Realino e gli schiavi musulmani*, in *Defensor Civitatis*, cit., pp. 185-187.

maggiori travagli che sopportò con simil gente, poich  incontrandosi spesso in quelli che ostinatamente facevano resistenza all'Evangelo, tutto per zelo di carit  si distruggeva, non lasciava per  l'impresa, ma s'appigliava all'armi potenti dell'Oratione e penitenze per espugnare quelli cuori pi  duri del selce e delli diamanti, come si potr  raccogliere dalli casi seguenti. Haveva una volta travagliato con ogni industria acciocch  un Turco schiavo renuntiasse a Maometto. Ma quello, con inflessibile cervice, recusava al soave giogo del Salvatore. Quello che non ottenne da quel Povero con le parole, impetr  coll'orationi apresso Dio, facendolo cadere in una pericolosa infermit , nella quale in sogno vide il P. Bernardino, che dopo haverlo esortato a farsi Christiano piacevolmente, con asprezza di parole li minacci  gran castighi quando non abbracciasse la fede, e con questo spavento si risolse di seguire il salutare consiglio di farsi Christiano. Un altro schiavo, invitato dal padrone e da altri a seguire la Religione Christiana, non volle mai acconsentire. Occorse che il Padrone, venendo dalli suoi Castelli a Lecce, hebbe occasione questo schiavo di andare dal P. Bernardino, cosa mirabile, appena lo vidde e parl  con esso lui, che cangiato nell'interno in un altro, deposta la Perfidia abbracci  la Santa Fede. Il terzo da grave e pericolosa infermit  era ridotto in modo che li medici li davano poche hore di vita. Desiderando li suoi Padroni che stimandosi il corpo perduto si guadagnasse quell'anima, al tardi vi condussero il P. Realino, il quale in quel poco tempo che si stimava haver di vita lo convert , catechizz  e batezz , perseverando a star con lui tutta la notte. Cosa grande, la mattina si lev  di letto sano, senza alcun male, e narr  come avanti il Battesimo era tenuto fortemente per li Capelli da un brutto Etiope, il quale fugg  subito, che la sua testa col Sacro fonte fu bagnata. L'ultimo fu un ostinato seguace di Maometto il quale, essendo molto caro alla Padrona penitente del P. Bernardino, lo raccomand  molto all'orationi di lui, sperando che per sua intercessione otterria la salute del suo Schiavo. Il Padre disse a quella Signora che glielo mandasse la sera con un viglietto, ma lo schiavo, forse perch  s'imaginava la cosa e fuggiva di vedere persone Religiose, senza andar al Colleggio disse di non haver potuto parlare col Padre, perch  stava in altra cosa occupato. Iddio con tutto ci  seguitt  il fuggitivo, e dormendo quella notte in sogno vidde una scala che arrivava in Cielo, nella cui sommit  era una nobilissima Signora con un Bambino in braccio, che esso non poteva ben discernere. Tent  egli, allettato da s  bella vista di montare quella scala, ma sempre fu ributtato con violenza da un huomo incognito, con suo sommo dispiacere. Appena levato la mattina, raccont  il suo sogno al Carroziere, dal quale intese che l'impedimento di non poter salir quella scala non era altro che l'Infedelt . Ci  udito, subito and  a ritrovare il P. Bernardino, dal quale istruito nelli misterij della Santa Fede, con pompa straordinaria rinacque nel Sacro Fonte, volendo quella Signora con quell'apparato mostrare il contento che haveva ricevuto per questo acquisto alla Christiana Religione<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> G. Fuligatti, *Vita del Padre Bernardino Realino*, cit., pp. 72-76.

Così forte sarebbe stata la venerazione dei salentini per il loro santo vivo che nessun tentativo da parte dei vertici dell'ordine di allontanarlo da Lecce sortì effetto. In particolare, il generale Mercuriano l'avrebbe voluto a Roma come vicepreposito della Casa Professa, ma a frapporsi al suo volere ci pensò prima una malattia che rischiò di uccidere il gesuita conteso, poi una sua rovinosa caduta da cavallo. Episodi che le autorità leccesi interpretarono come segni della volontà divina che legava indissolubilmente il destino dell'amato servo di Dio alla loro città. Di conseguenza, la loro strenua opposizione alla partenza di Realino si concretizzò anche con l'impedire a qualsiasi cittadino di cedergli un cavallo per il viaggio. Intorno alla sua figura si svilupparono presto le narrazioni di multipli prodigi dal richiamo evangelico, come la continua elargizione dei pasti a dispetto delle perduranti ristrettezze economiche del collegio e la costante pienezza dell'unica botte di vino a disposizione dei padri, il cui contenuto Realino soleva offrire anche ai bisognosi. Al suo capezzale una moltitudine di persone, che già lo incensavano come beato, provava a toccarlo con rosari, immagini votive e veli al fine di trasferire la sua santità negli oggetti. In punto di morte, il sindaco e i patrizi gli strapparono l'agognato patronato della città. A tre mesi dalla sua morte, accorsa nel 1616, il cadavere risultava miracolosamente integro e odoroso, così come acceso era il calore del suo petto, proprio nel punto in cui batteva il cuore<sup>88</sup>.

Tra le carte del filone napoletano del processo di canonizzazione, la forte ascendenza che Realino esercitava sugli aristocratici del luogo veniva testimoniata, in particolare, dai suoi confratelli. Il Padre Geronimo Melendino, che lo aveva conosciuto nel collegio leccese, dichiarava che il duca e la duchessa d'Atri, appartenenti allo stesso ramo degli Acquaviva che aveva dato alla Compagnia il generale Claudio<sup>89</sup>, avevano l'abitudine di trafugare per devozione i capelli del futuro santo «quando si tosava la corona»<sup>90</sup>. Il Padre Alfonso Parise, il quale testimoniò di essere stato guarito da una grave malattia dopo aver pregato nell'infermeria del collegio cosentino accanto a un quadro di Realino, raccontava che, tra i molti devoti i quali avevano fatto ritrarre il servo di Dio di nascosto per custodire una sua immagine, vi erano anche molte persone di alto lignaggio che intrattenevano con quest'ultimo rapporti epistolari<sup>91</sup>. La grande nobiltà feudale,

---

<sup>88</sup> S. Santagata, cit., v. IV, pp. 19-28.

<sup>89</sup> Per ulteriori approfondimenti, si rimanda a G. Sodano, *Da baroni del Regno a Grandi di Spagna. Gli Acquaviva d'Atri: vita aristocratica e ambizioni politiche*, Napoli, Guida, 2012.

<sup>90</sup> ASDN, *Processi di beatificazione, Bernardino Realino*, b. 13, c. 67v.

<sup>91</sup> Ivi, cc. 117r-v.

di contro, risulta pressoché assente nelle deposizioni. A tessere le fila del procedimento leccese vi era il patriziato urbano e della Terra d'Otranto, che in precedenza si era pervicacemente mobilitato per l'istituzione del collegio. Tra i testimoni di rilievo spiccava Nicola Zimara, Rettore del collegio nonché esponente di una potente famiglia del luogo<sup>92</sup>.

Nel processo napoletano, tra i rappresentanti della nobiltà regnicola, depose Donna Costanza Lopez de Rodela, zia di una Carafa nonché conoscente della cognata di un testimone leccese di rilievo, Alessandro Mattei conte di Palmariggi<sup>93</sup>. La donna, interrogata su un qualsiasi miracolo di sua conoscenza attribuibile al servo di Dio, rievocò curiosamente due diversi episodi di gravidanze indesiderate. In entrambi i casi, l'intercessione del gesuita venne richiesta per cancellarne ogni traccia e riottenere così l'onorabilità fortemente compromessa. Nella prima storia, una donna sposata ricorse alla protezione di Realino, all'epoca dei fatti ancora in vita. Quest'ultima temeva per le imprevedibili reazioni del suo coniuge, il cui arrivo, dopo una lunga assenza fuori città, si diceva imminente. L'intervento del padre sarebbe risultato provvidenziale nell'anticipare il momento del parto alla vigilia del rientro dell'uomo, e fornire così il tempo necessario per disfarsi del «figliolo mascolo senza che suo marito se ne fosse accorto».

Io intesi da persona degna di credito che non me ricordo al presente che una signora maritata delle parte di Lecce che non so il suo nome se trovava gravida senza saputo da suo marito che era fora di sua casa, et che detto suo marito de giorno in giorno se espectava, et se avvicinava il suo parto, quando la istessa signora si fe raccomandare al detto P. Realino quale le mandò a dire che non havesse timore di cosa niuna perché haverebbe partorito un figliolo mascolo senza che suo marito se ne fosse accorto, et così soccedì che dopo il detto parto che fu di nocte la matina seguente venne il marito che mai se accorse de niente e fece il mascolo conforme detto Padre haveva preducto, detti marito e moglie sempre sono stati in pace senza suspecto nesciuno, et questo le ho inteso da più persone<sup>94</sup>.

La giovane Maria, invece, per sfuggire alla vergogna di una gravidanza incorsa al di fuori del matrimonio, si era allontanata dalla casa familiare. Dopo un lungo e pericoloso viaggio, durato circa sei mesi, giunse infine alla porta di Donna Costanza per chiedere rifugio. Nel corso del travaglio, la nobildonna

---

<sup>92</sup> J. M. Sallmann, *Santi Barocchi*, cit., pp. 206-334.

<sup>93</sup> Ivi, p. 335.

<sup>94</sup> ASDN, *Processi di beatificazione, Bernardino Realino*, b. 13, cc. 70r-v.

ordinò di applicarle sul ventre un pezzo di camicia appartenuta a Realino. L'indumento, gelosamente conservato come «reliquia di sancto», era giunto nelle sue mani attraverso il suo confessore gesuita, Padre Stefano Citarella<sup>95</sup>. Dopo la guarigione dai dolori del parto e del puerperio per mezzo dell'oggetto miracoloso, a risanarsi fu anche la rispettabilità della partoriente, per la quale si aprì la strada di un buon matrimonio.

Più dico haver da sette anni incirca che venne in mia casa una giovane di nome Maria ma non dico il cognome per honestà quale era tenuta vergene, et venne in mia casa gravida et me narrò [...] questo suo errare che era di sei mesi con molto pericolo della sua vita quando fosse stato scoperto questo suo fatto, et io la tenne in mia casa et vicinandosi il tempo del parto io la mandai in un'altra casa, et li diedi la sopra pezza di camisa di detto Padre con direli che quando senteva li dolori del parto se applicasse detta pezza come fece perché nell'acto che stava per partorire con grandissimi dolori se aplicò detta pezza sopra il suo ventre, et subito li venne come stopone di sonno del quale partorì [...] con sanità sua et della creatura che fece una figlia femina [...] et subito se alzò dal letto et subito me la fece venire in casa et per la grande furia del lacto che concorse alle sue zizze se li gonfiò la sinistra [...] et così vedendo in questo [...] ce applicai detta pezza sopra detta zizza che la guarì in poco spatio di tempo et per miracolo evidente [...] per intercessione di detto P. Berardino, et detta giovane se accasò honorabilissima et cossì al presente vive<sup>96</sup>.

Tra le pagine di un incartamento processuale realizzato per ben altri scopi, emerge un piccolo spaccato della condizione femminile del tempo, esplicita in questo caso dal ristretto ventaglio di strategie a cui le donne potevano ricorrere per cancellare i frutti di un "peccato" carnale e non rischiare lo stigma da parte della comunità o la stessa vita per mano del *pater familias*. Se si analizza la struttura narrativa della testimonianza, è possibile notare una certa essenzialità della stessa nonché l'eliminazione di elementi eccessivamente fantastici e meravigliosi, i quali avrebbero in primo luogo inficiato la veridicità della deposizione. Non bisogna infatti dimenticare che la scelta dei testimoni era frutto di una rigida selezione da parte dei padri postulatori della causa di canonizzazione. Di conseguenza, questi ultimi erano parimente interessati a curare gli stessi modi di esposizione dei miracoli. D'altronde, la stessa Chiesa manteneva nei confronti dei miracoli un atteggiamento ambivalente, che oscillava fra strategica apertura e cauta vigilanza. L'espansione dei miracoli nel

---

<sup>95</sup> Ivi, c. 70v.

<sup>96</sup> Ivi, cc. 72r-v.



grande spazio cattolico – europeo e non – era sì funzionale ad una maggiore sensibilizzazione dei fedeli ai dettami tridentini, ma, per non stimolare eccessivamente la fantasia popolare, andavano stabiliti dei limiti ben precisi.

La fama di taumaturgo di Realino non si discosta dalla generale sovrarappresentazione delle guarigioni miracolose nei processi di canonizzazione del XVII secolo. La guarigione risponde, in primo luogo, all’ancestrale istinto umano di autoconservazione e di rifiuto della morte. Nelle società di antico regime, dove le scarse conoscenze mediche non riuscivano a fare fronte al dilagare di malattie ed epidemie di ogni genere, alla popolazione spesso non rimaneva che l’*estrema ratio* dell’intervento divino favorevole. Oltre che a costituire la maggiore causa di mortalità – sia in età infantile che adulta – la malattia poteva rappresentare un motivo di disgrazia economica, in quanto lo stato di bisogno di un malato poteva gravare in modo sensibile sull’organizzazione familiare o religiosa che lo aveva in carico. Lo stesso Padre Parise dichiarava di essersi rivolto a Realino per guarire in breve tempo oppure per porre altrettanto velocemente fine alla sua vita, di modo da non risultare più un peso inutile per i suoi confratelli<sup>97</sup>. Nella più ampia cornice della politica del miracolo adottata dagli ordini regolari, la guarigione miracolosa si sposava bene con il modello evangelico, in quanto le stesse sacre scritture erano ricche di riferimenti ai poteri taumaturgici degli Apostoli. Benché le malattie su cui intervenivano i discepoli di Cristo riguardassero quasi esclusivamente la cecità, la sordità, il mutismo o la paralisi, le guarigioni miracolose che più interessavano il Mezzogiorno – compreso il processo di Realino – riguardavano infermità generiche e dalla diagnosi assai incerta, ma largamente diffuse in ogni ceto per le pessime condizioni igieniche delle città e delle campagne, come febbri, infezioni virali e dolori in varie parti del corpo<sup>98</sup>.

Il grande fervore dell’élite cittadina, che aveva favorito una rapida apertura del processo di canonizzazione nei confronti di Realino, si rivelò presto un’arma a doppio taglio ai fini del prosieguo del difficile iter. Al processo napoletano, un ex-superiore del collegio leccese, Padre Giovanni Andrea Biase, testimoniò il disappunto dei patrizi della città che lamentavano un atteggiamento troppo attendista da parte dei padri rettori, il quale, unito alla morte di molti medici e testimoni, rischiava di vanificare tutto il lavoro svolto fino ad allora per

---

<sup>97</sup> Ivi, cc. 117r-v.

<sup>98</sup> G. Sodano, *Il miracolo*, cit., pp. 43-44.

l'accertamento dei miracoli di Realino<sup>99</sup>. Nel frattempo, la tomba del servo di Dio riccamente adornata era diventata meta di costanti pellegrinaggi. La venerazione del suo sepolcro venne duramente perseguita con i decreti urbaniani del 1625, che imposero la spoliazione della tomba da tutti i segni esteriori di culto, fino a quando non fosse giunta l'agognata approvazione apostolica. Sull'intero procedimento di canonizzazione piombò una lunga eclisse, soprattutto in concomitanza con gli anni della soppressione dell'ordine. Il gesuita venne beatificato solo nel 1896, ma dovette attendere fino al 1947 per ottenere la proclamazione solenne. Nonostante la figura di Realino fosse stata considerata dai suoi confratelli degna di essere celebrata nelle opere agiografiche, esse non costituirono dei trampolini di lancio per un disegno più strutturato di santificazione. Inoltre, i vertici romani della Compagnia dimostrarono una certa tiepidezza nei confronti della causa. Almeno fino alla metà del Seicento, l'ordine ritenne più opportuno irrobustire il proprio carattere centralistico e promuovere un'idea di santità universale, orbitante intorno alle biografie dei suoi padri nobili, come Ignazio di Loyola e Francesco Saverio<sup>100</sup>. Per la diffusione del culto dell'Apostolo delle Indie, come vedremo in seguito, profusero notevoli energie proprio i gesuiti napoletani, i quali riuscirono a includerlo nel lungo e prestigioso elenco dei patroni cittadini.

La stessa vita di Realino presentava, d'altronde, alcune difformità che non incontravano del tutto l'approvazione dei superiori romani. Sebbene il suo ingresso nella Compagnia fosse stato favorito da una conversione travagliata – elemento ricorrente nelle biografie interne all'ordine – essa non compensava il fatto che la sua vocazione fosse stata determinata anche da ragioni opportunistiche. Nel suo percorso di studi, infine, i collegi rappresentarono l'approdo finale e non il punto di partenza. Quei luoghi, al contrario, fungevano da cellule primigenie intorno a cui venivano costruiti i percorsi di santificazione personale cari alla Compagnia<sup>101</sup>. Al contempo, non è azzardato ipotizzare che la buona riuscita della causa di canonizzazione avrebbe fornito vantaggi ben maggiori alla città di Lecce. Il suo ambizioso ceto urbano, ben inserito tra i quadri del collegio salentino, cercava maggiore legittimazione anche a causa della sua subalternità alla sede arcivescovile di Otranto<sup>102</sup>. La forte spinta locale, tuttavia,

---

<sup>99</sup> ASDN, *Processi di beatificazione, Bernardino Realino*, b. 13, cc. 166r-167r.

<sup>100</sup> G. Sodano, "*Santo subito*", cit., pp. 24-27.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>102</sup> Ivi, p. 24.

si infranse contro una congiuntura particolarmente complicata per la tenuta degli equilibri interni alla Compagnia.

Il ribollire di un sentimento anti-gesuitico, alimentato dalla diffusione del libello infamatorio dei *Monita privata*, squarciò il velo sul rapporto complesso che la Compagnia intratteneva col potere, fin dalla sua fondazione. Di conseguenza, la contiguità fra Realino e i potentati locali appariva agli occhi della casa generalizia come un inopportuno elemento di sovraesposizione. Al timore di offrire al fronte antigesuitico un facile argomento di polemica, si aggiungevano le conflittualità in atto fra le diverse anime della Compagnia, divise fra detrattori e fautori della struttura verticistica della loro casa comune<sup>103</sup>. Per mere ragioni di opportunità politica, si preferì quindi osservare a debita distanza l'andamento del processo di canonizzazione di Realino e attendere tempi più maturi.

Viceversa, maggiormente baciata dalla fortuna fu la proclamazione agli altari di Padre Francesco De Geronimo. Come nel caso di Realino, anche l'apostolo popolare veniva considerato un santo vivo dai suoi contemporanei. La venerazione nutrita dai confratelli e dai devoti esplose in occasione della morte di De Geronimo, manifestandosi da un lato nell'accaparramento delle preziose reliquie, e dall'altro nella moltiplicazione delle notizie di miracoli avvenuti attraverso l'intercessione del compianto servo di Dio<sup>104</sup>. I vertici romani della Compagnia dimostrarono nei confronti della sua causa di canonizzazione un concreto interesse, anticipato dalle parole di compianto che il generale Tamburini indirizzò al preposito della Casa Professa Antonio de Angelis per la scomparsa di De Geronimo. Il Padre Generale esprimeva la «comune consolazione» che dalla città eterna serpeggiava alla notizia dei miracoli incorsi<sup>105</sup>. Lo stesso percorso biografico di De Geronimo, d'altronde, si presentava edificante agli

---

<sup>103</sup> Sulla vicenda dei *Monita privata* si rimanda a S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuitica dei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno editrice, 2000. Sulle conflittualità interne alla Compagnia, che stridono con la visione approssimativa di un corpo religioso monolitico e compatto, vedasi M. Catto, *La Compagnia divisa*, cit.

<sup>104</sup> F. Motta, E. Rai, *Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo)*, in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barocco iberoamericano*, v. I, *La capital pontificia en la construcción de la santidad*, a cura di F. Q. García - J. J. García Bernal - M. Fagiolo Dell'Arco - P. Broggio, Roma, Romatre Press, 2020, p. 100.

<sup>105</sup> «È stata molto sensibile la perdita che abbiamo fatto del P. Francesco di Geronimo; sono però state di commune consolazione le grazie miracolose seguite dopo la di lui morte. Io ne ringrazio molto V. R. che me l'ha notificate», ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 54, c. 76.

occhi dei suoi superiori nonché confacente alla propagazione di modelli di santità particolarmente distintivi.

Originario di Grottaglie, anche De Geronimo proveniva da una ricca famiglia, la quale contava propri esponenti tra le maggiori cariche cittadine. Suo padre, Giovanni Leonardo, proprietario terriero titolare di una conceria, contrariamente ai genitori di Realino, aveva indirizzato il suo primogenito fin dalla tenera età agli studi religiosi, poiché serbava per lui un futuro da sacerdote secolare nelle terre natie<sup>106</sup>. All'età di dieci anni, De Geronimo poté quindi coltivare le sue doti in una congregazione di preti denominata la Comunità, eretta nel 1641 per volontà dell'arcivescovo di Taranto Tommaso Caracciolo. Quest'ultimo aveva diffuso nella sua diocesi il culto del beato Gaetano Thiene, sottoponendo al suo patrocinio e alla conseguente spiritualità teatina anche tale congregazione<sup>107</sup>. Tra i suoi ranghi De Geronimo plasmò la sua vocazione come chierichetto e sagrestano, coadiuvando altresì i congregati nelle missioni rurali. Egli forgiò già in quell'occasione quei tratti che divennero distintivi della sua personalità adulta. Il gesuita Carlo Stradiotti – uno dei testimoni del processo di canonizzazione e agiografo del futuro santo – riporta che tra i paesani Francesco De Geronimo già «si guadagnò il titolo di Angiolo, sì per la modestia che compariva nel suo esterno, sì ancora per l'avversione a quanto sapesse d'impurità, fino a odiarne il fiato delle parole, tuttocché si dicessero per semplice scherzo»<sup>108</sup>.

Dopo aver concluso il suo percorso di studi in retorica, umane lettere e filosofia presso il Collegio di Taranto, egli approdò a Napoli nel 1665. In piena adesione ad un *topos* particolarmente enfatizzato dagli storici dell'ordine, la decisione di entrare nella Compagnia venne in un primo momento osteggiata dal padre, il quale lo riteneva inadatto al ruolo di religioso in una grande città, dove non sarebbe emerso né per autorità né per prestigio<sup>109</sup>. Invece, fu proprio nei sobborghi più malfamati della città che De Geronimo lavorò alacramente per

---

<sup>106</sup> D. Busolini, *De Geronimo, Francesco*, in DBI, 49, 1997: [https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-francescode-geronimo\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-francescode-geronimo_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 14 ottobre 2023).

<sup>107</sup> S. Fischetti, *Monsignor Tommaso Caracciolo Arcivescovo di Taranto (1637-1663). Origine e diffusione del culto di San Gaetano nella diocesi tarantina*, in «Regnum Dei - Collectanea Theatina», 121, 1995, pp. 255-298.

<sup>108</sup> C. Stradiotti, *Della vita del P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù scritta e dedicata a Michelangelo Tamburini Preposito Generale della Compagnia di Gesù dal P. Carlo Stradiotti della medesima Compagnia*, Napoli presso Luigi Muzio, 1719, p. 6.

<sup>109</sup> D. Busolini, *De Geronimo, Francesco*, cit.

costruirsi la fama di predicatore, destinata a sopravvivere anche alla soppressione dell'ordine. Beatificato nel 1806, unico caso di un sacerdote gesuita che ottenne un simile riconoscimento in assenza della Compagnia stessa, nel 1839 venne infine proclamato santo da papa Gregorio XVI. Intorno alla sua figura di missionario fustigatore dei vizi e dei malcostumi finì per ricomporsi non soltanto l'identità storica dei rinati ignaziani, ma anche l'intero mondo della reazione cattolica alle "nefandezze" dell'anticlericalismo rivoluzionario.

Nel 1822, su precisa volontà di re Ferdinando e del Padre Generale Luigi Fortis, il papa Pio VII acconsentì con breve del 30 aprile a ricondurre le spoglie di Francesco De Geronimo da Roma a Napoli. Esse erano state trasferite nella città eterna a seguito dell'occupazione francese e del successivo editto napoleonico di espulsione dei gesuiti napoletani. All'accurata cerimonia di traslazione delle reliquie nella chiesa del Gesù Nuovo seguì la pubblicazione di una *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli*, dedicata al sovrano borbonico. Al beato Francesco De Geronimo venne riservata una specifica voce, redatta dal giurista legitimista Giovanni Battista Gennaro Grossi<sup>110</sup>. Tra le pagine della breve biografia, le virtù eroiche di De Geronimo – come la perseveranza e l'umiltà, che gli impedivano di reagire alle ingiurie e ai maltrattamenti subiti da una parte di quel «volgo de' fedeli» refrattario alla sua catechesi – si saldavano con la sua *verve* comunicativa, capace di accendere negli animi pii «alti pensieri e nobilissimi desideri». Attraverso una sapiente modulazione della voce, il predicatore si rivolgeva alle moltitudini incolte indicando loro la strada della salvezza eterna e, al contempo, la certezza della dannazione che attendeva i peccatori impenitenti. Il suo esempio risultava agli occhi del "partito" ferdinando più valido che mai, specialmente in una fase in cui gli echi dei primi moti insurrezionali rischiavano di assestare un colpo mortale alla restaurata monarchia. Di conseguenza, la celebrazione del pensiero e delle missioni di De Geronimo condotte fra i «traviati» del Regno ben si

---

<sup>110</sup> Socio dell'Accademica Pontaniana, della Vosco-Veliterna e della Reale Ercolanense, Giovanni Battista Gennaro Grossi era un esponente di spicco dell'ala legitimista, il quale ricopriva negli stessi anni la carica di storiografo regio. Da giovane e brillante avvocato, nel 1796 difese le ragioni del demanio nella disputa sorta fra gli ex feudi di Arce e Sora, al confine con lo Stato Pontificio, e l'allora barone Antonio Boncompagni Ludovisi. Tre anni dopo amministrò, su nomina di Ferdinando IV, i patrimoni confiscati ai "traditori" che avevano aderito alla deposta Repubblica Partenopea. G. G. Fagioli Vercellone, *Grossi, Giovanni Battista Gennaro*, in DBI, 59, 2002: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-gennaro-grossi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-gennaro-grossi_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 4 ottobre 2023).

confaceva all'esigenza di operare un controllo sociale più serrato sulla popolazione, facendo leva anche sui suoi ancestrali timori del giudizio divino.

Egli nelle pubbliche bettole ed osterie, nelle botteghe, nei fondachi, nei ridotti da giuoco, nelle vie pubbliche, in mezzo ai fanciulli, ai soldati, a' pescatori, a' contadini, con tutti da per tutto era sempre in continuo esercizio di predicare, d'istruire, di catechizzare, d'impedir risse, di riconciliare inimici, di togliere scandali, di mettere a tutti in orrore il peccato, di fare in somma guerra ostinata al mal costume. [...] Ma in tutto questo, nel suo apostolico ministero, ebbe alle volte a soffrire ingiuste opposizioni, sgarbi, contumelie, maltrattamenti, villanie, accuse e sin anche percosse. Egli tollerò tutto con cristiana rassegnazione e pazienza, e con quella straordinaria e rara umiltà ch'è la virtù caratteristica della perfezion cristiana [...] La voce per quanto era sonora nel predicare, altrettanto era dolce e grata ne' familiari discorsi [...] Spiccava nelle sue prediche una copiosa e maschia facondia, ma sovente popolare e piana sì, che facea intendersi dalle persone più rozze e idiote [...] Argomenti robusti e stringenti, atti a convincere ogni intelletto più indocile [...] calzanti le similitudini, vibrare e brillanti le figure: un dire a luogo sì concitato e veemente che scagliandosi contro i vizj e massimamente contro i pubblici scandali per poco non faceva gelare il sangue de' protervi. [...] Convertì quindi migliaja di traviati ed ebbe l'arte sopraffina di ben diriggerli, e perseveranti serbarli nel retto sentiero fino alla morte<sup>111</sup>.

La fama di Francesco De Geronimo disciplinatore delle umane nefandezze ebbe un'enorme risonanza, e attraversò indenne anche gli anni dell'unificazione nazionale. In occasione del centenario dalla sua canonizzazione, un altro gesuita, Francesco Saverio Maria d'Aria (1889-1976), diede alle stampe un volume dal titolo inequivocabile, *Un restauratore sociale*, in cui confluì una cospicua parte della documentazione d'archivio sul santo fino ad allora non consultata, in particolare le prediche mai pubblicate e alcune deposizioni ai processi di canonizzazione<sup>112</sup>. Le predicazioni di De Geronimo trovarono un proprio spazio

---

<sup>111</sup> G. B. Gennaro Grossi, *Il Beato Francesco di Geronimo*, in *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli ordinata dei loro rispettivi ritratti e compilata da diversi letterati nazionali*, v. IX, Napoli da Nicola Gervasi, 1822, pp. s.n.

<sup>112</sup> F. M. D'Aria, *Un restauratore sociale. Storia critica di S. F. De G. da documenti inediti*, v. I, Roma, Edizioni Italiane, 1943. Il D'Aria diede alle stampe anche *Un amico del popolo. Profilo aneddotico di S. Francesco De Geronimo*, Napoli, Opera degeronimiana, 1945. Nel secondo volume dedicato a De Geronimo, rimasto in forma dattiloscritta, l'autore desiderava approfondire le missioni condotte dal santo nelle province del Regno. F. Iappelli, *Missioni di San*

anche nei drammatici anni del secondo conflitto mondiale. La corruzione della Napoli vicereale, contro cui il santo aveva speso indefesso le sue azioni di risanamento sociale, veniva idealmente collegata alle devastazioni materiali e morali della città martirizzata del secondo dopoguerra, prima fra tutte il dilagare della prostituzione in mancanza di altre forme di sussistenza.

Il padre D'Aria si era dedicato alla biografia di De Geronimo tra il 1939 e il 1943 su precisa commissione dei superiori della Compagnia, i quali gli permisero di scavare fra le carte dell'archivio romano alla ricerca di manoscritti inediti sulla vita del servo di Dio. L'opera di D'Aria, frutto della dedizione paleografica con cui il religioso trascrisse gli scritti del santo, costituisce il primo studio su De Geronimo condotto su documenti d'archivio, destinato ad inaugurare la successiva e prolifica stagione di ricerche su un "apostolo di Napoli" particolarmente amato dalla Compagnia<sup>113</sup>.

Ad alimentare l'ampia fortuna di De Geronimo fu quindi la sua oratoria, priva di un linguaggio raffinato e di riflessioni teologiche di ampio respiro, che penetrava nelle orecchie dell'uditorio con la stessa virulenza con cui il religioso soleva infliggersi penitenze e mortificazioni corporali nei pubblici spazi<sup>114</sup>. Il servo di Dio ricorreva spesso all'imitazione delle voci delle anime dannate

---

*Francesco De Geronimo in Campania in un inedito di Francesco D'Aria*, in «Campania Sacra», 32, 1-2, 2001, p. 312.

<sup>113</sup> Padre Francesco Saverio Maria D'Aria nacque a Sant'Agello, piccola cittadina della penisola sorrentina, il 4 novembre 1889. Dopo l'ordinazione sacerdotale avvenuta il 29 settembre 1915, dal 1918 al 1938 il gesuita si impegnò nell'insegnamento e nella formazione spirituale dei giovani, nella Scuola Apostolica di Vico Equense, nei Seminari di Catanzaro e Posillipo e infine a Napoli. Il suo zelo apostolico accrebbe notevolmente sulla scia delle drammatiche emergenze sociali che affliggevano la città nel secondo dopoguerra. Egli si fece così promotore di azioni caritative rivolte in particolar modo ai senzatetto e ai bambini delle classi più povere e marginali. Una volta ritornato in penisola sorrentina, fondò la Congregazione femminile delle Ausiliarie della Madonna. Assistito dalle sue "sorelle", morì infine il 23 aprile 1976 nei locali della Casa della Madonna, a Sant'Agata sui Due Golfi. C. Romano, *Francesco Saverio Maria D'Aria SJ fondatore delle Ausiliarie della Madonna*, Gorle, Editrice Velar, 2019; P. Puca, *P. Francesco Saverio Maria D'Aria*, in «Societas», XLIX, 3-4, 2001, pp. 117-122 e G. Germier, *Padre D'Aria, un uomo e un'opera*, in «Societas», XXVI, 1-2, 1977, pp. 13-17.

<sup>114</sup> P. Palmieri, *I pericoli e le risorse del mare. Il Mediterraneo nelle missioni gesuitiche (Napoli, secoli XVII-XVIII)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 53, 2, 2017, pp. 264-266.

brandendo verso la folla attonita l'inseparabile crocifisso, divenuto in seguito un elemento centrale della sua iconografia. I suoi sostenitori enfatizzavano come tratto più autentico dei suoi discorsi la capacità di rappresentare un'escatologia del peccato piena di elementi visivi dal forte impatto emotivo, in grado di catturare l'attenzione dei ceti popolari analfabeti proprio per la sua immediata comprensione<sup>115</sup>. Dopo l'apocalisse si apriva sempre la speranza di redenzione, in quanto Dio, fonte di inesauribile bontà e misericordia, offriva all'uomo innumerevoli possibilità di espiazione dei propri peccati.

Nei confronti di una società corrotta dal peccato e incapace di accogliere gli innumerevoli segnali della benevolenza di Dio, una morte violenta così come una calamità naturale si manifestavano come prove inconfutabili della sua collera. Intorno alla ricorrente leva della pedagogia della paura si soffermò anche la deposizione di Padre Marco Martorelli al processo di canonizzazione napoletano del confratello.

So et è vero che detto Servo di Dio Padre Francesco di Geronimo spesse volte nel predicare si serviva de casi improvvisi, o d'altre contingenze all'ora emergenti o de segni dell'ira di Dio, come de terremoti, dell'eruttazioni del Vesuvio, di morte improvvisa di qualche notorio peccatore o peccatrice, o d'altro evento spaventevole, dal quale prendendo il tema della sua predica insinuava e persuadeva a gl'ascoltanti l'orrore che devesi havere al peccato mortale in maniera che da quel numeroso popolo, che sempre l'udiva, egli ne ricalcava abbondantissimo frutto per la compunzione<sup>116</sup>.

D'altronde, secondo lo stesso De Geronimo, non si poteva certo condurre una vita da turco e desiderare poi una morte da cristiano. Per tale ragione, egli profuse buona parte del suo spirito apostolico in feroci invettive contro i divertimenti popolari, come il gioco d'azzardo e gli spettacoli itineranti. La portata eversiva di tali fonti di trasgressione impensieriva non poco il solerte padre, anche a fronte della scarsa volontà di repressione del fenomeno da parte delle autorità vicerali<sup>117</sup>. Lo zelo missionario del servo di Dio tuttavia difettava

---

<sup>115</sup> F. Motta, E. Rai, *Martyrs and Missionaries: Strategies of Jesuit Sainthood between the Suppression and the Restoration*, in «Journal of Jesuit Studies», 9, 2022, pp. 115-118.

<sup>116</sup> ASDN, *Processi di beatificazione, Francesco De Geronimo*, b. 116, cc. s.n., testimonianza di Padre Marco Martorelli.

<sup>117</sup> G. Sodano, *Francesco De Geronimo: motivi e contesto di un successo devozionale*, in *Nelle Indie di quaggiù: San Francesco de Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno. Atti del convegno di studio (Grottaglie, 6 e 7 maggio 2005)*, a cura di M. Spedicato, Galatina, Edizioni Panico, 2006, pp. 159-172.



della necessaria prudenza. Gli stessi agiografi accennavano ai rischi mortali che accompagnavano una comune giornata del gesuita, specie quando trattava con le anime più burbere e recalcitranti. Di conseguenza, anche tra le fila del clero ribollivano le voci critiche intorno al suo operato. Al cospetto dell'arcivescovo di Napoli Giacomo Cantelmo, De Geronimo venne accusato di essere un «uomo ignorante, imprudente e perturbatore della pubblica quiete»: una contestazione che gli costò la temporanea sospensione della licenza di predicare per le strade nonché in alcuni monasteri. Ancora, il Preposito della Casa Professa Ottavio Caracciolo l'aveva aspramente rimproverato in presenza degli altri confratelli, in quanto «quel suo uscir di casa non esser poi zelo di salvare anime, ma genio di andar vagando con notabil disturbo di tutta la Comunità»<sup>118</sup>. A mettergli i bastoni fra le ruote ci pensò uno stesso fratello, Giovanni Giore, a lui assegnatogli nel vano tentativo di correggere il suo «spirito contradicente, duro di capo, infingardo e nemico della fatica». De Geronimo lo tenne al suo servizio per almeno quattordici anni, sebbene il fratello lo accusasse ripetutamente di essere «capriccioso e troppo amante delle novità»<sup>119</sup>.

Da una lettura delle prediche recitate dal servo di Dio presso la chiesa di Santa Maria di Costantinopoli è possibile tuttavia relativizzare quei tratti inflessibili della sua personalità, su cui le vite a stampa hanno molto insistito per la promozione di un modello di santità popolare ritenuto più idoneo per una canonizzazione. Francesco De Geronimo non nascondeva infatti l'inefficacia nel persuadere i viziosi, i quali ritenevano in primo luogo che la legge di Dio fosse «tanto difficile e impossibile da osservarsi», mediante l'opposto esempio di quei devoti che tormentavano costantemente la propria carne «come se Dio nostro Signore non comunicasse mai la sua grazia, se non a chi sempre tormenta il suo senso». Al cospetto degli uomini si apriva così un bivio, lungo cui la salvezza poteva essere raggiunta percorrendo sia la strada più larga della redenzione dei propri peccati, sia quella più stretta delle costanti penitenze. Per sciogliere il complesso nodo dell'«accordare il mondo e Dio, l'anima et il corpo», il predicatore teorizzava così una via di mezzo, ovvero prestare la propria opera nel mondo e servire il proprio corpo rispettivamente in nome e in obbedienza di Dio.

---

<sup>118</sup> P. Degli Onofri, *Elogj storici di alcuni servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi, e si adoperarono pel bene spirituale e temporale della Città di Napoli*, Napoli nella Tipografia Pergeriana, 1803, pp. 40-41.

<sup>119</sup> Ivi, p. 42.

Non posso non ammirarmi di alcuni sregolati nelle loro operazioni, ovvero molto mortificati nella lor vita. Mentre li primi per servirsi senza freno della libertà in ogni vizio dicono che la legge di Dio sia tanto difficile, che li sia impossibile da osservarsi [...] Li secondi poi troppo austeri con se stessi e severi contro del proprio corpo vivono talmente regolati e timorosi della vita loro che santamente osservano puntualmente li divini comandi a consegnì, esercitandosi in austere penitenze di cilici, discipline, digiuni, vigilie in modo che non danno mai riposo al loro povero corpo; come se Dio nostro Signore non comunicasse mai la sua grazia, se non a chi sempre tormenta il suo senso. Or io non posso vituperar questi secondi per esercitarsi nelle penitenze [...] Ma siccome non posso vituperar questi, così non posso lodar li primi, ma orrendamente esecrarli; perché li secondi camminano la via più stretta e li primi camminano la via più larga. Or che io ho da predicare a un popolo che la via stretta non può pienamente osservare e la più larga non deve camminarla fo un accordo con queste due vie, e scegliendo una via di mezzo [...] dicendovi che possiamo accordare il mondo e Dio, l'anima et il corpo. Ciò si farà con servizi del mondo in ordine a Dio e servire al corpo per obbedire a Dio<sup>120</sup>.

L'operazione di mimesi culturale portata avanti da De Geronimo non si limitava quindi al sopracitato accomodamento linguistico, mediante cui entrava in contatto con i ceti popolari delle città e delle campagne nel corso delle sue missioni. L'impetuosa teatralità delle sue prediche rispondeva altresì al bisogno di sovrastare l'esecrato fascino esercitato dai suoi alter-ego, ossia i saltibanchi di strada. Era abitudine del servo di Dio parlare da un palco a loro opposto, gridando a squarciagola nel tentativo di distogliere lo sguardo dei curiosi dagli spettacoli licenziosi. «Nella sua guerra giurata a tutto l'inferno» il padre non dava tregua ai commedianti, i quali invano cercavano di dissuaderlo dai suoi propositi anche nascondendo temporaneamente le attrici. Tuttavia, una volta scoperto l'inganno, il predicatore si spingeva con il sermonare dalle tre alle quattro ore di fila fino al calar del sole e senza dare segni di cedimento, impedendo del tutto la messa in scena dei vituperati spettacoli<sup>121</sup>.

Ugualmente feroce era il suo sdegno nei confronti delle prostitute, contro cui agitava anche l'intervento del braccio secolare. Nel corso di una sua consueta incursione nei quartieri dove maggiormente si concentravano i postriboli, egli si rivolse così a due meretrici ree di averlo canzonato: «Ah vipere velenose, rospi pieni di tossico e furie d'Inferno, che pretendete?»<sup>122</sup>. Il suo spirito di crociata non si esimeva, prevedibilmente, dal mettere sotto processo anche il corpo delle

---

<sup>120</sup> ARSI, *Opera Nostrorum*, b. 51, cc. 17v-18r.

<sup>121</sup> P. Degli Onofri, *Elogj storici*, cit., p. 48.

<sup>122</sup> Ivi, p. 56.

donne, accusato di scatenare il desiderio e la lascivia negli uomini, allontanandoli dalla retta strada verso Dio. La sessuofobia maturata fin dagli anni giovanili costituì, d'altronde, un ulteriore elemento di prova per acclamare a vivavoce la sua santità. Nel corso della sua deposizione, Padre Marco Martorelli ammirava lo stato di incorruttibilità verginale del corpo del confratello, che lo avvicinava allo stato di perfezione celeste. De Geronimo riponeva inoltre una particolare attenzione nel mantenersi a debita distanza dalle donne di qualsiasi condizione sociale, specialmente negli intimi spazi del confessionale. Un'accortezza resasi con molta probabilità necessaria anche per il dilagare delle maldicenze che coinvolgevano i padri e le loro penitenti, di cui parleremo in seguito.

Dico con commune sentimento tra tutti li Padri della nostra Compagnia che il Servo di Dio Padre Francesco di Geronimo conservato havesse sempre illibato il fiore della sua purità verginale e per custodirlo praticato havesse ogni diligenza, specialmente trattando con donne, verso le quali mai alzato havesse gl'occhi in mirarle, ma dovendoci parlare o nel confessionale o nella porta della nostra Casa Professa o altrove, sempre si vedeva esso Servo di Dio parlare e trattar con esse con somma et angelica modestia, particolarmente quando trattava con donne meretrici e mai fu veduto farsi baciare le mani da donna alcuna, e di ciò ne sono testimonio oculare<sup>123</sup>.

Nel paradigma elogiativo propagandato dai sostenitori di De Geronimo, le grandi sacche di povertà e marginalità sociale che spingevano la città verso la corruzione morale dovevano essere “ripulite” secondo modelli di comportamento più confacenti all'ortodossia cattolica. Lo stesso servo di Dio, d'altronde, non nascondeva le proprie aspirazioni di sovvertimento di tutti i costumi e i modi di vita non conformi ai buoni esempi cristiani. In una sua memoria scritta in terza persona, destinata ad essere letta e vagliata dai superiori dell'ordine, si racconta un caso di autoerotismo da lui duramente condannato in quanto espressione dell'empietà demoniaca da cui l'uomo si lasciava sedurre. L'energica azione di repressione delle pulsioni sessuali del reo traeva la propria legittimazione anche da una generale stigmatizzazione in seno alle società di antico regime della sessualità “deviata”, che sfociava nei casi più rilevanti nelle condanne inquisitoriali.

---

<sup>123</sup> ASDN, *Processi di beatificazione, Francesco de Geronimo*, b. 116, cc. s.n., testimonianza di Padre Marco Martorelli.

Un vecchio in uso al Padre ginocchiato cominciò a piangere dirottamente dicendo: “Padre io son dannato, aiutatemi; mi vedo tra l’abissi dell’Inferno. [...] Li miei peccati sono troppo orrendi di quasi continue e volontarie carnalità procurate da me solo; anzi ogni notte chiamo il demonio, acciò venga a peccar con me sodomisticamente et io, benché non lo veda, però già me lo sento che m’accarezza, mi tocca con mia soddisfazione”. [...] Questo succede l’anno 1678 e seguì a confessarsi con detto Padre ogn’otto giorni con mutatione di vita sì costante [...] e per molto tempo poi si sentiva ogni notte una mano che lo toccava impuramente; anzi vedeva oggetti laidi e sentiva talvolta parlare incitandolo alla vita antica; ma lui con intrepidezza di vero penitente s’alzava, si ginocchiava, diceva orazioni finché cessarono affatto le battaglie<sup>124</sup>.

I ricordi di De Geronimo proseguono con un caso di conversione mirabile che suscitò vasta eco nella capitale. In concomitanza con le celebrazioni del Carnevale, che vedevano il predicatore impegnato nella parallela eradicazione dei festeggiamenti eccessivamente profani, si recò presso il suo confessionale al Gesù Nuovo un soldato spagnolo, comunemente conosciuto con il nome di Carlo Pimmentel. Un colpo di scena, dal risvolto particolarmente tragico ed emozionale, avrebbe di lì a poco avuto luogo: sotto gli abiti maschili si celava in realtà una donna, Maria Alvina Cassier. Cresciuta a Parigi da una famiglia di mercanti luterani, le sue tribolazioni sarebbero incorse fin dalla giovane età. Dopo aver assassinato la sua sposa, colpevole di essersi convertita al cattolicesimo contro la sua volontà, il padre della giovane avrebbe ordito un incestuoso matrimonio a Ginevra con la figlia minore Maria Luisa. Dopo il parricidio, compiuto dalle due sorelle come atto estremo per «impedire un sì grande male aborrito anche dalle bestie», si aprì per queste ultime la strada obbligata della fuga e del cambio di identità. Una volta giunte a Milano, si arruolarono nell’esercito spagnolo, combattendo sotto le armi della monarchia iberica senza destare sospetti. Nel corso di un intervento militare in terra abruzzese, l’amata sorella morì per mano dei banditi, non ottenendo una degna sepoltura a causa della sua falsa identità.

Consumata dal timore di ritrovarsi anche lei di fronte alla morte in stato ereticale, Maria richiese la protezione del gesuita, anche per non incorrere nella duplice persecuzione familiare e inquisitoriale: infatti, in quanto forme di ribaltamento delle rigide divisioni di genere che regolavano i rapporti fra uomini e donne, il travestitismo e il contestuale mutamento anagrafico e sessuale venivano duramente repressi dai poteri secolari e religiosi. Nel corso dell’età moderna, simili casi non costituivano tuttavia una rarità. La scelta di indossare

---

<sup>124</sup> ARSI, *Opera Nostrorum*, b. 47, c. 5r.

abiti maschili era spesso motivata da ragioni economiche, di ascesa sociale o di mera sopravvivenza, come l'allontanamento da una situazione familiare difficile, un matrimonio combinato e non voluto o il desiderio di svolgere una professione di esclusiva prerogativa maschile<sup>125</sup>.

Tra li casi però più cospicui il più celebre s'è la conversione seguente. Nel Carnevale del 1688 stando una matina il Padre nel solito suo confessionario venne un soldato spagnolo [...] e poi accostatosi al confessionario in simil forma parlò: “Padre cerco secretezza perché ho da scoprir cose grandi”. Et assicurando il secreto disse: “Padre io son donna e son francese et eretica luterana”. Stupì il Padre a simili parole e pensando fosse una fintione li disse: “Non è luoco questo a burlare: non siete voi soldato?”. Al Padre disse: “Ma son francese, donna e luterana, che havendo tante volte sentito predicare V. R. nelli Quartieri delle male donne dove io con l'altrij soldati sono stata di ronda mi si è mossa la coscienza e parendomi la Fede Cattolica la vera son venuta a piedi vostri per cercare l'aiuto all'anima mia”. Vedendo il Padre che parlava con serietà l'esaminò della verità del fatto e come si trovava quello stato; et essa temendo di manifestarsi per li pericoli che temeva da parenti facoltosi che tenevano spie per varie parti in cerca di lei, non voleva manifestare il tutto; et assicurata ogni favore et aiuto così rappresentò il suo caso: “Io Padre son parigina figlia d'un mercante eretico e mia madre era parimente eretica. Il mio nome è Maria Alvina, benché sotto questo habito mi chiamo Carlo Pimmentel e [...] avevo un'altra sorella minore di me per nome Maria Luisa. Alor perché in Pariggi mia madre coll'occasione di portar nelle case di quelle dame galanterie delle sue mercanzie da vender con pratticar spesso con quelle signore cattoliche una buona liturgia, tanto l'esortò al Cattolicismo che già si fece cattolica, ma secretamente perché non lo sapesse mio padre, suo marito. Onde frequentava tal'ora le chiese de cattolici occorse che il marito vidde che andava in dette chiese e temendo in ciò ch'era, venuto in l'esaminò che cosa haveva lei che fare con cattolici? E scoperta già ch'era convertita, montò in tali furie che l'ammazzò. Hora questa nostra buona madre per molto tempo cercava di tirare ancora le sue figlie alla medesima fede cattolica, e ci catechizzava molte cose da lei sapute. E noi ancora seguendo l'esempio della nostra buona madre inchinavamo ad abbracciarla; ma quando vedimmo nostra madre morta per terrore ci tolsimo dalla mente il pensiero. Hor nostro padre inquisito s'accordò con la Corte, come huomo danaroso ch'era, et il

---

<sup>125</sup> La storia di Caterina Vizzani, resa celebre da un trattato del 1744 del medico fiorentino Giovanni Bianchi, si inserisce in questo filone. La giovane fu costretta ad assumere sembianze e identità maschili poiché, appena quattordicenne, si innamorò di una coetanea. Dopo essere stata scoperta dai genitori dell'amata, fu costretta a fuggire e a cambiare così vita. C. Donato, *The Life and legend of Catterina Vizzani. Sexual identity, science and sensationalism in eighteenth-century Italy and England*, Liverpool, Liverpool University Press, 2020 e M. Barbagli, *Storia di Caterina che per ott'anni vestì abiti da uomo*, Bologna, il Mulino, 2018.

demonio li mise in testa di pigliarsi per moglie una di noi due sue figlie, cioè l'altra chiamata Luisa; alla quale scoprì il suo cattivo disegno e quella lo comunicò a me. Del che tutte due inorridite non facevamo altro che piangere e cercar modo di impedire un sì grande male aborrito anco dalle bestie. Ma lui via più invogliato cercava efficacemente l'esecuzione del suo disegno e perché in Parigi l'era impossibile a causa che già si sapeva che era figlia legittima e naturale per effettuare il suo pensiero determinò di menarsi in Geneva, perlochè mandò le sue mercadanzie tutte e robbe domestiche per un nostro fratello maggiore, quale aprì bottega in quella Città; e venuto il tempo volle traggittare ancor noi. Perlochè un giorno determinato prese alcune cavalcature e ci misimo in viaggio. Ma nel mezzogiorno in una campagna volle che facessimo colazione, dopo la quale [...] si mise a riposare. Mentre lui riposava io ch'era di 16 anni, mia sorella di 14 discorrendo come si sarebbe in generale eseguito il suo mal disegno ne stavamo tutte afflitte e parlavamo il modo come ci potessimo liberare da sì abominevole sposalizio. Ci venne pensiero di fuggire, ma poi il discorso ci dettò che lui c'havrebbe arrivato e forse ancora ammazzato; et ecco un altro pensiero che ci disse: "Ammazzate voi vostro padre e così s'impedirà il matrimonio, e voi due non sarete da lui ammazzate". E conferitoci il pensiero determinammo di ucciderlo; e prese due sue terzette l'adattammo alla gola e l'ammazzammo. Del che modo più atterriti per il parricidio pensammo che per liberarci dalla persecuzione della Corte di tagliarli la testa, che in quelli paesi è segno che sia stato ammazzato dalla Corte, e così fatto aprì li baugli di vestiti suoi e di nostro fratello, ci vestimmo da huomini e preso il pretioso che si poteva portare ci misimo a cavallo, lasciando tutte le robbe in quella campagna, e con corso veloce andammo a Milano; dove c'arrollammo alla soldatesca Spagnola, [...] et io mi posi come Carlo Pimmentel; e sotto l'armi spagnole habbiamo ivi militato circa sei anni, dove essendo stata disfidata a duello ne portai la meglio havendo ferito il mio competitore. Indi si fa la solita muta di soldati e siamo stati tralazzati in Napoli, dove sono stata circa otto anni; e nella battaglia fatta contro li banditi d'Apruzzo ambedue sorelle habbiamo combattuto coll'altri soldati, ma ivi fu da banditi ammazzata la mia povera sorella Luisa; quale vedutala morta subito io mi opposi a soldati, che forse la volevano spogliare per pigliarsi li vestiti e l'armij; e detto ch'era mio fratello come già tutti sapevano per non farla scoprire ch'era donna non la feci spogliare. Onde io fatta una fossa in terra la sepelij nel medesimo luogo e non si scoprì mai ch'era donna. Io rimasta viva e ritornata in Napoli, havendo sentito tante vostre prediche mi son risoluta di farmi Cattolica, piangendo amaramente l'infelice disgrazia della mia sorella morta eretica; e però vengo a vostri piedi acciò mi dia aggiunto in così grande affare". Ciò udito dal Padre et assicuratosi che non era favola ma verità quanto si rappresentava da molti contrassegni, trattato con Monsignor Inquisitore tutto il necessario e catechizzata sì bisognevole, si fece l'abiuratione ma sotto spoglie di soldato. [...] La fece spogliare da soldato e vestire da donna, sotto il quale habito ancora vive vestita da monaca e perseverando virgine come la partorì la madre, menando vita molta divota; et aiutata

dal nostro Re Cattolico Carlo secondo l'ha provveduto di due carlini il giorno per menar la sua vita senza bisogno<sup>126</sup>.

In maniera del tutto opposta a quanto era avvenuto in precedenza con Realino, intorno alla duttilità del profilo di Francesco De Geronimo la Compagnia riuscì a convogliare un nuovo modello di santità universale, avente al centro l'evangelizzazione popolare e la contestuale lotta contro l'ignoranza dottrinale e i comportamenti "scandalosi". Le prime agiografie, smodatamente enfatiche sulla sua attività di disciplina dei pubblici costumi e delle private vergogne, ponevano volutamente uno scarso accento intorno agli episodi di estasi che coinvolgevano il servo di Dio. Tali espedienti narrativi ricalcavano le linee di pensiero dominanti nella Compagnia. Le voci più critiche sul quietismo ritenevano, infatti, l'orazione mentale come un semplice strumento di elevazione delle proprie virtù e non come il fine principale dell'ordine, di cui andava preservata la spinta missionaria<sup>127</sup>. Parimenti significativa è l'eclisse del diavolo, anche tra le pagine del processo napoletano di canonizzazione. Contrariamente agli incartamenti seicenteschi, in cui la presenza demoniaca rifletteva le ansie e i traumi delle crisi politiche e religiose contingenti, il diavolo si presenta quasi del tutto assente nel processo di De Geronimo. Il maligno come individualità faceva parimenti da sfondo alle prediche orrifiche del santo: non era tanto quest'ultimo ad indurre in tentazione l'uomo, quanto l'atto deliberato del peccato ad aprirgli le porte del luogo infernale<sup>128</sup>.

All'interno della deposizione di Carmine Diamante, stagnaro membro della Congregazione delle Missioni animata dal servo di Dio, si confermava l'assenza di contatti diretti fra De Geronimo e il demonio. Un congregato, divenuto a sua volta gesuita, dormendo vicino alla cella del santo «sentiva più volte rumori di

---

<sup>126</sup> ARSI, *Opera Nostrorum*, b. 47, cc. 7r-8r. Nel corso della deposizione al processo di canonizzazione, Maria Alvina Cassier espone una diversa versione della sua storia. La donna dichiarò ai giudici di essere stata cresciuta nella fede cattolica dalla madre e che il parricidio era stato motivato dalla volontà delle sorelle di non conformarsi alla diversa religione del genitore. I dettagli scabrosi – come il matrimonio incestuoso – scompaiono, per far posto ad elementi maggiormente edificanti per De Geronimo, come il riconoscimento prodigioso della sua identità femminile e il dono della profezia, per mezzo dei quali la donna abbandonò definitivamente gli abiti maschili. G. Sodano, *Modelli e selezione*, cit., p. 59.

<sup>127</sup> S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., pp. 95-101.

<sup>128</sup> G. Sodano, *L'immagine del demonio nella Napoli dell'età moderna tra narrazioni miracolose e deposizioni processuali*, in *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa dell'età moderna*, a cura di F. P. De Ceglia - P. Scaramella, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021, pp. 152-153.

catene di ferro». Intimorito all'idea che tali rumori scaturissero da un combattimento fra i demoni e De Geronimo, ne diede notizia allo stesso Diamante. L'uomo lo rassicurò, sostenendo che tale frastuono proveniva in realtà dalle penitenze che il servo di Dio era solito infliggersi anche di notte, in maniera del tutto speculare alla disciplina che era solito fare «nelle pubbliche piazze di questa Città per commovere li peccatori»<sup>129</sup>. Non è azzardato sostenere che anche la testimonianza di un laico, persona di stretta fiducia dei gesuiti napoletani in qualità di membro di un loro sodalizio, abbia seguito delle precise direttive imposte dai postulanti della causa. Per aumentare le possibilità di un buon esito della stessa, questi ultimi non potevano infatti ignorare i profondi mutamenti imposti dalla Sacra Congregazione dei Riti tra tardo Seicento e inizio Settecento. Complice i progressi della medicina e dei saperi scientifici che erano ora in grado di sollevare maggiori dubbi e perplessità sulla veridicità dei miracoli, essi finirono col restringersi a un ventaglio di guarigioni evidenti e osservabili. Ne conseguiva che anche i fenomeni sovranaturali legati ad interventi di figure ultraterrene, demoni compresi, venivano ridimensionati come prove non rilevanti addotte dai testimoni<sup>130</sup>.

Non sorprende dunque che i poteri taumaturgici di De Geronimo riguardassero in maniera preponderante le guarigioni da malattie ben visibili e che falciavano, allo stesso tempo, un numero maggiore di persone, come febbri; piaghe da decupito; perdite di sangue e disabilità motorie<sup>131</sup>. Non mancavano altresì episodi di resurrezione, sia degli animali<sup>132</sup> sia delle persone, come il caso della piccola Teresella, la bambina abbandonata al suo confessionale e ricordata

---

<sup>129</sup> ASDN, *Processi di beatificazione, Francesco De Geronimo*, b. 116, cc. s.n., testimonianza di Carmine Diamante.

<sup>130</sup> G. Sodano, *Modelli e selezione*, cit., pp. 267-288 e Id., *Il miracolo nel Mezzogiorno*, cit., pp. 261-280.

<sup>131</sup> «So per la ragione suddetta dell'assistenza continua in Congregatione che detto Servo di Dio Padre Francesco di Geronimo operasse molti miracoli e lo giudico per certo che spessissime volte egli, predicando in Congregatione ci riferiva che haveva sanato coll'intercessione di San Ciro coll'applicazione delle sue reliquie huomini e donne infermi con febrj maligne, con piaghe incurabili, con flussi di sangue, dolori acerbissimi, stroppij», ASDN, *Processi di beatificazione, Francesco De Geronimo*, b. 116, cc. s.n., testimonianza di Carmine Diamante.

<sup>132</sup> «Mi ricordo haver inteso comunemente raccontare che detto Servo di Dio Padre Francesco di Geronimo mossosi a compassione d'un pover huomo che piangeva in mezzo d'una strada sopra un suo cavallo morto glielo resuscitò», *Ibid.*



dalla nota Maria Cassier<sup>133</sup>, e quello della prostituta Caterina, la quale ritornò brevemente in vita soltanto per confermare al servo di Dio di trovarsi all'inferno<sup>134</sup>. Spesso il De Geronimo attribuiva la paternità dei miracoli alle reliquie di San Ciro, che portava sempre con sé. Come il medico e martire cristiano di cui era particolarmente devoto, egli aspirava a curare sia il corpo che lo spirito dei fedeli. A Cerignola - allora feudo dei Pignatelli duchi di Bisaccia - dove era giunto su richiesta della duchessa di Andria affetta da una grave malattia, avrebbe guarito una bambina di due anni affetta da epilessia, ungendola con l'olio di San Ciro<sup>135</sup>.

Il suo ampio bagaglio di devozioni, che includevano la Madonna così come i santi putativi della Compagnia, Ignazio e Francesco Saverio, si legava a quel processo di allargamento dell'epifania del sacro che, da momento intimo e spesso appannaggio dei ceti aristocratici, a partire dall'età tridentina piantò radici popolari. La fissazione di canoni e pratiche devozionali quanto più generalizzabili e applicabili ad un ampio spettro di fedeli costituiva una delle questioni più rilevanti. L'interiorizzazione della fede, infatti, poteva risultare potenzialmente pericolosa proprio perché "nascosta" e non controllabile. Dalle città alle campagne, alle case e ai monasteri, le missioni di De Geronimo contribuirono a diffondere in modo pervasivo anche il culto dei santi. La fase di decadenza delle congregazioni mariane e l'*affaire* degli ateisti aprirono tuttavia una frattura in seno agli ottimi rapporti intessuti fra i nobili e la Compagnia napoletana. Probabilmente, il rapido imbastimento della procedura di

---

<sup>133</sup> «Il detto servo di Dio Padre Francesco di Geronimo [...] mi disse: "Và nel mio confessionario, là troverai una figliola che forse dorme, pigliala e portala da me". Io per ubedire a detto servo di Dio, mio Padre Spirituale, andai subito nel suo confessionario e dalla parte di dentro ritrovai una figliuola morta, avvolta tra le fascie, che alla vista stimai fosse d'età d'un anno e mezzo di vita, le sue carni eran fredde [...] Onde vedendo io la creatura già morta la portai a detto servo di Dio et dissi: "Padre questa creatura che mi havea fatto prendere è morta" e detto servo di Dio mi espone che io ero pazza e che detta creatura era viva, ma dormiva. [...] Detto servo di Dio ponendo le sue mani sul corpo della medesima, facendosi triplicato segno di croce nel fronte, nella bocca e nel cuore, chiamandola per nome Teresella con porsi la sua mano in faccia in segno d'accarezzarla, in meno di un istante detta creatura aprì gl'occhi, che prima stavano chiusi, in modo che dimostrò esser viva, come per l'appunto mai l'havessi veduta morta», Ivi, testimonianza di Maria Lavinia Cassier.

<sup>134</sup> *Breve ragguaglio della vita del venerabile P. Francesco de Geronimo della Compagnia di Gesù ricavato dalla Vita di Lui più diffusamente scritta e data alla luce l'anno 1747*, Napoli nella stamperia di Alessio Pellicchia, 1748, p. 8, cit. in F. Motta, E. Rai, *Martyrs and Missionaries*, cit., p. 114.

<sup>135</sup> C. Stradiotti, *Della vita del P. Francesco di Geronimo*, cit., pp. 118-119.

canonizzazione di De Geronimo rispondeva anche all'esigenza di recuperare prestigio. La convergenza fra gli interessi locali e il sostegno della casa generalizia, di cui Realino non usufruì, si rivelò un fattore cruciale per la velocizzazione dell'iter al banco degli esaminatori romani.

Come il miracolo del sangue «bello e rubicondo» che copiosamente fuorusciva dal suo cadavere<sup>136</sup>, la fama di De Geronimo era destinata a ribollire nei convulsi anni della soppressione e della successiva stagione rivoluzionaria. In un tempo dominato dalla violenza e dalla lotta per la sopravvivenza, il servo di Dio si infliggeva volontariamente privazioni di ogni tipo per fungere da esempio per la gente comune. La sua morte, sopraggiunta per una rovinosa polmonite, venne ritenuta una vera e propria forma di martirio che concluse idealmente il suo apostolato. Intorno alla medesima idea di sacrificio si irrobustì la nuova identità della Compagnia restaurata, nonché quel modello di santo missionario incarnato da De Geronimo stesso e riconosciuto come universale da papa Pio VII<sup>137</sup>.

### 2.3 La fede gesuitica in tempo di disastri e calamità.

La seconda metà del Seicento si aprì nel Mezzogiorno con delle drammatiche crisi sociali, le cui ripercussioni rischiarono di vanificare tutti gli sforzi compiuti dalla Provincia napoletana nel puntellare il consenso dei centri di potere locali. Essa si era già trovata nella morsa del doppio vincolo di obbedienza: da una parte il papa e la casa generalizia ormai deispanizzata, dall'altra le autorità vicereali. I rapporti fra la monarchia spagnola e la Compagnia infatti peggiorarono negli anni del generalato di Francesco Borgia. La sua potentissima famiglia, i cui rami minori giunsero a Napoli a seguito della conquista della città per mano di Alfonso il Magnanimo, a partire dal Cinquecento aveva stretto legami di parentela con famiglie aristocratiche in ascesa, come i Carafa, i Piccolomini di Amalfi, gli

---

<sup>136</sup> «L'altro segno ammirabile fu la gran copia di sangue [...] che uscì e se ne raccolse anche una carafina [...] e tal sangue era così bello e rubicondo come se fusse scaturito da un corpo vivo, ed io pubblicamente intesi dire che detto sangue fusse continuato ad uscire fino a sera dell'istesso giorno che morì», ASDN, *Processi di beatificazione, Francesco De Geronimo*, b. 116, cc. s.n., testimonianza di Padre Marco Martorelli.

<sup>137</sup> G. Mongini, 1769-1839: *Tribolazioni e martirio, morte e resurrezione della Compagnia di Gesù: Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come corpo cristico*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 85-86, 2014, pp. 158-208 e E. Colombo, *Identità e missione: gesuiti italiani e missionari popolari tra Antica e Nuova Compagnia*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 11, 2, 2014, pp. 285-302.

Orsini e i Pignatelli<sup>138</sup>. Negli anni successivi alla morte di Borgia, avvenuta nel 1572, il nuovo Padre Generale Mercuriano, in linea con una politica mirata di romanizzazione dei vertici delle Province, sostituì il toledano Salmerón proprio con il regnicolo Claudio Acquaviva<sup>139</sup>.

Nel primo secolo di esistenza della loro comunità, i gesuiti napoletani profusero enormi energie per garantirsi i favori e le protezioni sia del baronaggio sia della corte vicereale. Tale doppiezza strategica risultò cruciale per fungere da polo di equilibrio nelle numerose occasioni di conflitto fra aristocrazia feudale e viceré, nonché per proporsi come pacieri nelle varie sommosse popolari scatenate dal malgoverno annonario e dal carovita, le quali scossero il Regno a partire dagli anni Cinquanta del XVI secolo<sup>140</sup>. I padri non mancarono altresì di schierarsi con le pretese baronali in materia di esazione fiscale. Tale linea, che potrebbe stupire per il suo smaccato antiregalismo, rispondeva in primo luogo a precise ragioni di calcolo politico, come la salvaguardia dei patti cetuali su cui si fondava il policentrismo istituzionale della monarchia ispanica e il richiamo alle antiche tradizioni politiche di un Regno soggetto alle pretese temporali papali e alle spinte centrifughe baronali fin dai tempi del dominio aragonese. Sostenere la legittimità dei privilegi fiscali garantiva inoltre lo stato di salute di buona parte delle rendite e delle elemosine dei collegi gesuitici, le quali provenivano dalle imposte locali indirette - come quella sul sale incamerata dal Collegio Massimo<sup>141</sup> - e, come vedremo in seguito, dalle entrate feudali.

Simili ambiguità rispecchiavano la generale tendenza dei gesuiti napoletani a difendere, anche per un diretto tornaconto, il vasto bagaglio di immunità, autonomie e diritti delle élite per mezzo delle quali i sovrani spagnoli e i loro ministri riuscivano a garantirsi la fedeltà nei propri territori. Per tale ragione, la rivolta popolare del 1647 capeggiata da Masaniello rischiava di infrangere non solo i caldeggiati equilibri politici e sociali, ma di presentare il conto più salato agli stessi padri, i quali incarnavano uno schieramento marcatamente filospagnolo. Le relazioni giunte sullo scrittoio del Generale Vincenzo Carafa riprendevano i toni apocalittici di quelle cronache locali che, nell'abbracciare il punto di vista delle autorità vicereali, insistevano intorno alla metafora del morbo

---

<sup>138</sup> I. Mauro, *La diffusione del culto di San Francesco Borgia a Napoli tra feste pubbliche e orgoglio nobiliare*, in «Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgia», 4, 2012, p. 551.

<sup>139</sup> N. Guasti, *Collegi e masserie*, cit., p. 102, nota 187.

<sup>140</sup> Ivi, p. 106.

<sup>141</sup> F. Divenuto, *Napoli, l'Europa e la Compagnia di Gesù*, cit., pp. 378-379.

contagioso<sup>142</sup>. Nel «grande incendio» che divampava nei mercati della città, la vista della moltitudine popolare rabbiosa e incontrollabile alimentava la disperazione del missionario Francesco Brancaccio, morto pure lui in odore di santità. Il gesuita, dimorando al Collegio di Sant'Ignazio al Mercato, a pochi passi dall'epicentro della ribellione, «non ebbe che a piangere molto più le sciagure della sua patria, raccolto innanzi a Dio e continuò pregandolo di pietà»<sup>143</sup>.

Risultando inefficace ogni suo tentativo di mediazione con i rivoltosi, di cui «incontrò duro il cuore e l'orecchio», il padre si rinchiuse nella sua cella, sacrificando la propria carne per la salvezza della città incorsa nel peccato della sedizione.

Passò tutto quel tempo spargendo lagrime e versando sangue per placare l'ira del Signore giustamente sdegnato contro i cittadini, perché almeno non facesse sentire sì grave sopra Napoli la vendicatrice sua mano<sup>144</sup>.

Gli altri confratelli, invece, lamentavano un senso bruciante di accerchiamento per mano dei ribelli, i quali «sospettavano che i nostri favorissero gli Spagnuoli, e molto perciò li tribolarono». Data la sua posizione strategica in seno ai combattimenti, l'esercito vicereale occupò la Casa Professa. Tuttavia, essendo il vicino complesso domenicano nonché il monastero di Santa Chiara caduti sotto le armi della controparte, la dimora dei padri venne più volte bersagliata a colpi di archibugio. A causa del fuoco incrociato dell'artiglieria, la cupola e il campanile della Chiesa del Gesù Nuovo subirono discreti danni,

---

<sup>142</sup> Sull'uso delle metafore di ambito medico da parte dei cronachisti del tempo, si rimanda a S. D'Alessio, *Contagi. La rivolta napoletana del 1647-'48: linguaggio e potere politico*, Firenze, Editoriale Toscano, 2003.

<sup>143</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 204, c. 42. Padre Francesco Brancaccio nacque a Napoli il 25 marzo 1580. Entrato nella Compagnia all'età di venti anni, operò come missionario e predicatore in «quella parte di Città la più bassa, che chiamano il Mercato, abitata da settanta mila persone, tutto popolo minuto e, per lo più, Poveraglia». Il suo zelo apostolico era rivolto, in modo particolare, all'istruzione dei giovani; alla catechesi della «moltitudine assai grande de' Zingari, gente barbara e di cattivi costumi»; alla raccolta delle elemosine e alla cura dei poveri e dei suoi confratelli anche con gli unguenti provenienti dalla sua spezieria. Dopo la sua morte, i padri avrebbero estratto il cuore del servo di Dio per farne una reliquia. In linea con lo schema narrativo ricorrente dei racconti agiografici, dall'applicazione del suo copioso sangue scaturirono guarigioni miracolose. G. A. Patrignani, *Menologio di pie memorie*, cit., v. I, pp. 159-162.

<sup>144</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 204, c. 43.

sebbene non rilevanti come quelli della cupola del monastero di San Sebastiano, «la quale fu talmente crivellata che parve vicina a cascare»<sup>145</sup>.

Peggior sorte toccò invece ai padri del Collegio Massimo, contro i quali infierì maggiormente la rabbia popolare. «Perché presso il volgo erano in voce di troppo caldeggiare il partito del Re d’Ispagna», i religiosi furono al centro di continue vessazioni. Non mancarono infatti le minacce e le percosse che quaranta gesuiti, trascinati con la forza fuori dal collegio, subirono per mano di «una masnada della più vile plebaglia». Ancora, una «miserevole turba» avrebbe aggredito i gesuiti anche nel corso di una processione: l’accanimento contro i padri inermi venne poi placato non senza difficoltà dai comandanti della rivolta. «Gli scherni, le villanie e i vituperi» tuttavia non si arrestarono, specialmente ai danni dei padri del Collegio di Sant’Ignazio al Mercato, gettati in pasto al desiderio di rivalsa degli insorti<sup>146</sup>. Nella roccaforte di Capua, dove trovarono rifugio molte famiglie aristocratiche fuggite dalla capitale in fiamme, i gesuiti dell’omonimo collegio allestirono anche uno spazio per la conversione dei loro schiavi musulmani e dei soldati tedeschi di fede luterana, lì giunti a sostegno della controffensiva spagnola<sup>147</sup>.

L’anno successivo, «il micidiale flagello della ribellione» inasprì il suo volto, specialmente nei confronti dei padri dei collegi napoletani. Per reagire alla chiusura delle scuole e all’interdizione dall’amministrazione dei sacramenti e garantirsi al contempo il sostegno del clero e dei «buoni cittadini» intimoriti dal perdurare della sollevazione, questi ultimi aumentarono la frequenza di preghiere pubbliche e private, digiuni e atti di flagellazione. La nobiltà stessa non volle più essere spettatrice e ricorse all’intercessione di San Francesco Saverio, affinché ripristinasse l’agognata «pubblica quiete e pace»<sup>148</sup>. La sollevazione antispagnola impensieriva i gesuiti anche per il promesso intervento della Francia a favore dei rivoltosi. Tutto il mondo cristiano era altresì scosso dal paventato allargamento dello scontro fino «alla Porta Ottomana», dove «si sollecitava il Gran Turco ad infestare il restante d’Italia»<sup>149</sup>. Approfittando dell’isolamento dei rivoltosi, i quali soffrivano per l’inadeguatezza degli aiuti francesi, la monarchia spagnola

---

<sup>145</sup> Ivi, cc. 44-45.

<sup>146</sup> Ivi, cc. 46-47.

<sup>147</sup> Ivi, c. 52.

<sup>148</sup> Ivi, cc. 64-65.

<sup>149</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 74, *Riduttione della Città di Napoli all’obediencia del Re, dall’armi di S. Maistà sotto il commando di D. Giovanni d’Austria Generalissimo de Regni e Stati d’Italia e del Conte d’Ognate Viceré di Napoli seguita a 6 d’aprile 1648*, c. 390r.

mosse efficacemente le proprie pedine dai suoi domini italiani. Intorno alle figure del generale Giovanni Giuseppe d'Austria e al neo-viceré Íñigo Vèlez de Guevara conte di Oñate convogliarono tutte le truppe necessarie per ristabilire l'autorità del sovrano.

Il 6 aprile 1648 Napoli fu assediata dall'esercito vicereale, il quale cannoneggiò anche i suoi porti. Lo stesso Generale della Compagnia, Vincenzo Carafa, dimostrò la propria vicinanza alla causa smuovendo le risorse familiari per l'invio di mille soldati, atti all'assalto dei ponti ancora controllati dagli insorti<sup>150</sup>. Il vituperato duca di Guisa, che aveva promosso i tentativi di dare vita a una forma di governo repubblicana, dopo la fallita occupazione dell'isola di Nisida, venne catturato e imprigionato a Capua. La folla, che gli aveva già voltato le spalle al grido di «viva il Re, viva la Spagna», assaltò il suo palazzo, trafugando tutti i beni lì contenuti «con grand'avidità»<sup>151</sup>. Per i cospiratori che avevano sognato di governare Napoli attentando «alla rovina della principal colonna della Chiesa» si sarebbero aperte le porte dell'inferno, mentre su una città domata e festante vegliava ora anche una statua di San Francesco Saverio<sup>152</sup>.

Cinque anni dopo, l'Apostolo delle Indie ritornò al centro di un evento miracoloso, che vide protagonisti i suoi occhi. È stato in precedenza accennato che le narrazioni miracolose costituissero il perno dell'universo devozionale del XVII secolo. A Napoli, la produzione manoscritta e a stampa in materia fu assai copiosa nonché prodotta in larga parte dagli ecclesiastici. In modo del tutto speculare agli altri ordini regolari, i gesuiti operarono una raccolta e una selezione certosina delle notizie sui miracoli dei propri santi, al fine di darne testimonianza attraverso le loro pubblicazioni<sup>153</sup>. Il caso di San Francesco Saverio non costituiva un'eccezione, poiché proprio in quegli anni la Compagnia si interessò di diffonderne il culto su scala locale.

La relazione sul prodigioso movimento degli occhi del santo, trasposta integralmente nell'anonimo *Ragguaglio della miracolosa protezione di San Francesco Saverio nel contagio del 1656* pubblicato nel 1660<sup>154</sup>, prende inizio il 18 maggio 1653 presso la Chiesa del Gesù Nuovo. Nel santuario gremito a causa

---

<sup>150</sup> Ivi, cc. 390v-391r.

<sup>151</sup> Ivi, c. 391v.

<sup>152</sup> Ivi, cc. 391v-392r.

<sup>153</sup> G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno*, cit., pp. 16-17.

<sup>154</sup> *Ragguaglio della miracolosa protezione di S. Francesco Saverio Apostolo delle Indie verso la Città e il Regno di Napoli nel contagio del 1656 con le pratiche di ossequio al santo*, Napoli, 1660.

della comunione generale, che attirava un folto numero di persone provenienti anche dai casali contermini, su indicazione di una contadina, un uomo osservava attentamente il quadro di Francesco Saverio. L'immagine, conservata nella cappella a lui dedicata, raffigurava il santo in atto di contemplazione con un giglio stretto al petto; dalla sua bocca fuoriuscivano le seguenti parole: «Sat est Domine, sat est». Il fedele sosteneva di aver visto «moversi gl'occhi di quell'Imagine». La voce si diffuse velocemente, fino ad arrivare alle orecchie di un membro della Congregazione dei cavalieri, il quale «osservando anch'egli il detto Moto» ne diede notizia al padre prefetto della Chiesa. Il gesuita, dopo aver ravvisato il nuovo colore del volto del santo «sì pallido che sembrava volto d'un Morto scavato da una sepoltura» e osservato anche lui che i suoi occhi si aprivano e si chiudevano, ritenne di darne testimonianza al Padre Preposito della Casa Professa. Il prodigio divenne così di dominio pubblico, attirando la curiosità di una moltitudine di persone che desideravano scorgere il pallore e il movimento degli occhi del santo<sup>155</sup>.

Per evitare il declassamento dell'evento straordinario a una «popolare diceria», i padri selezionarono con attenzione un gruppo di testimoni di elevato rango sociale che potessero comprovare la veridicità di quanto accaduto. Francesco Perrone, vescovo di Caiazzo, dopo l'iniziale scetticismo fu colpito dal moto meraviglioso degli occhi di San Francesco Saverio, «come se orando si sollevasse con affetto grandi di terenezza e compassione». In attesa del cruciale accertamento del miracolo da parte dell'arcivescovo di Napoli, i gesuiti decisero di coprire il volto del santo con un velo: un espediente funzionale anche a ravvivare la devozione dei visitatori. Questi ultimi, infatti, dichiaravano di scorgere il desiderato movimento degli occhi anche tra le pieghe dell'indumento. In aggiunta, un soldato spagnolo e un principe giuravano «haver visto abbassarsi il velo dalle ciglia insino al naso, e poi ritornare a coprire gl'occhi, e quando il velo calava vedeva quella parte di faccia pallida e gl'occhi aprirsi»<sup>156</sup>. Una composita umanità, distinta per nobiltà di sangue, prestigio del proprio ruolo ed esemplarietà nei comportamenti, volle deporre anche alla presenza di un notaio sulla qualità del volto del santo, che sembrava ad alcuni pallido e malconcio «come di moribondo», ad altri avvizzito «come di huomo affaticato»<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 75, cc. 41r-v.

<sup>156</sup> Ivi, c. 41v.

<sup>157</sup> Ivi, c. 42r. Il lungo elenco dei testimoni è riportato anche nel *Ragguaglio della miracolosa protezione*, cit., alle pp. 10-14.

Le medesime testimonianze differivano anche sulla tipologia di movimento degli occhi di Francesco Saverio, in particolare fra «chi ha visto girare l'Iride degl'occhi, chi volgersi le pupille, altri scorare le palpebre o totalmente chiuse a guisa d'un Morto». Altri ancora giuravano che all'apertura degli occhi il volto del santo «vivace e spiritoso mostravasi», in opposizione al momento della loro chiusura, dove il viso «s'impallidiva e sembrava un cadavere». Parimenti discordanti furono le deposizioni circa la direzione verso cui volgeva lo sguardo di Francesco Saverio, che sembrava volgere in alto verso la Madonna, oppure in basso verso «il popolo orante» che attendeva il suo segno miracoloso. Frate Alberto di Napoli, assistente del Provinciale dell'ordine regolare dei Minimi, osservò che sulla fronte del santo era comparsa «una fiaccola risplendente a modo di stella». Il religioso avrebbe altresì confidato ad un gesuita che si trattava della medesima «stella scintillante» che aveva ammirato la sera precedente nel corso di una preghiera<sup>158</sup>.

Le apparizioni prodigiose si manifestarono anche in una riproduzione del quadro dipinta su una cortina di seta sovrapposta all'immagine originale. Tra i testimoni che giuravano di avervi visto lo stesso movimento degli occhi, «una persona timorata di Dio» vi aggiunse la presenza di una fonte di luce, che «a guisa di raggio di sole» contornava il secondo ritratto del santo. Di contro, un cavaliere che aveva osservato nella stessa riproduzione gli occhi perennemente serrati, aveva, in un primo momento, attribuito ai padri l'insolita scelta di rappresentare il santo in tal modo. Oltre a negare l'inganno, i gesuiti sostenevano che il miracoloso movimento degli occhi si era nel frattempo esteso ad altre immagini di San Francesco Saverio, custodite rispettivamente in un'altra residenza dei padri e nella casa di una coppia di sposi<sup>159</sup>. La vasta eco dell'episodio si delineò ben presto come parte di un accurato piano di fissazione del culto dell'Apostolo delle Indie, che dilagò in città mediante la moltiplicazione delle tavolette votive nonché dei devoti che richiedevano la sua protezione.

Questo è quanto si è potuto alla sfuggita raccogliere intorno al prodigioso successo dell'Image di San Francesco Saverio, li cui occhi aperti e sollevati verso Maria ci fan entrare in sicura speranza che abbia egli à vegliare con la sua protezione sopra questa Città, e Regno, et efficacemente intercedere per noi appresso la Gran Madre di Dio, e già habbiamo sicuro pegno, sì per le gratie dopo questo successo, fatte a molti, come se lo testimoniano le tavolette venute di nuovo per la devotione che

---

<sup>158</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 75, c. 44v.

<sup>159</sup> Ivi, cc. 44v-45r.



universalmente è cresciuta nei cuori di tutti, verso il Santo, vedendosi sempre gente prostrata alla Cappella orando, oltre le limosine di cera mandate, col cui aiuto continuamente ardono sei lumi nel suo altare conchiudendo questo semplice racconto, con affermare che il moto degl'occhi del Santo ha fatto gran mossa negl'Animi di molti, che ravveduti si sono della loro mala vita, et essendo stati parecchi Anni senza confessarsi, da questo meraviglioso evento atterriti si sono gettati a piè del Confessore a cui aperta sacramentalmente la loro coscienza hanno detestate non senza lacrime e dolore le proprie Colpe<sup>160</sup>.

Le epifanie dei santi non costituiscono una parentesi isolata nel contesto meridionale del XVII secolo. Gli episodi di Brescia nel 1524 e quello contemporaneo di Pistoia documentano in primo luogo la varietà spaziale e la lunga durata del fenomeno, legato in particolar modo alle apparizioni mariane, in cui il movimento degli occhi costituiva una possibile forma di manifestazione<sup>161</sup>. La comparsa di un San Francesco Saverio occhiomovente esorcizzava in primo luogo le ansie e le paure di una popolazione che era stata ricondotta, pochi anni prima, all'obbedienza delle armi spagnole. La fame di prodigi espressa dai ceti popolari non poteva, tuttavia, essere nutrita senza la vigilanza delle gerarchie ecclesiastiche. Le stesse disposizioni tridentine chiarivano che l'accertamento dei presunti miracoli non potesse concludersi positivamente senza il riconoscimento del loro carattere sovranaturale da parte dell'ordinario del luogo<sup>162</sup>. A tal fine, i gesuiti si preoccuparono di far attestare il miracolo dell'immagine del proprio santo anche al Procuratore fiscale del tribunale inquisitoriale napoletano, l'abate Girolamo Carola<sup>163</sup>. Tra le pagine del *Ragguaglio*, i prodigiosi cambiamenti degli occhi e del volto di San Francesco Saverio venivano altresì ricondotti a un preciso intento profetico: quel pallore mortifero del viso e il moto continuo degli occhi verso il cielo e i fedeli preannunciavano l'«orribile flagello» abbattutosi su Napoli nel 1656, l'epidemia di peste<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> Ivi, cc. 46r-v.

<sup>161</sup> M. Cattaneo, *I miracolosi movimenti degli occhi nelle immagini mariane in Italia dal Cinquecento al caso dell'Addolorata di Rovigo (1895)*, in *Lo sguardo di Maria sul mondo contemporaneo. Atti del XVII Colloquio internazionale di mariologia (Rovigo, 10-12 settembre 2004)*, a cura di M. M. Pedico - M. M. Murano - M. L. Burani, Roma, Edizioni AMI, 2005, pp. 35-51.

<sup>162</sup> Id., *Dalle icone alle apparizioni: il culto mariano tra età moderna e contemporanea*, in *I demoni di Napoli*, cit., p. 118.

<sup>163</sup> *Ragguaglio della miracolosa protezione*, cit., p. 11.

<sup>164</sup> «Sopraggiunto l'anno 1656, del quale giammai non potrà esser dolorosa la rimembranza in questa Città e nel Regno tutto, si scorre ben presto quel disastro prenunziato avesse tre anni

La peste del 1656 costituì uno spartiacque importante nella storia del Regno, i cui territori erano già stati segnati da ondate epidemiche. Tuttavia, la virulenza e la diffusione a macchia d'olio della malattia misero duramente alla prova le autorità di governo. Di fronte al dilagare dei contagi, esse reagirono con provvedimenti drastici, ma tardivi. Le misure di contenimento si rivelarono scarsamente risolutive, data l'assenza di un piano di prevenzione in grado di isolare il morbo lungo i confini di una metropoli così densamente popolata, quale era Napoli. A pagarne le conseguenze più disastrose furono le popolazioni delle province più remote, alle cui porte la peste fece presto capolino. Nelle dinamiche particolaristiche di una società di antico regime, basate su privilegi e diritti consuetudinari, l'epidemia di peste disarticolò gli equilibri preesistenti nonché i rapporti di forza tra gruppi di potere tradizionali ed emergenti. Alle istituzioni centrali che cercavano, invano, di mettere sul tavolo soluzioni volte a ridurre drasticamente il numero dei morti e degli infetti, si contrapposero le forze locali, desiderose di guadagnare nuovi margini di azione sui centri abitati flagellati<sup>165</sup>.

Sebbene non sia ancora possibile stabilire con certezza le modalità di sviluppo e la durata della pestilenza, le cronache locali concordano nel registrare intorno al mese di aprile il primo picco dei contagi. Le prime misure di contenimento furono tuttavia adottate solo alla fine di maggio, quando un numero non circoscritto di infetti o sospetti tali aveva già lasciato la città. Le celebrazioni religiose di massa come quella tenutasi a Santa Maria di Costantinopoli, che attiravano le folle negli spazi chiusi e poco arieggiati delle chiese, contribuirono prevedibilmente alla diffusione incontrollata e su larga scala del contagio. Tra maggio e giugno, le autorità vicereali inasprirono le disposizioni concernenti l'isolamento degli ammalati e il miglioramento delle deficitarie condizioni della pubblica igiene, aumentando allo stesso tempo il numero di ospedali e lazzaretti. Tuttavia, la mancanza di medici e l'insufficienza di mezzi adatti al trasporto dei

---

prima S. Francesco Saverio coi prodigiosi cambiamenti della sua Imagine. Si comprese che il Santo, amorevolissimo Avvocato di questo Popolo, fin allora interponeva presso la Divina Maestà le sue intercessioni, per sottrarlo all'orribile flagello di una delle più fiere Pestilenze», Ivi, pp. 15-16.

<sup>165</sup> Sulle politiche di governo dell'epidemia di peste, adottate dalle istituzioni vicereali a livello centrale e locale, si rimanda agli studi di I. Fusco, in particolare a *La grande epidemia. Potere e corpi sociali di fronte all'emergenza nella Napoli spagnola*, Napoli, Guida, 2017 e *Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo*, Milano, Franco Angeli, 2007.

contagiati e dei morti incisero ulteriormente sul computo delle vittime nonché sul destino dei loro corpi, spesso abbandonati lungo le strade<sup>166</sup>.

Secondo quanto riportato in una relazione destinata alla casa generalizia, che non lesinava elogi per il sacrificio dei gesuiti accorsi eroicamente in aiuto degli ammalati, anche la comunità napoletana pagò un prezzo altissimo in termini di vite spezzate. Nel corso della prima ondata della malattia, i superiori disposero l'immediato allontanamento da Napoli degli studenti e di alcuni novizi con i loro maestri, la maggior parte dei quali ripararono nel Collegio di Massalubrense. Dei 176 padri e fratelli coadiutori rimasti in città per garantire cure e sollievo spirituale agli infetti, ben 107 morirono dopo aver contratto la peste. Tra i 69 sopravvissuti alcuni erano guariti del tutto dalla malattia, mentre altri ne pativano ancora i postumi<sup>167</sup>. Le vittime nei collegi e nelle residenze napoletane, a cui si aggiunsero anche i dodici morti registrati nei Collegi di Massalubrense, Salerno, Castellammare di Stabia, Nola e Benevento, risultavano così distribuite: 56 nella Casa Professa (29 padri, 27 fratelli e 3 novizi); 30 nel Collegio Massimo (11 padri e 19 fratelli); 5 nel Collegio di Sant'Ignazio al Mercato (3 padri e 2 fratelli); 8 nel Collegio di San Francesco Saverio (5 padri e 3 fratelli); un solo padre nel Collegio di San Giuseppe a Chiaia; 7 nel Noviziato (4 padri e 3 fratelli). Nel Collegio di Massalubrense trovarono la morte lo stesso Padre Provinciale e tre fratelli, mentre nel Collegio di Benevento spirò il Padre Rettore con un altro sacerdote e due fratelli. Analoga sorte toccò al Rettore del Collegio di Castellammare di Stabia. I Collegi di Nola e Salerno persero rispettivamente uno e due padri<sup>168</sup>.

Su istanza di Bernardino Mazziolla, Padre Preposito della Casa Professa, il viceré acconsentì all'invio nel pubblico lazzaretto allestito fuori le mura della città, di quattro padri – due professi e due provenienti dal Collegio Massimo – e di un fratello coadiutore. I gesuiti napoletani si mobilitarono altresì per supplire alla carenza di parroci e amministrare i sacramenti della confessione, del viatico e dell'estrema unzione anche negli altri presidi sanitari di San Giacomo degli

---

<sup>166</sup> G. Alfano, *The Portrait of Catastrophe: The Image of the City in Seventeenth-century Neapolitan Culture*, in *Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, a cura di D. Cecere - C. De Caprio - L. Gianfrancesco - P. Palmieri, Roma, Viella, 2018, pp. 148-149.

<sup>167</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 75, c. 105r.

<sup>168</sup> Ivi, cc. 100v-101r.

Spagnoli, del Palazzo vicereale e del Palazzo Cellamare, quest'ultimo ubicato a Chiaia<sup>169</sup>.

Alla cura de lazaretti si aggiunse il pensiero d'andar intorno scorrendo per la Città e per questo fine si divise da nostri tutta la Città in Quartieri, à quali furono mandate varie copie de Padri [...] nella furia del Male bisognava scavalcare e passare sopra de morti appestati per aiuto de Moribondi<sup>170</sup>.

Per soddisfare i bisogni di «devotione e pietà» della popolazione intimorita, i padri della Chiesa del Gesù Nuovo eressero un altare per le messe all'aperto, di modo da convogliare tutti i fedeli intorno alla piazza antistante «senza pericolo d'infezione». Tuttavia, le porte della chiesa rimasero aperte per le confessioni, ampliando di conseguenza le occasioni di contagio a danno dei religiosi<sup>171</sup>. Nel Collegio di Sant'Ignazio al Mercato, che sorgeva in un'area urbana fortemente colpita dall'epidemia anche a causa della sua densità abitativa, venne istituita un'opera di carità con l'ausilio dei governatori del Monte della Misericordia. Il Padre Francesco de Ferraris, incaricato della distribuzione di un carlino e mezzo giornaliero ai poveri e agli ammalati, morì ugualmente di peste «con tal commercio e con l'assistenza alle confessioni». Il numero sempre più elevato di padri che si ammalavano dopo aver prestato assistenza ai moribondi costrinse la Compagnia napoletana ad aprire dei propri lazaretti per la cura dei confratelli<sup>172</sup>.

Una calamità tanto improvvisa ed inaspettata come quella epidemica rivelava così le molteplici strategie mediante le quali gli attori sociali reagivano di fronte all'incombenza della morte e affrontavano le conseguenti paure. Le istituzioni politiche e religiose operavano, di concerto, notevoli sforzi per governare tali eventi e affrontare le crisi che ne derivavano. Per rispondere all'ansia di protezione di una comunità disorientata, non risultava sufficiente il mero ricorso all'intercessione divina. Le autorità locali dovevano affidarsi al “giusto” santo, in grado di incarnare con le sue virtù eroiche i tratti mitopoietici del guerriero classico. La linea di continuità fra eroismo antico e vite esemplari dei martiri e dei santi cristiani si era evoluta non soltanto in funzione dei decreti tridentini, ma

---

<sup>169</sup> Ivi, cc. 101r-v.

<sup>170</sup> Ivi, cc. 101v-102v.

<sup>171</sup> Ivi, c. 103r.

<sup>172</sup> Ivi, c. 103v.

anche attraverso il radicamento di pratiche di culto popolare che trasferirono l'attesa dell'azione prodigiosa nelle mani dei santi patroni<sup>173</sup>.

In una Napoli messa in ginocchio dalla peste, le fazioni cittadine si scontrarono duramente sulla figura del santo che avrebbe placato la calamità. In particolare, i teatini e una parte dell'aristocrazia a loro legata sostennero la candidatura a patrono della città di San Gaetano da Thiene, mentre la controparte vicina ai gesuiti vi contrappose San Francesco Saverio<sup>174</sup>. San Gaetano, morto nel 1547, non aveva goduto nel secolo precedente di una diffusa devozione popolare. Soltanto nel corso del Seicento i teatini promossero la diffusione del culto del loro fondatore, ottenendone la beatificazione nel 1629. La sua candidatura a patrono della città veniva giustificata attraverso i miracoli compiuti dal santo negli anni precedenti all'epidemia<sup>175</sup>. Se da una parte i gesuiti seguirono la medesima linea, rievocando la notizia dei prodigiosi mutamenti dell'immagine avvenuti nel 1653, dall'altra orientarono l'opinione di alcuni Deputati della salute intorno alle occasioni pregresse in cui il loro santo aveva salvato altre comunità da rovinose epidemie.

[I Deputati] fecero per tanto ricorso con publico voto à più Santi, ma con un singolare affetto imploraron l'aggiuto di S. Francesco. Nutriva ne' loro cuori una gran confidenza al Saverio il considerare il dominio altre volte esercitato dal Santo sopra questa calamità. Sapevan haver lui senza offesa della sua vita due volte servito à gli appestati: haver con la presenza essendo ancor vivo liberata da un fiero contagio l'isola di Maràr, con l'odor del suo cadavere la Città di Malacca, e ultimamente Bologna con l'efficacia del Patrocinio; sì che pareva loro difenderli con un braccio già avezzo à queste vittorie<sup>176</sup>.

Il fervore devozionale di questi ultimi nei confronti di San Francesco Saverio cominciò nel mese di maggio, proprio quando la pestilenza si presentava «nel suo

---

<sup>173</sup> M. Viceconte, G. Schiano, D. Cecere, *Introduction*, in *Heroes in Dark Times. Saints and Officials Tackling Disaster (16th – 17th Centuries)*, a cura di M. Viceconte - G. Schiano - D. Cecere, Roma, Viella, 2023, pp. 7-8.

<sup>174</sup> G. Sodano, *I patronati a Napoli nel XVII secolo: i casi di san Gaetano e di san Francesco Saverio*, in *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, a cura di G. Fiume, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 217-230.

<sup>175</sup> Id., *I miracoli nel Mezzogiorno*, cit., pp. 29-30.

<sup>176</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana*, b. 75, *Relatione delle solennità fatte in Napoli in honore di S. Francesco Saverio Apostolo delle Indie con l'occasione del possesso preso della Padronanza di questa Città. In Napoli per Luc'Antonio di Fulco 1657 con licenza de' Superiori*, c. 190r.

più rabbioso bollore». A seguito del doppio voto riservato a San Gennaro e all'Apostolo delle Indie, un gruppo di fedeli introdusse nella notte una statua di quest'ultimo all'interno della cattedrale, e precisamente in quella stanza del Tesoro «dove si conservano tutte le statue e reliquie dei Santi Protettori»<sup>177</sup>. La mattina seguente dal pubblico lazzaretto si diffuse la notizia della guarigione miracolosa di quattrocento persone, «utilissima à smorbar le piazze da tanti cadaveri». Complice una lieve diminuzione dei contagi, si aprì così l'iter presso la Sacra Congregazione dei Riti volto all'inclusione di San Francesco Saverio nel nutrito elenco dei patroni di Napoli<sup>178</sup>. Il parere favorevole giunto da Roma concluse vittoriosamente il progetto, coltivato da lungo tempo, della Compagnia di innalzare ai massimi onori cittadini un proprio santo identitario.

Le sontuose festività in onore del neo-patrono della città cominciarono il 1 dicembre 1656, in una Chiesa del Gesù Nuovo riccamente adornata. Nei pressi dell'altare si ergeva una grande statua di San Francesco Saverio tempestata di pietre preziose, la quale avrebbe destato tanto stupore che «da tal'uno si disse che ben' il Santo mostravasi pellegrino venuto dall'Indie, portando à dosso le ricchezze d'un Oriente»<sup>179</sup>. La domenica successiva prese forma la solenne processione, avente come fulcro iconografico un San Francesco Saverio «Domatore de' pubblici mali». In testa svettavano infatti tre quadri che «rappresentavano il dominio del Santo sopra una singolare calamità»: nel primo si riecheggiavano le imprese da lui compiute in India con la disfatta dell'esercito degli infedeli Badagi; nel secondo e nel terzo la medesima rappresentazione del santo guerriero dialogava con elementi appartenenti al mito, come il tempio del dio Giano e i trofei d'armi. Nei pressi dell'altare del seggio di Porta Nuova - una delle tappe obbligate della processione - il gesuita veniva invece esaltato mediante «l'allegria prospettiva d'un mare, con una gran Sirena rappresentante Napoli, la quale in atto di esser ingoiata da più mostri marini, veniva liberata dal Santo»<sup>180</sup>.

Ad omaggiare l'ingresso trionfale della processione all'interno della cattedrale vi era, infine, un quadro raffigurante San Gennaro e gli altri patroni «in atto d'abbracciar San Francesco come lor nuovo collega». Dopo la sua propiziatoria incursione nel tempo dell'epidemia, la statua del santo trovava

---

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ivi*, c. 190v.

<sup>179</sup> *Ivi*, c. 191v.

<sup>180</sup> *Ivi*, cc. 192r-193r.

infine la sua dimora definitiva all'interno della stanza del tesoro<sup>181</sup>. Con le ultime celebrazioni, tenutesi dal lunedì al giovedì presso la Chiesa del Gesù Nuovo, le autorità cittadine suggellarono, mediante il dono dei propri stendardi, il loro legame nei confronti di un santo che, dopo aver sconfitto la peste, aveva restituito alla città la sua vitalità<sup>182</sup>.

Doveva in questo giorno terminarsi l'ottava col Panegirico dopo il solito Vespro, tuttavia per desiderio d'udire il Panegirista, à cui la funtione degli stendardi tolse il suo luogo nel Giovedì precedente, si giudicò continuare la solennità in fin al Lunedì, nel quale hebber fine le feste riuscite dopo tempo sì calamitoso, e in tempo sì breve, se non le maggiori, come comunemente si parla, almeno, come niuno potrà negare, non disuguali à quante ne ha veduto mai Napoli in mezzo alle sue più grandi felicità<sup>183</sup>.

#### 2.4 «Giappone non ha tormento a cui non arrivi»: gloria e fortuna del martirio di Marcello Mastrilli.

Con l'occasione della festa, che in questi giorni celebriamo dell'Apostolo delle Indie San Francesco Saverio, mi sento mosso, anzi costretto, à far istanza à Vostra Paternità di ciò, che più volte hò chiesto à suoi predecessori; cioè d'esser mandato (ove DIO mi chiama) à coltivar quella vigna, che per mezzo di San Francesco il Signore piantò, e (se di tanto la Bontà Divina mi amasse) ad inaffiare col sangue il terreno, che irrigò egli con sì copiosi sudori<sup>184</sup>.

Con queste parole indirizzate al Padre Generale Francesco Piccolomini, l'aspirante missionario Giovanni Battista Norisi esprimeva da Napoli il proprio desiderio di ricalcare, col proprio sangue, le orme dell'amato Francesco Saverio. Il gesuita, il 3 dicembre 1650, esplicitò le ragioni che lo spinsero ad impugnare carta e penna. In tale giorno ricorreva infatti la celebrazione della festa del santo, canonizzato nel 1622. Tuttavia, la “vera” data di morte di Francesco Saverio sull'isola di Shangchuan, nel Mar Cinese meridionale, a causa della discordanza tra le fonti, serba ad oggi molti interrogativi. Lo stretto rapporto che legava i candidati alle missioni extra-europee e l'Apostolo delle Indie affondava le proprie radici nel desiderio di emulare la sua vita esemplare e allo stesso tempo

---

<sup>181</sup> Ivi, c. 193v.

<sup>182</sup> Ivi, cc. 193v-194r.

<sup>183</sup> Ivi, c. 194v.

<sup>184</sup> ARSI, *Indipetae Italia*, b. 74, *Digital Indipetae Database*: <https://indipetae.bc.edu/items/show/2590> (ultimo accesso: 25 ottobre 2023).

straordinaria. Il santo missionario rappresentava infatti il principale modello ispiratore, un angelo custode sotto la cui ala protettiva ci si spingeva a fare voto di partire per le Indie<sup>185</sup>.

A partire dalla fine del XVI secolo e per buona metà del Ventesimo, i padri giovani o meno giovani della Compagnia ricorsero ampiamente all'autobiografia per enfatizzare quei talenti, attitudini e propensioni caratteriali che ritenevano confacenti alla propagazione del messaggio evangelico in terre lontane. I gesuiti che "chiedevano le Indie" (*petebant Indias*) manifestavano generalmente la loro vocazione attraverso quelle lettere *indipetae* divenute un vero e proprio genere letterario peculiare dell'ordine. A differenza di altri ordini religiosi parimente impegnati nelle missioni estere, come i francescani e i domenicani, la continuità temporale nonché la sistematicità dell'invio di tale corrispondenza - che coinvolgeva tutti i membri delle province europee della Compagnia - confermano i tratti tipici ed istituzionalizzati di tale strumento di reclutamento.

Come fenomeno collettivo e strutturale posto al confine tra coscienza individuale ed appartenenza all'istituzione, da tali documenti emerge la duplice dimensione in cui erano immersi gli aspiranti missionari: quella spirituale e quella amministrativa. L'afflato spirituale dei candidati si manifestava, in primo luogo, attraverso una cura mirata del linguaggio e di quegli espedienti retorici in grado di esaltare procedure particolarmente care alla Compagnia, come il discernimento interiore. La funzione amministrativa delle lettere abbracciava, invece, due esigenze: la prima di carattere organizzativo, mentre la seconda di stampo giuridico. Esprimendosi nella forma di una richiesta formale al generale dell'ordine, il fervore missionario degli aspiranti veniva archiviato in appositi registri, per poi essere successivamente vagliato. Oltre al diniego imposto dalla casa generalizia, a frustrare le aspirazioni di una larga parte degli aspiranti missionari pensavano i superiori locali – generalmente restii ad inviare oltreoceano soggetti anche qualificati – nonché le prevedibili opposizioni da parte dei familiari. I parenti più prossimi, come un padre, una madre e talvolta un

---

<sup>185</sup> E. Colombo, *Francesco Saverio nelle Indipetae*, in *Cinque secoli di Litterae indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, a cura di G. Imbruglia - P. A. Fabre - G. Mongini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2022, pp. 367-368. Gli ultimi studi dell'autore sulle lettere *indipetae* sono confluiti nel suo recente volume *Quando Dio chiama. I gesuiti e le missioni nelle Indie (1560-1960)*, Bologna, il Mulino, 2023. Sulle possibilità di impiego di tali fonti come punti di osservazione dell'evoluzione dell'idea di missione nei diversi tornanti storici si è soffermato anche il volume *La vocazione alla missione nella storia della Compagnia di Gesù. Origine ed evoluzione delle indipetae (XVI-XIX secolo)*, a cura di P. Bianchini - M. Rochini, Brescia, Morcelliana, 2023.



fratello o uno zio, il più delle volte non condividevano il desiderio di martirio fervidamente ricercato dai loro congiunti. Oltre all'altissimo rischio di morte, che poteva sopraggiungere anche nel corso dei lunghissimi e pericolosi viaggi verso le terre di missione, la partenza di un missionario implicava una separazione pressoché definitiva dal proprio luogo di origine. Di conseguenza, gli esponenti delle famiglie più influenti potevano esercitare forme di pressione sui superiori locali o ai danni dei vertici romani, al fine di sottrarre il proprio caro a un destino spesso infausto. Sfruttando l'esplicita ed autonoma volontà di recarsi nelle Indie attestata nelle *indipetae*, la Compagnia tentava così di fugare sospetti e maldicenze su una presunta manipolazione psicologica dei candidati<sup>186</sup>.

Come ramificazioni di un ordine votato, fin dalla sua fondazione, al viaggio e alla scoperta di nuovi luoghi della cristianità, i missionari veicolavano tramite epistole e relazioni una pluralità di mondi "altri", alimentando nelle residenze gesuitiche europee la fame di conoscenza intorno agli usi e costumi di quei popoli, nonché ai modelli di organizzazione politica, sociale, culturale e religiosa su cui improntavano la loro quotidianità. La trepidante attesa delle missive, che viaggiavano nelle stive delle navi militari e mercantili portoghesi affrontando molteplici rischi legati ai naufragi e agli attacchi dei pirati, spinse ben presto i vertici della Compagnia a governarne il flusso. Ad una versione riservata alla lettura da parte della casa generalizia, se ne affiancava un'altra, sapientemente rimaneggiata per scopi divulgativi. Le pubblicazioni a stampa del materiale missionario finirono così per moltiplicarsi, anche sotto la scorta della precedente intuizione ignaziana circa l'apertura di una stamperia presso il Centro romano, da impiegare come centro propulsore della propaganda missionaria<sup>187</sup>.

Sebbene la Provincia giapponese fosse stata costretta a ripararsi in esilio a Macao e in altri territori dell'Asia orientale, a seguito dell'editto di proscrizione del 27 gennaio 1614 varato dal *bakufu* Tokugawa, il Sol Levante rimase per tutto il XVII secolo la meta prediletta per gli aspiranti missionari votati al martirio. Alcuni furono ispirati dall'esempio tragico del nolano Marcello Mastrilli, entrato

---

<sup>186</sup> P. A. Fabre, G. Mongini, *Litterae indipetae: cinque secoli alla ricerca delle Indie*, in *Cinque secoli di Litterae indipetae*, cit., pp. 6-10.

<sup>187</sup> C. Pelliccia, «Ultimamente con non poco travaglio dalla Cocincina si videro»: viaggiatori gesuiti in Asia orientale nel secolo XVII, in *Nel segno di Magellano tra terra e cielo. Il viaggio nelle arti umanistiche e scientifiche di lingua portoghese e di altre culture europee in un'ottica interculturale*, a cura di M. Graziani - L. Casetti - S. V. García, Firenze, Firenze University Press, 2021, pp. 219-220.

nella Compagnia napoletana il 25 marzo 1618, per poi essere giustiziato a Nagasaki con il tormento della fossa e infine decapitato il 17 ottobre 1637<sup>188</sup>.

Ad elogiare la vita di Mastrilli fu il grande storico della Compagnia Daniello Bartoli. Uomo eruditissimo nonché ricercato predicatore, egli toccò svariate città nel corso delle sue attività apostoliche, fra cui Napoli. Da aspirante *indipeta* che non poté realizzare il proprio sogno di consacrare la vita alla conversione delle popolazioni non cristiane, si ritrovò, suo malgrado, a rivestire il ruolo di storico per precisa volontà del Padre Generale Vincenzo Carafa. Quest'ultimo gli commissionò la stesura di un grande racconto corale, in grado di spingere un vasto pubblico all'impresa di penetrazione del cristianesimo nelle terre extra-europee. Dall'immersione nel vasto repertorio missionario custodito negli archivi romani dell'ordine, prese forma l'ambizioso progetto dei volumi dedicati all'Asia. I martiri gesuiti descritti da Bartoli esprimevano in quei territori tutto il loro potenziale eroico, in una serrata cornice narrativa dove i loro sforzi travalicavano il confine dell'umano per sconfinare nello straordinario e nel sovranaturale<sup>189</sup>.

Il percorso umano e spirituale di Marcello Mastrilli seguì una traiettoria molto comune ad altri martiri edificati dall'ordine. Proveniente da una buona famiglia aristocratica, fin da bambino maturò la decisione di farsi religioso e affidarsi totalmente alla Compagnia, anche a costo di contrastare le volontà paterne e allontanarsi poi dalla famiglia dopo la morte dell'amata madre<sup>190</sup>. Il veneratissimo santo Francesco Saverio fece precocemente capolino nella sua vita. Sarebbe stato proprio l'Apostolo delle Indie a concedergli una grazia a Napoli per far divampare il suo desiderio incontrollato di sacrificio. Nel corso dei preparativi della festa della Concezione, un martello scivolato dalle mani delle maestranze lo colpì in pieno, facendogli rischiare la vita. Il giovane convalescente fu salvato subito dopo l'apparizione al suo cospetto del santo, il quale lo spronò a richiedere con più vigore di essere inviato in Giappone<sup>191</sup>. La guarigione

---

<sup>188</sup> E. Colombo, *Lacrime e sangue: martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna*, in «Annali di scienze religiose», 12, 2019, pp. 53-123.

<sup>189</sup> A. Asor-Rosa, *Bartoli, Daniello*, in DBI, 6, 1964: [https://www.treccani.it/enciclopedia/daniello-bartoli\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/daniello-bartoli_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 25 ottobre 2023).

<sup>190</sup> *Compendio della vita e morte del P. Marcello Mastrilli della Compagnia di Gesù ucciso da Idolatri nel Giappone, cavato dalla seconda parte dell'Istoria dell'Asia scritta dal P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia*, Napoli per Luc'Antonio di Fulco, 1671, pp. 38-57.

<sup>191</sup> Ivi, pp. 62-63.

miracolosa di Mastrilli avvenne nel 1633; egli trovò poi la morte quattro anni dopo nell'agognata terra orientale. Nella sua ultima lettera inviata da Goa, ben conscio delle nefaste conseguenze di un suo ingresso clandestino in quelle terre, Mastrilli accomunò il suo destino a quello dell'adorato San Francesco Saverio, sua principale fonte di ispirazione. Come i preziosi resti del santo, il suo corpo sarebbe rimasto a Goa, mentre il suo cuore attendeva di essere dilaniato in più parti.

Giappone non ha tormento a cui non arrivi, e dove non peni, non vi è boia a cui non offerisca sua vita, non scimitarra alla quale non stendi il suo collo, non catene, non ceppi, non priggioni, non travaglij e patimenti che li bastino. Insomma il corpo in Goa, il cuore in tante parti, veda ora come posso stare.

Goa alli 20 febbraio 1636

Humile Servo del Signore Marcello Francesco Mastrilli indegno fedele<sup>192</sup>.

La sua storia arricchì così il quadro degli esempi edificanti in grado di mantenere vivo il senso di appartenza e di cementificare i legami tra i membri della Compagnia, ormai inviati in tutto il mondo, in un contesto in cui gli europei si proiettavano verso la conoscenza di altri luoghi e popoli. L'esperienza gesuitica in Estremo Oriente era profondamente diversa rispetto a quella del Nuovo Mondo, in quanto i missionari entravano in contatto con civiltà antichissime e dalle grandi tradizioni culturali e religiose. In quel frangente si animò il dibattito sull'inefficacia dei battesimi di massa delle popolazioni indigene, attraverso i quali ci si illudeva di avanzare significativamente nella conquista spirituale. Nelle Indie orientali, le popolazioni non cristianizzate appartenevano infatti a raffinate civiltà, con lingue e scritture complesse. Come accennato in precedenza, l'apprendimento delle loro lingue nonché la diffusione dei rudimenti dottrinali mediante la loro scrittura costituirono i capisaldi del sincretismo culturale gesuitico. Il ricorso da parte di Bartoli alla formula narrativa della storia rispondeva sì ad un intento apologetico e propagandistico, ma non doveva tralasciare gli elementi veritieri o quantomeno verosimili dei luoghi oggetto della trattazione. Per rispondere efficacemente alle contemporanee polemiche intorno alle esperienze missionarie gesuitiche in Asia, era necessario mettere a punto

---

<sup>192</sup> ARSI, *Indipetae Italia*, b. 9, c. 423/1.

un'opera in grado di catalizzare il consenso e mantenere vivo, al tempo stesso, il fervore missionario fra i novizi<sup>193</sup>.

Sempre all'Asia era legata l'opera missionaria e la successiva gloria di Francesco Saverio, lungo il cui tracciato si erano successivamente mossi Matteo Ricci in Cina e Alessandro Valignano in Giappone. Enorme fu il debito di riconoscenza che i gesuiti maturarono nei confronti della monarchia portoghese: senza le scoperte geografiche e la conseguente espansione commerciale da parte dei mercanti lusitani, il grande esperimento della predicazione cristiana in Estremo Oriente non avrebbe mai preso forma. La mediazione del sovrano si dimostrò cruciale per l'arrivo di Francesco Saverio in India. L'atto fondativo delle missioni gesuitiche in quella porzione di mondo ancora da cristianizzare prese forma da un preciso disegno politico-religioso, ossia l'assoggettamento delle popolazioni nate attraverso l'arma della fede<sup>194</sup>.

Una volta lasciatisi alle spalle la deludente esperienza indiana, nella sua "grande lettera" scritta da Kagoshima nel 1549, Francesco Saverio esaltò la saggezza e la profonda religiosità dei giapponesi, che rappresentavano due importanti punti di contatto con il cristianesimo. Il futuro santo invitava così tutti i suoi confratelli ad unirsi nel grande progetto di cristianizzazione dell'arcipelago. Le lettere di Francesco Saverio furono sapientemente diffuse dalla Compagnia mediante una mirata campagna a stampa. Le credenze giapponesi non sembravano infatti così distanti dal comune sentire cattolico, specialmente in rapporto ad altri popoli considerati barbari. I giapponesi credevano infatti in un Dio creatore, nonché nell'esistenza di un paradiso e di un inferno. Sarebbe stato quindi sufficiente renderli edotti della teoria della salvezza. I missionari venivano quindi esortati a fare opera di maieutica, per far emergere nelle menti degli individui, prigionieri loro malgrado dell'errore, quell'insieme di insegnamenti che li avrebbe condotti verso l'unica verità cristiana. La convinzione dei gesuiti di avere a che fare con un popolo portatore di un cristianesimo inconsapevole, se da una parte favorì la canonizzazione di Francesco Saverio, dall'altra alimentò le critiche feroci degli zelanti, che mal tolleravano l'adattamento della religione alle diverse esigenze culturali di quelle civiltà<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> A. Prosperi, *Introduzione*, in D. Bartoli, *Istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia*, a cura di U. Grassi, v. I, Torino, Einaudi, 2019, pp. XL-XLIII.

<sup>194</sup> Ivi, pp. XLIX-L.

<sup>195</sup> Ivi, pp. L-LI.

Fu un altro esponente di una nobile famiglia del Regno di Napoli, Alessandro Valignano, a comprendere che bisognava invece entrare nel loro mondo, aprendosi anche ai modi di vita della popolazione giapponese e abbandonando il fallimentare pauperismo in favore della sociabilità raffinata dei ceti aristocratici giapponesi. L'ambizioso disegno di Valignano, culminato con la visita in Europa di alcuni giovani nipponici provenienti da influenti famiglie, esacerbò in primo luogo le divisioni fra il ramo italiano e quello spagnolo della Compagnia. I gesuiti spagnoli, infatti, guardavano maggiormente alla conquista armata, secondo il modello sperimentato dai conquistadores in Messico e in Perù, e dunque preferivano farsi spazio tra gli altri popoli con la polvere da sparo e i crocifissi. Ma la guerreggiante ala spagnola, che mal tollerava la subordinazione al generalato romano e all'autorità papale, fu presto ridimensionata dalla disfatta di Filippo II e della sua Invincibile Armata e dal conseguente declino dell'imperialismo spagnolo. Allo stesso tempo, una fazione interna alla Chiesa lavorava alacremente in direzione di una centralizzazione delle missioni per mano della Congregazione di Propaganda Fide, un processo che avrebbe contribuito, in primo luogo, a ridimensionare l'ombrello gesuitico su di esse<sup>196</sup>.

Quella del "secolo cristiano" in Giappone fu però un'epopea che si concluse, già nella prima metà del Seicento, con una sostanziale sconfitta dei missionari cattolici in quei territori. La sanguinosa scia di repressioni e persecuzioni non frenò tuttavia la persistente voglia di missione, che giungeva sugli scrittoi dei generali della Compagnia. Fu proprio la lunga agonia di Marcello Mastrilli a costituire, per gli aspiranti missionari, un ulteriore argomento edificante per motivare ai superiori la propria spinta irrefrenabile all'estremo sacrificio. Così scriveva, a titolo di esempio, nel 1649 il padre Luigi Albertino, da Napoli:

Non posso facilmente spiegare i vivi desideri che Iddio Nostro Signore si degna per sua infinita misericordia concedermi, di impiegarmi con tutte le mie forze nell'agiuto dell'Anime, nel Giappone. spronandomi anco a ciò il vedere che ci hò là un parente e Martire sí glorioso quanto il Padre Marcello Mastrilli; del quale non dubito punto che mi habbia ad essere favorevole sempre ad una impresa di tanta gloria di Dio<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> Ivi, pp. LIV-LXVI.

<sup>197</sup> ARSI, *Indipetae Italia*, b. 298, *Digital Indipetae Database*: <https://indipetae.bc.edu/items/show/2544> (ultimo accesso: 25 ottobre 2023).

La fortuna del martirio di Mastrilli si consolidò anche negli anni della rinascita della Compagnia, sotto la guida del Padre Generale Jan Philip Roothaan. Dopo la lunga eclisse missionaria provocata dalla soppressione, il gesuita olandese puntò enormemente sul recupero della vocazione missionaria come tratto distintivo dell'istituzione. Nella sua lettera circolare del 1833 intitolata *De missionum exterarum desiderio excitando et fovendo*, Roothaan invitava i padri a volgere lo sguardo al passato per comprendere la propria identità. Attraverso l'esempio della lunga serie di missionari che la Compagnia aveva donato al mondo, quello spirito di vocazione precedentemente soffocato avrebbe acquisito nuova linfa<sup>198</sup>. «Vostra Paternità però desidera un successore del Padre Mastrilli; gran sorte certamente per chi ne sarà fatto degno: ma se, senza far altro, converrà a prima giunta spargere fortunatamente il sangue in testimonio della Fede, che sarà delle anime da salvare, della gloria di Dio da dilatare?»<sup>199</sup>, gli “replicò” cinque anni dopo l'aspirante *indipeta* Michele Portanova, da Napoli.

---

<sup>198</sup> E. Colombo, *Francesco Saverio nelle Indipetae*, cit., p. 375.

<sup>199</sup> ARSI, *Indipetae Italia*, b. 243, *Digital Indipetae Database*: <https://indipetae.bc.edu/items/show/2285> (ultimo accesso: 25 ottobre 2023).

### Capitolo III

#### L'altare e la terra

Dagli atri muscosi, dai Fori cadenti,  
dai boschi, dall'arse fucine stridenti,  
dai solchi bagnati di servo sudor,  
un volgo disperso repente si desta.  
(A. Manzoni, *Adelchi*, Coro Atto Terzo)

##### 3.1 La Basilicata, «provincia senza gran città e senza uomini guerrieri».

Sarebbe arduo affrontare l'interesse strategico dei gesuiti napoletani verso l'orizzonte lucano, se non si ricostruisse preliminarmente il contesto storico multiforme ed estremamente stratificato della provincia.

Sui termini Lucania e Basilicata, oggi ampiamente utilizzati come sinonimi, si consumò nel 1873 un'accesa diatriba che contrappose i due eruditi Giacomo Racioppi e Michele Lacava. L'allora Consiglio provinciale della Basilicata avanzò al governo nazionale il proprio desiderio di ripristinare il toponimo Lucania, a scapito del «servile, intruso ed estraneo» Basilicata<sup>1</sup>. Nella sua storia della Basilicata preunitaria, Racioppi propose una netta cesura cronologica fra le due realtà geo-amministrative. A detta dello studioso, l'uso comune della parola Basilicata negli idiomi dei popoli dell'area meridionale longobarda e bizantina può essere riscontrato dal IX secolo, per la precisione in un diploma dell'anno 889, nel quale si definisce il principe longobardo di Salerno come il *Basilico*, sempre affiancato alle altre figure coadiutoriali dei “sacri imperatori”, come lo *Stratego*, il *Protospatario*, il *Castaldo* e lo *Scultascio*. *Basilici* vennero però definiti nell'uso vivo dei parlanti anche gli ufficiali bizantini a capo dei distretti territoriali, all'interno dei quali figurava nel X secolo una “provincia di Marsico” lambita dal fiume Agri. Quando le relazioni sociali attestate dalle fonti documentarie posero l'esigenza di indicare la vicina *Capitanata* come quella distesa di terra e complesso di paesi retta dal Catapano, allo stesso modo si finì con il coniare il termine *Basilicata* per definire quel territorio, «frastaglio di catene di monti e corsi di torrenti e fiumane», che si estendeva tra il Bradano, il

---

<sup>1</sup> C. D. Fonseca, *Introduzione*, in *Storia della Basilicata. Il Medioevo*, v. II, a cura di Id., Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. XIII-XIV.

Sinni e il Mar Tirreno, controllato sia da un *Basilico*, sia dai *Basilici* dipendenti da un ufficiale di grado superiore come lo stesso *Catapano* o uno *Stratego*<sup>2</sup>. Di contro, il termine Lucania scomparve progressivamente dal linguaggio amministrativo, sopravvivendo nella tradizione letteraria a cavallo fra XI e XII secolo per designare una regione dai labili confini fra la Puglia e la Calabria. La monarchia normanna diede un ulteriore impulso a tale frammentazione con l'istituzione del giustizierato di Basilicata, in cui vennero inclusi solo parzialmente i territori afferenti all'antica Lucania<sup>3</sup>.

Le rappresentazioni della Basilicata della prima età moderna possono essere desunte dalle prime descrizioni del Regno circolanti in epoca vicereale. La trattatistica coeva, sebbene rifletta i preconetti del tempo nonché la selezione delle informazioni in relazione agli intenti dei committenti, ci restituisce una duplice chiave di lettura. Da una parte è possibile immaginare una società complessa rinchiusa in quei contorni geografici tracciati lungo il percorso di catene montuose e corsi d'acqua; dall'altra l'attenzione è incentrata intorno a elementi identitari ricorrenti che, a detta degli autori, connotavano la zona sul piano prettamente economico e istituzionale. Lo storico della congiura dei baroni Camillo Porzio racconta nella sua *Relazione al Marchese di Mondesciar*<sup>4</sup> di una provincia marginalizzata, «dove i Re di Napoli non pensarono mai di farvi delle fortezze»<sup>5</sup>, la cui vasta campagna dove potrebbe imperversare qualunque esercito «abbonda di grano, di bestiame grosso e di formaggi»<sup>6</sup>. A popolarla dunque non sono spiriti guerrieri, ma paesani che «vivono e vestono grossamente»<sup>7</sup>, i quali

---

<sup>2</sup> G. Racioppi, *Storia dei popoli della Lucania e della Basilicata*, v. II, Roma, Ermanno Loescher, 1889, pp. 20-21. Il passo del diploma longobardo riportato dallo studioso è il seguente: «Et constituimus ut nullus Basilico, nec Stratigo, nec Protospatarius, aud Sparatius candidatus, aud Gastaldeus, aud Sculdais, aud qualiscumque alius rei publice hactionarius, vel qualiscumque alius serbus sanctorum imperatorum habeant potestatem in illos [...] angariam vel dationem exigendam». La trascrizione completa è in S. M. Di Blasi, *Series principum qui Longobardorum aetate Salerni imperarunt ex vetustis sacri regii coenobii Trinitatis Cavae tabularii membranis eruta eorum annis ad christianae aerae annos relatis a vulgari anno DCCCXL ad annum MLXXVII*, Napoli, Ex Typographia Raymundiana, 1785. La datazione è riportata da L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, v. I, Mediolani, Ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1738.

<sup>3</sup> C. D. Fonseca, *Introduzione*, cit., p. XVII.

<sup>4</sup> C. Porzio, *Relazione del Regno di Napoli al Marchese di Mondesciar viceré di Napoli tra il 1577 e il 1579*, Napoli dalla Officina Tipografica, 1839.

<sup>5</sup> Ivi, p. 16.

<sup>6</sup> Ivi, p. 15.

<sup>7</sup> *Ibid.*



«sono più inclinati all'agricoltura e ad altri servizii personali»<sup>8</sup>. Uomini la cui esistenza è scandita all'interno di una dimensione intima, di frontiera, «quasi tutta dentro terra fra la Calabria, la Terra di Otranto e di Bari»<sup>9</sup>. Talmente labili erano tali confini che alcune zone periferiche finirono con l'essere inglobate nella Calabria settentrionale, nel Principato Citra e nella Terra di Bari<sup>10</sup>. Per posare finalmente lo sguardo lungo uno scorcio di mare, ossia i due brevi tratti lambiti dal Mar Tirreno e dal Mar Jonio, bisognava varcare «l'Oriente nel Golfo di Taranto, dove finisce la Calabria»<sup>11</sup>. L'isolamento delle zone costiere, acuito dalla mancanza di grandi vie di comunicazione, rappresentava in primo luogo un ostacolo alla circolazione del bene più prezioso di cui era ricca tale terra: il grano. I contadini, di conseguenza, «non potendo per mare cavar fuori della Provincia tutto il loro frumento, lo portano a schiena di mulo ai popoli vicino che ne hanno bisogno»<sup>12</sup>.

Ma lo stesso mare caratterizzato da ridotti scambi commerciali - assicurava Scipione Mazzella - «è di buonissimi pesci abbondantissimo, e produce conche di gusto soavissimo, che tengono attaccate dentro di loro finissime perle»<sup>13</sup>. Risalendo dalla foce del Sinni, si scorge nuovamente una terra molto fertile d'ogni sorta di biade e che produce in più vini eccellenti dalle sue grandi viti, «il che avviene per l'amenità dell'aere, e del terreno dove sono piantate»<sup>14</sup>. Oltre il frumento, «produce questo bel paese in abbondanza oglio, mele, cere, anesi, coriandoli, zafferano e bambace»<sup>15</sup>. Non mancano riferimenti alle molteplici tipologie di alberi da frutto e di animali selvatici, la cui diffusione veniva favorita rispettivamente dalla presenza dei fiumi e di rigogliose aree boschive: «fioriscono in questa eccellente Regione due volte l'anno gli alberi e le rose, dove si vede abbondanza grande di diversi saporiti e dolci frutti; sono ivi bellissimi giardini, i quali perché sono rigati da piacevoli fiumi producono bellissimi cedri, aranci e limoni. Dalla parte del mare in tutto l'anno vi si fanno bellissime

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> A. Cestaro, *Introduzione, Storia della Basilicata. L'età moderna*, v. III, a cura di Id., Roma-Bari, Laterza, 2000, p. XV.

<sup>11</sup> C. Porzio, *Relazione del Regno di Napoli*, cit., p. 15.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>13</sup> S. Mazzella, *Descrittione del Regno di Napoli* (1601), Sala Bolognese, Arnaldo Forni Editore, 1997, p. 123.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>15</sup> *Ibid.* Il termine “bambacia” costituisce la variante diatopica della meglio conosciuta bambagia selvatica, ossia la pianta di cotone ricoperta di peli bianchi.

cacciagioni di uccellami e di selvaggine»<sup>16</sup>. Estremamente florido è anche l'allevamento, sviluppatosi in una campagna «non meno ricca d'armenti e di porci, fanno gli huomini del paese grandissima quantità di salsiccie e sopressate molto eccellenti e buone»<sup>17</sup>. Riguardo la popolazione lucana, il letterato ne traccia un quadro abbastanza particolareggiato non solo riguardo le fattezze scolpite dal lavoro nei campi – «questa Regione produce huomini alti, muscolosi e robusti»<sup>18</sup> – ma anche intorno quegli elementi materiali che, a partire dal vestiario, marcavano una determinata appartenenza sociale. Impietoso appare al lettore il confronto fra gli uomini «che habitano nelle città, che sono d'accresciuti costumi»<sup>19</sup> e una plebe «molto rustica e dissamorevole»<sup>20</sup>. Gli individui afferenti a quest'ultima, oltre che «nel vestire poco acconci»<sup>21</sup>, «non attendono ad altro che alla coltura de terreni, alle cacciagioni, in fare le lotte»<sup>22</sup>. Il loro carattere animoso viene inoltre sottolineato dal fatto che «tutti maneggiano armi, tanto che non vi è fanciullo che non sia esercitato in sparare schioppetta e archibugio»<sup>23</sup>. Anche le donne appaiono segnate da quel medesimo destino di fatiche e abbruttimento a cui la condizione di popolane le costringe: «le donne non sono belle e vesteno sconcie senza portare niuno ornamento, sono però faticatrici e portano gravi pesi sopra del capo»<sup>24</sup>.

A dispetto dei giudizi piuttosto scarni e liquidatori fornitici dal Porzio, Mazzella riconosce le illustri storie vantate da alcune città, vuoi per i titoli concessi ai loro signori, vuoi per la vicinanza a monasteri di riconosciuto prestigio, come nel caso di Francavilla, «ove è un sontuoso monasterio di Certosini»<sup>25</sup>. Tursi «è ornata della dignità Ducale, che novellamente la Maestà del Re Filippo l'ha donata a Don Carlo Doria figliuolo di Giovanandrea Principe di Melfi, generale del mare»<sup>26</sup>. Così Venosa «soggetta alla casa Gesualda è ornata del titolo di Principe»<sup>27</sup>. Sopra l'Appennino si erge Potenza, «città popolosa e

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

ricca, alla quale non poco ornamento le dà il suo Vescovo»<sup>28</sup>. Poco distante si trova il Principato di Stigliano, possedimento dei Carafa. Non meno rilevante per le cronache del tempo era la storia di Matera, la cui prosperità secondo la tradizione veniva offuscata solo dall'orgoglio dei suoi cittadini. Racioppi riporta infatti che la città «compra e ricompra a quattrini il privilegio del diretto governo del re, attraverso mille vicende, alcune delle quali sanguinose e terribili»<sup>29</sup>. Sebbene Matera risultava incardinata fino al 1663 all'interno della Terra di Otranto, essa partecipava a pieno titolo alla vita politica, religiosa e sociale della Basilicata, essendo inoltre la sua cattedra arcivescovile collegata con quella di Acerenza<sup>30</sup>.

La stessa assenza di difese militari pregresse viene smentita dallo stesso Mazzella, il quale fornisce una breve disamina «delle torri che tengono guardata la presente Provincia di Basilicata», specie lungo la fascia ionica: la Torre di Rocca Imperiale, la Torre di Trisaia nel territorio di Tursi; la Torre di San Basile nella terra di Policoro; la Torre d'Acre a Scanzano; la Torre della Salandrella in terra di Bernalda; la Torre di Bassente in territorio della Macchia e la Torre di Bradano a San Basile, feudo del Monastero di San Lorenzo di Padula<sup>31</sup>. Ulteriori

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> G. Racioppi, *Storia dei popoli*, cit., p. 177.

<sup>30</sup> Scriveva Lorenzo Giustiniani a proposito di Matera: «città Regia capitale della provincia di Basilicata, sebbene ella andasse nelle situazioni del Regno numerata nella provincia di Terra d'Otranto, eccetto in quella del 1669, che ritrovasi in provincia di Basilicata [...] Matera è di un singolare aspetto; poichè vien situata in tre valli profonde, nelle quali con artificio e sulla pietra nativa e asciutta seggon le chiese sovra le case, tal che sembrano pendenti sopra loro, e quindi i lumi notturni la fa comparire come un illuminato teatro, così avvisando anche il Pratilli nel citato luogo. L'Alberti ne lodò già prima di lui la sua situazione, colla veduta vaga, che faceano i lumi della parte sottoposta agli abitatori di quella superiore. Da oriente il suo territorio confina con quelli di Ginosa, e Laterza, in provincia di Otranto, da occidente con quelli di Altamura, e Gravina in provincia di Bari, da mezzogiorno cogli altri di Grottole, Miglionico, Pomarico e Montescaglioso mediante il Bradano. Vi si semina grano, legume, e bambagia, di cui se ne fa qualche commercio. La pastorizia però è la principale industria del paese, di cui prodotti vendono altrove. [...] Nell'articolo *Acerenza* già parlai del suo vescovado, quando si fosse unito all'Arcivescovado di Acerenza istessa, e quanti paesi comprendesse in oggi la sua diocesi, cioè al numero di ventisei». L. Giustiniani, *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, v. V, Napoli presso Vincenzo Manfredi, 1802, pp. 409-411. Francesco Paolo Volpe riportava che nel 1663 Matera era stata aggregata alla provincia di Basilicata in quanto destinata ad essere sede dell'Udienza Provinciale. Istituita ventitré anni prima, essa si era insediata in precedenza a Tursi, Tolve, Potenza, Montepeloso (attuale Irsina) e a Vignola. F. P. Volpe, *Memorie storiche profane e religiose su la città di Matera*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1818, p. 174.

<sup>31</sup> S. Mazzella, *Descrittione del Regno di Napoli*, cit., p. 128.

torri si ergevano lungo il versante materano-tirrenico: Torre dei Crivi, Torre Acquafredda, Torre Apprezzami d'Asino, Torre Santavenere, Torre Filocaio e Torre Caina. Da un confronto con lo *Statutum de reparacione castrorum* di età sveva è possibile enumerare per l'intera provincia diciannove castelli (Montescaglioso; Petrullo; Torremare; Policoro; Gorgoglione; Pietra di Alcino; Melfi; Pescopagano; San Fele; Muro Lucano; Acerenza; Brindisi di Montagna; Abriola; Anzi; Calvello; Lagonegro; Maratea; Spinazzola e Rocca Imperiale) e dieci *domus* (Montalbano; Gaudiano; San Nicola d'Ofanto; Cisterna; Lavello; Boreano; Lagopesole; Montemarcone; Monteserico e Agromonte)<sup>32</sup>. La maggior parte dei castelli di origine medievale e rinascimentale, tuttavia, venne abbandonata proprio in epoca vicereale, in quanto era andata perduta la loro ragion d'essere: la scarsa rilevanza strategica dovuta all'impervia viabilità, nonché il progressivo spopolamento di molteplici centri abitati portò alla loro sistematica distruzione. Vennero tramutati in residenze solo le costruzioni aventi un'ubicazione vicina ai luoghi abitati, mentre rimasero in attività soltanto quelli provvisti di cinte murarie a difesa delle popolazioni delle maggiori città<sup>33</sup>.

Di quel sistema insediativo costellato da palazzi, dimore imperiali e fortezze voluto da Federico II, che dalla zona settentrionale del Vulture con Melfi e Venosa si estendeva fino al palazzo di Lagopesole e ai *castra* di Acerenza e San Fele, ben poco era sopravvissuto. La vittoria degli Angioni, consumatasi anche con la repressione delle ultime sacche di resistenza ghibellina a Potenza e a Lagopesole, segnò una prima frattura in seno al tessuto civile ed economico della provincia. Il centro del potere era ormai stato stabilito altrove: a Napoli. La lontananza della capitale e dell'autorità regia da un territorio vasto e difficilmente controllabile rinforzò inevitabilmente quel "blocco feudale" destinato a dettare il bello e il cattivo tempo nelle dispute secolari per il controllo delle terre e delle genti ad esse legate. Alla vecchia "civiltà dei fiumi e delle acque", come era anticamente ricordata la Basilicata, si affiancò progressivamente quella "dei

---

<sup>32</sup> F. Panarelli, *La vicenda normanna e sveva: istituzioni e organizzazione*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. II, p. 120. A seguito del restringimento di significato del termine *castrum* fra XII e XIII secolo, che non designava più la fortificazione ma la dimora signorile, caddero alcune sostanziali differenze che lo contrapponevano alla *domus*. Da un punto di vista architettonico, queste ultime non erano facilmente distinguibili dai castelli, tranne che per l'assenza di alcuni elementi propri delle strutture difensive come caditoie e balestriere. Le *domus* lucane costituivano degli importanti presidi per il controllo e la gestione di un tenimento agricolo. N. Masini, *Dai Normanni agli Angioini: castelli e fortificazioni*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. II, pp. 727-729.

<sup>33</sup> L. Santoro, G. Zampino, *Castelli e torri*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. III, pp. 59-60.

boschi e delle montagne”<sup>34</sup>. La vocazione preponderante che venne a svilupparsi fu proprio quella della grande pastorizia, che trovò spazio nell’ampio patrimonio di terre incolte dei feudi e delle abbazie. Aumentarono in primo luogo i feudi rustici: disabitati, spesso arroccati sulle alture o nelle selve, in cui l’allevamento si concentrò nella forma di vera e propria proto-industria. A condurre gli animali erano gruppi di pastori, vaccari e massari: professioni di sussistenza, divenute ormai le occupazioni prevalenti della popolazione lucana. Al tempo stesso si rafforzarono le difese baronali. In età normanna venivano definiti come tali i boschi reali riservati alla caccia o alla raccolta delle ghiande e delle castagne, custoditi dalle possibili intrusioni da parte di persone estranee. In epoche successive e in particolare nei frequenti dibattimenti processuali che contrapponevano il barone e i suoi vassalli il termine “difesa” indicò una porzione di territorio in cui erano inibiti gli usi civici, alcune volte per tutto l’anno, altre volte in un arco temporale limitato. Si trattava di un’evidente appropriazione di una parte del demanio che, una volta tramutato in difesa, comportava per i cittadini nella maggior parte dei casi il divieto di pascere i propri animali<sup>35</sup>.

La contrazione del numero di centri abitati con il conseguente ripiegamento della popolazione lungo le aree interne sembrava cristallizzare una sostanziale prevalenza del feudo sulla città. Tuttavia, a seguito dell’ascesa della monarchia aragonese al trono di Napoli e dell’inizio, con la successiva pace di Lodi, di un periodo sufficientemente duraturo di stabilità per la penisola italiana, anche le periferie meridionali vennero investite da importanti mutamenti. La Basilicata in particolare si ritrovò epicentro di un rilevante flusso migratorio di scutariani, greci, schiavoni e albanesi, esuli in cerca di salvezza dalla conquista turca di Costantinopoli. Si aprì dunque una stagione di ripopolamento delle città, nel Vulture – specie a Barile, Rionero, Maschito e Ginestra –, a Pomarico, Montescaglioso e nella stessa Matera. Al nucleo greco-albanese si aggiunsero poi i coronei, protetti dal condottiero genovese Andrea Doria, signore di Tursi, Melfi, Forenza e Avignano, il quale favorì i loro insediamenti nel Vulture, oltre che nei suoi possedimenti tra Tursi e il Pollino. Ai nuovi gruppi etnici che contribuirono all’incremento demografico della provincia si affiancava la tradizionale presenza ebraica, concentrata soprattutto a Venosa e a Matera. Nel medesimo periodo si

---

<sup>34</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata dal XIII al XVIII secolo*, in *Storia del Mezzogiorno. Le province del Mezzogiorno*, v. VI, Napoli, La Città del Sole, 1986, pp. 332-336.

<sup>35</sup> A. Molfese, *Capitoli e grazie concesse dai principi Carafa ai cittadini di Sant’Arcangelo*, in «Bollettino storico della Basilicata», VII, 7, 1991, p. 215.

registrava un vivace attivismo commerciale da parte di queste ultime comunità, le quali allargarono i propri insediamenti a Miglionico, Lavello, Melfi e Atella<sup>36</sup>.

Il saldo generale positivo della consistenza della popolazione viene registrato all'interno delle prime serie delle "Numerazioni dei fuochi". Sebbene la loro non piena affidabilità sollevi più interrogativi di quanti effettivamente ne possa risolvere, scopo principale di tali strumenti fiscali era quello di determinare l'ammontare delle imposte ordinarie e straordinarie dovute al fisco regio dalle comunità<sup>37</sup>. D'altra parte erano proprio queste ultime che lamentavano la scarsa corrispondenza fra le cifre dei fuochi riportate nei registri della Camera della Sommaria e il numero reale degli abitanti, specie quando si verificavano decrementi demografici oppure quando era trascorso troppo tempo dall'ultima rilevazione. Quest'ultimo caso rendeva vana qualsiasi corrispondenza fra un calcolo ormai astratto e le oscillazioni più recenti della popolazione. Basti pensare al fatto che l'intenzione da parte delle autorità regnicole di aggiornare con regolarità i rendiconti, prima ogni tre e successivamente ogni quindici anni, rimase lettera morta. Nei due secoli di dominazione spagnola vennero effettuate solo sei numerazioni (1505, 1532, 1545, 1561, 1595, 1648 e 1669), lasciando un vistoso vuoto temporale tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento<sup>38</sup>.

L'imposizione diretta della tassazione in proporzione al numero dei nuclei familiari (i "fuochi"), stabilita a partire dal XV secolo, ci consente non solo di

---

<sup>36</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., pp. 341-342. Sulla presenza ebraica in Italia meridionale si rimanda all'ampia produzione saggistica di Cesare Colafemmina. Per la Basilicata vedasi C. Colafemmina, *Gli ebrei in Basilicata fra tarda antichità e Medioevo*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. II, pp. 307-327; Id., *Tre iscrizioni ebraiche alto-medievali a Matera*, in *Una manna buona per Mantova. Man tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*, a cura di M. Perani, Firenze, Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze, Lettere e Arti. Miscellanea/14, 2004, pp. 103-146 e Id., *Gli ebrei in Calabria e in Basilicata*, in *Minoranze etniche in Calabria e in Basilicata*, a cura di P. De Leo, Cava dei Tirreni, Di Mauro Editore, 1988, pp. 234-237. Sugli insediamenti di Venosa si rimanda a *Le catacombe ebraiche di Venosa. Recenti interventi, studi e ricerche*, a cura di G. Lacerenza - J. Dello Russo - M. Lazzari - S. Mutino, Napoli, Unior Press, 2020.

<sup>37</sup> A. Bulgarelli Lukacs, *La popolazione del regno di Napoli nel primo Seicento (1595-1648). Analisi differenziale degli effetti redistributivi della crisi e ipotesi di quantificazione delle perdite demografiche*, in «Popolazione e Storia», 1/2009, p. 77. Simili considerazioni sono contenute anche in I. Fusco, *Il Regno di Napoli nella seconda metà del Seicento: il dibattito sulle numerazioni dei fuochi*, in *Fonti di stato e popolazione italiana in epoca preunitaria: aspetti demografici, economici e sociali*, a cura di G. Da Molin - A. Carbone, «Popolazione e Storia», 1-2/2011, pp. 65-85.

<sup>38</sup> Ead.

ricavare cifre più indicative, ma di osservare un andamento demografico sostanzialmente stabile a partire dalla seconda metà del Quattrocento, fino all'*exploit* del 1595<sup>39</sup>.

| Anni      | Fuochi |
|-----------|--------|
| 1455      | 13.708 |
| 1505      | 22.295 |
| 1507-1508 | 22.302 |
| 1509-1510 | 20.141 |
| 1510-1511 | 20.029 |
| 1511-1512 | 22.295 |
| 1521      | 19.738 |
| 1532      | 23.065 |
| 1541-1542 | 24.445 |
| 1545      | 32.318 |
| 1561      | 38.770 |
| 1595      | 45.881 |

Tassi di incremento così alti, se da una parte riflettono la generale ascesa demografica nel Regno e in molte regioni europee, dall'altra hanno suscitato perplessità da parte di alcuni studiosi. Helleiner in particolare ipotizzò che tali numeri potessero trarre origine da un'accresciuta pressione fiscale oppure da un altrettanto plausibile miglioramento dei metodi di enumerazione<sup>40</sup>. La crescita demografica della Basilicata si poneva inoltre in diretta continuità con quella della confinante Terra di Bari, granaio del Regno, la quale dal 1532 al 1595

<sup>39</sup> F. Volpe, *Territorio e popolazione*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. III, p. 8. Le cifre sono rilevate da T. Pedio, *La tassazione focatica in Basilicata dagli angioini al XVIII secolo*, in «Bollettino della Biblioteca provinciale di Matera», IV, 7, 1983, pp. 13-53; A. Filangieri, *Territorio e popolazione nell'Italia meridionale*, Milano, Franco Angeli, 1979, p. 136 e G. Coniglio, *Il regno di Napoli al tempo di Carlo V. Amministrazione e vita economico-sociale*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1951, p. 150.

<sup>40</sup> Ivi, p. 9. Vedasi anche K. F. Helleiner, *La popolazione in Europa dalla peste nera alla vigilia della rivoluzione demografica*, in *Storia economica Cambridge. L'espansione economica dell'Europa nel Cinque e Seicento*, v. IV, Einaudi, Torino, 1975, p. 29.

contava rispettivamente 25.151; 35.539; 38.861 e 53.513 fuochi<sup>41</sup>. Non stupisce altresì il tracollo registrato nelle uniche due rilevazioni del XVII secolo. Da un numero complessivo di 39.266 fuochi nel 1648 si passò ai 27.795 del 1669, cifre preoccupanti specie se confrontate con lo scenario del secolo precedente. Le forti crisi economiche e sociali che colpirono la penisola italiana nel corso della prima metà del Seicento giustificano in buona parte tale dato. La lunga sequenza di saccheggi, epidemie e carestie che accompagnò la Guerra dei Trent'anni fece sentire la propria eco anche nelle campagne meridionali. La scarsità di raccolti non poteva che infliggere colpi più duri in quelle province, come la Basilicata, la cui orografia chiusa e accidentata costituiva un primo ostacolo all'invio di aiuti. I territori contermini di Principato Citra e Terra di Bari, al contrario, poterono maggiormente limitare gli effetti della penuria alimentare per mezzo di porti più efficienti e maggiori collegamenti con la capitale<sup>42</sup>.

Con una perdita secca di circa 140.000 abitanti tra il 1648 e il 1669 si entrò nel vivo di quello che venne definito come "il tragico secolo napoletano", culminato con la peste del 1656<sup>43</sup>. L'area del Vulture, resasi in precedenza protagonista della piccola rinascita demografica, perse in ventuno anni 9.000 abitanti. Non andò meglio il circondario del materano, che contava una diminuzione di quasi 15.000 abitanti. Il dato più drammatico fu però toccato dal lagonegrese, con una perdita di abitanti che sfiorava le 23.000 unità. L'area del lagonegrese di cui a breve ci interesseremo costituisce quella parte meridionale della provincia, cinta dalle valli dell'Agri e del Sinni, che termina nei mari Tirreno e Jonio. Essa fu investita da una crisi demografica pressoché irreversibile. La peste falciò in modo particolare i centri medio-piccoli di Tramutola, Latronico e Lauria. A Tramutola si passò da 2500 a 1200 abitanti; a Latronico da 1400 a meno di 300; a Laura da 4700 a poco più di 1800. Le scarse difese sociali di cui la popolazione disponeva risultarono del tutto vane di fronte a una lunga serie di eventi nefasti, che intaccarono nel profondo le sue strutture materiali. Ulteriori catastrofi naturali si abbatterono infatti su un'umanità già

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 10.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 11-12.

<sup>43</sup> Giustino Fortunato aveva calcolato in modo approssimativo un calo della popolazione, dovuto alla peste, da 200.000 a 150.000 abitanti. Si rimanda a riguardo a G. Fortunato, *La Badia di Monticchio*, Trani, V. Vecchi Tipografo editore, 1904, p. 284. Sull'andamento e l'intensità della malattia nei vari centri abitati della regione si veda A. L. Sannino, *L'incidenza in Basilicata delle grandi crisi epidemiche e di sussistenza su natalità, mortalità e nuzialità*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XIII, 25-26, 1984, pp. 93-123.



sufficientemente immiserita e allo sbando. Mentre nel settentrione italiano si tenevano ancora i conti dei danni provocati dagli scontri fra l'esercito francese e quello spagnolo e dalla peste del 1630 di manzoniana memoria, a Matera si diffuse tra il 1641 e il 1642 un letale morbo alla gola che esponeva a morte quasi certa i bambini. Grottole e Tursi furono travolte da due epidemie tra il 1649 e il 1650. Un violento terremoto si scagliò su Tricarico nel 1654. Tre anni dopo fu la volta di Pomarico, al centro di successive epidemie nel 1680. Otto anni dopo una frana spezzò la vita di 400 persone a Pisticci<sup>44</sup>.

L'infuriare della natura spinse nuovamente le comunità lucane a ripiegare su loro stesse. Impaurite ed indebolite, sottoposte alla mercé della lunga recessione economica e dei limiti dimostrati dai governi vicereali sul fronte della gestione delle emergenze, accelerarono il processo di abbandono dei centri abitati più colpiti dai mali. Il versante jonico, già oggetto nei secoli precedenti di un forte spopolamento causato dall'insalubrità dell'aria e dalla conseguente avanzata di paludi e malaria, conobbe in questa fase un declino ancora più virulento<sup>45</sup>. A soffiare sul fuoco della prevedibile turbolenza e inquietudine sociale ci avrebbe pensato a più riprese la storia, che nel caso della Basilicata non poteva che essere feudale. Quello feudale fu il governo visibile nonché saldamente ancorato ai destini dei territori su cui imponeva la propria protezione, nei cinque secoli intercorsi fra il dominio angioino e l'eversione dell'età napoleonica pattuì le proprie regole e condizioni a un potere centrale spesso troppo occupato in altre questioni.

### 3.2 *Baroni rampanti e dimezzati.*

I primi, potentissimi signori della Basilicata furono i Sanseverino<sup>46</sup>. A partire dalla contea di Chiaromonte, questi ultimi avevano consolidato il loro potere espandendosi lungo l'estremità meridionale, tra il Mar Jonio e il massiccio del Pollino. Insieme agli Orsini Del Balzo, i quali da Taranto penetrarono lungo tutta

---

<sup>44</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., pp. 345-346.

<sup>45</sup> Ivi, p. 348.

<sup>46</sup> Le origini dei Sanseverino si fanno risalire a Turgisio dei Duchi di Normandia, disceso in Italia meridionale nel 1045 con Roberto il Guiscardo, dal quale ottenne la contea di Sanseverino. La famiglia possedette oltre quattrocento feudi; sessanta contee; nove marchesati; dodici ducati e dieci principati, fra i quali quello di Salerno e quello di Bisignano. B. Candida Gonzaga, *Memorie delle famiglie nobili delle province meridionali d'Italia*, v. II, Napoli, Stab. Tip. Del Cav. G. De Angelis e figlio, 1875, pp. 110-111.

la linea orientale della provincia, costituirono ben presto il fronte anti-svevo che accerchiava pericolosamente l'area del Vulture, fedele all'imperatore. Il dominio di Ruggero Sanseverino si estendeva lungo tutto il lato sud-orientale compreso tra i fiumi Agri e Sinni. Esso confinava ad ovest con la rivale contea di Lauria, la quale abbracciava tutto il lato sud-occidentale fino a Lagonegro<sup>47</sup>. Il rango della famiglia si elevò ulteriormente nel 1462, quando Luca Sanseverino acquistò per 20.000 ducati da Ferrante I, con l'assenso di Alfonso, duca di Calabria, la città di Bisignano e la terra d'Acri<sup>48</sup>. Il ramo di Chiaromonte e quello calabrese dei Sanseverino ottennero così un collegamento diretto fra il principato di Bisignano e i possedimenti lucani<sup>49</sup>. Se la Basilicata centro-meridionale, dalla valle del Basento al Pollino fino alle valli dell'Agri e del Sinni, risultava saldamente nelle loro mani, a estendere la propria influenza lungo la valle del Bradano erano invece gli Orsini Del Balzo<sup>50</sup>. Raimondo Orsini aveva collezionato beni e feudi, soprattutto in Puglia e in Campania, come ricompensa agli utili servigi resi ai sovrani angioini<sup>51</sup>. Proprio al confine con la Puglia si estendevano i domini lucani della famiglia, tanto che una nota diceria tramandata da Croce sosteneva che quest'ultima fosse in grado di viaggiare da Napoli a Taranto senza mai sconfinare

---

<sup>47</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., pp. 353-354. Dopo l'incoronazione di Carlo I d'Angiò quale re di Napoli e di Sicilia, Ruggero Sanseverino combatté fra le fila dell'esercito reale, distinguendosi valorosamente nella battaglia di Benevento. B. Candida Gonzaga, *Memorie delle famiglie nobili*, cit.

<sup>48</sup> G. Galasso, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 3.

<sup>49</sup> La linea dinastica dei Sanseverino di Bisignano discende da Giacomo Sanseverino, primo conte di Tricarico e Chiaromonte e marito di Margherita di Chiaromonte. Luca Sanseverino, primo principe di Bisignano, era figlio di Antonio, duca di San Marco, Tricarico e Chiaromonte, e di Giovannella Orsini Del Balzo. Il primogenito di Luca, Girolamo Sanseverino, venne giustiziato nel 1487 a seguito della fallita congiura dei baroni. B. Candida Gonzaga, *Memorie delle famiglie nobili*, cit.

<sup>50</sup> La famiglia Orsini avrà diretti rapporti anche con i gesuiti napoletani. La compianta duchessa di Gravina Beatrice Orsini, moglie del Duca Ferdinando Orsini, donò a beneficio della Compagnia di Gesù 110.000 ducati. Tale somma fu così distribuita: 70.000 ducati in favore del Collegio Massimo per l'estinzione dei debiti contratti, per il mantenimento dei padri ivi dimoranti e per le elemosine da elargire alla Casa Professa; 25.000 ducati alla medesima Casa Professa di cui «quindicimila alla Sagrestia per farne Argenteria et gl'altri ducati diecemila per limosina alli Padri di detta Casa» e infine 15.000 ducati a disposizione del Padre Generale per il finanziamento delle missioni «alli Paesi degl'Infedeli come sono Indie, Giappone, Turchia et altri simili», ARSI, *Provincia Neapolitana, Foundationes*, b. 187, cc. 191r-v.

<sup>51</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., pp. 355-356.

dai suoi possedimenti<sup>52</sup>. Partendo dai feudi a cavallo fra Terra di Bari e Terra di Otranto di Andria, Canosa, Gravina<sup>53</sup>, Altamura e Taranto, gli Orsini Del Balzo

---

<sup>52</sup> Sulla figura di Giovanni Antonio Orsini Del Balzo Benedetto Croce riportava: «Le terre possedute da lui erano tante che si diceva dai contemporanei che egli poteva cavalcare da Napoli fino a Taranto senza mai toccare terra altrui». B. Croce, *Aneddoti di varia letteratura*, v. I, Bari, Laterza, 1953, p. 77.

<sup>53</sup> Una ricca descrizione di Gravina viene fornita dagli stessi gesuiti, a compendio del lascito testamentario della duchessa: «Gravina Città sita nella Provincia di Bari confina da uno lato con la Provincia di Basilicata, e dall'altro de Otranto, sta distante da Napoli cento miglia per la strada a drittura [...] è di bonissima aria stando posta in luoco eminente, che fa descendendo per le falde dell'eminenza. Non sta soggetta ad infirmità destinata, che vi si vive con buona salute, e vi si vedono vecchi di molta età. [...] È Città forte murata tutta intorno, con li suoi belguardi et turrioni ad uso di guerra da passo in passo, le sue porte stanno munite da due torrioni per ciaschedun'una nelli suoi lati, dalla parte verso occidente sta fortificata da uno fossato naturale chiamato *la gravina*, che è uno precipizio altissimo, et gira un pezzo della Città verso la Borea. Qui risiede il Vescovo, che nella sua Chiesa magistrale tiene Arciprete, Primicerio et altri dodici Canonici [...] Le Chiese stanno ben fatte et abbellite di belli edificij, cappelle e paramenti. [...] Le case de Cittadini sono al più a modo de palazzi con buona comodità, e cantine sotterranee che vi si discende con più de cinquanta o sessanta gradi sotterra, qui si conserva il vino, e l'estate è di freddezza indicibile senza neve [...] Il Padrone tiene dentro la Città uno palazzo bello con più quarti, e ciasched'uno quarto ha il suo giardinetto in piano alle camere, con belli arboretti, fiori e fontane, nel quarto maggiore che ha servito per la Signora Duchessa ve è uno giardino grande con diversi frutti, vite d'uve e fontane, e sta in piano alla camera da dormire. Vi sono cinque piscine d'acqua grandi, che d'estate sono molto fredde e delitiose. Superiore alla Città sopra una collina sta il Castello con tutte comodità, con una vigna de viti d'uve et altri alberi fruttiferi di molto gusto, qui se può habitare l'estate essendo luoco fresco et agitato da tutti venti. [...] Poco più avanti tiene uno palazzo di ricreazione: [...] qui vi sono diverse fontane con giochi d'acqua, statue e grottoni freschi per estate, peschiere con abondanza d'acqua fresca assai e di bonissima qualità, le peschiere sono piacevoli per i pesci che vi sono et abondanza d'acqua. [...] La Campagna è territorio de quattordici o sedici miglia per dirittura e sessanta in giro fertile de grani, vini di molta eccellenza et buona qualità, che tutte le tre Provincie già dette gustano delli vini di questo paese; et li Signori convicini per la loro bocca se provedeno di vino de Gravine, frutti di ogni qualità, ogli, animali di ogni sorte, le carni sono di assai gusto e sapore per la bontà delle campagne; qui si può fare industria di grani, orzi et altre vittovaglie de quella quantità che desidera. Vacche, pecore, porci, capre masserie et razze di giomente de quel numero che piace al padrone, per la grandezza del territorio et piacevolezza delli pascoli. Ve tiene anco la selva dove sta un bosco grandissimo pieno di caccie di porci selvaggi, caprij et lepori, et altri animali, e questa è caccia riserbata al Padrone, de modo che non può persona alcuna andarve a caccia, né a lignare senza licenza del Padrone. Per la caccia de animali volateli, tutto il territorio è tanto abbondante che vi si può sodisfare il gusto di ogni cacciatore e con qualsivoglia sorte di caccia. [...] Le donne e gli huomini sono generalmente belli, di bella vita, vivono civilmente, e ciasched'uno sta dedito al suo esercizio, li gentilhuomini che vi tengono nobiltà assai antiqua, e vi sono cittadini facoltosi e molti che tengono razza de cavalli de maneggio di tutta bontà e di valore assai», ARSI, *Provincia Neapolitana, Foundationes*, b. 187, cc. 199r-v.

ottennero nella contermine provincia di Basilicata Montescaglioso, Pomarico, Montepeloso (ora Irsina), Genzano, l'alta Acerenza, Venosa, Lavello e Montemilone, fino ad arrivare verso il centro della regione con il controllo di Cancellara, Pietragalla, Laurenzana, nonché la prestigiosa sede vescovile di Muro Lucano<sup>54</sup>.

A nord, le ex roccaforti imperiali del Vulture passarono sotto le insegne di una terza grande famiglia di feudatari: i Caracciolo. Sergianni Caracciolo ottenne nel 1416 signorie di peso, quali Melfi, Atella, Lagopesole, Forenza e San Fele. Ben presto il dominio degli aristocratici napoletani si estese oltre il versante settentrionale della provincia, consolidando il proprio dominio su Avignano, Abriola, Brienza, Sasso e Pietrafesa, fino ad arrivare a Miglionico<sup>55</sup>. Tra il XIII e il XV secolo il potere feudale era dunque saldamente gestito dalle tre famiglie del Regno di più antico lignaggio, che traevano la propria legittimazione dalle vittoriose campagne militari in difesa dei sovrani francesi e del papato. Ancora a metà del Cinquecento la Basilicata si presentava come una provincia di media e grande signoria, in cui i più importanti complessi feudali esprimevano rapporti di prossimità non solo territoriale con gli stati feudali delle province confinanti<sup>56</sup>. Con i suoi 31.175 fuochi di vassalli, il baronato non soltanto presentava un'ossatura robusta ma costituiva il primo ostacolo alla condizione di demanialità, la quale, rispetto alla popolazione complessiva, era ferma al 3,50%. Un dato che vedeva la Basilicata estremamente in affanno, specie se messa a confronto con le vicine province di Terra di Otranto e di Bari, le quali toccavano punte di demanialità rispettivamente del 28,05% e del 22,85%<sup>57</sup>.

Fu proprio a partire dal XVI secolo che, al cospetto di un significativo mutamento della geografia feudale a vantaggio di una nuova generazione di baroni legati alle élite spagnole, le università più fortunate intrapresero le prime lotte per affrancarsi dal giogo feudale. Questo corpo sociale comprendente l'*universitas bonorum*, ossia l'insieme dei beni sottoposti al controllo e agli usi della comunità, cominciò a porsi in conflitto sempre più aperto con i feudatari. Le università non nascondevano infatti il crescente desiderio di organizzarsi autonomamente e curare in modo diretto gli interessi dei propri cittadini al

---

<sup>54</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., p. 355.

<sup>55</sup> Ivi, p. 356.

<sup>56</sup> M. A. Visceglia, *Dislocazione territoriale e dimensione del possesso feudale nel Regno di Napoli a metà Cinquecento*, in *Signori, patrizi, cavalieri nell'età moderna*, a cura di Ead., Bari, Laterza, 1992, pp. 53-54.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 34-46.

cospetto del re. Passare dalla dipendenza del barone a quella del sovrano, infatti, significava in primo luogo amministrare senza intermediazioni le terre destinate alla coltura, al pascolo o al taglio della legna, concedendole in affitto ai piccoli proprietari o regolandone l'usufrutto secondo gli usi civici<sup>58</sup>. La via legale più battuta a tale scopo rimase quella di comprare la propria libertà: in caso di vendita o devoluzione del feudo, le università potevano fare istanza di prelazione in favore del regio demanio. Non tutte però si servirono di tale strumento, sia a causa della povertà che le affliggeva in gran parte, sia per la durata dei termini di riscatto e della conseguente raccolta della somma necessaria fissata a un anno. Inoltre, in più di un'occasione, il sovrano optava per rivendere a sua volta i feudi, al fine di ripianare le cicliche perdite in seno alle casse del Regno<sup>59</sup>. Delle poche città lucane che conquistarono la demanialità, saltano agli onori delle cronache cittadine le vicende di Lagonegro e Matera. Lagonegro venne messa in vendita nel 1549, ma l'affare sfumò per la caparbia dei suoi cittadini. Questi ultimi dimostrarono in tribunale il vero prezzo pattuito per la loro terra: non 25.000 ducati, bensì una più modesta cifra di 14.000 che dichiararono di essere pronti a pagare. Ottenuto il regio assenso tre anni dopo, la città reclamò a sé il privilegio di non essere mai rimossa dal regio demanio. Tale fu la portata della concessione che si richiedeva a gran voce di cambiare il nome della stessa in *Lago Libero*<sup>60</sup>.

Maggiormente travagliato fu il cammino di affrancamento di Matera, passata attraverso varie mani di pari passo con le alterne fortune dei sovrani. Una volta ritiratosi il francese Carlo VIII con le sue truppe, Federico d'Aragona cedette Matera nel 1497 al suo condottiero, nonché maestro della Regia Zecca, Giancarlo Tramontano. Gli spregiudicati affari del banchiere napoletano gli costarono presto l'astio popolare. I sentimenti di ostilità nutriti dai materani nei confronti del loro scomodo barone furono resi proverbiali dal racconto del villano di Matera reso noto da Croce, in cui si ripercorreva l'atto eroico di un mercante recatosi fino in Spagna per reclamare giustizia a fronte delle angherie quotidiane subite a causa del conte<sup>61</sup>. Il Tramontano, di contro, accumulava debiti sempre crescenti, in particolar modo nei confronti del mercante catalano Paolo Tolosa, il

---

<sup>58</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., p. 373.

<sup>59</sup> G. Racioppi, *Storia dei popoli*, cit., p. 175.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 176-177. Per una storia complessiva di Lagonegro vedasi C. Pesce, *Storia della città di Lagonegro*, Napoli, Pansini, 1914. Per un'antologia degli statuti dell'Università si rimanda a C. Calza, *Libro di Statuti e Capitoli della "Regia" Città di Lagonegro*, Lagonegro, Zaccara Editore, 1990.

<sup>61</sup> B. Croce, *Varietà di storia letteraria e civile*, v. I, Bari, Laterza, 1935, pp. 11-34.

quale gli aveva prestato un'ingente somma di denaro necessaria per accaparrarsi i diritti feudali su Ginosa e il feudo rustico di Girifalco. Di conseguenza egli impose onerosi tributi ai danni dei materani, i quali esasperati ordirono il suo tirannicidio. Il conte venne quindi assassinato all'uscita della Cattedrale nel 1514. Sette anni dopo, la città fu riconsegnata agli Orsini, i quali per tutto il secolo la contesero con i Sanseverino a causa della sua strategica posizione, che la poneva in linea diretta con i loro tradizionali domini di Taranto e Montescaglioso<sup>62</sup>. Per delitto di fellonia imputato a questi ultimi, la città rientrò nel demanio regio nel 1530. Tre anni dopo la famiglia ritornò nelle grazie reali nonché in possesso dell'ambito feudo, ma furono successivamente costretti a devolverlo a causa di vecchi debiti. Un enorme sforzo da parte dei cittadini permise l'agognato riscatto al prezzo di 48.000 ducati. La condizione di demanialità raggiunta nel 1577 venne stavolta accompagnata da un privilegio formale a tutela della città<sup>63</sup>.

Per una piccola parte di università che si lasciavano alle spalle il passato feudale, tante altre subirono al contrario i mutati equilibri che, a partire dalle furenti battaglie condotte da Carlo V per il controllo della penisola italiana, favorirono le famiglie di origine o aperta simpatia spagnola dei Carafa, Revertera, Pignatelli, Colonna e Doria. Gli antichi feudatari, considerati ribelli e ostili alla cesarea maestà dell'imperatore, furono repentinamente privati delle terre più allettanti. Così nel 1528 il "fellone" Giovanni Caracciolo venne espropriato dei feudi di Melfi, Candela, Forenza e Lagopesole, passati, così come Tursi, nelle mani dell'ammiraglio genovese Andrea Doria. I Caracciolo dovettero dunque ritirarsi dal Vulture, mantenendo però il proprio dominio su Brienza, Pietrafesa, Sasso e Atena Lucana, al confine con il Principato Citra. Ancora più duro fu il colpo inferto ai Sanseverino. La loro partecipazione alla congiura dei baroni del 1485, consumatasi nelle sue fasi più drammatiche proprio in Basilicata, rappresentò il primo atto di una decadenza che appariva ormai inesorabile. Furono proprio gli emergenti Carafa, Revertera, Pignatelli e Colonna a muoversi con estrema disinvoltura in questa fase, erodendo ai Sanseverino gran parte dei possedimenti lucani. I Carafa li sostituirono nel principato di Stigliano, che comprendeva le terre di Aliano, Alianello, Roccanova, Sant'Arcangelo – passate

---

<sup>62</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., pp. 375-376. Sulle vicende materane vedasi anche: F. P. Volpe, *Memorie storiche*, cit., pp. 158-168; N. Faraglia, *G. T. Conte di Matera*, in «Archivio storico per le provincie napoletane», V, 1880, pp. 96-130; G. Racioppi, *Storia dei popoli*, cit., pp. 179-182; R. Giura Longo, *Fortuna e crisi degli assetti feudali dalla congiura dei baroni (1485) alla rivoluzione del 1647-1648*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. III, pp. 156-159.

<sup>63</sup> G. Racioppi, *Storia dei popoli*, cit., pp. 176-178.

in seguito ai Colonna – oltre Anzi, Bella, Calvello, Gallicchio, Missanello, Rapolla, Trivigno e infine Moliterno, Lagonegro, Pietrapertosa e Montemurro. I Revertera sottrassero ai Sanseverino il Principato della Salandra, comprendente l'area interna del materano con Grassano, Garaguso, Grottole, Miglionico, Salandra e Tricarico. I Pignatelli ottennero un numero ancora più rilevante di feudi, esercitandone un controllo duraturo, che perdurò fino al XVIII secolo. Alla signoria su Lavello, Acerenza, Picerno, Marsico si aggiungevano Ruvo, Noja (ora Noepoli), Tolve, Sarconi, Moliterno nonché tutta l'area orientale alle falde del Pollino, da San Giorgio a Terranova, San Costantino, San Paolo, Cersosimo fino a Fardella e Senise<sup>64</sup>. Proprio tra le valli dell'Agri e del Sinni essi diedero impulso all'allevamento, mediante un micro-sistema di piccola transumanza avente San Giorgio come centro di avvistamento e accoglienza delle mandrie e il territorio dell'attuale Policoro come luogo di svernamento<sup>65</sup>. Alle nuove grandi signorie tutelate dalla politica dei compromessi perseguita dal governo spagnolo si affiancavano le medie dei Gesualdo per Venosa e Atella; degli Spinelli per Vaglio, Accettura e le terre confinanti; dei Riario per Montepeloso, Castelluccio e Corleto; dei Capece-Minutolo per Ruoti e dei Filomarino per Torre di Mare, nel Metaponto<sup>66</sup>.

La nuova feudalità “di toga e di spada” che rafforzò tra XVI e XVII secolo il suo potere in Basilicata costituì il volto maggiormente riconoscibile di quel sovvertimento della gerarchia feudale che comportò, da una parte, la frantumazione dell'ordine imposto in precedenza dalle grandi casate e, dall'altra, la definitiva tramutazione del feudo in un bene da commercializzare<sup>67</sup>. Tale processo raggiunse il suo apice proprio nel corso del Seicento, sottoponendo le popolazioni infeudate alla piena mercé del regio fisco e dei suoi compratori, il cui desiderio di elevazione nella scala sociale cresceva di pari passo al mero interesse economico. Ad accelerare il ritorno alla terra non furono soltanto le munifiche elargizioni di titoli e privilegi da parte della Monarchia spagnola come primo strumento di compensazione dei suoi esosi prelievi fiscali, ma anche l'avvicinarsi di crisi finanziarie a partire dagli anni Venti del XVII secolo che

---

<sup>64</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., pp. 366-367.

<sup>65</sup> A. Lerra, *Alla periferia del Vicerego: assetti e incidenze della rete feudale nella Basilicata spagnola*, in «Bollettino storico della Basilicata», 24, XXIII, 2008, p. 97.

<sup>66</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., p. 367.

<sup>67</sup> Id., *La Basilicata moderna e contemporanea*, Napoli, Edizioni del Sole, 1992, pp. 57-58.

colpirono in particolar modo la penisola italiana<sup>68</sup>. La spirale inflattiva finì con l'intaccare le finanze di quegli stessi ceti mercantili emergenti che vedevano ora nelle signorie feudali e nella possibilità di impiantarvi piccole attività agricole e zootecniche un investimento più sicuro.

Accanto all'ormai consolidato rapporto di subalternità-conflittualità fra università e feudatari di antico e nuovo lignaggio, un terzo potere tesseva trame sempre più sofisticate al fine di preservare uno spazio faticosamente conquistato: quello ecclesiastico. Fu proprio a partire dall'età angioina che vescovi e ordini religiosi tradizionalmente ostili agli Svevi ottennero in Basilicata un ampio numero di feudi e titoli baronali. D'altronde, senza l'esplicito assenso e l'investitura formale del pontefice nessun sovrano poteva da quel momento aspirare al trono di Napoli. Inoltre vescovi e abati, con le loro autonome giurisdizioni, i propri tribunali nonché la fitta rete di proprietà messe a valore, ben ricoprivano il ruolo di indispensabili agenti della Chiesa nelle città e nelle terre del Regno<sup>69</sup>. Nello specifico, non pochi erano i vescovi-feudatari all'interno delle undici diocesi che costellavano il territorio lucano: Anglona e Tursi; Campagna e Satriano; Lavello; Marsico; Matera e Acerenza; Melfi e Rapolla; Montepeloso (Irsina); Muro Lucano; Policastro; Potenza e Tricarico. La mensa episcopale di Anglona e Tursi ricavava dai pascoli del suo feudo di Anglona quasi 3.000 ducati l'anno. Risalente a una donazione di Federico II, il possesso del feudo fu confermato dalla regina Giovanna e infine da Carlo V<sup>70</sup>. Il vescovo di Campagna e Satriano era al contempo conte di Castellaro e Perolla, un feudo quest'ultimo donato nel 1011 dal conte di Satriano con tutte le sue pertinenze e diritti feudali. Ancora, il vescovo di Melfi era investito del titolo di conte di Salsola e barone di Gaudiano con i rispettivi territori e castelli. Il vescovo di

---

<sup>68</sup> E. N. Chavarria, *La feudalità ecclesiastica: fenomeno "residuale" o feudalesimo moderno? Una questione aperta*, in *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, a cura di A. Giuffrida - F. D'Avenia - D. Palermo, «Quaderni di Mediterranea», 16, 2011, p. 624.

<sup>69</sup> R. Giura Longo, *Fortuna e crisi degli assetti feudali*, cit., p. 145.

<sup>70</sup> A seguito di un incendio che devastò Anglona, nel 1546 il papa Paolo III trasferì la sede vescovile a Tursi, feudo dei Doria. Le pertinenze giurisdizionali del vescovo su Anglona vengono riportate in una relazione *ad limina* del 1661: «Mensa episcopalis possidet feudum Anglonae, ex donatione Federici secundi imperatoris cum exercitio iurisdictionis causarum civilium, et pariter criminalium, quando in his non venit poena sanguinis imponenda; quo in feudo Capitanium Episcopus constituit ex concessione Ludovici et Reginae Joannae Primae ut habetur in quodam exemplo privilegii datum Terenti die 21 aprilis, eorum imperio anno primo», Archivio Apostolico Vaticano, *Congregazione del Concilio*, Relazione ad limina Anglonen 1661. La trascrizione è presente in A. Cestaro, *La feudalità ecclesiastica*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. III, p. 179.



Tricarico era barone di Armento e Montemurro e signore della terra di Andrea. Infine, il vescovo di Policastro – nella cui giurisdizione era soggetta anche Latronico – oltre ad essere barone di Torre Orsaia e di Castel Ruggiero vantava il titolo di “utile signore” del feudo di Seluci<sup>71</sup>. «Sequitando d’esser padrone del temporale et del spirituale» come il suo predecessore<sup>72</sup>, nel 1644 il vescovo di Policastro Pietro Magri protestò un chierico selvaggio latronichese, a cui era stato intimato dagli esattori locali di versare le gabelle dovute. L’intervento a gamba tesa di quest’ultimo, volto a ribadire una presunta immunità fiscale del reo, scatenò la prevedibile ira dell’allora barone Francesco Corcione. Della disputa consumatasi a colpi di memoriali depositati presso la Delegazione della Reale Giurisdizione avremo modo di occuparci in seguito<sup>73</sup>.

Le mense vescovili così come gli ordini religiosi non ignoravano certo le potenzialità offerte dal feudo sul piano della gestione del potere e del controllo del territorio. Sebbene non potessero sfruttarlo come elemento distintivo atto a garantire la “patente di nobiltà” per sé e la propria discendenza, ne comprendevano pienamente il valore aggiunto sul mercato, soprattutto per i vantaggi scaturiti dal binomio possesso della terra - giurisdizione sulla stessa. L’amministrazione della giustizia costituisce uno dei capisaldi della trasformazione dell’istituto giuridico del feudo propria della prima età moderna. Fra Quattrocento e Cinquecento, a seguito dell’esercizio da parte dei baroni più influenti del *mero e misto imperio*, si assiste a una progressiva riorganizzazione delle corti di giustizia. Il mero e misto imperio costituiva il privilegio più ambito, in quanto permetteva ai feudatari un controllo pressoché capillare sul territorio e sulla sua popolazione. Trattandosi di una concessione non inerente la natura

---

<sup>71</sup> Ivi, pp. 179-180.

<sup>72</sup> ASNA, *Delegazione della Reale Giurisdizione, Processi*, b. 183, c. 304r. 12 ottobre 1616. Secondo quanto deposto dal Governatore di Lagonegro, il vescovo di Policastro Giovanni Antonio Santorio aveva inflitto un’ammenda pecuniaria pari a cento scudi ai danni del parroco Giuseppe Tortorella, in quanto avrebbe celebrato messa con sottana corta. Al fine di incamerare tale cifra, il vescovo ordì al contempo il sequestro e la successiva vendita degli averi di Lucrezia Rosciano, madre del “reo”. Per aver impedito l’esecuzione di tale sopruso, il Governatore venne minacciato di scomunica, con l’ulteriore pretesto che quest’ultimo non gli avesse denunciato il possesso di un libro di sortilegi da parte di un laico. Per una cronotassi dei vescovi avvicendatesi in tale diocesi, si rimanda a N. M. Laudisio - G. Galeazzo Visconti, *Sinossi della Diocesi di Policastro*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976.

<sup>73</sup> L’incartamento processuale è contenuto in ASNA, *Delegazione della Reale Giurisdizione, Processi*, bb. 209 e 210. Brevi accenni alla figura di Pietro Magri e alle sue relazioni *ad limina* contro i feudatari locali sono contenuti in P. Ebner, *Chiesa, baroni e popolo nel Cilento*, v. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1982, p. 205.

giuridica del feudo, ma avente caratteri di una vera e propria regalia, doveva essere esplicitata chiaramente nelle clausole di investitura. Nell'ombrello del misto imperio rientravano tutte le casistiche afferenti alla bassa giustizia, ossia al «diritto di comminare lievi pene corporali infra relegazione e pena pecuniaria». Il mero imperio invece conferiva l'estremo potere sulla vita dei propri vassalli, infliggendovi a seconda della gravità dei reati contestati la pena di morte, l'espulsione dal feudo in via permanente o per un determinato periodo di tempo e l'esilio: «habere gladii potestatem ad puniendum facinoros morte, exilio et relegatione»<sup>74</sup>.

L'esercizio della giurisdizione civile e criminale da parte dei baroni sottintende una lunga serie di prerogative – con annessi margini di discrezionalità – destinate a confliggere sempre più con il microcosmo degli altri poteri giurisdizionali che in età moderna orbitano intorno lo stesso territorio<sup>75</sup>. Accanto alle corti baronali coesistono infatti all'interno dei centri principali degli Stati feudali i tribunali retti da un capitano o un governatore, a cui si affianca un uditore generale avente di norma giurisdizione sulle seconde cause. Il pluralismo dei fori vive un'ulteriore gemmazione nel corso del Seicento, con la tendenza ad insediare singoli governatori per ogni feudo<sup>76</sup>. È il caso dei benedettini della Santissima Trinità di Cava, i quali nominavano giudici e notai ponendosi spesso

---

<sup>74</sup> La definizione è tratta da Ulpiano, *Digesto* 2.1.3. Sull'argomento si rimanda a G.B. Rocchetti, *Diritto feudale comune e sicolo*, Palermo, Filippo Barravecchia, 1805, p. 131 e in particolare al seguente passo: «poiché si dicono Baroni in Italia tutti i feudatari con giurisdizione, così anche nel nostro Regno sotto la voce generale Baroni s'intendono tutti i feudatari che amministrano giurisdizione, tanto se avessero vassallaggio, tanto se non ne avessero»; D. Orlando, *Il feudalesimo in Sicilia. Storia e diritto pubblico*, Palermo, Tip. di Francesco Lao, 1847, p. 179 e A. Italia, *La Sicilia feudale*, Genova-Roma-Napoli, Società anonima editrice Dante Alighieri, 1940, p. 378.

<sup>75</sup> Per una lettura diacronica del ruolo della giurisdizione feudale in seno al pluralismo dei fori, anche se legata al caso siciliano, si rimanda a R. Cancila, *Merum et mixtum imperium nella Sicilia feudale*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», V, 14, 2008, pp. 469-504. Per una storia generale della giustizia di antico regime vedasi i classici M. Bellabarba, *La giustizia nell'Italia moderna XVI-XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 2008 e P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000. Sulla giustizia ecclesiastica: A. Del Col, *L'inquisizione in Italia dal XIII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006; E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006; G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, cit. e A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit.

<sup>76</sup> G. Cirillo, *La cartografia della feudalità del Regno di Napoli nell'età moderna: dai grandi stati feudali al piccolo baronaggio*, in *Feudalità laica e feudalità ecclesiastica*, cit., p. 25.

in aperto conflitto con le istituzioni regie<sup>77</sup>. L'abbazia aveva ricevuto in dono il feudo di Tramutola nel 1153. Vi amministrava la giustizia un governatore scelto dall'abate, mentre il disbrigo degli affari ecclesiastici competeva a un vicario.

Ulteriore lascito dei re normanni fu il territorio circostante il monastero di Sant'Angelo in Vulture, ossia la Badia di Monticchio resa nota da Giustino Fortunato<sup>78</sup>. A causa degli enormi debiti accumulati dai padri benedettini, nel XV secolo la badia passò ai francescani e infine ai Carafa. Questi ultimi approfittarono ben presto dei loro legami con le alte gerarchie ecclesiastiche, ottenendo nel 1534 la scomunica ai danni dei loro vassalli. L'abate commendatario di Monticchio Gianfrancesco Carafa, «pretucolo morto di fame e rotto ad ogni temerità» come solea ricordare Fortunato, aveva rivolto tutta la propria ira contro i *detentores*, *occupatores* ed *occultatores* rei di aver sottratto sacrilegamente i beni mobili e immobili dell'abbazia, amministrando fra l'altro le sue terre e usufruendo dei ponti e dei mulini senza pagargli il dovuto tributo<sup>79</sup>. Da vera e propria arma vessatoria atta a colpire la disobbedienza dei vassalli morosi ed usurpatori, la scomunica agitata o praticata si prestò anche alla difesa delle antiche prerogative e privilegi feudali di cui l'abbazia di Monticchio godeva. Nel 1615 si fronteggiarono stavolta il nuovo abate commendatario Federico Borromeo e le università di Melfi e Rapolla. Queste ultime, colpevoli di aver importunato ripetutamente il cardinale per il versamento della tassa di bonatendenza a cui erano tenuti tutti i forestieri possessori di beni in quei territori, furono minacciate di scomunica dal protonotario apostolico Giovanni Domenico Spinola. Non soltanto i cittadini non avevano da pretendere tale tributo, in quanto i beni nonché gli ecclesiastici dimoranti nell'abbazia erano dispensati da ogni gravame feudale, ma dovevano versare al Borromeo 1.000 ducati come congruo risarcimento per le molestie subite. A pagare le conseguenze dell'influenza esercitata dalla famiglia milanese fu lo stesso vescovo di Melfi, ammonito sotto pena pecuniaria di 50 ducati affinché smettesse di richiedere a Federico Borromeo il pagamento delle decime per il seminario diocesano. Nell'anno della peste ulteriori minacce di scomunica per mezzo del protonotario apostolico Odoardo Vecchiarelli colpirono rispettivamente gli esattori di Melfi e i funzionari della Regia Dogana di Foggia, al fine di garantire l'esenzione fiscale dei beni di

---

<sup>77</sup> E. N. Chavarria, *I feudi ecclesiastici nel Regno di Napoli: spazi, confini e dimensioni (secoli XV-XVIII)*, in *Feudalità laica e feudalità ecclesiastica*, cit., p. 355.

<sup>78</sup> A. Cestaro, *La feudalità ecclesiastica*, cit., pp. 180-181.

<sup>79</sup> R. Giura Longo, *La Basilicata*, cit., pp. 367-369.

pertinenza dell'abbazia e il pascolo - anch'esso libero da ogni obolo - nelle terre lucane del cardinale<sup>80</sup>.

Ma fu nell'area meridionale della provincia, la più infeudata, che si concentrò maggiormente la presenza di una costellazione di feudi appartenenti ad ordini religiosi. Nei territori di pertinenza della diocesi di Anglona-Tursi si erano da tempo insediati i basiliani del monastero di Sant'Elia di Carbone, i certosini di San Nicola in Valle e i cistercensi di Santa Maria in Sagittario. Questi ultimi vantavano il possesso di estesi feudi rustici, donati loro dai sovrani normanni e angioini. L'ordine certosino di San Nicola in Valle, a seguito di una concessione dei Sanseverino, aveva fondato nel XV secolo il centro di Francavilla sul Sinni, liberando gli abitanti «d'ogni angaria e perangaria reale e personale» ma non dalla dipendenza dal monastero. La Certosa di Padula aveva la titolarità sui feudi di San Basilio e di Santa Maria di Pisticci. Le prerogative feudali spettanti al priore venivano però affidate a un capitano di sua nomina, che esercitava la giurisdizione civile, criminale e mista. I vassalli, i servitori nonché i familiari dei religiosi dimoranti nel convento erano inoltre esentati dal pagamento dei tributi e non potevano essere giudicati dalle corti di giustizia dei luoghi contermini<sup>81</sup>.

Sebbene i feudi ecclesiastici non potessero competere per volumi di rendite con i grandi patrimoni accumulati dai signori feudali, il valore simbolico dato dal possesso degli stessi veniva riconosciuto già in taluna pubblicistica data alle stampe tra Cinquecento e Seicento. Oltre la quantità e la qualità delle terre, dei centri abitati e dei suoi vassalli, a decretare il valore dei feudi secondo gli acquirenti o la Regia Camera della Sommatoria era anche il prestigio ricavabile da essi. Soltanto i feudi più antichi, concessi in età normanna o sveva, davano diritto a una dignità nobiliare superiore. Per la medesima ragione, i Sanseverino e poche altre casate potevano vantare un grado di nobiltà non raggiungibile da altri. A un gradino appena inferiore si ponevano gli stati feudali che inglobavano una diocesi: in tal caso era proprio la sede vescovile a forgiarsi della dignità di Città. In tal senso si può parlare di una saldatura fra il mercato degli onori - alimentato

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 370.

<sup>81</sup> A. Cestaro, *La feudalità ecclesiastica*, cit., pp. 181-182. Sull'importanza crescente rivestita dal personale che amministrava la giustizia nelle terre baronali si veda A. Di Falco, *Il governo del feudo nel Mezzogiorno moderno (secc. XVI-XVIII)*, Avellino, Il Terebinto edizioni, 2012; Id., *L'esercizio della giurisdizione feudale nel Regno di Napoli e nella Spagna*, in «Rassegna Storica Salernitana», XXVII/2, 54, 2010, pp. 63-95 e Id., *Il governo delle periferie nel Mezzogiorno moderno. I funzionari delle corti feudali tra politica statale e sistema di potere locale*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXVII, 2006, pp. 153-182.

dall'importanza immateriale rivestita da taluni titoli nobiliari con i rispettivi privilegi - e la commercializzazione di feudi e giurisdizioni che non aveva di certo trascurato la loro redditività<sup>82</sup>. Non sorprende dunque un mirato attivismo verso l' "affare feudale" anche da parte dei gesuiti napoletani, i quali, già tenutari del feudo rustico di Policoro, allargarono il proprio interesse al piccolo feudo montano di Latronico, incastonato fra l'altopiano dell'Alpi e la valle del Sinni.

### 3.3 *Il volgo disperso di Policoro.*

«Un immenso feudo baronale ostile alla vita ed alle attività dell'uomo per la malaria, gli acquitrini, la mancanza di strade e mille difficoltà»: con queste parole l'amministrazione comunale di Policoro sul finire degli anni Sessanta celebrava quella lunga stagione di bonifiche che aveva cambiato drasticamente il volto del metapontino<sup>83</sup>. Quel sistema del latifondo così detestato dai riformatori, ma uscito pressoché indenne dalle grandi trasformazioni sociali che avevano investito in precedenza le campagne meridionali – dall'eversione feudale all'unificazione italiana – assumeva nell'unica pianura della Basilicata le parallele sembianze di una prigione fetida e salmastra. Dopo la promulgazione della riforma agraria e la fase di espropri e redistribuzione delle terre che ne seguì, la polarizzazione fondiaria attraversò un definitivo declino. Con essa sbiadì anche l'amaro ricordo dei braccianti soggetti alla duplice mercé dei proprietari terrieri e delle febbri palustri estive. Volendo recuperare alcune preziose riflessioni maturate da Ernesto De Martino nei medesimi anni, l'azione valorizzatrice promossa dalla classe dirigente del secondo dopoguerra fu tanto incisiva quanto forte era stata la necessità di arrestare le cicliche tendenze di una natura estremamente arcigna<sup>84</sup>, nell'illusorio tentativo di scalfire così il gattopardesco dominio dei potenti sulla "civiltà contadina". Cosa sia rimasto di quel tempo sottratto a un divenire storico in senso progressivo ed escatologico e specialmente

---

<sup>82</sup> G. Cirillo, *La cartografia della feudalità*, cit., pp. 39-42.

<sup>83</sup> *Policoro 1959-1969. Dieci anni di autonomia comunale*, a cura di Amministrazione comunale di Policoro, Matino, 1969, p. 119.

<sup>84</sup> Per ulteriori approfondimenti, si rimanda a E. De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut Aut», 31, 1956, pp. 17-38 e Id., *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Gallini, Torino, Einaudi, 2002. Per uno sguardo etnografico sulla riforma agraria del secondo dopoguerra in Basilicata vedasi M. Minicuci, *Politica e politiche. Etnografia di un paese di riforma: Scanzano Jonico*, Roma, CISU, 2012 e Ead., *Ci trovammo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*, Lecce, Argo Editrice, 1997.

di quel volgo disperso<sup>85</sup> operante a Policoro, luogo in cui per il volgersi naturale della vita e della morte il male assumeva la forma della malaria, dell'epidemia, della carestia o della calamità naturale, si proverà ora a chiarirlo.

In attesa di essere incoronato a Palermo come *rex utriusque Siciliae*, un trepidante Carlo di Borbone decise nel 1735 di fare una rapida incursione in Basilicata. Il sovrano desiderava approfondire le condizioni materiali e morali di una provincia a lui sconosciuta, ma di cui aveva intuito la complessità. A tale scopo affidò la redazione dell'inchiesta all'avvocato fiscale della Regia Udienza di Matera Rodrigo Maria Gaudio. Il marchese di Camporeale con solerzia raccolse in un nutrito dossier tutte le relazioni pervenute da parte delle singole università<sup>86</sup>. Policoro, allora appartenente al Ripartimento di Tursi nonché sottoposto alla giurisdizione della medesima diocesi, si estendeva per una superficie complessiva di 17 miglia, ormai disabitata da secoli. Poco distante vi era il feudo di San Basilio dei padri della Certosa di Padula, che garantiva a questi ultimi una rendita di circa 8000 ducati<sup>87</sup>. I confini naturali di Policoro erano tracciati a nord dall'«assai tortuoso» fiume Agri; a sud dal fiume Sinni «assai rapido e che quando raccoglie piena è di grande incommodo a passarsi»<sup>88</sup>. A ovest si collocava l'ulteriore feudo ecclesiastico di Anglona, mentre a est si poteva già volgere lo sguardo verso il Mare Jonio. L'area marina di Policoro volgeva in linea di continuità con la spiaggia di Taranto da un lato e la costa calabrese dall'altro. L'insalubrità dell'aria, causa principale delle febbri malariche, veniva fatta risalire all'orografia del territorio. Ai terreni adatti alla coltivazione e al pascolo così come alle rigogliose aree boschive si alternavano

---

<sup>85</sup> L'espressione è contenuta nel coro di chiusura dell'atto terzo dell'*Adelchi* di Manzoni. L'accezione successiva, voluta da Adriano Prosperi, si lega strettamente alla necessità di restituire legittimità al nodo interpretativo della cultura popolare. Si rimanda dunque a Id., *Un volgo disperso. Contadini d'Italia nell'Ottocento*, Torino, Einaudi, 2019.

<sup>86</sup> A. D'Andria, «*Hic (non) sunt leones*». *La Basilicata all'inizio del Regno di Carlo di Borbone*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 27, 2013, pp. 94-97. Spinto probabilmente all'errore a causa delle fonti da lui citate, l'autore riporta che durante la sua sosta in Basilicata Carlo di Borbone venne ospitato nel castello di Policoro dai principi Serra di Gerace. La famiglia acquisirà il feudo dalla Reale Azienda di Educazione solo nel 1792, per la rilevante cifra di 402.000 ducati. Una copia dell'atto notarile stipulato dal notaio Vincenzo Portanova è presente in ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, cc. s.n.

<sup>87</sup> T. Pedio, *La relazione Gaudio sulla Basilicata (1736)*, Bari, Edizioni del Centro Librario, 1985, p. 43.

<sup>88</sup> *Descrizione della Provincia di Basilicata fatta per l'ordine di Sua Maestà da D. Rodrigo Maria Gaudio Avvocato Fiscale Proprietario della Regia Udienza di detta Provincia*, 1736. BNN, ms. XIV-D-39, cc. 108v-r.

zone acquitrinose e impraticabili, che rappresentavano un serio pericolo per la pubblica salute specialmente d'estate<sup>89</sup>.

Al luogo aspro e falciato dalla malaria che rappresentava Policoro agli occhi degli osservatori a lui contemporanei, l'abate Francesco Sacco contrapponeva lo splendore mitizzato del tempo degli antichi: «quivi era la tanto celebre Città d'Eraclea edificata da' Tarantini dopo la distruzione della Città di Siri»<sup>90</sup>, passata dai fasti alle fiamme appiccate dai Romani come ritorsione per la fedeltà accordata ad Annibale. Alla decadenza dell'antica città sarebbe seguito il mancato governo delle acque dell'Agri e del Sinni, le quali straripando finirono con l'inondare le terre e i canali di irrigazione circostanti. Le acque non regolate da benevole si tramutarono così in causa di rovina, formando stagni e paludi che resero l'aria endemicamente malsana e costrinsero i pochi abitanti superstiti a ritirarsi in una piana, vegliata da una piccola chiesa e da un monastero basiliano<sup>91</sup>.

Derivato dal greco Πολύχωρον, "luogo molto spazioso", il toponimo Policoro ben si sposava con quella distesa di terra pianeggiante, descritta in un atto di donazione del 1126 dei fratelli e conti di Chiaromonte Alessandro e Riccardo a favore dei basiliani di Sant'Elia in Carbone come la «planitiem Polychori, cum sanctissimo monasterio Matris Dei ibi posito»<sup>92</sup>. Il monastero fortificato descritto nelle scritture coeve come un vero e proprio castello sarebbe stato nei secoli successivi rimaneggiato tanto da ricavare un palazzo, adibito a successiva dimora dei padri gesuiti. Il suo territorio viene presentato dal medesimo Sacco «di una fertilità meravigliosa, poiché produce grani, legumi, olj ed erbaggi per pascolo di greggi e di bufali»<sup>93</sup>. Secondo le stime orientative prodotte a partire dal 1768 dai razionali dell'Azienda gesuitica, impiegati nell'arduo compito di quantificare le entrate feudali e burgensatiche degli espulsi

---

<sup>89</sup> «L'aria di detto feudo è assai fastidiosa, onde nel solo tempo d'inverno è sicura; ma nella estate suol'essere causa di gravissime infermità e morti a chi lo prende; o sia perché il terreno pare acquoso, come è specialmente il bosco, che sia chiama per questa causa Pantano; o sia perché vicino al mare vi sono alcuni laghetti che nell'estate si disseccano», Ivi, c. 109r.

<sup>90</sup> F. Sacco, *Dizionario geografico-istorico-fisico del Regno di Napoli composto dall'Abate D. Francesco Sacco dedicato alla Maestà di Maria Carolina d'Austria Regina delle Sicilie*, v. III, Napoli presso Vincenzo Flauto, 1796, p. 112.

<sup>91</sup> M. Sansone, *I Serra a Policoro. Storia di un declino?*, Bella, Arduino Sacco Editore, 2007, p. 39.

<sup>92</sup> P. Rondinelli, *Montalbano Jonico ed i suoi dintorni*, Taranto, Stab. Angelo lo Deserto, 1913, pp. 178-181.

<sup>93</sup> F. Sacco, *Dizionario geografico-istorico*, cit., p. 122.

ignaziani, la capacità del feudo di Policoro oscillava fra 12499 e 16000 tomoli<sup>94</sup>. Ad essere maggiormente lucrose erano proprio le vaste aree riservate ai pascoli e alle coltivazioni, orbitanti perlopiù intorno al palazzo. Come vedremo a breve, il buon volume di tomoli vantato dal bosco del Pantano si legava strettamente alla versatilità dei suoi impieghi.

Nel 1796, anno di pubblicazione del dizionario storico-geografico del religioso salernitano dedicato alla regina Maria Carolina d'Austria, Policoro apparteneva alla casata d'origine genovese dei Serra di Gerace<sup>95</sup>. A rimanere immutata fu la sua natura di feudo rustico, essendo «il numero de' suoi abitanti di molti coloni addetti al lavoro de' terreni e di varj pastori destinati alla custodia del gregge e de' bufoli»<sup>96</sup>. Per ritrovare dei vassalli dimoranti a Policoro bisogna volgere lo sguardo molto più indietro, addirittura al XIII secolo<sup>97</sup>. Precisamente, nell'anno 1214, il feudo risultava nelle mani dei cistercensi di Santa Maria del Sagittario. Edificato nel territorio di Chiaromonte nel 1145, il sito monastico fu arricchito nei secoli successivi con varie concessioni, tra cui i feudi di Fagnano, Sant'Agata e Sangineto in Calabria e quelli di Policoro e Rotondella in Basilicata. La decadenza del monastero, accelerata «colle mutazioni di governo e dominio, come altresì né scismi de Papi e tirannide degli Abati commendatarij»<sup>98</sup>, favorì il passaggio del feudo di Policoro ai Sanseverino.

Laddove gli uomini e, nello specifico, i signori feudali imprimevano rapidi stravolgimenti in seno alla geografia del potere dell'area ionica, la natura vi stimolava cambiamenti più lenti e altrettanto significativi, non solo sul piano del

---

<sup>94</sup> Tali cifre sono state ricavate dall'incrocio dei dati contenuti in ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, c. 2v e nella *Pianta del feudo di Policoro e sue capacità* in ASNA, *Serra di Gerace*, b. 15.

<sup>95</sup> La famiglia Serra si stabilì con molta probabilità nel Mezzogiorno verso la fine del XII secolo. Una volta diramatasi a Napoli, fu insignita dei titoli di Duca di Cassano, Principe di Pado e Principe di Carovigno. Dopo la morte di Giovan Francesco, Capitano al servizio di Filippo IV di Spagna, la casata si divise in quattro rami: Serra di Gerace; Serra di Cassano; Serra delle Strade Nuove e Serra delle Porte di Vacca, ossia i luoghi dove dimoravano a Genova. L'ultima discendente del ramo di Cassano sposò Giuseppe Serra. Suo nipote Giovanni Battista Serra convolò infine a nozze con Maria Antonia Oliva Grimaldi, Principessa di Gerace. Cfr. B. Candida Gonzaga, *Memorie delle famiglie nobili*, cit., v. IV, 1878, pp. 218-219.

<sup>96</sup> F. Sacco, *Dizionario geografico-istorico*, cit., p. 122.

<sup>97</sup> Le notizie sulla Policoro di età medievale sono estremamente scarse e frammentate, anche a causa della mancanza di studi. Il volume di A. Signorile, *L'università di Policoro nel XIII secolo. La cittadina della costa ionica nell'ambito del Regnum Siciliae e i suoi rapporti coi poteri universali*, Salerno, Edisud Salerno, 2006 colma in parte questa lacuna.

<sup>98</sup> *Descrizione della Provincia di Basilicata*, cit., c. 58v.



sistema delle comunicazioni e delle attività economiche, ma anche della mentalità e delle alterne fortune delle popolazioni delle valli. A partire dalla sua idrografia, e in particolare intono ai bacini dei fiumi Agri e Sinni, si dipanarono i processi più importanti di antropizzazione, in agricoltura così come nei piccoli commerci. Proprio in età medievale era segnalato un approdo per imbarcazioni di piccola stazza a Policoro. I fiumi della costa ionica, guadabili d'estate, con il generale aumento della loro portata, in inverno diventavano navigabili almeno alla foce. Di conseguenza era possibile attraversarli solo con barche o zattere<sup>99</sup>. Per raggiungere le due sponde dell'Agri, Federico II concesse, nel 1232, ai frati di Santa Elia di Carbone di usufruire di una barca, capace di trasportare anche dieci cavalli, atta a tali spostamenti<sup>100</sup>. Ciò consentiva la maturazione di un diritto di passo a beneficio del feudo, mantenutosi anche con il passaggio dello stesso nelle mani dei gesuiti<sup>101</sup>. L'abbondanza d'acqua era complementare alla vastità delle aree boschive, dominate da querce e pini. Il monastero di Santa Maria del Sagittario stesso, ex tenentario dei boschi di Policoro e Rotondella, era ubicato in una densissima selva, dove germogliavano svariate erbe medicinali, tra comuni e rare, con cui i monaci confezionavano tisane e infusi<sup>102</sup>. I boschi costituivano al contempo un ulteriore elemento di quasi inespugnabilità del territorio lucano. Di pari passo con gli innumerevoli corsi d'acqua non regolamentati e le paludi che ivi andavano espandendosi, le folte selve vennero considerate fino al XIX

---

<sup>99</sup> P. Dalena, *Quadri ambientali, viabilità e popolamento*, in *Storia della Basilicata*, cit., v. II, pp. 9-13.

<sup>100</sup> «Potestatem habendi libere barcam unam in flumine Acri [...] capacem equorum decem, cum qua et in qua transvehi possint ultro citroque». Cfr. J. L. A. Huillard-Brèholles, *Historia Diplomatica Friderici secundi*, v. IV/1, Parigi, Plon Frates, 1852-1859, pp. 387-389.

<sup>101</sup> ASNA, *Archivio Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, c. 3r: «Nel fiume di Acri vi è la scafa col diritto di passo in beneficio del feudo». Lo *Stato delle rendite e pesi del feudo di Policoro in Provincia di Basilicata* da dove è tratta la citazione risulta un'ulteriore copia della sezione riservata a Policoro all'interno del registro trascritto da C. Belli nel suo *Stato delle rendite e pesi*, cit., pp. 171-178.

<sup>102</sup> La ricchezza del corpus erbario è tanto vasta da meritare un'elencazione completa: «testiculo vulpis, saxofragia, angelica, lupatoria, valeriana, peucedamo, lunaria, paride, serpentaria, garofolaria, manuchristi, lingua cervi, dentaria, bettonica, anemona, pyonica, anonide, palmachristi sive morsu diaboli, turbite, sanguinaria, stellaria, capilloveneris, salvia, pyretro, abrotano, stellaria, polipodio quercino, lingua passeris, imperatoria, hystopo montano, chamaleone bigeno, agrifugina, dragada, cardo mastice fundente». P. Dalena, *Basilicata Cistercense (Il Codice Barb. Lat. 3247)*, in «Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età Contemporanea. Itinerari di ricerca storica. Supplementi», 14, Galatina, 1995, p. 52.

secolo come i maggiori ostacoli alla viabilità nonché a un processo più capillare di inurbamento<sup>103</sup>. Furono proprio i cosiddetti pantani della costa ionica, fra cui la foresta di Policoro denominata proprio con quella locuzione, a rappresentare il maggior segno di asprezza di una terra abbandonata a più riprese, a causa delle dure condizioni di vita a cui erano sottoposti coloro che intendevano rimanere.

Il bosco del Pantano meravigliava i viaggiatori per la forza e l'abbondanza incontrollabile della vegetazione. I corbezzoli, i lentischi, i mirti, gli oleandri e gli olivi selvatici vantavano una dimensione straordinaria e formavano una macchia mediterranea impenetrabile, dove fiorivano i rovi, i lambruschi e le liane di tutte le specie, con tronchi e rami di forme bizzarre. Altri giganti di questa selva erano le sopraccitate querce, i platani, i tigli e i frassini. I pini in particolare si ergevano maestosamente e i loro rami presentavano un colore verde perpetuo. Al riparo della loro ombra si estendevano le distese di muschio, dove cresceva in abbondanza durante i mesi autunnali l'*agaricus deliciosus*, il più delicato fra tutti i funghi commestibili. Per poter generare una buona redditività tale foresta necessitava tuttavia di interventi di disboscamento regolari, operazione considerata estremamente ardua per mancanza di strumenti adeguati e di strade percorribili. All'interno del bosco operavano però le maestranze addette alla raccolta delle radici di liquirizia. Tale pianta, in grado di formare cespugli alti fino a un metro, brulicava nelle sue radure e presentava nella stagione della fioritura graziosi grappoli di fiori viola. A partire da Policoro fino ad arrivare alla punta estrema della Calabria, la liquirizia rappresentava una delle specie più caratteristiche della flora arbustiva, nonché uno dei prodotti più importanti di esportazione. Quasi tutto il legno di liquirizia nonché il succo masticabile in bastoncini che si consumavano in Europa nel corso del XIX secolo proveniva infatti da quella vasta area di produzione, che si estendeva dalla frontiera meridionale della Basilicata fino a Crotone, tanto che non vi era quasi nessun villaggio privo di un concio di liquirizia<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> L'insufficienza di strade forestali rappresentava una questione di difficile risoluzione già nel XV secolo, a causa degli scarsi mezzi di cui disponevano le comunità locali per il disboscamento. Nel 1811 l'agente Domenico de Benedictis, inviato nella valle del Sinni per la suddivisione dei demani comunali, scriveva al commissario Domenico Acclavio di non poter proseguire nel suo lavoro «se prima non si fanno ne' boschi le strade per menarsi il compasso». La citazione è contenuta in A. Giganti, *Francavilla nella media valle del Sinni. Origini di un microcosmo rurale nel XV secolo*, Bari, Capuano Editore, 1997, pp. 40-41 e ripresa da P. Dalena, *Quadri ambientali*, cit., p. 18.

<sup>104</sup> F. Lenormant, *La Grande-Grèce. Paysages et histoire*, v. I, *Littoral de la Mer Ionienne*, Parigi, Lèvy Libraire-Éditeur, 1881, pp. 194-195.

Del concio della liquirizia attivo a Policoro prima del passaggio dello stesso nelle mani della famiglia Serra di Gerace non sono pervenute molte notizie. I gesuiti lo avevano concesso in affitto, ricavandoci una rendita di 450 ducati, calcolata però lungo una media aritmetica di dieci anni<sup>105</sup>. Le radici di liquirizia venivano raccolte attraverso uno scavo di superficie «secondo le regole dell'arte», e il concio stesso presentava dimensioni modeste con un solo caccavo<sup>106</sup> e due conche, atti rispettivamente alla bollitura e alla successiva lavorazione delle stesse. L'Azienda gesuitica sottolineava la necessità di servirsi, per tale proto-industria, esclusivamente del legname morto rinvenibile all'interno del bosco del Pantano e della riserva d'Agri o in via del tutto straordinaria della legna proveniente dagli alberi infruttiferi. Tale disposizione si era resa perentoria al fine «di non arrecare pregiudizio alla tenuta del feudo». Era stato lamentato infatti che un affittuario subentrato negli anni di espulsione della Compagnia di Gesù dal Regno, spinto proprio dall'intenzione di ricavare maggiore profitto da un concio divenuto «così immoderato», aveva provocato ingenti danni al patrimonio boschivo del Pantano<sup>107</sup>. Le esortazioni dei funzionari regi miravano a coniugare l'esigenza di tutela di un polmone verde, unico nel suo genere, nonché della sua selvaggina, con la possibilità di sfruttare in modo consapevole le risorse naturali ivi contenute. La legna costituiva infatti una materia prima fondamentale per alimentare le fornaci del concio nonché per riporre il prodotto finito e modellato nelle casse. Allo stesso modo, la presenza di abbondanti corsi d'acqua aveva favorito la costruzione di un mulino proprio nel bosco del Pantano, che veniva impiegato anche per sfibrare le radici di liquirizia. Secondo il tradizionale metodo di lavorazione, il composto ottenuto dalla pressione operata dal mulino veniva bollito nelle fornaci più volte fino ad ottenerne una pasta nera e densa, posta infine sul tavoliere per la manifattura. Nel progetto di ampliamento e ammodernamento del concio presentato dagli amministratori patrimoniali dei Serra di Gerace era però evidente la volontà di aumentare la produzione attraverso la costruzione di un nuovo mulino ad acqua, l'installazione di altri quattro caccavi e l'ampliamento degli spazi per un più agevole trasporto della legna<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, c. 7r.

<sup>106</sup> In italiano: pentolone.

<sup>107</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 45 Appendice, cc. 87r-93r.

<sup>108</sup> Una riproduzione fotografica della pianta del nuovo concio è visionabile alla p. 308 del presente lavoro.

Un tassello della vita economica della tenuta di Policoro, con i suoi bilanci, rendiconti e progetti di costruzione o rifacimento di stalle, masserie e magazzini, è celato ancora oggi fra la documentazione non accessibile agli studiosi<sup>109</sup>. Più che all'assenza delle carte – uno stato di cose che accomuna la (mala)gestione di molti archivi municipali, spogliati di buona parte dei documenti inerenti le questioni più svariate di governo feudale – lo sviluppo della presente ricerca ha dovuto far fronte ad una situazione altrettanto comune agli storici: il silenzio forzato delle stesse. Si è dunque attinto a una miniera di carte sì cospicua, ma non priva di dubbi ermeneutici, quale quella proveniente dagli archivi privati di famiglia. La diretta relazione fra l'importanza rivestita dalle grandi casate negli equilibri politici e sociali del Regno e il valore delle loro scritture rappresenta un dato piuttosto elementare, nonché saldamente acquisito dalla storiografia<sup>110</sup>. Gli archivi delle élite costituiscono infatti un tangibile riflesso della loro esistenza, specie nella minuziosa conservazione delle generose elargizioni di titoli e privilegi nonché dei carteggi indirizzati alle personalità collocate ai vari livelli della catena decisionale. Frutto di processi volutamente selettivi, accomodanti e a tratti manipolatori, tali documenti appaiono comunque necessari per la loro funzione di copia fedele all'originale. Così come non costituisce un evento raro il rinvenimento all'interno di un archivio privato di un atto, irrimediabilmente perduto nei registri di cancelleria, allo stesso modo è stato possibile ricavare informazioni sul mondo agrario di Policoro nelle corpose relazioni atte a fotografare le condizioni dello stesso prima e dopo l'acquisto da parte dei Serra di Gerace.

In uno dei suoi resoconti di viaggio, lo scrittore britannico Henry Swinburne ricordava Policoro come «una considerevole tenuta che fruttava a quella intelligente comunità [di gesuiti] una notevole rendita», in cui le costruzioni

---

<sup>109</sup> Nella scarna descrizione della serie archivistica “Carte dei Gesuiti”, appartenente al fondo “Azienda gesuitica” ancora in corso di ordinamento, viene segnalata l'esistenza di una documentazione feudale inerente anche i feudi di Orta, Stornara e Stornarella in Capitanata, appartenenti però al Collegio romano: <http://patrimonio.archiviodistatonapoli.it/asna-web/patrimonio/complessi-documentari-anagrafe-degli-archivi/esito.html?queryLibera=carte+dei+gesuiti&raffina=libera&selID=3se05056c1967234&physDocFather=&sorting=> (ultimo accesso: 31 gennaio 2023).

<sup>110</sup> Sull'importanza degli archivi privati di famiglia per lo studio del Mezzogiorno preunitario si rimanda alle pagine introduttive di Archivio di Stato di Napoli, *Archivi privati. Inventario*, Ministero dell'Interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, XI, v. I, Roma, 1967: <http://2.42.228.123/dgagaeta/pdf.php?file=PAS/5b2b4d6ebb18e.pdf> (ultimo accesso: 31 gennaio 2023).

adibite al ricovero delle mandrie, delle greggi e degli animali da cortile e all'alloggio degli amministratori e dei massari ivi impiegati «erano fatte in grande»<sup>111</sup>. Gli uomini dell'Azienda gesuitica che varcarono i confini del feudo dopo il 1767 si limitarono a una mera rendicontazione, priva di giudizi di valore, di quanto era stato fino ad allora esclusivo appannaggio dell'ordine: il palazzo; due vigne; un giardino; quattro oliveti; i boschi del Pantano e delle Rivolte d'Agri; una torre denominata Mozza, ubicata nei pressi della marina e sorvegliata da soldati; due mulini al Pantano e alla contrada della Serra; le stalle e i magazzini per la conservazione del grano<sup>112</sup>.

Il palazzo, ossia la casa dove dimoravano i gesuiti, contava tre piani – «sottano, mezzano e superiore», con un portone grande centrato di chiodi e un'antica torre nel mezzo<sup>113</sup>. La costruzione era di dimensioni ben più parche rispetto al «magnifico Palazzo Baronale» fatto ulteriormente ampliare dalla Principessa Maria Antonia Oliva Grimaldi Serra<sup>114</sup>.

Le carte offrono una descrizione più particolareggiata dello stesso e dei corpi di beni sottostanti soltanto a partire dal 1786, quando Policoro fu soggetta a una nuova ispezione da parte di Gaetano Verrusio, suo nuovo affittuario. Al piano inferiore del palazzo gesuitico abitavano i guardiani impiegati alla custodia dei seminati e dell'erbaggio per gli animali, mentre in quello mezzano era stata ricavata una stanza per il panettiere. Sempre al pianterreno vi era una dispensa, con una cisterna per la conservazione dell'olio. Il primo piano contava sei camere con relative finestre; mentre al secondo piano vi erano altre tre stanze da letto, il refettorio e l'annessa cucina. In più si contavano due stanzine adibite a oratorio e sagrestia, nonché una stanza con camino. Il terzo piano, quello nobile, era infine composto da quattro stanze. Intorno al cortile si ergevano il carcere; un magazzino; una mangiatoria; un pollaio; un piccolo frantoio e una stalla. Nelle immediate vicinanze vi erano due sottani impiegati per la taverna e la bottega del fabbro, con altri tre magazzini annessi, di cui uno riservato alla conservazione delle semine. Dietro la torre del palazzo si trovava la panetteria, consistente in due stanze e due camerini per la conservazione della farina. Parimenti al concio di liquirizia, la panetteria e la taverna erano state concesse in affitto

---

<sup>111</sup> H. Swinburne, *Viaggio in Calabria (1777-1778)*, a cura di S. Comi, Chiaravalle Centrale, Effe Emme, 1977, pp. 53-54.

<sup>112</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, cc. 3r-v.

<sup>113</sup> Ivi, c. 3v.

<sup>114</sup> F. Sacco, *Dizionario geografico-istorico*, cit., p. 112.

rispettivamente per 421 e 50 ducati, stime anch'esse orientative in quanto riferite a un arco temporale di un decennio<sup>115</sup>.

Subito dopo due ulteriori fabbriche per uso di magazzino e di stalla, si ergeva la chiesa con la relativa sagrestia<sup>116</sup>. All'ingresso della chiesa si notavano una scalinata con organetto e tre altari. Nel primo, presumibilmente quello maggiore, vi erano tre quadri: della Vergine della Concezione, di San Basilio patrono di Policoro e di Sant'Ignazio di Loyola. All'interno di una nicchia situata nel secondo altare era posta una statua di legno raffigurante una Madonna con il bambino, ossia la Madonna del Ponte - altra patrona del luogo - vestita con drappi di seta e con gioielli di poco valore al collo. Nel terzo e ultimo altare, detto di San Vito, vi era un'ulteriore nicchia con al suo interno una statua vecchia di legno<sup>117</sup>. Per il mantenimento della chiesa, nonché per le spese atte alla celebrazione della festività di Sant'Ignazio che cadeva ogni 31 luglio i gesuiti vi spendevano annualmente circa 237 ducati<sup>118</sup>. Ad essi si sommavano le elemosine «a diversi particolari e religiosi mendicanti» elargite in denaro e generi alimentari, per un valore di questi ultimi pari a poco più di 141 ducati<sup>119</sup>.

Tra le pagine degli inventari redatti dagli apprezzatori chiamati a stabilire il valore dei beni rinvenuti nella chiesa, il numero rilevante di oggetti e arredi sacri non colpisce per il suo valore economico – alquanto scarno – quanto piuttosto per il grado di sufficiente importanza dato a un luogo di culto adibito alla somministrazione dei sacramenti per la piccola comunità del feudo. Maggiormente degne di nota sono le stime intorno due corone d'argento: una presente sul capo della Madonna del Ponte, avente dodici piccole stelle indorate nonché una foglia di ottone posta alle spalle della statua per sostegno della corona e un'altra di lavorazione simile posta però sul capo di Gesù bambino in braccio alla madre<sup>120</sup>. La medesima statua della Madonna del Ponte veniva portata in processione mediante un piedistallo di legno dorato<sup>121</sup>. La presenza di «una cattedra di legno per uso di sermonciare al popolo con manetta di ferro, per sostenere il crocifisso»<sup>122</sup> costituiva un ulteriore elemento distintivo della

---

<sup>115</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, b. 8r.

<sup>116</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 45 Appendice, bb. 197r-231r.

<sup>117</sup> Ivi, cc. 231r-232v.

<sup>118</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, c. 10r.

<sup>119</sup> Ivi, c. 10v.

<sup>120</sup> Ivi, cc. 30v-31v.

<sup>121</sup> Ivi, c. 33v.

<sup>122</sup> Ivi, c. 35r.

funzione aggregativa della chiesa. Per tale ragione non ne venne autorizzato lo spoglio a favore di altri santuari vicini, lasciando al proprio posto «candelieri, frasche, cuscini, tovaglie di altare ed altri suppellettili sagri»<sup>123</sup>.

Come la chiesa, anche l'interno della dimora dei padri gesuiti palesava tutta la sua modestia. Lo conferma l'enumerazione dei mobili di rame e stagno utilizzati perlopiù per cucinare e illuminare gli ambienti comuni: pentolami con o senza coperchi, secchi, lambicchi, bracieri, caffettiere, utensili da cucina di vario genere, candelieri e lucerne<sup>124</sup>. Di tutto l'arredo sacro ritrovato ben poco era stato riconosciuto di seta e neanche di eccelsa qualità. Lo stesso apprezzatore Cataldo Cantelli proveniente da Taranto, incaricato allo scopo insieme a un altro sarto compaesano di nome Simone Schiraia, segnalava che erano state ritrovate persino tovaglie lacere, insieme al corredo per altare ormai consunto e senza valore alcuno<sup>125</sup>. Secondo quanto riportato dagli apprezzamenti dei libri, quadri e carte geografiche, nella propria abitazione i religiosi avevano allestito una piccola biblioteca e una pinacoteca. L'apprezzatore Vincenzo Maria Favale, originario di Tursi, giudicò senza mezzi termini la maggior parte dei libri «vecchi, laceri e maltrattati assai». I quadri non erano da meno: «di poco buoni pennelli, ed oltre ciò vecchi e logori e come tali di poca considerazione». Per tale ragione, da un prezzo iniziale di tutti i libri fissato a 30 ducati e 25 grana si passò a 25 ducati. Secondo lo stesso principio, da un prezzo originario di tutti i quadri e carte geografiche fissato a 22 ducati e 84 grana, la cifra si abbassò fino a 18 ducati. La vendita stessa di tutto quel materiale risultava «difficile e malagevole», in quanto gli abitanti dei paesi confinanti, unici potenziali acquirenti erano in larghissima parte analfabeti<sup>126</sup>.

Sebbene l'apprezzatore non avesse torto nel giudicare di scarsissimo valore economico i libri posseduti dai padri gesuiti, dai titoli degli stessi si possono tracciare alcune riflessioni sugli interessi culturali preminenti all'interno della casa. Il numero significativo di testi stratificatisi negli anni, usciti dai torchi più vari – anche se preponderanti sono i volumi editi a Venezia e Napoli, le due principali capitali editoriali del tempo – testimoniava una circolazione libraria, sebbene a beneficio dei soli religiosi, pressoché continua fino alla loro

---

<sup>123</sup> Ivi, cc. 36v-37r.

<sup>124</sup> Ivi, cc. 62r-75v.

<sup>125</sup> Ivi, cc. 133r-134v. Il *Notamento de' prezzi dati a mobili di seta, lino, bommace e lana, come sono pianete, camici, tovaglie d'altari, piviale ed altri paramenti sagri di questa Casa di Policoro* è presente alle cc. 139r-148v.

<sup>126</sup> Ivi, cc. 190v-192v.

espulsione. Accanto ai libri della scolastica, ai classici di Livio e Plutarco, ai breviari e ai sermoni, spiccavano le opere dedicate alle vite dei santi; alla storia della Compagnia; alle missioni condotte in Giappone; alcuni libelli celebrativi provenienti dalle stamperie del Collegio Massimo napoletano e del Collegio romano e infine un volume dell'allora Rettore del collegio napoletano Giulio Cesare Recupito dedicato all'eruzione del Vesuvio del 1631<sup>127</sup>.

Quest'ultimo, ossia il *De Vesuviano incendio nuntius*, venne dato alle stampe nel 1632. Il libro incontrò un vasto favore da parte del pubblico per mezzo di un linguaggio colorito, ma allo stesso tempo non eccessivamente sbilanciato sul piano delle cause sovranaturali ed espiatrici del cataclisma<sup>128</sup>.

Anche i quadri celebrativi, aventi come protagonisti le figure più rappresentative per la Compagnia come Sant'Ignazio e San Francesco Saverio, non si segnalano per alcun pregio artistico. La presenza di un dipinto raffigurante Sant'Ignazio intento a liberare Policoro dalla peste che aveva flagellato i pascoli stimola però un'ulteriore riflessione circa la funzione rivestita dall'iconografia del fondatore, anche in contesti geografici apparentemente isolati e marginali<sup>129</sup>. Nel caso in esame, il tema della santità rivelata – elemento fondante e distintivo dell'agiografia barocca gesuitica – si declina in una soluzione iconografica volta ad enfatizzare i miracoli del santo e, di riflesso, l'influsso salvifico esercitato da lui in quelle terre difficili<sup>130</sup>.

Fuori dal palazzo, le maggiori responsabilità di governo a cui erano chiamati i gesuiti ruotavano intorno alla gestione delle attività zootecniche, della semina e dei relativi raccolti. Il confronto fra la documentazione dell'archivio di famiglia dei Serra di Gerace e le carte della Regia Camera della Sommaria ha permesso di aggiungere altri piccoli tasselli alla comprensione dell'apporto fornito dai gesuiti a quei processi di antropizzazione destinati a modificare gradualmente il paesaggio agrario di Policoro. Nel feudo dimoravano sei padri, un sacerdote e cinque fratelli coadiutori, per il cui mantenimento erano necessari 200 ducati annui. L'acquisizione del feudo di Latronico nel 1659 permise al sacerdote e a

---

<sup>127</sup> Ivi, cc. 193v-213v.

<sup>128</sup> D. Cecere, *Recupito, Giulio Cesare*, in DBI, 86, 2016: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-cesare-recupito\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-cesare-recupito_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 2 febbraio 2023).

<sup>129</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, cc. 214v-217r.

<sup>130</sup> Per un maggiore approfondimento sul tema si rimanda a L. Salviucci Insolera, *Il Santo in gloria: la santità rivelata nell'arte della Compagnia di Gesù*, in *A la luz de Roma*, cit., pp. 313-326.



due coadiutori di riparare lì durante la stagione estiva, in particolare da giugno a ottobre, un periodo quest'ultimo che coincideva con la recrudescenza della malaria a Policoro.

Per la medesima ragione, venivano trasferiti nel feudo montano anche gli animali, ad eccezione dei maiali e dei buoi impiegati per arare i campi. Da novembre a maggio vacche, pecore, bufali, giumente e puledri appartenenti al Collegio napoletano pascevano con regolarità a Policoro. Il mulino alla contrada della Serra, benché cadente e in rovina, non venne recuperato. Si valutò che la medesima costruzione sita nel bosco di Pantano fosse più che sufficiente a coprire i bisogni dei suoi usufruttuari, i quali versavano ai tenutari del feudo un canone di affitto pari a 75 ducati “calcolati in decennio”<sup>131</sup>. Del piccolo giardino alberato nonché dei vigneti i padri gesuiti si riservavano un uso esclusivo, specie per l'autoproduzione di vino. I campi circostanti venivano sfruttati perlopiù per la semina di grano, orzo, avena, fave, lenticchie, piselli e cicerchie<sup>132</sup>. Le due vigne, aventi rispettivamente una capacità di ventidue e tre tomolate, erano fiancheggiate da alberi di fichi, mandorli e un piede di noce<sup>133</sup>.

Il giardino, della capacità di circa otto tomolate, presentava centonovanta alberi acidi e dolci: cinquantadue fra alberi di lime, limoni e piante di pomodoro; quattordici alberi di fichi; un albero di pero; un albero di gelso; un albero di olivo e diciassette alberi di mandorle<sup>134</sup>. Accanto ai pergolati impiantati per la coltivazione dell'uva, erano state costruite delle botti per la raccolta dell'acqua sorgiva, volte a irrigare il giardino e abbeverare gli animali. Le abitazioni dei massari erano state poste accanto alle stalle per i bufali, i buoi e i cavalli, luoghi questi ultimi deputati anche all'approvvigionamento della paglia. Come deposito della legna erano invece state sfruttate tre grotte ubicate a circa due miglia dal palazzo<sup>135</sup>.

Non potendo disporre di sufficiente documentazione contabile riferita a un arco temporale più ampio, risulta imprudente tracciare un bilancio verosimile circa la resa delle attività economiche di diretta amministrazione del Collegio napoletano a Policoro. Si è preferito dunque confrontare l'andamento delle “industrie di campo e degli animali” dichiarate alla Regia Camera della

---

<sup>131</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, c. 8r.

<sup>132</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Relevi*, b. 265, cc. 87r-126v.

<sup>133</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 45 Appendice, cc. 247r-247v.

<sup>134</sup> Ivi, c. 238r.

<sup>135</sup> Ivi, cc. 247v-253r.

Sommatoria nel 1701 con i numeri registrati dai razionali regi giunti sul feudo sessantasei anni dopo.

Tipologia di animali e loro numero<sup>136</sup>

|          | 1701       | 1767       | Esito |
|----------|------------|------------|-------|
| Vacche   | <b>700</b> | <b>445</b> | - 36% |
| Bufali   | 340        | 72         | -78%  |
| Giumente | 60         | 88         | +46%  |
| Puledri  | 60         | 10         | -83%  |
| Pecore   | 7000       | 6715       | -5%   |
| Maiali   | 162        | 1025       | +53%  |

Dalla lettura di tali dati si evince una netta contrazione delle specie bovine, che costituiscono i capitoli di rendita principali in seno agli allevamenti transumanti praticati nelle aree appenniniche. A titolo di esempio, i bufali e le vacche fruttavano ai padri gesuiti rispettivamente 18 e 12 carlini l'una, a fronte del ben più esiguo valore dei maiali pari a 3 carlini l'uno<sup>137</sup>. Tale *trend* negativo potrebbe in parte essere ricondotto alla nota carestia che colpì le campagne del Regno nel 1763<sup>138</sup>. L'aumento esponenziale della domanda di grano, necessario in primo luogo all'approvvigionamento della capitale affamata, a discapito del commercio di carne e prodotti caseari non comportò però un relativo aumento della produzione di cereali. A fronte di 3010 tomoli di grano e dei 714 tomoli di orzo dichiarati nel 1701<sup>139</sup>, nell'anno dell'espulsione dei gesuiti si registravano

<sup>136</sup> Le cifre sono state ricavate mediante un confronto fra l'informazione presentata dai procuratori del Collegio napoletano al Regio Fisco nel 1701 contenuta in ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Relevi*, b. 265, c. 132r e il resoconto stilato dai razionali dopo l'espulsione dell'ordine, presente in ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, cc. 4r-7v.

<sup>137</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Relevi*, b. 265, c. 132r.

<sup>138</sup> Per un quadro d'insieme sulla carestia del 1763 e la supposta relazione con un'epidemia scoppiata l'anno successivo si rimanda a R. Mazzola, *Napoli 1764*, in «Laboratorio dell'ISPF», XVII, 4, 2020, pp. 2-8; F. Venturi, *1764: Napoli nell'anno della fame*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXV, 1973, pp. 394-472 e Id., *Settecento riformatore*, v. V, t. I, Torino, Einaudi, 1987, pp. 221-305.

<sup>139</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Relevi*, b. 265, cc. 132v-133r.

invece 1300 tomoli di grano e 300 tomoli di orzo<sup>140</sup>. Essendo stato possibile nello specifico caso un ulteriore confronto con la quantità di grano e orzo dichiarata nel 1685 – rispettivamente 3762 e 1280 tomoli – il dato risulta ancora più drammatico, oltre che non circoscrivibile ad un'unica congiuntura sfavorevole<sup>141</sup>.

Viene dunque da chiedersi quali furono le motivazioni che spinsero i gesuiti napoletani ad assumersi l'onere di un'impresa tanto complessa quanto rischiosa, quale la gestione di un feudo avente per alcuni versi più un carattere selvaggio che rustico. Per rispondere a tale interrogativo, si rende al contempo necessario compiere ulteriori salti a ritroso nel tempo.

Come accennato in precedenza, nel lungo elenco di feudi accaparrati dai Sanseverino nella Basilicata centro-meridionale rientrava anche Policoro. L'onta della partecipazione alla congiura dei baroni venne dimenticata nel 1496, quando il re Federico d'Aragona reinvestì Bernardino Sanseverino mediante privilegio formale di buona parte dei possedimenti persi, tra cui i feudi di Policoro e di Latronico. Tale concessione, confermata nel 1506 da Carlo V, restituì definitivamente al principe di Bisignano tutte le sue ambite prerogative feudali<sup>142</sup>. Nella ricca sequenza di titoli e onori consultabile nel *Registrum omnium et singulorum Regiorum amplissimorum privilegiorum Illustrissimi Principi Bisignani* – precisamente in una sua versione manoscritta, redatta con estrema cura dai gesuiti napoletani – grande spazio viene riservato alle giurisdizioni che il barone poteva esercitare all'interno dei suoi possedimenti: mero e misto imperio con diritto di infliggere la relativa pena su prime, seconde e terze cause civili, criminali e miste, a cui si univa anche la facoltà di emanare bandi ai danni di coloro che girassero armati senza il suo consenso<sup>143</sup>.

Ai Sanseverino veniva così trasferito un potere quasi assoluto sulle sorti dei vassalli nonché di tutte quelle persone, dimoranti in «in alieno territorio», accusate di aver commesso crimini nelle loro terre. Riguardo la medesima materia, anche la Camera della Sommara registrava all'interno dei propri cedolari che le competenze delle magistrature regie nel feudo di Policoro si sarebbero limitate soltanto alle cause in ultimo appello e al crimine di lesa maestà<sup>144</sup>. Di conseguenza, non soltanto veniva negata agli imputati la possibilità di ricorrere ad un tribunale diverso dalla corte baronale per un amplissimo

---

<sup>140</sup> ASNA, *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, c. 7v.

<sup>141</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommara, Relevi*, b. 265, c. 142v.

<sup>142</sup> ASNA, *Sanseverino di Bisignano*, b. 25, c. 2r.

<sup>143</sup> ASNA, *Sanseverino di Bisignano*, b. 315, c. 36r.

<sup>144</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommara, Cedolari nuovi*, b. 38, c. 459r.

ventaglio di reati, ma gli stessi ufficiali regi non dovevano raccogliere denunce né intromettersi in alcun modo negli affari di giustizia di quei signori feudali, salvo per le uniche due eccezioni sopraelencate<sup>145</sup>. Pietro Antonio Sanseverino, figlio di Bernardino, diede in più occasioni prova di intendere alla lettera il proprio privilegio giurisdizionale. Si riporta all'attenzione del lettore il presente, fulgido esempio: nel novembre 1556 il principe richiese formalmente alla Gran Corte di Vicaria di essergli consegnato a Policoro Giovanni Antonio Cetta, accusato di *vizio nefando*. Tre mesi dopo, «havendo inteso molte volte li avvocati di detto Principe et havendo avuta sopra di ciò matura considerazione», quest'ultima esprime parere favorevole all'istanza del barone<sup>146</sup>. Nella sua duplice veste di peccato e reato, quello sodomitico costituiva il delitto indicibile per eccellenza, talmente empio da non doversi nominare. Per tale ragione rientrava nel novero dei cosiddetti crimini misti e condannato lungo tutta l'età moderna sia sul piano del diritto che su quello morale. La repressione di tutti i rapporti sessuali “contro natura” non finalizzati alla procreazione, che non riguardavano in maniera esclusiva l'omosessualità e il lesbismo, affondava le sue radici nel tardo Medioevo. Già a partire dal XIII secolo gli statuti cittadini così come le autorità secolari accentuarono la propria intransigenza sul fenomeno, prevedendo in genere la pena capitale<sup>147</sup>. L'esercizio del potere signorile sulle cause miste da parte dei Sanseverino prima, e dei gesuiti napoletani a loro subentrati, nei feudi in esame, rappresenta una prerogativa peculiare, specie se considerata in rapporto ai grandi cambiamenti che stavano investendo il Regno ed altri Stati territoriali in materia di giustizia: ampliamento dei poteri dei tribunali vescovili a partire dal secondo Cinquecento; maggiore controllo sulle forme di devozione e religiosità popolare; forte intolleranza nei confronti dei costumi privati e delle condotte pubbliche immorali e “antisociali” e, di riflesso, un maggiore rigore nelle pratiche processuali<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> ASNA, *Sanseverino di Bisignano*, b. 315, cc. 45r-48r.

<sup>146</sup> Ivi, cc. 66r-68r.

<sup>147</sup> M. Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*, Napoli, Federico II University Press, 2022, pp. 93-95. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda alla bibliografia citata dall'autore sul tema e a T. Scaramella, *La storia dell'omosessualità in Italia moderna: un bilancio*, in «Storicamente», 12, 2016: [https://storicamente.org/omosessualita\\_storia\\_italia\\_scaramella](https://storicamente.org/omosessualita_storia_italia_scaramella) (ultimo accesso: 1 febbraio 2023).

<sup>148</sup> S. Calonaci, *Lo spirito del dominio. Giustizia feudale e giurisdizionale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2018, p. 49.

Alle prove muscolari esercitate contro i tribunali regi non corrispose per la casata un'altrettanta solidità sul profilo finanziario. L'intricata vicenda di Policoro, venduto e ricomprato a più riprese dai principi di Bisignano, si legava a doppio filo con le ingenti difficoltà economiche patite da questi ultimi. Il feudo visse dunque un tumultuoso susseguirsi di proprietari, alcuni dei quali appartenenti proprio a quella scalpitante baronia in cerca di formali riconoscimenti. Nel 1511 la Camera della Sommaria registrò la prima vendita di Policoro in favore di Margherita Monti, consorte di Marcello Colonna, «con tutti suoi territorij, herbaggi, molini, boschi, passi et altre qualsivogliano giurisdizioni»<sup>149</sup>. L'istrumento notarile con molta probabilità presentava la clausola della ricompra da parte del venditore. Nel 1517 venne infatti spedita a Pietro Antonio Sanseverino l'informativa della Camera della Sommaria concernente il pagamento del relevio<sup>150</sup>.

Nel 1522 il feudo passò nelle mani di un altro barone originario della terra d'Aragona, Giovanni Tommaso de Calatayud, al prezzo di 13.000 ducati. Lo stesso diritto della ricompra venne ceduto da Pietro Antonio Sanseverino nel 1544 a Carlo Cavazza, il quale se ne servì per incamerare Policoro dagli eredi del Calatayud alla medesima cifra. Il patto fra questi ultimi però prevedeva l'impossibilità di cedere il diritto di ricompra a una terza persona senza esplicito assenso del principe. Mediante simile stratagemma il diritto di ricompra del feudo finì nelle mani di Ferrante Orsini Duca di Gravina. Tramite un ulteriore accordo, il principe di Bisignano si riservò, però, il diritto di prelazione in ogni futuro tempo previo indennizzo di 7.500 ducati, da corrispondere al duca. Nel 1577 Niccolò Bernardino Sanseverino risultò in possesso di Policoro, che donò alla moglie Isabella Feltria della Rovere. La principessa di Bisignano a sua volta restituì il feudo a suo marito, in forza di una transazione mediata attraverso il curatore del patrimonio della famiglia Sanseverino<sup>151</sup>. Tuttavia l'ingente situazione debitoria in cui versava la casata spinse il regio fisco ad autorizzare la vendita libera di Policoro, gestita da Pomponio Salvio, Regio Consigliere nonché Commissario generale del patrimonio del defunto Niccolò Sanseverino. Nell'aprile 1616, il feudo venne quindi aggiudicato «del modo et forma che si

---

<sup>149</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Cedolari nuovi*, b. 38, c. 459v.

<sup>150</sup> *Ibid.* Nel diritto feudale veniva definito come relevio il donativo che l'erede del feudatario doveva corrispondere al sovrano per *relevare feudum*, ossia per conservare i propri diritti di possessione su quest'ultimo.

<sup>151</sup> ASNA, *Sanseverino di Bisignano*, b. 25, cc. 2r-14v.

era posseduto da detto Illustre Principe» a Francesco de Vivo, per la cifra ben più imponente di 62.000 ducati<sup>152</sup>.

In occasione dell'asta suddetta, il De Vivo dichiarò di aver gestito l'affare su delega dei padri gesuiti di Massa Lubrense. Il collegio di Massa Lubrense, ubicato in un'area descritta dal Giustiniani come incantevole e di ricca di amenità<sup>153</sup>, venne aperto nel tardo Cinquecento grazie alle notevoli capacità persuasive del gesuita Vincenzo Maggio. Il religioso riuscì a vincere ogni opposizione a tale progetto, maturata sia da parte degli ambienti romani della Compagnia, sia dagli stessi padri napoletani. Il cronachista Schinosi riporta infatti che nel 1594 la Congregazione Provinciale, riunitasi nella capitale, aveva richiesto espressamente al Padre Generale di non autorizzare l'insediamento di ulteriori collegi a causa degli elevati oneri finanziari richiesti. A favorire il disegno di Vincenzo Maggio fu il tragico avvicinarsi di alluvioni e conseguenti epidemie di malaria, che colpirono in quegli anni la popolazione nolana e causarono al tempo stesso la morte di alcuni padri gesuiti dimoranti nell'omonimo collegio. Prese dunque maggiore vigore la sua idea di edificare un nuovo collegio in un luogo più salubre. Mediante una generosa donazione elargita dal conte di Olivares, allora viceré, Massa Lubrense ottenne infine il suo collegio. Esso risultava già animato nel 1605 da ventiquattro padri gesuiti che reggevano anche la scuola di grammatica<sup>154</sup>.

Isabella Feltria della Rovere risultava però anch'essa creditrice del patrimonio del marito, proprio per la suddetta somma di 62.000 ducati. L'ambizioso investimento sostenuto dal collegio di Massa Lubrense rischiava già di arenarsi, a causa della necessità di ripagare la principessa di Bisignano di quanto le spettasse. L'anno successivo, il Collegio Massimo non nascose il desiderio di accaparrarsi Policoro, sollevando ben più di una perplessità da parte dei padri gesuiti romani. Questi ultimi consideravano una simile operazione estremamente avventata. Le casse del collegio napoletano, già messe a dura prova dal sostentamento di un numero di padri maggiore di quelli che poteva effettivamente permettersi, non potevano di conseguenza reggere un tale

---

<sup>152</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Cedolari nuovi*, b. 38, c. 462r.

<sup>153</sup> «La città di Massa è una penisola circondata dal mare Tirreno, attaccando solo da levante con Sorrento. L'aria che si respira è perfettissima e dappertutto gode di amenità. Il territorio è fertile in vino e olio, le quali produzioni vi riescono di una quantità davvero eccellente». L. Giustiniani, *Dizionario geografico*, cit., pp. 403-404.

<sup>154</sup> F. Schinosi, cit., v. II, p. 284 e S. Santagata, cit., v. III, p. 152. La vicenda è riportata anche da C. Belli, *Stato delle rendite*, cit., pp. 449-450.

aggravio di spesa. L'ultima decisione in merito venne però affidata al Padre Generale, sul cui assenso pesava però l'esplicita richiesta di un aiuto economico in favore degli aspiranti acquirenti<sup>155</sup>.

I motivati rilievi presentati da Roma suscitarono all'interno del Collegio Massimo qualche esitazione. Nel gennaio 1618 i padri napoletani stimarono che per rendere sufficientemente produttivo quel feudo - composto in larga parte da pascoli - si rendeva necessario l'acquisto di almeno 8.000 pecore, nonché delle vacche e dei buoi impiegati per arare i campi. Bisognava inoltre aggiungere sul piatto della bilancia ulteriori 5.000 ducati, da destinare ai salari della forza lavoro da impiegare all'interno di Policoro. Ci si chiedeva dunque se ne valesse effettivamente la pena, dati anche i fattori di rischio dovuti perlopiù alla mortalità degli animali e alle «altre disgrazie che sogliono patire l'industrie»<sup>156</sup>. In loro soccorso intervenne la devota principessa di Bisignano, la quale confezionò la soluzione del problema all'interno delle carte del suo testamento. Al fine di ricompensare adeguatamente quei religiosi con cui era entrata in contatto trent'anni prima e che l'avevano «agiutata e consolata nell'anima»<sup>157</sup>, nominò il Collegio Massimo tra i suoi eredi. La donna stabilì inoltre che dovesse essere quest'ultimo a godere dei 62.000 ducati di cui risultava ancora creditrice. A farne le spese fu quindi il collegio di Massa Lubrense, a cui venne imposto di cedere in favore dei gesuiti napoletani la procura con tutti gli annessi benefici ricavati dall'acquisto di Policoro, o di ripagarli interamente della cifra dovuta<sup>158</sup>.

Divenuto così tenentario dell'ambito feudo, il Collegio Massimo si ritrovò ad affrontare ulteriori difficoltà finanziarie, prontamente lamentate a Roma. Nel 1638, i gesuiti napoletani informavano il Padre Generale di essere oppressi dai debiti, tanto da ricorrere alla stipula di prestiti ad interesse. «Per molti notori accidenti che corrono nel Regno», primi fra tutti i danni ai raccolti causati dall'eruzione del Vesuvio del 1631, le maggiori entrate di cui disponeva il

---

<sup>155</sup> «5 dicembre 1617. Ho dato al P. Provinciale uno scritto del sentimento dei Padri del Collegio per conto del negotio di Policoro [...] Perchè veramente io non veggo come possa il Collegio trattare adesso di gravarsi di nuovi pesi, senza havere assegnamenti espliciti per poter pagare novi interessi et fare straordinarie spese dal momento che si pigliano sopra di sè il feudo di Policoro. [...] Adesso il Collegio tiene più soggetti di quelli che può sustentare con l'entrate che ha, massime per alcuni anni. Et però preghiamo V.E. che quando le parerà di ordinare che si pigli questo nuovo peso, insieme procuri d'aiutare il Collegio con qualche assegnamento per questo particolare effetto», ARSI, *Provincia Neapolitana, Fundationes*, b. 188, c. 7r.

<sup>156</sup> Ivi, cc. 8r-8v.

<sup>157</sup> ARSI, *Fondo Gesuitico*, b. 81, c. 713r.

<sup>158</sup> Id, cc. 720v-721r.

collegio erano scemate o ridotte a prezzi infimi<sup>159</sup>. Le stesse rendite provenienti dal feudo di Policoro risultavano esigue, tanto che da un prezzo di partenza degli erbaggi, necessari al sostentamento degli animali, fissato a 22 ducati a carro, non riuscivano che ad esigersi 13 ducati<sup>160</sup>. Tale situazione allarmante, che prefigurava il definito tracollo in seno alle casse del collegio, al contrario migliorò progressivamente negli anni successivi. Dopo l'incerta partenza dell'investimento, le terre del feudo diedero i primi, incoraggianti frutti. Gli animali, e in particolare le pecore, crebbero di numero. I gesuiti napoletani poterono così organizzare il trasferimento di un gregge di 300 capi a Somma Vesuviana. Tale disposizione si era resa non più rinviabile, in quanto le loro masserie, site nella contrada di San Sossio e Malatesta, a seguito dell'eruzione del Vesuvio avevano patito ingenti danni. In tale occasione, ebbero modo di risentirsi con i percettori della Regia Dogana di Foggia al fine di non versare la tassa di fida. Allo stesso modo, tutti gli animali del collegio che pascevano a Policoro o transumavano nelle montagne circostanti dovevano essere dichiarati franchi da ogni pagamento, in virtù dei privilegi feudali di cui i padri potevano godere<sup>161</sup>.

L'abbondanza di libagioni che i pascoli e i campi del feudo stavano garantendo spinse i tenutari a sfruttare anche le potenzialità offerte dalla marina, mediante piccoli commerci a beneficio degli altri collegi della Provincia Napoletana. Si è tramandata memoria documentaria di alcune navi salpate dal porticciolo di Policoro con i loro ricchi carichi di vettovaglie, opportunamente assicurati, poiché furono protagoniste delle sventure più disparate. Nel 1640 un'imbarcazione diretta a Napoli e Castellammare di Stabia – carica di 750 tomoli di orzo; 86 stare di olio; 38 cantari di formaggio; 26 cantari di provole; 9 cantari di caciocavalli e 20 cantari di carne salata – fu predata dai turchi nei pressi di Torre Santa Caterina, al largo delle coste salentine<sup>162</sup>. L'anno successivo la Regia Dogana di Taranto bloccò la partenza di due navi dirette rispettivamente a Reggio Calabria, a Castellammare di Stabia e a Nola e cariche di 4.000 tomoli di grano; 1.000 tomoli d'orzo; 1.000 tomoli di fave; 50 cantari di provole; 30 cantari di lardo; 40 cantari di formaggio; 40 cantari di provole; 20 cantari di caciocavalli; 6 cantari di burro e altrettanti 6 di mele. «Non havendosi rispetto che le dette

---

<sup>159</sup> Ivi, c. 126r.

<sup>160</sup> Ivi, c. 160v.

<sup>161</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Processi, Pandetta generale o seconda*, b. 435, fasc. 11767, cc. 1r-8v.

<sup>162</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Processi, Pandetta generale o seconda*, b. 435, fasc. 11764, cc. 1r-19v.



robbe sono nate nel feudo di Policoro, quale è del detto Collegio», la dogana tarantina, incurante delle franchigie vantate dai gesuiti, aveva loro imposto il pagamento di un tributo pari al 5% del valore della merce<sup>163</sup>.

Ancora, nel 1644 una tempesta abbattutasi al largo di Catania provocò la perdita di un carico di 20.000 tomoli di grano; 5.000 di orzo; 1.000 di fave; 100 cantari di bambagie; 100 cantari di riso; 30 cantari di mele; 5 cantari di cera; 50 cantari di formaggio; 20 cantari di provole e altrettanti 20 di caciocavalli destinato al Collegio Massimo, alla Casa Professa e ai collegi di San Francesco Saverio e Sant'Ignazio al Mercato<sup>164</sup>. Quattro anni dopo, presso la spiaggia dell'Alice a Cirò, in Calabria Cìtra, naufragò un'altra nave diretta a Napoli carica di 400 tomoli di grano; 200 tomoli di orzo; 200 tomoli di fave; 95 cantari di formaggio; 30 cantari di olio e 2 cantari di lardo<sup>165</sup>. In tutte queste vicende, apparentemente così diverse fra loro, emerge un filo comune dato dalla buona capacità dei gesuiti napoletani di difendere i propri interessi innanzi ai consolati delle "nazioni" coinvolte – Genova, Messina e Malta - prima che nei tribunali ordinari. Questi ultimi, e in particolare il Rettore Recupito, esigono con fermezza il rispetto degli accordi pattuiti da parte degli assicuratori e il dovuto pagamento a riparazione delle perdite subite<sup>166</sup>. Se ne ricava un ulteriore tassello di quel mosaico di interdipendenze fra grandi e piccoli detentori di beni, mercanti e consoli nella gestione delle svariate emergenze che intaccavano le vie dei commerci<sup>167</sup>.

Un ulteriore terreno su cui i padri dovettero misurare la forza delle proprie ragioni fu quello dell'amministrazione della giustizia. Analogamente ai vecchi detentori del feudo, i gesuiti napoletani non esitarono a muovere una dura battaglia contro gli attori giurisdizionali deputati al controllo delle province. Nel 1670 riferirono al Consiglio Collaterale circa la condotta impropria adottata dai commissari dell'Udienza Provinciale e della Regia Dogana di Foggia, rei di

---

<sup>163</sup> Ivi, cc. 41r-46r

<sup>164</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Processi, Pandetta generale o seconda*, b. 435, fasc. 11763, cc. 1r-42r.

<sup>165</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Processi, Pandetta generale o seconda*, b. 435, fasc. 11762, cc. 1r-35r.

<sup>166</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Processi, Pandetta generale o seconda*, b. 435, fasc. 11763, cc. 41r-42r.

<sup>167</sup> Per una panoramica più recente degli studi sul tema, con un focus specifico sull'area mediterranea, si rimanda a *Reti consolari nel Mediterraneo. Percorsi e metodologie a confronto* (secc. XVII-XIX), a cura di A. Biagianti, in «RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 17/2, 2016.

molestare i massari di Policoro in materia di cognizione delle cause civili e criminali, nonché riguardo lo *status* degli animali di proprietà del collegio. In difesa del proprio dominio feudale, «cum solemnitate vallato e standosene questo in possessione» sulla base di quelle concessioni regie di cui beneficiò in precedenza la famiglia Sanseverino, i gesuiti lamentarono l'illegittima intromissione da parte di quei ministri negli affari riferiti a quella terra, invocando altresì lo spauracchio di una esemplare sanzione ai danni dei trasgressori<sup>168</sup>.

Resta da chiedersi come tale esercizio di potere dispiegato dai religiosi, nella forma del linguaggio e nella sostanza delle azioni, si possa coniugare con un modello di feudalità ecclesiastica tutto sommato mite, improntato su rapporti meno vessatori e di tutela delle popolazioni nelle campagne dominate dalla violenza cieca e dalla paura<sup>169</sup>. Dallo studio delle carte condotto ai fini della presente ricerca, più che una feudalità *sui generis* emerge il ruolo specifico e atipico rivestito dai gesuiti all'interno dei loro feudi. Essi si sostituiscono in tutto e per tutto al barone laico, esercitandone le tradizionali funzioni in primo luogo sul piano comunicativo. La legittimazione della propria autorità su vassalli e servitori era inoltre ben esplicita sul profilo giuridico: nella veste di tenutari di due feudi di pregio, prima appartenenti a una delle casate più nobili e potenti del Mezzogiorno, erano tenuti anch'essi al pagamento dell'adoa<sup>170</sup> e del relevio.

Attraverso l'imposizione ai feudatari ecclesiastici del quindennio, ossia di una tassa da versare a cadenza quindicennale, la corona aveva in seguito risolto il *vulnus* della trasmissibilità di quella specifica tipologia di feudo per via ereditaria. Tale tributo sostituiva completamente il relevio, che costituiva uno dei caratteri portanti della successione feudale<sup>171</sup>. Per i restanti feudi privi di eredi, vigeva infatti il diritto di riappropriazione da parte del sovrano. Di conseguenza, non poteva essere autorizzata la loro cessione diretta a chiese o ordini religiosi. Non potendo dare seguito ad alcuna forma di successione ereditaria, gli ecclesiastici con la loro perpetuità avrebbero pregiudicato l'interesse della corona

---

<sup>168</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, cc. 201r-v. La fonte in oggetto costituisce uno dei 198 registri a corredo del fondo non accessibile agli studiosi. Esso risulta in corso di ordinamento. Si ringrazia il funzionario archivista, il dott. Lorenzo Terzi, per aver concesso in via eccezionale alla scrivente la consultazione.

<sup>169</sup> Tale tesi è espressa da A. Cestaro, *La feudalità ecclesiastica*, cit., p. 186.

<sup>170</sup> Nel diritto feudale medievale l'adoa costituiva il donativo legato al "feudal servizio", da corrispondere al sovrano ai fini dell'esonero dalle prestazioni militari. Nel corso dell'età moderna si tramutò in una imposta commisurata alla superficie o al reddito del feudo.

<sup>171</sup> A. Cestaro, *La feudalità ecclesiastica*, cit., p. 185.

sopra i suoi beni<sup>172</sup>. Per non perdere la titolarità effettiva sui propri feudi, il collegio napoletano ricorse quindi ad un astuto espediente: l'intestazione degli stessi in capo a terze persone, per mezzo delle quali sarebbe stato sempre possibile corrispondere il pagamento del relevio. Nei cedolari della Camera della Sommaria risultano tracciati i vari "passaggi di testimone" che si sono avvicendati a Policoro, fino all'espulsione dell'ordine. Francesco de Vivo rimase infatti intestatario del feudo fino alla sua morte, avvenuta nel 1648. Gli succedé il figlio Ignazio, seguito quest'ultimo dal suo erede Vincenzo de Vivo nel 1685. Quattro anni dopo, con l'assenso dei gesuiti la permutazione formale di Policoro passò nelle mani di Antonio Pagano<sup>173</sup>. Permanevano, beninteso, i vincoli e le condizioni contenuti nelle ultime volontà della principessa di Bisignano:

che detto Collegio Napolitano, Padri et successori qualsivogliano in esso possano non solamente conseguire et esiggere tutti li frutti et intrate di detto Feudo, suoi Corpi, beni, proventi et emolumenti di detta giurisdizione, ma anco possano servirse di tutte l'altre comodità, privilegi et ragioni<sup>174</sup>.

### 3.4 Guerra e pace a Latronico.

Il 10 agosto 1733, il Padre Generale Franz Retz informò il Rettore del Collegio Massimo, Padre Antonio Randiano, di aver ricevuto un memoriale da parte del sindaco e degli Eletti dell'università di Latronico. Quest'ultima aveva deciso di ricorrere anche ai vertici della Compagnia a Roma, pur di far valere le

---

<sup>172</sup> G. Dragonetti, *Origine de' feudi nei Regni di Napoli e Sicilia, loro usi e leggi feudali relativa alla Prammatica emanata dall'Augusto Ferdinando IV per la retta intelligenza del Capitolo Volentes*, Napoli presso Stamperie Reali, 1788, p. 284. Sull'argomento si rimanda a L. G. Ianni, *Giacinto Dragonetti e l'interpretazione del capitolo Volentes nel suo trattato sull'Origine dei feudi*, in *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. L'età moderna e contemporanea. Giuristi e istituzioni tra Europa e America*, a cura di P. Maffei - G. M. Varanini, «Reti Medievali», IV, 19, pp. 39-48.

<sup>173</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Cedolari nuovi*, b. 38, cc. 458r-464v. Alla morte di Antonio Pagano nel 1701, gli succedette come intestatario il figlio Gaetano (ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Relevi*, b. 265, c. 2r). Nel 1734 risulta come nuova intestataria Vittoria Pagano, figlia di quest'ultimo (ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Cedolari nuovi*, b. 40, c. 11r). L'ultimo "barone" di Policoro, dal 1759 all'espulsione dei gesuiti dal Regno, sarà a sua volta il figlio Nicola Parisani Bonanno (ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Cedolari nuovi*, b. 41, c. 405r). Sugli ultimi passaggi di proprietà del feudo vedasi anche F. Bonazzi, *Le ultime intestazioni feudali registrate nel Cedolario di Basilicata*, Napoli, Libreria Detken&Rocholl, 1915, p. 28.

<sup>174</sup> ARSI, *Fondo Gesuitico*, b. 81, c. 458v.

proprie ragioni nella prolungata lite che li contrapponeva ai gesuiti napoletani, “tenutari e utili signori” del suddetto feudo. «Accluso qui [lei] leggerà il ricorso de Vassalli di Latronico. So che da uomini queruli e riottosi (come di quelli corre la fama) non può darsi molta fede»<sup>175</sup>, furono le lapidarie parole a commento della vicenda da parte del Padre Generale. Con la successiva risposta del 23 ottobre indirizzata ai supplicanti, egli fece intendere di non aver alcun interesse a intervenire nella questione. Essa era ritenuta una schermaglia di importanza marginale, sulla cui risoluzione le sole parti in causa dovevano negoziare. Soltanto la strada del compromesso poteva garantire, a detta del Retz, la reciproca quiete dei contendenti<sup>176</sup>. Per capire come tale disputa feudale avesse guadagnato un suo peso nell’accesa polemica antigesuitica che permeò il secolo dei lumi partenopeo, si rende necessario spendere alcune parole sul contesto di provenienza di quegli uomini «timorosi di Dio, della giustizia e di loro padroni», ma che contro quest’ultimi «per ogni poco differenza volentieri moveno lite»<sup>177</sup>.

Incardinato nell’allora ripartimento di Maratea, il feudo di Latronico era soggetto, come abbiamo accennato in precedenza, alla giurisdizione della diocesi di Policastro. Distante circa venti miglia dalla marina di Maratea, confinava a sua volta con altre terre baronali: Castelsaraceno a nord; Castelluccio a sud; Carbone a est e Lauria a ovest. Il centro abitato si sviluppava su un’altura lambita dal fiume Sinni, il quale, dopo aver attraversato i monti di Sirino e le contrade della Calda e della Manca, si immette nel Mar Jonio. Latronico sorgeva quindi sulla riva sinistra del Sinni, dominando una valle ricca di uliveti e flora arbustiva. Orientando lo sguardo verso sud, si ammirano le colline della Manca, mentre ad est si scorge la catena del Pollino e la sua lunga schiera di montagnette destinate poi a estinguersi verso il mare. L’ovest, invece, è delimitato dal monte Alpi e dall’altopiano di Malpantano, quest’ultimo confine naturale con Castelsaraceno. Nella medesima direzione, precisamente dalle colline frastagliate che discendono

---

<sup>175</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 59, c. 189.

<sup>176</sup> «Mi è talmente nota la rettitudine e prudenza tanto del P. Provinciale, quanto del P. Rettore del Collegio Massimo di Napoli; che io non posso dubitare che le Signorie Vostre ricorreranno ad essi per ottenere giustizia, non han per rendergliela; o per trattare d’accordo in ciò che è litigioso, e non siano per usar loro tutta la possibile carità [...] senza dare orecchio a chi vuol far guadagno delle loro liti; o a chi è meno amante della loro quiete», ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 59, c. 223.

<sup>177</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, cc. 181v-182r.

verso il fiume, affluivano le acque termali, che abbondavano fra la contrada della Calda e la selva di Malboschetto<sup>178</sup>.

Lo stesso Giustiniani riporta i vantaggi goduti dalla posizione di Latronico, che garantiva un'aria molto salubre; una florida coltivazione di frumento, uva e legumi e un'abbondanza di pascoli e selvaggina. La presenza delle acque sorgive, deputate alla guarigione da ogni male, è accennata a malapena dall'autore<sup>179</sup>. Le acque termali si propagavano dalle viscere del monte Alpi per poi immettersi copiosamente lungo la valle circostante. Secondo le dicerie popolari, in parte riconosciute fondate dal sapere medico, esse presentavano svariati benefici per la salute. Venivano impiegate principalmente come ricostituenti per la guarigione dei reumatismi, della gotta e persino per il contrasto alle infezioni sifilitiche<sup>180</sup>. A dispetto della farraginoso viabilità che condizionava larga parte del territorio lucano, frustrandone ogni tentativo di controllo capillare da parte delle magistrature deputate, Latronico poteva essere comodamente raggiunta a cavallo da Napoli. Secondo quanto ancora dichiarato dall'apprezatore Giuseppe Gallerano - voce principale della controversia che contrappose i gesuiti napoletani e i creditori della famiglia Corcione circa l'effettivo valore del feudo - un'ulteriore alternativa consisteva nel salpare dalla capitale alla volta di marina di Camerota e poi proseguire il viaggio in sella, per ulteriori venti miglia. Un elemento che, al contrario, l'accomunava ai centri minori della provincia era l'assenza di cinte murarie, con il conseguente pericolo di incursioni di ladri e banditi<sup>181</sup>. Le continue scorribande di cui si rendevano protagonisti criminali comuni e comitive di banditi alimentavano in primo luogo la spirale di violenza e terrore a cui era già esposta la precaria esistenza delle popolazioni. Laddove il

---

<sup>178</sup> G. Arcieri, *Latronico*, in *Il Regno delle Due Sicilie descritto e illustrato 1853-1860. Puglia e Basilicata*, a cura di S. Abita, Napoli, Paparo Edizioni, 2004, p. 1.

<sup>179</sup> «Vedesi edificata in un monte, ove respirasi un'aria molto elastica [...] Il territorio dà del frumento, del vino, e legumi, che sopravanza il bisogno della popolazione. Non vi mancano i luoghi da pascolo per gli animali, dè quali se ne fa qualche industria. Evvi pure della caccia, e sinovi finalmente delle sorgive di acque minerali atte alla guarigione di molti mali, segni indubitati di qualche vulcano». L. Giustiniani, *Dizionario geografico*, cit., p. 222.

<sup>180</sup> M. Lacava, *I bagni di Latronico con l'analisi delle acque eseguita dal Dottore Gosio e con un cenno geologico sull'alta valle del Sinni per l'Ingegnere Giovan Battista Bruno*, Potenza, Tip. Ed. Garramone e Marchesiello, 1891, pp. 11-17.

<sup>181</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, cc. 180r-181v. Nel 1663 presso le aule del Sacro Regio Consiglio i creditori del patrimonio della famiglia Corcione, precedenti feudatari di Latronico, dichiararono che la cifra di 15.000 ducati versata dai gesuiti del Collegio Massimo per l'acquisto del feudo fosse troppo tenue. Per dirimere la controversia, venne dunque incaricato l'apprezatore Giuseppe Gallerano al fine di stabilire l'effettivo valore di Latronico.

fenomeno era capillarmente diffuso – in Basilicata e nella provincia contermina di Principato Citra – rappresentava una spina nel fianco per le autorità vicerali, in quanto metteva a dura prova ogni loro sforzo di garantire l'ordine e la pace tra i sudditi. Tra XVI e XVII secolo le Regie Prammatiche tuonavano a più riprese contro «delitti, rubamenti, homicidi e altre insolenze che detti malfattori commettono senza timor di Dio e in dispregio della giustizia», per la cui repressione sarebbero state inflitte esemplari punizioni. I reati di sangue più consumati spaziavano dagli agguati ai danni dei viandanti alle aggressioni inflitte anche all'interno delle città, aventi come vittime designate inermi cittadini, sia uomini che donne<sup>182</sup>. Ai gruppi di banditi, attivi soprattutto nelle campagne e protetti non di rado dalle influenti persone del luogo, spesso si univano alcuni fuggitivi condannati in contumacia. Questi ultimi, rei nella maggior parte dei casi di aver opposto resistenza ai magistrati locali, da sbandati si procuravano ormai da vivere «rubando, facendo altri delitti e perturbando il quieto vivere de' popoli»<sup>183</sup>.

Invece, gli abitanti di Latronico «di buono procedere» erano perlopiù contadini, massari e braccianti impiegati nella semina del grano, nell'allevamento e nella cura delle vigne. Similmente le donne, «honorate di buona fama e conditione», venivano giudicate dal Gallerano come industrie lavoratrici, capaci di amministrare autonomamente i modesti averi familiari, nonché abili tessitrici di indumenti in lana e lino<sup>184</sup>. Grazie alla sua fertilità, all'abbondanza d'acqua e agli ampi spazi lungo cui abbeverare e pascere gli animali, la terra vantava le migliori garanzie per moltiplicare i suoi frutti. Tale era la qualità dei territori in esame che vi accorrevano per la semina anche gli abitanti dei feudi confinanti. La difesa di Malboschetto, ricca di abeti, cerri e faggi, veniva sfruttata principalmente ai fini dell'approvvigionamento della legna e del pascolo dei maiali. Nonostante l'abbondanza delle risorse naturali, i cittadini erano sommersi dai debiti, specie nei confronti della Regia Corte, «e vanno pagando con il frutto e legnami di detta difesa»<sup>185</sup>. Nella relazione consegnata all'avvocato fiscale Gaudio, gli stessi Eletti rimarcano la loro condizione di estrema povertà

---

<sup>182</sup> L. Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, v. IV, Napoli presso Stamperia Simoniana, 1804, p. 216.

<sup>183</sup> Ivi, p. 250.

<sup>184</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, cc. 182r-v. Circa l'abbigliamento delle donne latronichesi, il Giustiniani aggiunse la seguente nota di colore: «qui soggiungo che le donne di questa terra vestono di una foggia assai piacevole». Id., *Dizionario geografico*, cit., p. 223.

<sup>185</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, c. 181v-182r.

mediante un uso strategico del linguaggio, volto a suscitare nell'interlocutore un sentimento di commiserazione e sconcerto per le loro condizioni di vita:

tutti gli abitanti vestono con panni ruvidi e le donne anche rozzaemente, portano panni di lana in testa, e la maggior parte de massari e bracciali per la loro povertà non portano scarpe, ma le pelli a piedi con funicelle, stante che tutti vivono per lo più colle loro fatiche, e con qualche poco di territorio che prendono a seminare nei demaniali del feudo<sup>186</sup>.

Dal confronto con il registro contenente la platea e le “cause celebri” di Latronico – redatto con estrema dovizia dal Padre Orazio Guida, uno dei primi superiori gesuiti del feudo – non emergono evidenti discrepanze con l'autorappresentazione, seppur mediata dalla penna di terzi, che la larghissima maggioranza degli abitanti analfabeti soleva diffondere. Il principale interesse del religioso è quello di lasciare una traccia tangibile di tutte le quelle vicende susseguitesì dall'acquisto del feudo da parte del collegio napoletano, dando uno spazio pressoché esclusivo a quelle conclusesi in modo positivo per quest'ultimo. I padri hanno ben chiara l'importanza di avere le carte in estremo ordine, specie quelle comprovanti i loro privilegi giurisdizionali sul feudo. Non si poteva correre il rischio, infatti, di esercitare il proprio potere nell'incertezza dei propri diritti, esponendosi così ai facili attacchi provenienti dall'esterno. La burrascosa situazione precedente al 1659, in virtù della quale molte scritture erano andate distrutte «per le turbolenze successe tra vassalli e Baroni passati», rappresentava un monito e al tempo stesso un pungolo al fine di non abbassare mai la guardia<sup>187</sup>.

Sebbene non fosse stato soggetto agli innumerevoli passaggi di proprietà subiti da Policoro, il feudo di Latronico ne patì le peggiori conseguenze sul piano della mancata stabilità nonché dell'indebitamento costante dei suoi cittadini. A seguito della ribellione di Girolamo Sanseverino in seno alla nota sollevazione dei baroni, il re Ferrante d'Aragona, nel 1488, concesse Latronico al condottiero napoletano Giulio Palmieri. Mediante il sopracitato privilegio del 1496, il re Federico reintegrò Bernardino Sanseverino anche del possesso del feudo in esame<sup>188</sup>. La regalia a indubbio beneficio della casata non sciolse però il nodo

---

<sup>186</sup> *Descrizione della Provincia di Basilicata*, cit., c. 201v.

<sup>187</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, c. 200r.

<sup>188</sup> Bollettino dei Demani Comunali delle Province Meridionali Continentali, *Sentenze della Commissione Feudale, Ordinanze, Decreti ed altri atti di sistemazione dei Demani*, v. III, Bergamo, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1916, p. 13.

problematico dell'investitura di cui ancora godeva la famiglia Palmieri. Toccò dunque a Carlo V dirimere la questione, nel 1507, con una soluzione di comodo che favorì nuovamente i Sanseverino. Giovanni Antonio Palmieri, figlio di Giulio, dovette infatti accettare un ruolo gregario, di vero e proprio sub-feudatario dipendente da Pietro Antonio Sanseverino, successore di Bernardino<sup>189</sup>. Ormai anziano e privo di discendenti, l'ultimo Palmieri morì nel 1563, lasciando ai Sanseverino il pieno ed esclusivo possesso di Latronico<sup>190</sup>.

La breve signoria dei Palmieri lasciò tuttavia irrisolto il nodo della piena legittimità degli statuti di Latronico. La pietra del contendere si celava, prevedibilmente, tra le pieghe di quei capitoli che avrebbero dovuto regolare in modo meno vessatorio i contributi in denaro e i servigi personali a cui erano tenuti i cittadini. Tale controversia si riaccese in occasione dell'arrivo dei gesuiti nella predetta terra, per poi divampare costantemente nelle aule dei tribunali e nelle suppliche rivolte al sovrano fino all'espulsione dell'ordine. Nel trainare la lite lungo un arco temporale così significativo, gli Eletti del feudo dimostrarono una notevole abilità saldando le vecchie e mai sopite rivendicazioni anti-baronali con un forte risentimento nei confronti delle strategie di governo dei padri tenutari. Avremo modo di approfondire le modalità con cui questi ultimi tentarono di difendere ad oltranza i propri privilegi feudali, a costo di incrinare profondamente i rapporti con i loro vassalli e danneggiare in modo irreversibile la loro reputazione di uomini di Chiesa, ben oltre i confini del feudo<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> «Confirmamus ea temus quantus in eius possessione dectus eius pro fuit ex ipse [...] existit ac iusta [...] privilegij seriemque tenorem fidelitate terram nostrum pheudali quoque servitio ex adoha nostris que aliis ex cuiuslibet Alterius iuribus semper salvis ex expressis reservantis Illustra perpetua ex [...] dominio Pietro Antonio de Sancto Severino Comiti Clarimontis, filio nostro primo genito dilectissimo», ASNA, *Archivio Sanseverino di Bisignano*, b. 313, cc. 49v-50r. Sulla condizione di sub-feudatari della famiglia Palmieri si veda anche G. Arcieri, *Latronico*, cit., p. 12.

<sup>190</sup> Bollettino dei Demani Comunali, cit., p. 13 e G. Arcieri, *Latronico*, cit., p. 12.

<sup>191</sup> La lunga disputa fra cittadini di Latronico e Collegio Massimo tenne impegnate le aule giudiziarie fino al 1738. Nel capitolo successivo la questione è stata ricostruita dalla scrivente mediante l'incrocio di tre fonti: una relazione denominata *Riassunto dello Stato in cui attualmente trovansi le controversie agitate fra l'Università della Terra di Latronico ed il Barone della medesima dall'anno 1523 sin all'anno 1767* (ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301); il processo del 1735 (ASNA, *Regia Camera della Sommara, Processi, Pandetta nuovissima*, b. 1968) e un'allegazione forense del 1738 dall'esplicativo titolo *Verifica dimostrazione de' fatti appurati e ragioni incontrovertibili del Comune della Terra di Latronico in tutti i capi de' gravami proposti contro al Venerabile Collegio de' RR. PP. Gesuiti di Napoli, Tenutario della stessa Terra* (BSNSP, Capasso 04.AA.13/5).



L'insofferenza dei cittadini di Latronico contro tutto quello che poteva essere interpretato come un attacco ai loro modi di vita e alle antiche consuetudini ha anch'essa radici profonde. D'altronde, l'esistenza stessa della comunità era segnata da molteplici incertezze e difficoltà, specie di natura economica. I precari equilibri su cui si sorreggeva non avrebbero retto a lungo il peso di uno o più elementi "di disturbo", in grado di turbare irrimediabilmente l'ordine sociale. La condizione di cronica povertà costituiva di per sé una miccia esplosiva, pronta a deflagrare anche sulla spinta dei diffusi casi di insolvenza patiti dai cittadini. Strozzata e inseguita dai creditori per un debito di 8.000 ducati, nel 1596 l'università rivolse un accorato appello al Consiglio Collaterale, affinché quest'ultimo prorogasse di ulteriori quattro anni la potestà di imporre una gabella sulla farina. Non disponendo di altro espediente per corrispondere i dovuti pagamenti anche al Regio Fisco, il mantenimento dell'ennesimo balzello a detrimento della popolazione costituiva l'unica strada percorribile per evitare il tracollo<sup>192</sup>.

A dissanguare ulteriormente le casse dell'università pensò una compagnia di fanti, che nel 1619 soggiornò a Latronico per quattro mesi. L'odioso obbligo di pagamento dell'alloggiamento – richiesto a tutte le città che loro malgrado si ritrovavano ad ospitare soldati, il più delle volte mercenari – comportò per Latronico un'ulteriore spesa di 8.000 ducati, a cui si aggiunse la fuga di gran parte dei suoi cittadini. Devastata e caduta in rovina a causa degli ulteriori debiti contratti, l'università stavolta richiedeva al Consiglio Collaterale il proprio assenso per contrarre un prestito a interesse di 1.500 ducati<sup>193</sup>. Le amarezze e i patimenti sofferti dagli abitanti erano tuttavia destinati a crescere. Sul loro destino incombevano i creditori, ben più agguerriti, del patrimonio di Niccolò Sanseverino. Nel 1622 Luigi Sanseverino fu costretto a vendere il feudo al Regio Consigliere e avvocato fiscale della Camera della Sommaria Vincenzo Corcione, per la somma di 32.500 ducati. Tre anni dopo, il nuovo barone di Latronico ottenne il regio assenso, necessario ai fini dell'irrevocabilità della vendita. Nel 1634 gli succedette il figlio Francesco: un uomo risoluto quanto collerico, che pagò a caro prezzo la scarsa sintonia con i suoi vassalli<sup>194</sup>.

La sua controversa figura è legata in primo luogo allo scontro che lo contrappose al vescovo zelante di Policastro Pietro Magri. Il 3 gennaio 1644

---

<sup>192</sup> ASNA, *Consiglio Collaterale, Provvisioni*, b. 23, c. 271r.

<sup>193</sup> ASNA, *Consiglio Collaterale, Provvisioni*, b. 98, cc. 50r-51r.

<sup>194</sup> Bollettino dei Demani Comunali, cit., p. 14.

viene recapitato alla Delegazione della Reale Giurisdizione un memoriale proveniente da Latronico. A causa della «moltitudine di preti che sono in detta terra», l'università lamentava di non riuscire più a versare le imposte dovute al Regio Fisco. Il vescovo, incurante delle proteste dei secolari, avrebbe ordinato ulteriori ecclesiastici, i quali andavano ad ingrossare le fila dei trentaquattro sacerdoti; venticinque chierici e undici chierici selvaggi già dimoranti nel feudo. In aggiunta, il Magri avrebbe preteso che anche i chierici selvaggi dovessero essere dispensati da qualsiasi tributo. Egli aveva infatti scomunicato due esattori locali, Marzio de Raso e Sebastiano Papandrea, rei di aver sequestrato un asino al clerico selvaggio Giovanni Guarnieri per esigergli il pagamento della gabella della farina. L'esproprio scatenò la pronta reazione della moglie e delle altre donne della famiglia del chierico, che apostrofarono gli esattori con ingiurie e insulti. In difesa del Guarnieri intervenne anche lo zio sacerdote. Quest'ultimo dichiarò che il mulo fosse di sua proprietà, ottenendone così la restituzione. Le donne, a seguito dei maltrattamenti inflitti ai danni degli esattori, furono invece incarcerate. Considerando un simile accaduto inaccettabile e lesivo della sua influenza sulla pia comunità, il vescovo aveva invocato lo spettro della scomunica anche nei confronti del governatore di Latronico Giovanni Deruggi, affinché deponesse quanto prima presso il suo foro. L'*ortatoria* di richiamo nei confronti del vescovo non si fece attendere. I chierici selvaggi non dovevano in primo luogo esigere alcuna immunità, non potendo essere considerati degli ecclesiastici a tutti gli effetti. D'altro canto, il Magri non aveva alcun diritto di censura nei confronti del trattamento riservato alle donne del chierico, considerato legittimo e proporzionato alla gravità degli atti a loro imputati. Di conseguenza, il vescovo doveva accettare che sulla causa in oggetto intervenisse esclusivamente la corte baronale, in virtù dell'ampia giurisdizione di cui godeva all'interno del feudo<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> ASNA, *Delegazione della Reale Giurisdizione, Processi*, b. 209, cc. 13r-v. Le lettere *ortatoriali* rappresentavano dei richiami formali indirizzati a tutti i membri del clero, in particolare vescovi, che non rispettavano i limiti della propria giurisdizione. Sullo specifico argomento, si rimanda a B. Chioccarello, *Archivio della Reggia Giurisdizione del Regno di Napoli. Ristretto in Indice Compendioso in cui si riferiscono per ordine ed in breve le Scritture, che nel medesimo si contengono, di Commessione Reggia raccolte e in XVIII tomi divise dal dottor Bartolomeo Chioccarello. Ora dato alla luce la prima volta, per la cognizione della Pratica e delle Leggi circa le differenze della Giurisdizione Ecclesiastica e Secolare, utile anzi necessario in concordia e pace d'ambidue, alla difesa de' Vassalli di Sua Maestà ed alla quiete del Regno*, Venezia, 1721, pp. 153-154.

Il 4 marzo, il vescovo di Policastro raccontò la sua versione dei fatti. In prima battuta, sostenne che nell'esposto dell'università in difesa degli scomunati fossero contenute falsità. Se quel feudo era così malridotto la colpa pendeva esclusivamente sul capo di Francesco Corcione e, prima di lui, su suo padre, il quale «con la sua autorità spalleggiò la terra e mai pagò la Regia Corte, e dopo la sua morte lì sono venuti li Commissarij a stuoli». Suo figlio non era da meno: accusato di covare astio ingiustificato nei confronti del clero, avrebbe di conseguenza utilizzato quest'ultimo come capro espiatorio per coprire le sue angherie nei confronti dei vassalli. Il Magri dichiarava inoltre che numerose persone desideravano vestire l'abito talare proprio per sfuggire al duro trattamento che il barone infliggeva loro. Ribadendo che l'asino illegittimamente sequestrato appartenesse a Don Durante Guarnieri, zio del chierico selvaggio, il vescovo aggiunse di essere stato costretto dalle inoppugnabili circostanze a scomunicare i due esattori. De Raso e Papandrea, che, oltre ad aver attentato all'integrità dei beni ecclesiastici, avrebbero infatti minacciato di mettere al canale Don Angelo Caricato, un altro sacerdote che aveva osato protestare contro i loro abusi<sup>196</sup>.

L'invio di altre due ortatorie non ebbe alcun effetto, se non quello di accrescere lo sdegno del Magri, il quale, convinto che la denuncia ai suoi danni fosse stata ordita dal Corcione, lo scomunicò in contumacia. Ai magistrati della Delegazione il vescovo sosteneva invece di aver scomunicato il barone per tre rilevanti motivi: l'aver sequestrato altri animali di proprietà del parroco Caricato e del chierico Bartolomeo Mileo; l'aver minacciato di sfratto gli ecclesiastici di Latronico con annessa richiesta estorsiva di una cifra dai 15 ai 20 ducati per garantirsi il ritorno nelle proprie case; e infine l'essersi appropriato del monte frumentario della confraternita del Santissimo Rosario, con tanto di catenacci alle porte. L'università replicava che tali cause fossero dei meri pretesti «per colorire detta escomunica». Il sequestro degli animali degli ecclesiastici era avvenuto per un mero errore di scambio con quelli appartenenti ad altri debitori. Il barone non aveva dato seguito alla minaccia di sfratto, ma era stato messo alle strette dal senso di impunità che vantavano i chierici selvaggi nel non voler pagare le imposte. Per non gravare più sulle tasche dei secolari già sufficientemente immiseriti, i chierici erano stati invitati a trasferirsi in un luogo diverso dall'università, anziché «fraudarla così alla scoperta». Riguardo l'accusa più infamante, legata all'appropriazione dei beni della confraternita, il Corcione

---

<sup>196</sup> Ivi, c. 14r.

sosteneva di essere lui il vero garante dei poveri bisognosi. Negli anni passati, la dispensa del grano sarebbe stata saccheggiata da «persone che haveano da pagare alcune transattioni fatte col Monsignor Vescovo», le quali non avrebbero mai restituito il maltolto. Il vescovo, d'altro canto, non si sentiva affatto intimidito dalle tre ortatorie già recapitategli dalla capitale, anzi «si vanta haverne pieni li scrittorij». Si richiedeva dunque alla Delegazione di intervenire con più solerzia e asprezza contro il Magri, che perturbava indisturbato la giurisdizione del sovrano e l'armonia tra i suoi vassalli<sup>197</sup>.

La replica piccata del vescovo giunse a stretto giro. Il 28 aprile egli rievocò il doppio sopruso consumatosi ai danni del sacerdote settantenne Caricato: il sequestro dei suoi animali e la minaccia di porlo al sopracitato cannale, ossia una panca di legno esposta al pubblico ludibrio, «con uno ferro nel quale si metteno per frusta i ladroncelli». Un ordine crudele impartito proprio dal barone, che non venne eseguito soltanto per la ritrosia che ebbe il suo ufficiale nell'accanirsi contro un ecclesiastico anziano e inerme. Incurante delle minacce di scomunica a cui il vescovo si era detto pronto a dare seguito, per garantire l'immunità e il quieto vivere dei religiosi, il Corcione, in segno di sfida e derisione, «disse in pubblico: Non faccio stima di scomuniche». Non essendo riuscito nel suo intento di cacciare il clero da Latronico per l'opposizione del vicario foraneo, in preda alla rabbia entrò nella chiesa gremita e tuonando contro tutti i sacerdoti e i chierici lì presenti «disse: Sfrattati tutti dalla mia terra, che non ci voglio preti». Successivamente sarebbe caduto in altro eccesso d'ira e, radunati al suo cospetto tutti i chierici selvaggi e i diaconi al servizio della corte episcopale, «con bravura inhumana loro disse: renunciati tutti il servitio e delle Chiese e della Corte Ecclesiastica, altrimenti vi voglio spianare le case». Ma il più grave attentato alla sua anima, nonché all'inviolabilità dei beni ecclesiastici, consisteva proprio nella requisizione indebita del monte frumentario della confraternita. Nel porre i propri sigilli alla dispensa del grano, avrebbe commentato con parole sprezzanti il furto ai danni degli indigenti: «Questo grano è mio e quando più mi piace ne voglio disporre come robba propria». In chiusura della lunga sequenza di atti ingiuriosi e prevaricatori, riportati con estrema attenzione ai particolari, il Magri dichiarò che lo stesso vicario foraneo, incaricato di recapitare al reo la citazione della scomunica, venne minacciato più volte di morte dal Corcione. Soltanto la somma autorità del foro vescovile poteva dunque porre un freno agli innumerevoli

---

<sup>197</sup> ASNA, *Delegazione della Reale Giurisdizione, Processi*, b. 210, fasc. 244, cc. 18r-v.

peccati contro Dio e la popolazione di cui il barone si era reso sprezzante protagonista<sup>198</sup>.

Il dilagare dei chierici selvaggi, che si rifugiavano strumentalmente nei ranghi del clero per ottenere impunità ed esenzioni fiscali, rappresentava una vera e propria piaga nel tessuto sociale del meridione. Ben radicatosi nel Cinquecento post-tridentino, nei maggiori centri urbani così come nelle piccole diocesi del Regno, il fenomeno aveva raggiunto nel corso del secolo successivo dimensioni preoccupanti. Lo stesso viceré duca d'Alba, nel 1628, era stato informato dal Parlamento napoletano del folto numero di chierici selvaggi, perlopiù facoltosi, che scaricavano sulle povere università tutto il peso delle imposte<sup>199</sup>. La compiacenza dei vescovi, d'altra parte, si legava in sporadici casi alla necessità di fornire protezione alle popolazioni delle campagne, strette nella duplice morsa degli abusi baronali e dell'esoso fiscalismo regio. Abbracciare la carriera ecclesiastica ad ogni livello, anche in assenza di voti, costituiva, per stessa ammissione del Magri, la principale via di fuga da una vita di stenti e privazioni. Rispetto al poderoso *cursus honorum* criminale – dai furti alle violenze di vario genere, fino ad arrivare agli omicidi efferati – vantato da alcuni chierici selvaggi ben conosciuti dalla Vicaria e dai tribunali diocesani<sup>200</sup>, i problemi con il fisco di Giovanni Guarneri sembrano ben poca cosa. L'aver attribuito l'asino ricevuto in dote da sua moglie al suo connivente zio sacerdote, favorito dall'aperta complicità degli altri membri della sua famiglia, fotografa più di tante parole un atteggiamento menzognero e furbesco diffuso nonché largamente condiviso dal clero locale<sup>201</sup>. Gli averi degli ecclesiastici e dei loro sodali, specialmente se legati con i primi da vincoli di parentela, non si dovevano toccare.

---

<sup>198</sup> Ivi, cc. 19v-20r.

<sup>199</sup> G. D'Agostino, *Parlamento e società nel Regno di Napoli (XV-XVII secolo)*, Napoli, Guida, 2008, p. 114. L'episodio è ripreso anche da A. Musi, *Mezzogiorno spagnolo: la via napoletana allo stato moderno*, Napoli, Guida, 1991, p. 219. Sui chierici selvaggi in Italia meridionale si rimanda a A. M. Ippolito, *1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna*, Roma, Viella, 2011, pp. 100-103 e M. Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 72-75.

<sup>200</sup> Ampi resoconti di tali vicende giudiziarie sono contenuti in M. Mancino - G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2018, pp. 151-165.

<sup>201</sup> Si riporta a riguardo uno stralcio della testimonianza dell'università di Latronico: «[Il vescovo] pubblicamente tiene escomunicati Bastiano Papandrea et Martio di Raso esattori di detta Università [...] benché detta Università avesse fatto constare a detto Vescovo l'esecuzione [della bestia somarina] esser robba del diacono selvaggio datali in dote da sua moglie, non però gli volse assolvere», ASNA, *Delegazione della Reale Giurisdizione, Processi*, b. 210, fasc. 244, c. 18r.

L'alleanza fra università di Latronico e Francesco Corcione contro i privilegi del clero e loro assimilati non era, però, destinata a durare a lungo. Tre anni dopo l'animata contesa contro il vescovo di Policastro, nella capitale, l'imposizione di un altro balzello infiammava la sollevazione popolare capeggiata da Masaniello. Come è ben noto sia dalle cronache coeve sia dalla storiografia, la rivolta oltrepassò la tragica vicenda personale del suo primo animatore e si diffuse, con altri protagonisti, anche nelle province del Regno. In Basilicata, invece, era scoppiata nel luglio 1647, contemporaneamente ai moti napoletani. Alimentati in prima battuta da specifiche situazioni locali di malessere economico e sociale, i tumulti raggiunsero una capillarità tale da assumere le peculiari caratteristiche di una "guerra contadina" anti-feudale e anti-spagnola. A Miglionico, la popolazione rifiutò di pagare le tasse, assediando in chiesa il principe di Salandra, suo barone. A Lagonegro, duecento insorti con tamburi e bandiere assaltarono la città e risposero ad archibugiate al clero che proponeva di mediare. Nel mese di agosto, a Marsico Nuovo, furono devastate le case degli appaltatori delle gabelle e decapitati in pubblica piazza gli uomini al servizio della famiglia Pignatelli. Il furore popolare toccò anche le terre dei feudatari ecclesiastici: a Bernalda, la folla inferocita occupò alcuni possedimenti dei frati della Certosa di Padula; a Carbone, i monaci basiliani furono braccati nel loro convento; durante la colluttazione un frate venne ucciso e la sua testa esposta ai rami di un albero<sup>202</sup>.

Nell'aprile del 1648, proprio quando gli spagnoli riconquistarono Napoli e le sue province per mezzo di una sanguinosa repressione, Francesco Corcione e due suoi fratelli, Aniello e Carlo, furono assassinati dai vassalli di Latronico. Il terzo fratello, Giuseppe, nel supplicare la Camera della Sommaria di non essere molestato per il pagamento del relevio, diede notizia soltanto della morte del primogenito Francesco<sup>203</sup>. Il massacro della famiglia Corcione viene riportato per la prima volta nella cronaca coeva di Maiolino Bisaccioni. Lo storiografo definiva la rivolta anti-spagnola come «una infettione con forme così strane che lo stesso inferno non avrebbe saputo ritrovare le peggiori». Nella Basilicata in

---

<sup>202</sup> F. Giura Longo, *Fortuna e crisi degli assetti feudali*, cit., p. 171. Sulla rivolta del 1647-48 in Basilicata vedasi anche R. Villari, *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Roma-Bari, Laterza, 2014; F. Giura Longo, *Basilicata e Mezzogiorno nella rivolta del 1647-48*, Matera, Montemurro Editore, 1967; R. Villari, *Note per la storia dei movimenti antifeudali in Basilicata dal 1647 al 1799*, in «Cronache meridionali», V, 10, 1958, pp. 653-682 e R. Sarra, *La rivoluzione degli anni 1647-1648 in Basilicata*, Trani, Vecchi, 1926. Per un generale inquadramento dei moti popolari prerivoluzionari, si rimanda a A. De Benedictis, *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2013.

<sup>203</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Cedolari nuovi*, b. 37, c. 201v.

cui maggiormente divampò il morbo della sedizione e dell'odio anti-baronale, la caccia ai signori si consumò a Latronico con particolare virulenza:

Se alcuno si ritrovava alle sue Terre, non era sicuro della vita, poiché il popolo ribelle lo uccideva. Così avvenne al Barone di Latronico, che morì d'archibugiate a furore di popolo, che non solo incrudelì contro di lui, ma contro due suoi fratelli, l'uno pure archibugiato, l'altro fatto decapitare con un'accetta per mano d'un pecoraio<sup>204</sup>.

Bisogna però attendere il mese di marzo 1660 per conoscere i nomi degli imputati, a cui era stata attribuita la paternità di ulteriori crimini di sangue. La corte baronale di Latronico rappresentata dal padre gesuita Orazio Guida richiese alla Regia Udienza Provinciale la consegna di otto inquisiti fuggitivi – Giovanni Antonio Auletta; Giovanni Battista Lo Feo; Domenico Clemente; Giovanni Loporto; Geronimo Liccato; Giovanni Tommaso Auletta; Egidio Caricato e Antonio Grezzi – i quali, dopo aver fatto suonare le campane a stormo, avrebbero ucciso i tre fratelli Corcione. Sugli accusati gravava inoltre la responsabilità di un successivo tumulto, avente stavolta come bersaglio la famiglia Ravaschieri. Dopo aver assaltato, trafugato armi e dato alle fiamme il palazzo baronale, i rivoltosi avrebbero ferito a colpi di archibugio il conte Giovanni Battista Ravaschieri e assassinato il figlio Gennaro<sup>205</sup>.

Non si dispongono di informazioni certe circa l'arrivo dei Ravaschieri a Latronico. Secondo quanto dichiarato da Giuseppe Corcione nello strumento di vendita del feudo a Giovanni Battista de Ponte duca di Flumeri – intestatario di comodo dei gesuiti napoletani – egli aveva concordato la cessione di Latronico al duca Antonio Ravaschieri, nel 1650. A far sfumare l'affare ci pensò la mancanza di regio assenso. In virtù della costituzione federiciana *Divae memoriae*, in assenza del preventivo lasciapassare regio non si poteva disporre liberamente del feudo e dunque procedere con la sua vendita. L'atto notarile venne così annullato tre anni dopo<sup>206</sup>. Non essendo stato possibile risalire alla data della seconda sollevazione dei vassalli ribelli, si suppone che gli sfortunati baroni abbiano dimorato lì il tempo necessario per essere travolti

---

<sup>204</sup> M. Bisaccioni, *Historia delle guerre civili di questi ultimi tempi*, Venezia per Francesco Storti, 1653, p. 176.

<sup>205</sup> ASNA, *Sanseverino di Bisignano*, b. 315, cc. 75r-v.

<sup>206</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, c. 1r. L'episodio è accennato da G. Arcieri, *Latronico*, cit., p. 12.

dall'insurrezione<sup>207</sup>. Molto più chiara fu la conta dei danni che i padri del Collegio Massimo si fecero prontamente rendicontare dall'università: più di 6.000 ducati<sup>208</sup>.

Una volta giunti sul posto, i gesuiti trovarono uno scenario desolante: flagellato dalle «inimicitie e guerre civili corse tra li Cittadini e li Baroni» e dalla successiva peste che aveva decimato la popolazione, Latronico era ridotto quasi a un feudo rustico<sup>209</sup>. Secondo l'apprezatore Gallerano, la terra era già stata investita da un primo spopolamento a causa dei maltrattamenti baronali. Al contempo egli lodò il buon governo dei padri del collegio napoletano, che avrebbero risollevato le sorti del feudo, attirando anche forestieri in cerca di una nuova vita<sup>210</sup>. Nel corso della sua visita compiuta nel 1664, Gallerano riportava un numero di abitanti - tra coniugati; bambini; vedove; nubili e membri del clero – pari a 315, di cui ventidue forestieri, tre sacerdoti e dieci chierici. Rispetto ai 280 fuochi conteggiati in occasione dell'ultima numerazione del 1648, il tracollo dei nuclei familiari era evidente: data la forte rappresentatività all'interno del campione delle vedove sia latronichesi sia di diversa origine, il computo aggiornato non superava gli 80 fuochi<sup>211</sup>. Nel 1669, la successiva numerazione ufficiale registrò un numero di 157 fuochi<sup>212</sup>: al netto dell'ampio margine di incertezza di un simile sistema di calcolo, l'aumento costante della popolazione di Latronico dava l'idea di un feudo in ripresa e destinato a lasciarsi alle spalle il suo burrascoso passato.

Ben più di un dubbio lasciano però le considerazioni dell'apprezatore, condotte cinque anni prima. Egli scriveva in uno scenario demografico ed economico ancora *in fieri*, condizionato in primo luogo dall'esiguo numero di abitanti e dalle magre rendite che il territorio di Latronico avrebbe potuto fornire ai gesuiti, nei primi anni della loro gestione. Ciononostante, il Gallerano dipingeva un supposto idillio fra i nuovi baroni e i loro vassalli, i quali «ricevono

---

<sup>207</sup> A causa della forte discrepanza tra le fonti archivistiche e a stampa in merito alla vicenda, difficilmente si potrà fare chiarezza. Raffaele Sarra riporta erroneamente che ad essere assassinati nel corso della rivolta del 1647-48 furono il conte Ravaschieri e suo fratello (Id., *La rivoluzione*, cit., pp. 9-10). L'equivoco è scaturito da un'erronea lettura del Giustiniani, il quale, al contrario, scrive che ad essere massacrata in quell'anno fu la famiglia Corcione (Id., *Dizionario geografico*, cit., p. 223).

<sup>208</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, c. 98r.

<sup>209</sup> Ivi, c. 24r.

<sup>210</sup> Ivi, c. 182r.

<sup>211</sup> Ivi, cc. 182v-183r.

<sup>212</sup> L. Giustiniani, *Dizionario geografico*, cit., p. 223.



le mercè con ogni puntualità per le loro fatiche e servono con ogn'affetto et amore», tanto da essere disposti a sacrificare la loro stessa vita per i religiosi<sup>213</sup>. La visione di un feudo finalmente pacificato, dove regna l'obbedienza e l'assenza di conflitto tra i vassalli «per tenerli lo detto Reverendo Barone quieti»<sup>214</sup>, ricalcava pedissequamente l'utopia cristiana del Regno di Dio sulla terra. Fatto intimamente proprio dall'universalismo gesuita, il sogno di un mondo perfettamente conforme alla volontà divina e al rispetto delle gerarchie che ne regolavano l'ordine sociale doveva permeare la mentalità di un popolo armonioso e ispirato da un comune orizzonte valoriale, retto dalla fede. Dall'estremo Oriente, al Brasile, al Paraguay fino ad arrivare alle “Indie di quaggiù”, in quel piccolo feudo sulle montagne lucane, tale poderoso disegno legava a un unico filo le molteplici anime dell'ordine, spirituali e mondane, apparentemente distanti fra loro.

L'immagine dei buoni e autorevoli padri di famiglia, chiamati alla duplice responsabilità di protezione dei vassalli e di oculata amministrazione del feudo, costituisce la bussola entro cui si orientano le prime azioni in loco dei gesuiti napoletani. Ad un anno esatto dall'acquisto di Latronico, a cospetto del Padre Giovanni Leonardo Sorrentino, procuratore del Collegio Massimo, il sindaco e gli Eletti richiesero l'approvazione, tutt'altro che simbolica, dei loro statuti. I capitoli sui quali questi ultimi speravano di incontrare il favore dei nuovi feudatari riguardavano, ancora una volta, l'esenzione da qualsivoglia forma di dipendenza personale – in particolare dalle prestazioni lavorative non retribuite – nonché la cancellazione di ulteriori obblighi quali la custodia delle carceri anche per le cause civili; il pagamento dei censi per le vigne, gli orti e le case di loro proprietà e l'onere dell'alloggio del Governatore e del Capitano di nomina baronale. Le risposte fornite in merito dal religioso lasciarono ben pochi margini alla mediazione. Laddove tergiversò intorno il capitolo più spinoso inerente i servizi personali, egli stabilì che l'obbligo di custodia delle carceri dovesse riguardare persino quelle cause criminali in cui, a seconda dei casi, i colpevoli erano tenuti a corrispondere le spese di detenzione o il pagamento di un'ammenda alla corte baronale. In maniera analoga, il Sorrentino decise di non esprimersi in maniera inequivocabile sull'obbligo di pagamento dei censi, imponendo al tempo stesso il preventivo assenso baronale sui beni dei vassalli. Più articolata fu la giustificazione addotta all'onere di fornire una casa, una stanza

---

<sup>213</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, c. 183v.

<sup>214</sup> Ivi, c. 184r.

e un letto al Governatore e al Capitano, i primi agenti deputati al controllo del territorio in vece del barone. Data l'impossibilità di corrispondere loro un adeguato salario per la scarsità di entrate esigibili dalla corte baronale, tale disposizione si sarebbe potuta rinegoziare in futuro e soltanto in caso di circostanze maggiormente favorevoli<sup>215</sup>.

Quello dell'amministrazione della giustizia costituiva un nervo estremamente scoperto per l'università, non soltanto per la richiesta avanzata al nuovo tenentario di fissare la durata del mandato degli ufficiali baronali a un anno, non consentendo a questi ultimi di rivestire in seguito la carica di sindaco o di eletto. Similmente, l'università riteneva necessario un ricambio annuale anche degli Eletti, al fine di non accrescere rendite di posizione a scapito dei superiori interessi della comunità. Il padre gesuita si dimostrò maggiormente accomodante sul punto, ma legò il suo assenso all'effettivo numero di personale a disposizione. Sul piano delle pratiche giudiziarie e, in particolare, sul trattamento da riservare a talune "categorie" di cittadini maggiormente vulnerabili, il sindaco e gli Eletti proposero delle corsie preferenziali per le donne e i debitori. Costringere le donne ad essere interrogate nei locali della corte baronale veniva infatti considerato un atto disdicevole: era dunque preferibile che per qualsiasi causa – civile, criminale o mista – esse venissero ascoltate nelle loro case. La proposta incontrò il parere favorevole del Sorrentino, il quale acconsentì alle deposizioni domiciliari soltanto nel caso di persone di provata rettitudine. Parimente cara all'università era la triste sorte dei debitori che, come abbiamo avuto modo di riscontrare, costituivano un gruppo nutrito di persone: anziché «porsi nella prigione e ceppi», si richiedeva di scontare la relativa pena nelle carceri civili. Anche in questo caso sull'assenso del padre gesuita pesava un vincolo, ossia quello di rifacimento delle prigioni del feudo, che in più doveva gravare sulle casse dell'università<sup>216</sup>.

Calava così il sipario del primo atto fra i cittadini di Latronico e il collegio napoletano, conclusosi a favore di quest'ultimo. Come avremo modo di approfondire in seguito, i vassalli non si daranno per vinti e ricorreranno ad un'accesa quanto estenuante battaglia in tribunale, facendo propri anche gli espedienti retorici ricorrenti di quel sentimento antigesuitico, maturato già nei primi anni di attività della Compagnia, destinato a deflagrare nei secoli successivi. Più che dai "nemici interni" la prima fase di governo dei gesuiti

---

<sup>215</sup> Ivi, cc. 25r-27v.

<sup>216</sup> Ivi, cc. 25v-27r.

napoletani su Latronico fu maggiormente minata da tutte le personalità che, a vario titolo, ne delegittimavano l'esercizio dei pieni poteri giurisdizionali.

L'11 settembre 1660 il marchese di Santo Mango e Presidente della Regia Udienza Provinciale indirizzava un'informativa al viceré, concernente la risoluzione di una controversia territoriale in favore del collegio napoletano. Il barone del contermine feudo di Castelsaraceno aveva fatto condurre illecitamente i suoi animali nella difesa di Malpantano, usurpando di fatto i pascoli appartenenti ai gesuiti. Dopo aver scacciato dal territorio conteso i massari di Latronico e ordinato l'abbattimento degli alberi e delle croci che delimitavano i confini tra i due feudi, il feudatario aveva ordinato anche il sequestro di un gregge di pecore appartenenti alla chiesa maggiore di Latronico. Gli animali, insieme al loro pastore, furono rilasciati soltanto dopo otto giorni, «e tutto questo è seguito con molt'imperio e con gente armata mandata dal Duca, il quale vi assistè una volta di persona»<sup>217</sup>.

Ad aprire il procedimento fu la supplica dalla capitale del Rettore del Collegio Massimo contro Alessandro Felice Rovito, duca di Castelsaraceno, reo di aver occupato i pascoli di Latronico di cui i padri, prima dell'acquisto ufficiale, avevano goduto per molti anni in affitto. Il sopruso del prepotente feudatario sarebbe stato favorito dall'ampio ricorso alla violenza ai danni degli animali e degli stessi vassalli del feudo.

Si è intruso nelli detti pascoli solamente per farci pascere li suoi animali, in ancora con pigliar l'animali proprij di detta terra che pascevano in detti proprij herbaggi e con comitiva di molta gente armata con armi di foco e di ferro ha discacciati li terrazzani di detta terra autoritate propria dalli detti herbaggi, [...] dicendoli varie ingiurie e minacciandoli di volerli tagliare li nasi e l'orecchie e facendo altre cose imperiose ha ancora tagliati l'arbori del detto territorio dove si è intruso<sup>218</sup>.

Rifiutandosi i gesuiti di «defendere la loro giustitia et antica possessione con l'armi in mano», avrebbero tentato ogni possibile canale di mediazione con il duca per farlo desistere dai suoi propositi. Il barone, di tutta risposta, «perché vede che ha da fare con Religiosi» proseguì nell'usurpazione di aree sempre più estese della difesa. Tale atto ardito, considerato dai padri un vero e proprio sacrilegio, non poteva essere immune da conseguenze. Attentare ai beni del

---

<sup>217</sup> Ivi, c. 149r.

<sup>218</sup> Ivi, c. 128v.

collegio napoletano equivaleva, secondo quest'ultimo, a spogliare la Chiesa stessa di una parte del suo patrimonio<sup>219</sup>. Dall'altra parte, la macchina della giustizia baronale si era già messa in moto per raccogliere prove in favore di quei padri che, a detta del superiore del feudo Orazio Guida, impugnano «per armi difensive la sola corona alla cintola»<sup>220</sup>. Il 5 luglio venne chiamato a testimoniare Carlo Palagano, apprezzatore della terra di Castelluccio, che per diciotto anni aveva stimato il valore delle terre coltivabili di Latronico, prestando di conseguenza servizio per i precedenti baroni Francesco Corcione e Giovanni Battista Ravaschieri. Fu lui per primo ad indicare come confine invalicabile fra i due feudi «il secondo Vallone quando vai verso la Terra di Castello Saracino». Nel recente passato, tutti i cittadini di Castelsaraceno che avessero fatto pascolare i propri animali valicando il suddetto vallone si esponevano alla pronta rappresaglia da parte delle autorità di Latronico. Lo stesso Corcione «predò una morra di vacche e bovi ch'erano di particolari di Castel Saracino», costringendo i padroni degli animali a versargli un'ammenda per la loro restituzione<sup>221</sup>.

Due giorni dopo fu la volta del massaro delle pecore, Vito Galotto, che nella sua lunga esperienza del mestiere aveva custodito anche gli animali del barone di Castelsaraceno. Nel confermare l'esatta ubicazione del confine tra i due feudi, l'uomo dichiarò di aver sempre fatto «parare le pecore che non fossero passate a questa parte di detto secondo et ultimo vallone», come d'altronde si era sempre osservato da entrambe le parti in causa<sup>222</sup>. L'8 luglio, comparve Mercurio di Deco della terra di Castelluccio, guardiano delle giumente a servizio dei padri gesuiti. Analogamente agli altri testimoni, egli si accreditò come profondo conoscitore dei territori intorno Latronico e Castelsaraceno, avendo condotto i cavalli proprio nella difesa di Malpantano per tredici anni. Grande era, a suo dire, la ritrosia dei cittadini di Castelsaraceno nell'attraversare il confine del secondo vallone con i loro buoi, tanto che «si ridussero a fare certi poco puzzi dentro lo loro territorio et in quelli abbeveravano li loro animali»<sup>223</sup>.

Il giorno dopo venne convocato il quarto e ultimo testimone, il massaro delle pecore Francesco di Stefano della terra di Lauria. Nel racconto dell'uomo non emergono elementi che si discostano dalle deposizioni raccolte in precedenza dalla corte baronale. Come gli altri testimoni, la sua conoscenza dei luoghi era

---

<sup>219</sup> Ivi, c. 129r.

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> Ivi, cc. 130r-v.

<sup>222</sup> Ivi, cc. 131r-v.

<sup>223</sup> Ivi, cc. 131v-132v.

maturata nel lungo tempo in cui usufruiva della difesa di Malpantano per il pascolo degli animali, corrispondendo l'erbaggio alla famiglia Corcione prima e, in seguito, ai Ravaschieri. Intorno al secondo vallone «si è osservato e parato il bestiame e tenuto per confine»<sup>224</sup>: una linea netta, immutabile e imperturbabile, delimitazione fisica e figurata in assenza di mura, dove gli inevitabili contatti tra popolazioni vicine non sempre si traducevano in pacifici scambi. L'incartamento così confezionato giunse prontamente sulla scrivania del Preside della Regia Udienza Provinciale. Il marchese di Santo Mango, una volta estorta la confessione degli scagnozzi del barone di Castelsaraceno, ebbe gioco facile nell'esprimere il suo verdetto:

riconosciuto la verità ho reintegrato li Padri nella possessione in che vi si trovavano, e fatt'ordine penale al Duca e suoi vassalli che non perturbino né facciano perturbare in detta possessione li Padri né vadino più in quel territorio<sup>225</sup>.

Abbiamo però riscontrato come simili comunioni di interessi fra quest'ultimo tribunale e gli esercizi giurisdizionali in capo ai singoli feudatari fossero alquanto rare. Riguardo la vicenda in esame, i gesuiti preferirono bussare in prima istanza alle porte del viceré per ottenere giustizia. La scarsa considerazione nei riguardi delle procedure che la Regia Udienza Provinciale tentava di stabilire sul territorio si manifestava in un'ulteriore esortazione rivolta al Consiglio Collaterale nel 1666. I padri constatavano, con enorme disappunto, che gli uditori provinciali raccoglievano informazioni riguardo i crimini che venivano commessi nelle loro terre, a Latronico così come a Policoro, per poi farne relazione al Preside dell'Udienza. Un simile modo di procedere veniva interpretato dai religiosi come un'evidente provocazione nei confronti della loro giurisdizione. Essi si vedevano costretti a richiedere la remissione delle cause loro spettanti, con conseguente dispendio di tempo ed energia da parte della corte baronale<sup>226</sup>. D'altra parte, i panni sporchi andavano lavati in casa e il caso in oggetto non faceva eccezione. Questo spiegherebbe ancora di più l'irritazione dei gesuiti, i quali non avevano alcun interesse che si parlasse dei loro feudi come di luoghi tutt'altro che disciplinati e ridotti all'obbedienza, in cui al contrario «sogliono succedere homicidj et altri delitti»<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> Ivi, cc. 133r-v.

<sup>225</sup> Ivi, c. 149v.

<sup>226</sup> ASNA, *Sanseverino di Bisignano*, b. 315, cc. 77r-v.

<sup>227</sup> Ivi, c. 77v.

La solerzia con cui il collegio napoletano rivendicava le proprie competenze in materia di giustizia coinvolse anche la Corte della Vicaria. Analogamente a quanto era già avvenuto con il principe di Bisignano, estremamente attento nel tutelare il suo potere di “prelazione” sui vassalli imprigionati nella capitale, i gesuiti alzarono la voce innanzi il medesimo tribunale, rappresentato stavolta dal Commissario Francesco Resta. Nel 1694 era giunto a Latronico il Governatore del feudo di Moliterno Giuseppe Rasulo, in compagnia di uomini armati. Forte del mandato del Consiglio Collaterale, egli esigeva la soddisfazione di alcuni debiti contratti dall’università. Ritenendo non necessaria l’esibizione delle provvisioni reali, aveva dato ordine di incarcerare molte persone, fra cui un Eletto. La moglie in avanzato stato di gravidanza, subito accorsa in difesa del marito, fu però maltrattata dai sodali del Rasulo. La donna cadde così a terra «senza pur render fiato», con enorme sconcerto dei suoi concittadini che l’avevano creduta morta. Di fronte a «un eccesso così scandaloso e pubblico» questi ultimi reagirono furibondi «ed ingrossatosi il numero di essi vennero alle mani con le genti del Governatore». La rissa non sfociò, come era lecito supporre, in un bagno di sangue, ma provocò leggeri ferimenti da entrambe le parti in lotta, favorendo al tempo stesso la fuga dell’Eletto catturato. La portata del tafferuglio fu sufficientemente grave per spingere il Rasulo a farne pronta relazione alla Regia Udienza Provinciale, che rimise a sua volta la causa alla Vicaria<sup>228</sup>. Essendo ben chiaro che i reati imputati si erano consumati nelle terre del feudo e che gli inquisiti stessi fossero loro vassalli, l’avvocato difensore dei gesuiti Giuseppe de Angelis prontamente ricordò i privilegi di foro di cui i suoi assistiti godevano. L’arringa si prestò tuttavia a un ulteriore scopo, ossia sottolineare la correttezza e l’imparzialità con cui la corte baronale conduceva i propri affari, senza compromissione alcuna con gli imputati. Emergeva di conseguenza un quadro edificante della condotta dei gesuiti, legato alla necessità di costruire per questi ultimi un’immagine di baroni onorevoli e al di sopra di ogni sospetto.

Non può considerarsi tra gl’inquisiti e la Corte di Latronico collusione veruna, atteso quella subito procedé alla cattura dell’informazione e citati i rei *ad informandum*, perché comparvero spontaneamente furono lasciati con pleggiaria di presentarsi ad ogni suo ordine [...] È notorio a tutto il Regno con quanto zelo li

---

<sup>228</sup> *Ragioni per il M. R. Padre Rettore del Venerabile Collegio del Gesù di Napoli, Procuratore del Signor Duca di Flumari, utile Signore della Terra di Latronico con il Regio Fisco sopra l’articolo della remissione d’alcuni Vassalli inquisiti alla Corte di Latronico*, BNN, Brancacciana D 4 (19), c. 1r.

Padri Gesuiti sono solleciti e accurati con gli loro Officiali per la retta amministrazione della giustizia, la quale acciò abbia il suo luogo, non ha patito mai pregiudizio e detrimento d'esser corrotta o dalla potenza del denaro, o dell'Intercessore<sup>229</sup>.

Dall'attenzione riservata al problema all'interno degli statuti fino ad arrivare al *casus belli* di questa ulteriore discordia giudiziaria, viene da interrogarsi sul motivo profondo dell'indebitamento costante dei cittadini di Latronico. Sebbene in larga parte possedessero piccoli appezzamenti di terra - come vigne, chiuse e orti - e non fosse inusuale che detenessero la proprietà di vacche, buoi, somari e porci, essi ne ricavavano a malapena il necessario per il proprio sostentamento. L'elenco, sebbene scarso di informazioni dettagliate, è fotografato all'interno di un catasto primo-settecentesco sui beni stabili della popolazione, precedente la riforma in materia introdotta da Carlo di Borbone<sup>230</sup>. Rispetto agli "antichi" catasti, l'onciario ancorava il valore dei beni posseduti in rapporto all'oncia, una moneta di conto coniata nel 1749. Se ne ricavò un calcolo più accurato rispetto alle eccessive oscillazioni delle numerazioni focatiche, gettando al contempo le basi per una ripartizione omogenea delle imposte in tutte le province del Regno, ad eccezione della capitale e del suo distretto che godevano di un imperturbato privilegio di esenzione fiscale<sup>231</sup>. Rispetto alla rilevazione del 1703, nel catasto onciario del 1751 venivano riportati con maggiore precisione le caratteristiche dei beni posseduti – casa propria o in affitto, vigne, oliveti, chiuse, territori colti o incolti – con i loro confini e la loro capacità di rendita, nonché gli animali. Nel caso di Latronico, questi ultimi costituivano la principale industria, ossia il reddito da lavoro. Dagli atti preliminari della partita catastale veniva confermato che un ampio numero di abitanti possedeva bovini; giumente; pecore; capre;

---

<sup>229</sup> Ivi, c. 2r.

<sup>230</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Catasti antichi*, b. 23, cc. 2r-22r.

<sup>231</sup> Sul valore e i limiti di tale fonte per lo studio delle strutture familiari e socioeconomiche delle popolazioni nel Mezzogiorno preunitario, si veda: G. Da Molin, A. Carbone, *Carte d'archivio. Storia della popolazione italiana tra XV e XX secolo*, Bari, Cacucci Editore, 2016; Ead., *Introduzione*, in *Fonti di stato e popolazione*, cit., pp. 9-22; L. Barionovi, *La formazione del catasto onciario*, in *Il Mezzogiorno settecentesco attraverso i catasti onciari*, v. I, a cura del Centro Studi Antonio Genovesi per la Storia Economica e Sociale, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, v. I, pp. 117-134; F. Assante Izzo, *Il «catasto onciario» come fonte di storia demografica*, in *Le fonti della demografia storica in Italia. Atti del seminario di demografia storica 1971-1972*, v. I, a cura del Comitato Italiano per lo Studio della Demografia Storica, Roma, CISP, 1974, pp. 273-283 e P. Villani, *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1973, pp. 105-153.

maiali e asini. Dedotte le spese, ogni bue impiegato nei campi rendeva al proprietario 20 carlini l'anno. Ogni vacca addetta sempre all'aratro fruttava 10 carlini l'anno. Ogni vacca destinata invece alla riproduzione 12 carlini l'anno, mentre quella all'ingrasso 6 carlini l'anno. Le pecore, ad eccezione degli agnelli, valevano 15 carlini l'anno. Le scrofe 12 carlini l'anno, il doppio rispetto ai maiali. Il mulo cosiddetto d'imbasto - ossia adatto a portare carichi - rendeva 30 carlini l'anno, mentre il semplice asino da lavoro 10. Le giumente adatte alla riproduzione oscillavano intorno i 30 carlini l'anno, mentre le sterili 6. Cifra analoga alle giumente fertili fruttavano i cavalli d'imbasto. Per quanto riguardava invece i raccolti, il grano valeva 8 carlini annui il tomolo, mentre l'orzo 4<sup>232</sup>.

Le entrate dell'università registrate dalla Camera della Sommaria nella prima metà del XVII secolo consistevano perlopiù nell'esigere tributi per lo sfruttamento delle difese di sua pertinenza: dal diritto di fida degli animali e di taglio degli alberi a Malboschetto e Vigne al diritto di pascolo con annessa concessione degli erbaggi a Santa Croce. Ad esse si aggiungevano i "pesi universali", come l'imposta di bonatenenza richiesta ai forestieri e la discussa gabella della farina<sup>233</sup>. Lo *status* di tali difese trova riscontro anche nell'apprezzo del 1742, eseguito per la formazione del relativo catasto onciario. La difesa di Malboschetto, che rendeva circa 117 ducati annui, confinava ad ovest con un'altra difesa dell'università, quella di Mastroluca, al cui interno si alternavano aree boschive e territori coltivabili. Di pertinenza della corte baronale vi era invece un vasto comprensorio di territori demaniali, di 1330 tomoli di terre colte e incolte, confinante a ovest con il feudo ecclesiastico di Seluci; a sud con Castelluccio e a est con la difesa della Manca. Tale difesa, rivendicata dai cittadini di Latronico, fruttava al Collegio Massimo 120 ducati l'anno e veniva impiegata per l'erbaggio e per la raccolta delle ghiande. Alle difese di Malpantano e Manca si aggiungeva una terza difesa baronale, quella dell'Alpi, utilizzata per il pascolo degli animali soltanto da maggio ad agosto, a causa della fredda stagione invernale<sup>234</sup>.

Circa lo sfruttamento delle tre difese baronali, i gesuiti si riservavano il diritto di interdire i luoghi per determinati periodi di tempo ai cittadini, con alcune eccezioni. Era consentito ai vassalli seminare lungo il periodo di chiusura del territorio di Malpantano, dal 14 settembre al 24 dicembre. Nella difesa dell'Alpi,

---

<sup>232</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Catasti onciari*, b. 5619, cc. 6r-v.

<sup>233</sup> Bollettino dei Demani Comunali, cit., pp. 15-16.

<sup>234</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Catasti onciari*, b. 5619, cc. 105v-106r.



utilizzata nei sopracitati mesi soltanto per il pascolo, si proibiva di conseguenza la semina. I cittadini, previa licenza concessa dagli stessi padri, vi potevano soltanto tagliare gli alberi. L'ingresso alla difesa della Manca, interdetta dal 14 settembre al 23 dicembre, era loro concesso solo per la raccolta dei frutti della semina<sup>235</sup>. Lo stesso apprezzatore Gallerano sosteneva che i padri curavano particolarmente le loro difese, al fine di sostenere un numero allora considerevole di loro animali: 10.000 pecore e 500 vacche, nonché «alcuna quantità di bufali e giomente». Data la scarsità di personale deputato all'amministrazione di tali uffici, le rendite più magre provenivano proprio dall'affitto della mastrodattia<sup>236</sup> e della bagliva<sup>237</sup>, alla cifra complessiva di 60 ducati l'anno. Dall'esazione delle cause civili e criminali, in particolare, non si ricavava che 40 ducati annui. Le stesse migliorie introdotte nei vigneti e nell'oliveto – il quale contava ben 533 piedi d'ulivo - non comportarono un recupero significativo dell'investimento, poiché dal loro affitto si esigevano rispettivamente 6 e 5 ducati all'anno. Allo stesso tempo, importanti lavori di rifacimento avevano riguardato altri tre corpi di rendite da cui si ricavarono, nei primi anni di gestione del feudo, modesti frutti: i due mulini, la gualchiera<sup>238</sup> e la taverna<sup>239</sup>.

È molto probabile che le spese sostenute per le prime migliorie a beneficio delle fabbriche sopracitate fossero di gran lunga superiori rispetto alla rendita fissa di 250 ducati annui, garantita dall'erbaggio delle tre difese baronali. I mulini tuttavia rivestivano un'importanza centrale in seno all'economia cittadina e per gli stessi vassalli, in quanto soggetti al divieto di macinare presso i feudi vicini. A causa delle pessime condizioni in cui versavano, i padri furono costretti ad affittarli per 40 tomoli di grano. La cifra salì considerevolmente a 105, una volta eseguiti i primi rifacimenti. I malfunzionamenti dei mulini influivano pure sulle

---

<sup>235</sup> C. Belli, *Stato delle rendite*, cit., p. 103.

<sup>236</sup> Nel Regno di Napoli con il termine *mastrodatti* o mastro d'atti venivano indicati tutti quei funzionari impiegati principalmente alla redazione e alla custodia degli atti. Successivamente, ricoprirono all'interno delle università anche le funzioni di supplenti dei giudici.

<sup>237</sup> Nel tardo Medioevo si fregiavano con il titolo di *balivo* i pubblici ufficiali con attribuzioni e autorità molto varie secondo i luoghi e i tempi. In età moderna e limitatamente al contesto del Mezzogiorno, i baglivi indicavano i giudici delle cause minori.

<sup>238</sup> Macchinario idraulico di epoca pre-industriale, usato principalmente per la manifattura laniera. Le pale presenti al suo interno, una volta azionate dalla ruota del mulino ad acqua, comprimevano le fibre al fine di rendere il tessuto più resistente e compatto.

<sup>239</sup> ASNA, *Azienda Gesuitica*, b. 19, cc. 183r-186v.

prestazioni della gualchiera, affittata per un lungo periodo alla cifra di 15 ducati annui. Parallelamente, era stato rilevato un luogo, sito nella contrada della Calda, per potervi trasferire la taverna e affittarla per 20 ducati all'anno. Bisognerà però attendere il 1725 e in particolare il governo del superiore Padre Pompeo Carcasio per una ripresa delle opere di ammodernamento del feudo. La vecchia gualchiera ormai abbandonata per mancanza d'acqua venne in quell'anno sostituita con un nuovo macchinario ad uso dei gesuiti, più ampio rispetto al precedente, a cui seguì l'erezione di una seconda costruzione di dimensioni più modeste, per servire «ambedue in tempo di concorrenza, quando mancano le valchiere de circonvicini». Parallelamente, «essendo cresciuta la gente et il concorso di circonvicini» si diede impulso alla costruzione di un terzo mulino, che insieme agli altri due lavorava a pieno ritmo, accrescendone la rendita annua fino a 570 tomoli di grano<sup>240</sup>.

Tra gli ambiziosi progetti del gesuita rientrava anche la taverna. Vennero abbandonate definitivamente le costruzioni in rovina site nella contrada di San Sebastiano, rese ormai inagibili dallo smottamento del terreno e dai forti venti. La nuova taverna alla Calda si presentava come una casa rustica circondata dai vigneti, dotata di una stalla spaziosa e di camere più ampie per i viaggiatori. Furono proprio le vigne a costituire in quegli anni il fiore all'occhiello tra le colture in cui maggiormente si cimentarono i tenutari del feudo. Tuttavia, un numero rilevante fra queste richiedeva eccessive spese di mantenimento senza utili effettivi. Faceva eccezione la vigna sita alla contrada del Trogliano, che per l'ottima qualità del suo terreno garantiva un ottimo vino e una rendita soddisfacente. Per tale ragione si rendeva necessario, a detta del padre Carcasio, procedere alla vendita dei vigneti più improduttivi e aumentare la produzione di vino laddove le condizioni lo permettevano<sup>241</sup>.

In quegli stessi anni infuriava la battaglia in tribunale contro i vassalli di Latronico. Sulla piccola fortuna che i gesuiti avevano via via accumulato nel feudo pendevano asti e dissapori difficilmente ricomponibili. Dalla pretesa dei servigi personali alla maniera «che si vede osservare da altri vassallaggi»<sup>242</sup> all'accusa di aver obbligato l'università a corrispondergli tra il 1660 e il 1666 tre donazioni del valore complessivo di 3.000 ducati a mo' di risarcimento delle

---

<sup>240</sup> Ivi, cc. 120v-122r.

<sup>241</sup> Ivi, cc. 122r-123r.

<sup>242</sup> Ivi, c. 122v.

spese sostenute per la ricostruzione del feudo<sup>243</sup>, i capi di imputazione per il collegio napoletano non mancavano ma, tutto sommato, ci aveva fatto il callo. Questa però non era una semplice scaramuccia feudale e i padri avrebbero ben presto compreso il motivo.

---

<sup>243</sup> *Verifica dimostrazione de' fatti appurati*, cit., cc. s.n., Introduzione.

## Capitolo IV

«Si facciano partire i gesuiti al loro destino»:

la fine del *siglo de oro* napoletano

Chi fu che al saggio Socrate costrinse  
a beber la cicuta? I Gesuiti.  
Chi fu che a Cuma in duro esilio spinse  
Scipion l'Africano? I Gesuiti.  
Chi fu che dalla fronte i lumi estinse  
all'eroe Belisario? I Gesuiti.  
Chi fu che 'l Galileo tra i ceppi avvinse  
per far ingiuria al vero? I Gesuiti.  
Folle giudizio uman come spess'erra!  
Perché s'allegra e fa il viso giocondo  
chi già distrutti crede i Gesuiti?  
Finché l'anime vili ingiusta guerra  
faranno al merito, e finché duri il mondo  
vi sono, e vi saranno i Gesuiti.

(BSNSP, *Manoscritti Galiani*, XXX.C.12.28, *Sonetti per i gesuiti*, c. 162)

### 4.1 Due esiliati pre-espulsione: Giovanni Battista de Benedictis e Giuseppe Sanfelice.

Il 28 dicembre 1697 il padre ostunese Giovanni Battista de Benedictis scrive al cardinale Vincenzo Maria Orsini, informandolo che «per ordine, che si dice del Signor Vice Re, io debbo partir da Napoli senza che mi sia stato concesso altro spazio da raccogliere i miei scrittarelli per dispormi alla partenza»<sup>1</sup>. Le scritture menzionate dal gesuita fanno riferimento alle opere che si erano guadagnate un'attenzione e un astio particolari da parte delle autorità cittadine. Queste ultime cercavano da tempo un utile pretesto per richiedere il suo

---

<sup>1</sup> G. Ruggiero, *La Turris Fortitudinis tra politici, ecclesiastici e filosofi nella Napoli di fine Seicento*, in *Frontiera d'Europa, società, economia, istituzioni, diritto nel Mezzogiorno d'Italia*, «Rivista Storica 2003», 1, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, p. 70. La lettera è ripresa anche da L. Pezzella, *Benedetto Aletino. Un gesuita a Napoli contro i «Moderni»*, Avellino, Terebinto Edizioni, 2017, p. 33. Per uno sguardo più recente sulla figura del chiacchierato gesuita si rimanda a L. Spruit, *Le verità di fede nella controversia tra Giovanni Battista de Benedictis e i suoi avversari*, in *I demoni di Napoli*, cit., pp. 43-61.

allontanamento dalla capitale. In quegli anni sedeva sul trono pontificio il napoletano Innocenzo XII, ovvero Antonio Pignatelli, già cardinale e arcivescovo della capitale. Anche il cardinale Altieri, membro della Congregazione del Santo Uffizio, invitava per espressa volontà del pontefice alla massima prudenza. Il 7 dicembre 1697 si richiedeva all'arcivescovo di Benevento di non dare alle stampe «in alcun modo» il libro del de Benedictis, «affinché nella materia che in esso si tratta non si facesse rumore maggiore di quello presentamente si fa»<sup>2</sup>. Il cardinale Orsini, al contrario, appoggiò la linea del padre gesuita e del suo scritto, che ribadiva l'indiscutibilità dell'infallibilità papale contro le *Lettere provinciali* di Pascal e, in generale, contro le proposizioni gianseniste.

Nel suo breve esilio a Palermo, il de Benedictis riuscì a pubblicare la sua *Difesa della bolla di Alessandro VII Ad Sanctam contro gli sforzi delle ultime due Lettere provinciali ed altri insulti e cavillazioni de giansenisti*. Sarà infine l'Orsini a fare pressioni all'Altieri, affinché, contrariamente alle precedenti disposizioni del Padre Generale della Compagnia, il de Benedictis «col venire a Roma tolga al mondo l'apprensione di rimanere castigato collo sfratto per un'opera degna di somma lode e di premio»<sup>3</sup>. Per le autorità cittadine, invece, il proposito del de Benedictis di dare alle stampe il suo libro a Benevento, *enclave* pontificia esente dalla reale giurisdizione, e non a Napoli manifestava l'intenzione di aggirare la licenza di pubblicazione. Il controllo regio sulla stampa veniva infatti regolato secondo i dettami della Prammatica *De impressione librorum*, emanata nel 1648 sotto la spinta della repressione spagnola ai tumulti popolari che avevano infiammato il Regno nell'anno precedente<sup>4</sup>. La preoccupazione degli esponenti della Deputazione del Sant'Uffizio e, in particolare, dell'eletto del Seggio di Porta Capuana, Francesco Capece Zurolo, scaturiva dal rischio concreto che il libro anti-giansenista del gesuita rinvigorisse, specie a Roma, la fazione degli zelanti che richiedeva l'introduzione dell'Inquisizione in città per estirpare l'eresia. Tale pretesto fu sufficiente per proteggere, da una parte, le autonomie dei corpi decisionali napoletani dal controllo inquisitoriale e, dall'altra, per mettere fuori gioco definitivamente lo scomodo religioso<sup>5</sup>. Il de Benedictis desiderava al contrario dimostrare che il suo

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 32.

<sup>3</sup> Ivi, p. 34-35.

<sup>4</sup> Sulla censura libraria nel periodo in esame si rinvia a M. Sabato, *Il sapere che brucia. Libri, censure e rapporto Stato-Chiesa nel Regno di Napoli fra '500 e '600*, Galatina, Congedo editore, 2009.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 24-25.

libro non solo non arrecava danno ai suoi cittadini, ma che il «vietarsene con tanti rumori la pubblicazione» avrebbe al contrario rinvigorito quel fronte avverso di cui tanto lamentavano. Stando all'apologia del padre gesuita, il giansenismo non era nei cuori bensì nelle mani dei napoletani. Si lasciava dunque intendere che gli scritti giansenisti si erano propagati a macchia d'olio in città.

Le Lettere Provinciali è uomo qui che le abbia o almeno le legga? [...] Che gran male è dunque ch'essendosi senza una parola in contrario permesso a che si sia di riempire la Città di quelle Lettere infami, si permetta poi a Gesuiti, in difesa della fama propria e della verità della Fede il discreditar pienamente quell'opera egualmente calunniosa ed eretica?<sup>6</sup>

Tale affermazione si rivelò ben presto un'arma a doppio taglio. Venne considerata estremamente tendenziosa da parte dei Deputati, i quali ritenevano che il religioso li considerasse fallaci e prossimi agli errori dottrinali<sup>7</sup>. Ciò che irritava maggiormente il de Benedictis, tanto dal voler a tutti i costi dare alle stampe un'opera controversistica incentrata sulla reazione cattolica anti-giansenista - culminata con la bolla *Cum occasione* (1653) di Innocenzo X contro le cinque proposizioni dell'*Augustinus* (1640) di Cornelis Jansen - era la supposta sottovalutazione della diffusione della corrente a lui ispirata. Il religioso non aveva tutti i torti, in quanto la lettura delle *Lettere provinciali* forniva ai ceti intellettuali ostili alle influenze politiche e culturali esercitate dalla Compagnia un bagaglio di argomenti efficaci per svincolarsi da un pensiero filosofico severamente vigilato dal controllo ecclesiastico<sup>8</sup>. La polemica di Pascal colpiva profondamente i gesuiti per le accuse, loro rivolte, di aver avallato una morale lassista e di facile osservanza per i fedeli. Intento principale delle diciotto *Provinciali* era la difesa del giansenismo dall'accusa di eresia, nel momento in cui lo scontro fra le religiose del monastero di Port Royal – principale epicentro del movimento - e le autorità ecclesiastiche aveva raggiunto il suo apice. Alle critiche mosse dai gesuiti nei confronti di un cattolicesimo dalle tinte luterane, eccessivamente rigorista e che poneva una forte enfasi sulla corruzione del peccato originale e sulla grazia divina a discapito del libero arbitrio, si

---

<sup>6</sup> BSNSP, *Manoscritti Galiani*, XXX.A.19, *Memorie sopra la proibizione de libri del Consigliere Grimaldi*, c. 52r. Il documento è riportato da L. Pezzella, *Benedetto Aletino*, cit., pp. 27-28.

<sup>7</sup> G. Ruggiero, *La Turris Fortitudinis*, cit., p. 64.

<sup>8</sup> P. Stella, *Il giansenismo in Italia. I preludi tra Seicento e primo Settecento*, v. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 167.

contrapponeva il fronte sempre più agguerrito dei giansenisti. Questi ultimi puntavano il dito contro la casuistica gesuita, considerata una delle cause scatenanti della crisi della religione cattolica<sup>9</sup>, stretta tra il rafforzamento degli Stati protestanti e l'avanzata delle nuove idee in ambito filosofico e scientifico.

Mediante l'adozione della dottrina del probabilismo, i gesuiti intendevano affrontare invece un problema pratico in fase di esercizio del sacramento della confessione: quello dell'individuazione e del conseguente discernimento dei peccati nella complessa tela delle norme generali e dei casi specifici di coscienza. «Se un'opinione è probabile, è permesso seguirla anche quanto è più probabile l'opinione opposta»: lungo il principio enunciato dal domenicano Bartolomeo de Medina nel 1583 nel commento alla *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino e nella sua *Istruzione per l'uso dei confessori*, i teologi gesuiti si trovarono ad operare su un terreno estremamente scivoloso<sup>10</sup>. Le critiche non mancarono anche all'interno della Compagnia. Il dissidio che scuoteva le alte sfere dell'ordine divampò con l'elezione a Generale di Tirso Gonzáles, professore di teologia presso il Collegio di Salamanca, il quale si era duramente scagliato contro il probabilismo visto come fonte di lassismo morale e rilassamento delle pratiche religiose. Nonostante gli ampi problemi che travalicarono ben presto la sfera teologica, il probabilismo rimase la dottrina morale maggiormente preferita dagli intellettuali gesuiti.

Se tale strada da una parte comportò le prevedibili ostilità da parte dei giansenisti e di altri rigoristi, le ricadute sociali del probabilismo furono rilevanti e nel complesso positive per la Compagnia. Una teologia mite e più accogliente nei confronti delle esigenze dei devoti, specie se appartenenti alle élite colte e più inclini alla contestazione delle rigide imposizioni dell'ortodossia cattolica rispetto al passato, si sposava con la politica degli accomodamenti e dei compromessi già sperimentati nelle terre di missione. Tale approccio conviveva però con la religiosità promossa dalle congregazioni, estremamente intensa nella sua carica simbolica. In entrambi i casi, la Compagnia intuì le profonde trasformazioni della società, molto più parcellizzata rispetto al secolo precedente. Così come ogni individuo, soprattutto in base al proprio *status* e ambiente sociale,

---

<sup>9</sup> S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., pp. 90-91. Per ulteriori approfondimenti, vedasi la voce «Jansénisme» in *Les Jésuites. Histoire et dictionnaire*, cit., pp. 770-772 e la bibliografia ivi citata.

<sup>10</sup> S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., pp. 86-87.

metteva in atto comportamenti e modi di vita differenti, ogni coscienza richiedeva di essere differentemente guidata verso la salvezza<sup>11</sup>.

Più che per fini di mero rinnovamento religioso, la circolazione del pensiero e degli scritti giansenisti a Napoli rispondeva a quella complementarità fra cultura e politica che animava i maggiori circuiti intellettuali europei. Analogamente alla Francia, gli ultimi decenni del secolo nella penisola italiana videro l'esacerbarsi della diatriba fra «antichi e moderni» pensatori. La posta in gioco era la libertà di filosofare a fronte della censura ecclesiastica, nonché il progresso della conoscenza, specie nel campo scientifico, alla luce della rottura divampante che le scoperte empiriche avevano posto nel rapporto con la tradizione tomistica<sup>12</sup>. Professore di filosofia e di teologia prima al Collegio di Lecce, poi al Collegio Massimo napoletano<sup>13</sup>, il de Benedictis irruppe prepotentemente sulla scena a difesa dell'aristotelismo e della scolastica, che costituivano l'ossatura della *Ratio studiorum* impartita nei collegi gesuitici. Ad accendere la miccia delle dispute filosofiche e giurisdizionaliste nella capitale fu il processo per ateismo ai danni di tre sostenitori delle teorie atomistiche: Basilio Giannelli, Filippo Belli e Giacinto De Cristofaro. Vero bersaglio del tribunale inquisitoriale erano però gli orfani della disciolta Accademia degli Investiganti - fra cui spiccavano Francesco D'Andrea e Filippo Di Capua - fondata nel 1663 dal matematico Tommaso Cornelio. Al suo interno avevano preso piede le dirompenti teorie copernicane e atomistiche, così come le opere dei vituperati Campanella, Galilei, Cartesio, Torricelli e Hobbes che mettevano a dura prova l'apparato epistemologico su cui la Chiesa fondava la sua visione del mondo<sup>14</sup>. Il 15 febbraio 1693 il cardinale e arcivescovo di Napoli Giacomo Cantelmo esprese la sua condanna pubblica ai danni dei rei confessi in una cattedrale gremita. All'invettiva contro le pericolose derive dei filosofi moderni, che intaccavano le verità di fede come la transustanziazione - in polemica con la

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 88-90.

<sup>12</sup> P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, cit., p. 168.

<sup>13</sup> A. De Ferrari, *De Benedictis, Giovanni Battista*, in DBI, 33, 1987: [https://www.treccani.it/enciclopedia/de-benedictis-giovanni-battista\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/de-benedictis-giovanni-battista_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 1 luglio 2023).

<sup>14</sup> R. Gatto, *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano (1552-1670)*, Firenze, Olschki, 1994, p. 263. Sull'Accademia degli Investiganti vedasi G. Galasso, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; M. Torrini, *L'Accademia degli Investiganti, Napoli 1663-1670*, in «Quaderni Storici», 48, 1981, pp. 845-883 e M. H. Fisch, *L'Accademia degli Investiganti*, in «De Homine», 27-28, 1968, pp. 17-78.



teoria cartesiana dell'esteso - si legava l'attacco rivolto contro i seguaci di Epicuro e Cartesio, diretti responsabili della collera divina che si era scagliata sulla città infliggendole la peste e i successivi terremoti<sup>15</sup>. Le reprimende pungolarono nel vivo l'onore di quel ceto civile e nobiliare di cui facevano parte o con cui erano entrati a stretto contatto gli imputati. D'altronde, la vicenda giudiziaria si era protratta per oltre un decennio anche a causa delle forti pressioni che questi ultimi avevano operato sulle autorità regnicole e spagnole, in aperta contestazione al processo inquisitoriale. Era chiara infatti l'intenzione di colpire gli esponenti di secondo piano della corrente atomistica, affinché i principali fautori avvertissero il pericolo che pendeva sul loro capo<sup>16</sup>. All'umiliazione inferta ai giovani condannati, gli intellettuali esprimevano il proprio disappunto circa l'impossibilità di praticare una libera ricerca scientifica e filosofica, senza incorrere nella reazione furente delle gerarchie ecclesiastiche. Sembravano estremamente lontani i tempi in cui un religioso di primo piano, il vescovo di Campagna, Juan Caramuel, animava le discussioni dell'Accademia degli Investiganti, distinguendosi per una forte apertura nei confronti delle nuove investigazioni scientifiche e incentrando le sue riflessioni proprio sul delicato rapporto fra i dogmi ecclesiastici e le novità introdotte dall'eliocentrismo copernicano e dalle scoperte galileiane<sup>17</sup>.

La posizione stessa del Cantelmo si presentava molto delicata, in quanto doveva far conciliare le sue due anime di arcivescovo aristocratico, strumentalmente attento alle rimostranze di una larga fascia del potere civile, e quella di ex nunzio pontificio nei territori protestanti e zelante esecutore dei *diktat* provenienti dalla Santa Sede. Forti erano le pressioni di quest'ultima per insediare finalmente a Napoli l'Inquisizione romana, un progetto duramente contestato dalle autorità cittadine nonché dal regalismo spagnolo<sup>18</sup>. La reazione del de Benedictis contro l'atomismo e il cartesianesimo fu di una ferocia senza precedenti, specie nei toni di crociata in difesa di un aristotelismo considerato dai

---

<sup>15</sup> P. Lopez, *Riforma cattolica e vita religiosa e culturale a Napoli dalla fine del Cinquecento ai primi anni del Settecento*, Napoli-Roma, Istituto editoriale del Mezzogiorno, 1964, p. 163.

<sup>16</sup> Per una ricostruzione dell'andamento del processo contro gli ateisti e degli schieramenti contrapposti, si rimanda all'imprescindibile volume di L. Osbat, *L'inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974. Serrato è il confronto che l'autore svolge con il pionieristico lavoro di L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, v. II, Città di Castello, 1892.

<sup>17</sup> P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, cit., pp. 168-169.

<sup>18</sup> R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971, pp. 74-77.

pensatori moderni come chiuso in sé stesso e non confacente alle istanze culturali di tempi ormai profondamente mutati. Si aprì, di conseguenza, una forte lacerazione in seno alla scuola scientifica del Collegio Massimo. Quelle stesse generazioni di studiosi che avevano appreso dai matematici gesuiti i fondamenti della materia, una volta abbracciato il pensiero cartesiano, si rivoltarono contro i vecchi maestri. L'intolleranza e la difesa di maniera di una tradizione culturale che aveva ormai esaurito la sua carica propulsiva contribuirono così alla progressiva decadenza degli insegnamenti nel Collegio napoletano<sup>19</sup>.

Non stupisce che i Deputati napoletani, nell'impedire la pubblicazione del libro anti-giansenista del de Benedictis, gli rinfacciassero che la «malevolenza» di cui ormai era macchiata la sua produzione fosse amplificata non solo dalla condotta dello stesso padre, ma da

le continue invettive fatte da Padri della sua Compagnia in tutte le scuole contro i Professori della Filosofia non insegnata da loro, anzi pure da sovra i pergami, e nell'orazione dell'apertura de' loro studii, in una delle quali tre anni sono si disse che bisognava armarsi l'una e l'altra Potenza [ecclesiastica e secolare] contro le novità insorte in questa Città<sup>20</sup>.

Una reazione così compatta da parte dell'élite gesuita napoletana difficilmente può essere compresa, se non si considera tale mutamento di orientamenti anche in relazione ai rivolgimenti provocati dall'*affaire* Galileo settanta anni prima. Dopo la pubblicazione del suo *Sidereus Nuncius* (1610), egli era diventato a tutti gli effetti un uomo pubblico. Attraverso la fitta rete di corrispondenze che lo scienziato intratteneva con ambasciatori, principi, nunzi pontifici, uomini di corte e alte sfere del clero, nella penisola italiana così come in Europa si discuteva con fermento della straordinaria invenzione del cannocchiale e delle osservazioni celesti rese possibili dall'uso di questo strumento. I carteggi scambiati con Galileo, nel travalicare le barriere confessionali e culturali tra gli interlocutori, rilevavano un intreccio ormai indissolubile fra le discussioni filosofiche e scientifiche e le loro ricadute sul piano politico e religioso<sup>21</sup>. Oltre che un conflitto aperto fra idee filosofiche, scientifiche e religiose, a tenere banco era anche il modello di sociabilità

---

<sup>19</sup> R. Gatto, *Tra scienza e immaginazione*, cit., p. 265.

<sup>20</sup> L. Pezzetta, *Benedetto Aletino*, cit., p. 29 e G. Galasso, *Napoli nel Vicereame spagnolo*, in AA.VV., *Storia di Napoli*, v. VI, Napoli, Società editrice Storia di Napoli, 1972, p. 23.

<sup>21</sup> M. Bucciantini, *La scuola galileiana*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., p. 344.

introdotto dalla nuova scienza. Di conseguenza, il precetto del cardinale Roberto Bellarmino rivolto a Galileo di non sostenere, difendere e insegnare le teorie eliocentriche andava oltre il mero piano giuridico. Dopo il decreto di condanna del 5 marzo del 1616 da parte della Congregazione dell'Indice del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico, si interrompe ogni canale di dialogo fra Galileo e la curia romana intorno alle meraviglie celesti da lui osservate, così come altrettanta chiusura venne dimostrata dai matematici gesuiti del Collegio romano nei confronti del copernicanesimo.

Bellarmino stesso aveva ben compreso le trasformazioni in atto: con le osservazioni telescopiche di Galileo era possibile confermare le teorie copernicane giudicate fino ad allora incompatibili con la cosmologia tomistica ma non pericolose. L'invenzione del cannocchiale, al contrario, suscitava un vasto consenso pubblico, con conseguenze irreparabili per la stabilità religiosa e politica del mondo cattolico. Aderire all'eliocentrismo significava «nuocere alla Santa Fede con rendere false le Sacre Scritture». Affermare la veridicità di tale concezione travalicava dunque la mera irritazione di filosofi e teologi legati alla tradizione aristotelica e scolastica. La linea di Bellarmino trovò ampio spazio sia nel processo che nella condanna galileiana del 1633. Accanto a una salda difesa dei principi teologici e culturali sanciti dal concilio di Trento, si attestava la ferma convinzione che nessuna prova o dimostrazione empirica potesse essere fornita in difesa di Galileo e tantomeno delle nuove teorie epistemologiche, in quanto il principio di verità non appartiene alla scienza umana, ma solo a Dio<sup>22</sup>.

Abbiamo accennato al nuovo modello di sociabilità introdotto dalla scienza moderna. Esso venne reso possibile dalle trasformazioni interne alle stesse Accademie, le quali, a partire dal carattere enciclopedico che le avevano contraddistinte nel corso del Rinascimento, finirono per specializzarsi sempre più nel corso del XVII secolo. Nei maggiori centri urbani della penisola italiana sorsero accademie di carattere letterario, artistico, filosofico, con forti interessi nei confronti della matematica e della medicina. La sopracitata Accademia degli Investiganti napoletana prese forma in un contesto in cui fiorivano le ricerche mediche, naturalistiche e chimiche. In aperta opposizione agli Investiganti, i sostenitori della medicina tradizionale si riunivano intorno all'Accademia dei Discordanti, guidata dal protomedico del Regno Pignataro. I conflitti fra le due accademie furono tanto aspri da costringere il viceré de Lèon nel 1668 a proibire le riunioni di entrambe. Gli attacchi agli investiganti

---

<sup>22</sup> Id., *L'affaire Galileo*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., pp. 339-342.

sconfinarono oltre l'ambito medico, proprio a causa dell'adesione di questi ultimi al meccanicismo cartesiano e al neomaterialismo atomistico<sup>23</sup>. Alle sedute dell'Accademia dei Discordanti partecipava anche il padre gesuita de Benedictis. Egli legò la sua fama di polemista alla pubblicazione de *Le lettere apologetiche in difesa della filosofia scolastica e della filosofia peripatetica* (1694), date alle stampe con lo pseudonimo di Benedetto Aletino, proprio nel momento in cui il processo agli ateisti, dopo la pubblica condanna del Cantelmo, era entrato nelle sue fasi più calde. Per condurre in modo più efficace la sua battaglia culturale contro gli Investiganti, il religioso decide di abbandonare il latino e abbracciare i toni e le tecniche provocatorie del *pamphlet*. L'opera si compone di cinque lettere accusatorie rivolte ad altrettanti personaggi fittizi, dietro cui si celano le figure degli Investiganti più noti, in quanto personalità di spicco della cultura filosofica e forense napoletana. Nella prima, probabilmente diretta a Francesco D'Andrea, si difende il ruolo della teologia scolastica al fine di non cadere nelle eresie protestanti. La seconda, probabilmente indirizzata a Leonardo Di Capua o a Lucantonio Porzio, attacca l'interpretazione dei calvinisti e dei giansenisti del pensiero di Sant'Agostino riguardo Dio e l'anima. La terza, rivolta al Di Capua, si scaglia contro un Cartesio affine agli eretici a causa della sua pericolosa filosofia, che «serva non di scorta alla sapienza, ma di colore alla bugia e di appoggio alla costumacia». La quarta attacca indistintamente tutti gli investiganti, liquidati come ateisti. Nell'ultima, rivolta a Giuseppe Valletta, si oppone nuovamente al pensiero dei moderni e alle derive libertine che avrebbero diffuso in città. Il padre gesuita è profondamente turbato da una libertà di pensiero «grandemente perniciosa», che come il canto ammaliante delle sirene si scaglia con tutta la sua virulenza contro l'autorità divina<sup>24</sup>. La reazione dello

---

<sup>23</sup> A. Clericuzio, *Le accademie scientifiche del Seicento*, in *Enciclopedia italiana. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice. Scienze*, a cura di A. Clericuzio - S. Ricci Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 38-45.

<sup>24</sup> A. De Ferrari, *De Benedictis, Giovanni Battista*, cit.; L. Pezzella, *Benetto Aletino*, cit., pp. 72-83. L'attribuzione del destinatario Porzio è contenuta in S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Firenze, D'Anna editore, 1965, p. 115. L'atomista Lucantonio Porzio fu uno dei primi ad intuire l'importanza di controbattere agli attacchi che subiva la moderna filosofia. In particolare, nel difendere la libertà della speculazione in campo naturalistico, egli si era scagliato contro «li veri e manifesti scellerati, e di niuna pietà religiosa, che fingendosi pii e santi cercano ogni giorno in qualsiasi sia modo far danno al prossimo: e s'avvalgono per la più sicura e per la più crudele dell'arme finta pietà, e finto zelo». La citazione è contenuta in V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1970, p. 197.

schieramento avverso non si fece attendere. L'opera fu oggetto di una denuncia anonima al foro inquisitoriale napoletano, in quanto contenente proposizioni «pregiudiciali et offensive alla Fama del Prossimo»<sup>25</sup>. In particolare

deve innanzitutto avvertirsi che questo libro denunciato fu fatto dall'autore contro tutti i professori della Filosofia moderna e specialmente contro quei della Città di Napoli, persone di conosciuta bontà e di chiara fama, il che si avverte per far sapere che molte ingiuriose proposizioni se bene paiano scagliate contro persone finte, sono infatti contro vere e conosciute persone. Come sono le seguenti proposizioni, le quali sono pochissime delle molte di cui è sparso, anzi pieno detto libretto.

Pagina 4: «A che serve mi dimandate la vostra Teologia? Rispondo: serve per far scoppiar di rabbia tutti i vostri pari, che le diano a misura del danno che ne ricevano».

Pagina 8: «E poi vi sdegnate col mondo, quando vi crede uomo che poco crede: che vi spacciate di Religione Romana solo perché vivete tra gli ortodossi e paventate non la coscienza e Dio, ma la prigione e 'l fuoco».

Pagina 309: «Sono figli della Terra e pure hanno ardire e spirito di prendersela col Cielo»<sup>26</sup>.

Bisognerà tuttavia attendere la conclusione del processo contro gli ateisti per giungere a una riorganizzazione del ceto civile napoletano, sempre più unito dalla volontà di esiliare il de Benedictis, reo di essersi spinto oltre misura nella sua *vis* polemica e nelle sue ingerenze. Una prima occasione si concretizzò con lo scandalo innescato dalla pubblicazione del libello anonimo *Turris fortitudinis* (1696). L'avvocato Domenico Confuorto nei suoi *Giornali* riportava che tale opera, di una ventina di carte e data alle stampe senza licenza dai torchi di Geronimo Fasulo, «ha posto tutta la città in moto, non parlandosi d'altro». Il motivo era presto detto, a partire dalla scelta del destinatario dell'opera: il pontefice Innocenzo XII. Si richiamava a più riprese il suo intervento a causa de «l'uso del vivere moderno in questa città, senza religione alcuna». Le invettive dirette a Nicola Caravita e Giuseppe Valletta non lasciavano al Confuorto alcun dubbio circa la paternità dell'opera, che doveva provenire dagli ambienti gesuitici. Dai pensatori moderni nonché da molti nobili preoccupati dallo

---

<sup>25</sup> BSNP, *Manoscritti, Miscellanea*, XXII.B.17, c. 148r.

<sup>26</sup> Ivi, cc. 157r-v.

spauracchio dell'Inquisizione a Napoli i padri venivano ormai «biasimati e mirati con occhio torvo come fomentatori di discordie e risse»<sup>27</sup>.

L'eco dei diverbi contro i gesuiti scoppiati nei due anni antecedenti la pubblicazione della *Turris* indussero il viceré, conte di Santo Stefano, ad affidare al Reggente della Vicaria le indagini per l'identificazione dell'anonimo autore. Allo stesso tempo, il Collaterale venne informato da quest'ultimo riguardo le rimostanze della Deputazione del Sant'Uffizio sulla medesima materia. Nel corso della riunione del Consiglio Collaterale del 22 febbraio 1696 si discute dell'incarcerazione dello stampatore Geronimo Fasulo. Quest'ultimo, fermato mentre cercava di fuggire per Roma, «per quietarsi il rumore e lo strepito che si sentiva dalla Diputazione», era stato imprigionato per la pubblicazione del libro senza licenza, ma non per il suo contenuto apertamente a favore dell'Inquisizione<sup>28</sup>. Il Presidente del Sacro Regio Consiglio, convocato presso il Collaterale, esprimeva una linea ferma di condanna nei confronti dei responsabili, i quali andavano allontanati dalla città senza alcuna eccezione per l'abito indossato:

conveniva castigare li rei del nuovo libro stampato, avendo questi commesso il gravissimo delitto turbando la quiete che presente il pubblico godeva, conoscendosi bene che in sostanza il detto libro è un castello infamatorio contro tutti, e che però senza eccezione di persone si deve far giustizia, e se pur vero che li giesoviti vi abbiano tenuta parte, tali autori si devono sfrattare dal Regno, si come richiede il dovere ed il mantenimento della pubblica quiete<sup>29</sup>.

Secondo la deposizione dello stampatore Fasulo, egli era stato avvicinato da un giovane di nome Gaetano Iovine, che desiderava dare alle stampe un memoriale. Dopo che gli venne erroneamente assicurata la liceità della pubblicazione di tale opera senza licenza, il processo di stampa durò all'incirca quindici giorni. Nel corso della correzione delle stampe il Fasulo chiese più volte chi fosse l'autore, poiché le correzioni del testo sembrava che provenissero da una persona che abitava nei dintorni del Collegio Massimo. Dalla confessione di Antonio Ageta, figlio di Gaetano Ageta nella cui casa soggiornava Iovine come aiutante di studio, risultava che l'autore fosse il giovane stesso. Dopo aver

---

<sup>27</sup> D. Confuorto, *Giornali di Napoli dal 1679 al 1699*, a cura di N. Nicolini, v. II, Napoli, Luigi Lubrano, 1930, pp. 199-200.

<sup>28</sup> ASNA, *Consiglio Collaterale, Notamenti*, b. 87, c. 60v.

<sup>29</sup> Ivi, c. 65r.

richiesto l'intercessione della famiglia Ageta in quanto vicina ai padri gesuiti, il testo sarebbe stato sopposto alla prima visione di Padre Tranfi, studente di teologia al collegio gesuitico. Il Tranfi sembrava aver ricoperto il ruolo di attore primario nella correzione dell'opera, tanto da aver suggerito delle integrazioni con «migliori dottrine ed autorità de Santi Padri». Egli aveva però bruciato le copie a sua disposizione «essendosi intese queste voci de romori e carcerazioni»<sup>30</sup>. Ivone, nell'intestarsi la paternità dell'opera, dichiarò di aver fatto consegnare ai padri gesuiti il testo ai fini della correzione, mandando a questi ultimi venti copie dell'opera stampata, mentre altre copie le aveva date alle fiamme per timore del possibile ritrovamento. Sul motivo del suo gesto, egli rispose

che avendo fatto studio da dieci anni di queste opinioni, aveva sempre stimato esser vanissime queste filosofie moderne, onde per servizio di Iddio aveva fatta la detta opera con dichiarazione che benché si vedesse a piedi di una forca, ne pure si pentirebbe di aver ciò fatto<sup>31</sup>.

Secondo la versione del Confuorto, i padri gesuiti, al momento dell'incarcerazione dello stampatore Fasulo, si videro costretti a confessare i nomi dei veri responsabili. A pagarne le spese fu il padre Tranfi, trasferito nello stesso anno dal Padre Generale Tirso Gonzáles a San Sossio, nei pressi di Avellino<sup>32</sup>. I legami fra il testo incriminato e il de Benedictis erano però, secondo i Deputati, lampanti, tanto che questi ultimi non accettavano l'impunità strappata da colui che ritenevano il vero autore della *Turris*. In veste di Prefetto agli studi del Collegio Massimo, non soltanto ricopriva il ruolo di diretto superiore del Tranfi, ma plausibilmente era a conoscenza della genesi del libello e non volle impedirne la pubblicazione, proprio perché esaltava direttamente la sua persona e i suoi scritti. Sempre il Confuorto riportava che tutta la Deputazione si presentò l'anno seguente al cospetto del nuovo viceré, duca di Medinaceli, per «supplicare di dar lo sfratto al Padre Giovan Battista de Benedictis, autore delle *Lettere Apologetiche*, nelle quali anco si fa schiamazzo de moderni letterati niente meno che nel libro *Turris Fortitudinis*»<sup>33</sup>. Lo stesso Giuseppe Valletta riteneva che l'opera fosse stata scritta dal padre gesuita, tanto da farne esplicito accenno a una

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, c. 66r.

<sup>32</sup> L. Pezzella, *Benedetto Aletino*, cit., p. 99.

<sup>33</sup> D. Confuorto, *Giornali di Napoli*, cit., pp. 200-201.

visita privata dal nunzio pontificio Lorenzo Casoni. Quest'ultimo, che non provava simpatia nei confronti del de Benedictis, fece un resoconto della visita al cardinale Vincenzo Ricci:

Iersera fù da me il dottore Giuseppe Valletta, che è uno de' più accreditati tra gli huomini, che qui professano erudizione, per aver la più scelta e copiosa libreria che sia in questa Città, e mi disse confidentemente che restando gli animi di quasi tutte le persone nobili e Civili più che mai commossi contro de' Padri Giesuiti, e singolarmente contro il tal padre de' Benedictis che ha composte e tradotte le tre *Apologetiche* contro Leonardo di Capua [...] con sospetto anco che possa aver avuta parte nella Satira stampata ultimamente, sarebbe una cosa di gran prudenza e carità il far partire di qui il medesimo Padre de' Benedictis, con mandarlo in qualche altra Città d'Italia, per esimerlo da qualche grave affronto o disgrazia<sup>34</sup>.

Come menzionato in precedenza, il pretesto per l'allontanamento del padre gesuita si sarebbe verificata poco più tardi, a causa della scarsa lungimiranza dimostrata da quest'ultimo nell'aver portato avanti la pubblicazione della sua opera anti-giansenista. Probabilmente sicuro della protezione accordatagli dal cardinale Orsini, il padre sottovalutò il rischio a cui sarebbe andato incontro. Sebbene nella sua opera egli non facesse alcun accenno né alla città di Napoli né alle autorità civili ed ecclesiastiche locali, a nulla valsero le intercessioni di Tirso Gonzáles presso il Medinaceli<sup>35</sup>, particolarmente vicino alle posizioni degli intellettuali napoletani. La stessa curia napoletana non vedeva di buon occhio una figura tanto ingombrante come quella del de Benedictis, perturbatore costante dei difficili equilibri con il potere civile e le autorità vicereali. L'arcivescovo Cantelmo, ai tempi della polemica della *Turris*, confidava a Monsignore Barberini che sarebbe stato opportuno per il Padre Generale porre un freno al suo confratello, vietandogli espressamente «lo scrivere in materie critiche appartenenti alle controversie correnti». Inoltre «l'haver lui agguzzato la penna in varij opuscoli l'ha reso cos'odioso e sospetto qualunque composizione pungente fatta da altri senza nome s'impunta a lui, non senza pericolo di qualche disordine contro la sua persona, ed anche contro la Compagnia»<sup>36</sup>.

Il passaggio dinastico avvenuto a seguito della guerra di successione spagnola esacerbò il processo di emancipazione del ceto civile dall'orbita della

---

<sup>34</sup> G. Ruggiero, *La Turris Fortitudinis*, cit., p. 119 e L. Pezzella, *Benedetto Aletino* cit., p. 101.

<sup>35</sup> L. Pezzella, *Benedetto Aletino*, cit., p. 104.

<sup>36</sup> G. Ruggiero, *La Turris Fortitudinis*, cit., p. 119.



Chiesa. L'ingresso degli austriaci nel Regno concise con la promozione di una stagione di riforme e di un'azione politica marcatamente anticurialista e giurisdizionalista. All'ombra dei viceré austriaci si sarebbe dunque formata quell'élite dirigente protagonista della successiva stagione riformista carolina<sup>37</sup>. Costantino Grimaldi, grande oppositore del de Benedictis e dei suoi ripetuti tentativi di porre la sua produzione nell'Indice, nel 1709 pubblicò una delle sue opere più note, *Considerazioni teologico politiche fatte a pro degli editti di S.M. Cattolica intorno alle rendite ecclesiastiche del Regno di Napoli*. Mediante il sequestro delle rendite degli ecclesiastici non residenti nel Regno, si volle colpire la fuga di denaro verso Roma per fermare l'arricchimento delle casse pontificie con i beni napoletani e restringere così la circolazione dei capitali nei circuiti economici del Regno. Era un dato di fatto che la corte romana beneficiasse di larga parte dei tesori del clero regnicolo, di conseguenza il divieto di trasferire capitali presso la Santa Sede rivestiva un'importanza più che simbolica<sup>38</sup>.

Nel 1711 si aprì per il Consiglio Collaterale un lungo periodo di reggenza, contrassegnata dal protagonismo di importanti funzionari provenienti dall'aristocrazia e dal ceto civile quali Guascon, Biscardi, Ottavio di Gaeta, il delegato alla Reale giurisdizione Gaetano Argento, il duca Adriano Ullò, il Mazzaccara e Carlo Antonio de Rosa<sup>39</sup>. Nel cenacolo intellettuale di Gaetano Argento mosse i suoi primi passi un giovane provinciale emigrato nella capitale per cercare fortuna nell'avvocatura: Pietro Giannone. Nella dimora dell'Argento trovarono spazio le nuove generazioni di eruditi, così come coloro che avevano frequentato l'Accademia Palatina del viceré duca di Medinaceli in compagnia di Giuseppe Valletta e Giambattista Vico. Giannone ebbe l'occasione di inserirsi in discussioni che invitavano i partecipanti a costruire una visione storica del diritto e ad interpretare le leggi in chiave politica. Fu in quell'ambiente che Giannone maturò l'idea di approfondire i suoi studi sulle trasformazioni del diritto incorse nel Medioevo. Egli si convinse sempre più che proprio in quei secoli il crollo delle istituzioni romane e la contemporanea ascesa dell'organizzazione e del

---

<sup>37</sup> V. Cataldo, *Napoli e le sue province durante il Vicereame austriaco (1707-1734)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020, pp. 11-12. Per un quadro geograficamente più ampio della presenza austriaca nel Mezzogiorno, vedasi *Il Vicereame austriaco (1707-1734). Tra capitale e province*, a cura di S. Russo - N. Guasti, Roma, Carocci, 2010. Nello stesso volume si segnala la disamina storiografica fornita da A. Massafra, *Il Vicereame austriaco: note e considerazioni storiografiche*, pp. 10-16.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 262-264.

<sup>39</sup> Ivi, p. 264.

potere ecclesiastico avevano favorito la commistione fra istituzioni religiose e civili e le conseguenti pretese papali sul meridione<sup>40</sup>. La pubblicazione nel 1723 dell'*Istoria civile del Regno di Napoli* fissò i paradigmi della storiografia settecentesca, dal forte afflato civile nonché desiderosa di tracciare le radici storiche del rapporto burrascoso fra governo civile e autorità ecclesiastica nel Mezzogiorno. La sua opera apriva la strada verso una concezione più moderna e laica delle prerogative statali, raccogliendo l'ampio favore del potere civile e del ceto dei togati napoletani e la conseguente ostilità del clero.

Bersaglio privilegiato del Giannone era la dinastia angioina, responsabile di aver accresciuto il potere baronale a discapito di quello regio e di aver riconosciuto il Regno di Napoli come un feudo della Chiesa. A rendere tale opera così originale e dirompente rispetto al precedente panorama storiografico europeo fu l'aperto disconoscimento del potere temporale del papato proprio in virtù della sua evoluzione storica e degli abusi commessi nel Mezzogiorno, intuizione che attirò sull'autore tutta la collera della Santa Sede e dei suoi maggiori difensori<sup>41</sup>. La battaglia culturale travalicò presto i confini napoletani, in concomitanza con il successo internazionale dell'opera di Giannone, che ispirò le successive produzioni di Voltaire, Edward Gibbon e Johann Friedrich Le Bet<sup>42</sup>.

La reazione del clero napoletano non si fece attendere. La licenza per la pubblicazione era stata concessa l'anno precedente dal viceré von Althann, ma non dal tribunale arcivescovile, al quale Giannone stesso non aveva chiesto l'autorizzazione. Una prima offensiva venne scagliata mediante la scomunica dello stampatore e le prediche rivolte contro il Giannone accusato di empietà, le quali costrinsero il Collaterale ad intervenire e a sospendere la vendita dell'*Istoria* a Napoli. Il ritardato scioglimento del sangue di San Gennaro venne

---

<sup>40</sup> G. Alfano, *Pietro Giannone e la Napoli dell'età dell'oro*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., p. 555.

<sup>41</sup> A. Merlotti, *Giannone, Pietro*, in DBI, 54, 2000: [https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-giannone\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-giannone_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 3 luglio 2023). Per ulteriori approfondimenti sulla figura di Pietro Giannone si rimanda a G. Ricuperati, *Pietro Giannone: an itinerary in European free-thinking*, in *Transactions of the Ninth International Congress on the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation for Enlightenment studies, 1996, pp. 242-245; *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita*, Napoli, a cura di R. Ajello, Jovene, 1980; B. Vigezzi, *Pietro Giannone riformatore e storico*, Milano, Istituto Giangiacomo Feltrinelli, 1961 e L. Marini, *Pietro Giannone e il giannonismo a Napoli nel Settecento. Lo svolgimento della coscienza politica del ceto intellettuale del Regno*, Bari, Laterza, 1950.

<sup>42</sup> G. Alfano, *Pietro Giannone*, cit., p. 556.

utilizzato come un'ulteriore e spregiudicata leva persuasiva da parte delle gerarchie ecclesiastiche, secondo le quali il santo aveva rivolto la propria ira contro la città a causa della contestata opera. Costretto a riparare a Vienna presso l'imperatore Carlo VI, a cui aveva dedicato il suo scritto, per difendersi e sfuggire al tempo stesso alla feroce campagna diffamatoria contro di lui, il Giannone scoprì della scomunica da parte della curia arcivescovile di Napoli e della messa all'Indice dell'*Istoria*. Nell'ottobre del 1723 la scomunica venne revocata su pressione delle autorità austriache, ma la persecuzione politica intrapresa della Chiesa sortì il suo effetto: agli attacchi del clero napoletano seguirono le prese di posizione dei nunzi pontifici ed inquisitori e non venne mai concesso a Giannone di fare ritorno a Napoli<sup>43</sup>.

Nel 1728, nel pieno della polemica anti-giannoniana a colpi di libelli, opuscoli e confutazioni, comparve un'opera in due tomi con falsa indicazione di Colonia come luogo di stampa, dal titolo *Riflessioni morali e teologiche sopra l'Istoria civile del Regno di Napoli*, firmata con lo pseudonimo di Eusebio Filopatru. A Napoli i gesuiti si preoccuparono di diffondere i volumi anche mediante la vendita nella portineria del Collegio Massimo e richiedendo, al contempo, una recensione di favore sulla *Gazzetta di Napoli*. Il vero autore venne da subito identificato dal partito "giannoniano" nella persona del padre Giuseppe Sanfelice. Entrato come uditore di logica nel 1676 presso il Collegio napoletano e divenuto sacerdote nel 1685, il religioso si era formato come ecclesiastico e come intellettuale negli anni in cui maturavano i semi di quella cultura anticlericale e giurisdizionalista, venata dalle prime polemiche antigesuitiche di stampo giansenista<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> A. Merlotti, *Giannone, Pietro*, cit., e G. Alfano, *Pietro Giannone*, cit., p. 556.

<sup>44</sup> E. N. Chavarria, *Sanfelice, Giuseppe*, in DBI, 90, 2017: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-sanfelice\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-sanfelice_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 3 luglio 2023). Per maggiori approfondimenti sulla disputa fra Giannone e Sanfelice, si rimanda a: G. Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Brescia, Morcelliana, 2017, pp. 346-370; G. Galasso, *Storia del Regno di Napoli*, v. III, *Il Mezzogiorno spagnolo e austriaco (1622-1734)*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 985-987; R. De Maio, *Società e vita religiosa*, cit., pp. 302-336; G. Ricuperati, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra crisi di coscienza europea e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 16-21; D. Luongo, *Vis jurisprudentiae. Teoria e prassi della moderazione giuridica in Gaetano Argentino*, Napoli, Jovene, 2001, pp. 616-620; E. Chiosi, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, p. 151 e S. Bertelli, *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1968, pp. IX-X, 10-12, 49-55.

Il precedente del de Benedictis aveva spinto il padre a dare alle stampe la sua opera sotto la protezione romana. Tuttavia i suoi attacchi sferzanti all'irreligiosità di Giannone nonché la spavalderia dimostrata nei confronti delle dottrine giurisdizionaliste gli valsero una dura condanna da parte del Consiglio Collaterale. Il 16 marzo era stata recapitata a Gaetano Argento una prima informativa sull'opera, considerata un libello infamatorio pieno di asserzioni pregiudiziali sulla natura e sulla titolarità dei diritti sovrani, contro cui il Collaterale doveva fornire un'inequivocabile risposta<sup>45</sup>. Da una prima lettura critica del testo emergevano molte affinità con le maggiori prolusioni degli scritti "militanti" del de Benedictis, come l'audace accostamento fra ateismo e protestantesimo e l'attacco ai letterati «corruttori della gioventù» per la loro supposta adesione alla filosofia cartesiana e al giansenismo. A scatenare la forte irritazione dei funzionari vicini a Giannone, più che il provocatorio invito di catechizzarlo «per persuaderlo della Verità e della Divinità della Religione da Dio voluta», fu il fiero rifiuto opposto dall'autore ai principi regalistici. L'autonomia della sovranità regia dal controllo papale anche in materia di disciplinamento dei sudditi veniva fortemente avversata dal Sanfelice, il quale riteneva inaccettabile che «i Principi fossero Maestri e Giudici della Religione». Parimente irricevibile per il Consiglio Collaterale risultava, dopo il burrascoso *affaire* de Benedictis, un'ulteriore apologia dell'Inquisizione da parte di un gesuita, «di cui egli ne descrive l'origine come fondata da i Santi, e ordinata per purgare le Città delle ree dottrine degli uomini miscredenti»<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> ASNA, *Consiglio Collaterale, Consulte originali*, b. 9, cc. 27r-v. La trascrizione integrale della consulta è contenuta in A. Cirillo, *Controllo politico e strumenti giuridici: il Collaterale del 1729 e il caso Sanfelice*, in «Historia et Ius», 20, 2021, pp. 20-27.

<sup>46</sup> «L'Autore delle *Riflessioni Morali e Teologiche sopra l'Istoria Civile del Regno di Napoli* composta dall'Avvocato Giannone non ha altra mira, che di dichiararlo sempre per un empio, e per un Miscredente, come si può scorgere nella pagina 168, in quelle parole "dell'empietà di chi scrive". Nella pagina 174 "Giannone non discosta dalla feccia di quei Scrittori (parla dei Protestanti) potea cadere in sospetto, che tenendo le stesse vie avea in mente l'istessi fini". Ma più nel tomo 2 pagina 353 lo attacca per un ateista e come uomo senza religione, formando tre lettere a lui indirizzate in cui procura di fargli una catechesi per persuaderlo della Verità e della Divinità della Religione da Dio voluta. Il censore in molti luoghi della sua opera attacca i letterati napoletani fautori del Giannone, come "corruttori della gioventù" pagina 263 tomo 2, e in particolar per seguir essi la Filosofia del Cartesio e la Dottrina di Giansenio pagina 275. Il censore non manca nel tomo 2 di buttare a terra e ruinare tutti i fondamenti su i quali si appoggia la Real Giurisdizione. Pagina 23 egli biasima la distinzione delle due Potenze, sulla quale si appoggiano le regalie de' Principi, prendendo sino a deriderla pagina 26, anzi pagina 270 l'accagiona come Massima di Calvino e di Lutero; e come massima anche dedotta dagli eretici e dagli empi. Pagina

Perciò non solo meritano i libri del censore esser brugiati per mano del boja [...] e col doversi fare anche un decreto in istampa contenente la proibizione e la proscrizione di essi; ma lo meritano altresì perché contengono una satira manifesta contro l'Autore dell'*Istoria Civile*, il quale vive nella comunione de' Fedeli Cattolici sotto la protezione dell'Augustissimo Padrone, da cui riceve pensione e mantenimento e perché incolpa e discredita i letterati di Napoli, in cui asserisce esservi setta e fazione<sup>47</sup>.

L'istruttoria si aprì il 4 aprile 1729, con una relazione affidata a Gaetano Argento. Quest'ultimo intimò la pronta censura dei volumi, il sequestro degli esemplari superstiti nonché la carcerazione dei librai colti in fragranza di reato. Si richiedeva altresì l'intercessione del viceré d'Harrach con il cardinale gesuita Álvaro Cienfuegos Villazón, già arcivescovo di Monreale e ministro plenipotenziario dell'imperatore presso la Santa Sede, affinché venisse negato il passaporto al Sanfelice ancora riparato a Roma e gli fosse altresì vietato l'ingresso in tutti i domini asburgici. Un'ulteriore azione di pressione doveva essere rivolta al Padre Provinciale, affinché non desse licenza al reo di ritornare nel Regno<sup>48</sup>. È difficile stabilire le ragioni della tenace opposizione del Sanfelice ad un pensiero di tale spessore e risonanza europea come quello giannoniano. Che fossero il possibile desiderio di riscatto personale, l'umano peccato di vanagloria nel sovrastimare il proprio talento letterario o la volontà sincera di difendere l'ordine costituito ad affilare la lingua del gesuita, a fronteggiarlo vi era un ceto governativo ormai libero dalle interferenze del von Althann, fautore di una linea politica maggiormente ossequiosa verso il papato<sup>49</sup>. Il decreto di

---

13 impugna la dottrina, in cui si asserisce che il Principe può aver cura della Disciplina esterna, quando è trascurata dagli ecclesiastici e ch'egli ne sia il Protettore pagina 14, negando pagina 18 che i Re siano Protettori e Custodi della Chiesa col regolarne l'esteriore Polizia, poiché ne seguirebbe, secondo egli asserisce pagina 28 che i Principi fossero Maestri e Giudici della Religione (c. 28r). [...] Pagina 311 si sforza di provare contra al Giannone la Giustizia e necessità di porre l'Inquisizione in Napoli, di cui egli ne descrive l'origine come fondata da i Santi, e ordinata per purgare le Città delle ree dottrine degli uomini miscredenti», Ivi, cc. 28r-v.

<sup>47</sup> Ivi, c. 28v.

<sup>48</sup> Ivi, c. 35v.

<sup>49</sup> Sul governo del viceré Friedrich Michael von Althann si rimanda a G. Cirillo, *Between the Hasburgs and the Bourbons. The integration of Nobility and the Self Consciousness of Aristocrats in the Kingdom of Naples*, in *The Transition in Europe between XVII and XVIII centuries: Perspectives and case studies*, a cura di A. Alvarez-Ossorio - C. Cremonini - E. Riva, Milano, Franco Angeli, 2016, pp. 192-223; N. Ballbé, *Tra centrale e locale: interferenze ed ingerenze di potere a Napoli durante il vicereame austriaco (1707-1734)*, in «Rivista dell'Istituto

censura e messa al bando dell'opera del Sanfelice non si limitava ad applicare le sanzioni previste per la circolazione clandestina di testi, privi del necessario *imprimatur* vicereale. Fu proprio l'incalzante critica del gesuita verso ciò di cui il potere regio riteneva lecito occuparsi ad offrire un'importante pietra d'appoggio ai togati anticurialisti: negli anni a venire avrebbe cementificato l'immagine della Compagnia come di un corpo estraneo allo Stato e particolarmente propenso alla sedizione.

Quantunque certi libri che per la loro insipidezza o sfacciata malignità troppo per loro stessi restarebbon negletti, sogliano poi river preggio e corso dalla proibizione, la quale per un capriccio della umana ostinazione non serve che di piacevol cose alla curiosità degl'ingegni cattivi: onde su questo piede dovrebbe abbandonarsi nella sua ben degna oscurità il libro o piuttosto il libello famoso che diviso in due tomi in quarto colla data di Colonia dell'anno 1728 e sotto il titolo di *Riflessioni morali e teologiche sopra la storia civile del Regno di Napoli* e con il finto nome di Eusebio Filopatro si è ultimamente intromesso in questa Capitale. Nulla di meno poicché nel medesimo si lacera crudelmente la reputazione di privati e del Pubblico, e si ardisce anche di sacrilegamente attentare alla sagra Podestà de' Sovrani: e poicché potrebbe all'incontro la indolenza di Magistrati a riguardo di questo libro quantunque di picciol conto esser sinistramente interpretata come una tacita approvazione di tutte le false massime e di tutte le ingiurie che nel medesimo si vomitano, convenendo dunque di reprimere l'audacia e la mera malignità di questa satira abbiamo stimato col voto e parere del Collateral Consiglio presso noi assistente di fare il presente Bando col quale condannamo, prescrivemo e proibemo il libro suddetto impresso in italiana favella, ed in qualunque lingua o sotto qualunque titolo fosse per ristamparsi; vietando a tutti di qualunque grado e condizione di leggerlo, reimprimerlo, venderlo, o di qualunque modo alienarlo<sup>50</sup>.

Il 10 aprile 1729 la consulta venne ultimata e firmata dal viceré e dai reggenti Tommaso Mazzaccara, Adriano Ullòa e Niccolò Fraggianni. Quest'ultimo, nel suo ruolo di segretario regio, aveva il delicato compito di redigere e custodire i documenti del Collaterale, di garantire la tenuta dei rapporti politici fra quest'ultimo organo, il viceré e le altre magistrature cittadine nonché di fissare l'ordine del giorno delle sedute. Importante esponente dell'ala anticurialista napoletana, a partire dalla sua nomina gli equilibri in seno alla macchina istituzionale cambiarono profondamente. Egli si orientò lungo gli assi

---

di Storia Mediterranea», XIII/II, 2014, pp. 157-166; D. Luongo, *Vis jurisprudentiae*, cit., pp. 377-600 e R. Ajello, *Il viceré dimezzato. Parassitismo economico e costituzionalismo d'Antico Regime nelle lettere di F. M. von Althann*, in «Frontiera d'Europa», I, 1995, pp. 121-220.

<sup>50</sup> ASNA, *Consiglio Collaterale, Consulte originali*, b. 9, cc. 33r-v.

programmatici del suo mentore Gaetano Argento, appoggiando quell'ala di giuristi che mal tollerava le posizioni filo-curiali, a cui il precedente viceré Althann aveva prestato attenzione dopo il bando dell'*Istoria civile* e il conseguente esilio di Giannone<sup>51</sup>. La linea del rigore promossa contro il padre Sanfelice non poteva che essere giustificata secondo queste premesse.

La circolazione dell'opera incriminata aveva reso manifesta una falla nel sistema di controllo sui libri diffusi in modo semi-clandestino nella capitale, tanto che l'intervento censorio venne in primo luogo giustificato per «evitare che in avvenire non s'introducessero né vendessero opere di questa qualità né qualunque altro libro senza la dovuta approvazione»<sup>52</sup>. Gli echi dei tafferugli orchestrati dal de Benedictis nel recente passato fornirono un'ulteriore riprova della liceità della repressione, volta a stroncare sul nascere «qualche altra mordace risposta a questo libro, onde potrebbe accendersi qualche scandalosa disputa, la quale per la prostituzione dell'altrui onore potrebbe eccitare degli scandali ed inconvenienti»<sup>53</sup>.

Per questi motivi e per rompere il corso a questi libelli famosi affinché l'onore, la gloria e la fama delle famiglie che sono beni mille volte più preziosi dell'oro e dell'argento restassero al coperto dagli insulti di queste penne satiriche; [...] si è stimato di proscrivere, condannare e proibire il libro sudetto come contra i buoni costumi, ingiurioso alla potestà de' Sovrani, pieno di ingiurie ed improprij, e come una continuata satira contro il Pubblico ed i Privati<sup>54</sup>.

I vertici della Compagnia napoletana scontarono per primi le conseguenze dell'imprudente operazione editoriale del Sanfelice. La consulta intimava infatti al Padre Provinciale di informare tempestivamente il Collaterale di un possibile incontro «per avventura» con il religioso sgradito, al fine di poter controllare ogni suo movimento<sup>55</sup>. Costretto all'esilio a Roma, il padre gesuita vi rimarrà fino alla

---

<sup>51</sup> V. Cataldo, *Napoli e le sue province*, cit., pp. 265-266. Per ulteriori approfondimenti sulla figura di Niccolò Fraggianni, si rimanda a: F. Di Donato, *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'ancien régime. Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)*, Napoli, Jovene, 1996; E. Del Curatolo, *Niccolò Fraggianni delegato della Real Giurisdizione*, in «Clio», 1, 1972, pp. 25-40 e Id., *Per una biografia di Niccolò Fraggianni. La giovinezza*, in «Clio», 2, 1971, pp. 253-302.

<sup>52</sup> ASNA, *Consiglio Collaterale, Consulte originali*, b. 9, c. 25r.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ivi*, c. 26r.

morte, sopraggiunta tra le mura del Collegio romano nel gennaio 1737<sup>56</sup>. Incurante del suo isolamento anche fra i confratelli, il Sanfelice pubblicò un'accesa reprimenda, sotto forma di fogli volanti, al bando del Collaterale contro la sua opera. La reazione del reggente Mazzaccara a quest'ulteriore e incauta prova muscolare del padre fu di formale indifferenza, salvo disporre l'intervento del cardinale Cienfuegos «facendo mortificare il padre Sanfelice da' suoi Superiori»<sup>57</sup>.

Dal canto suo, Giannone, durante un suo soggiorno a Perchtoldsdorf, nei dintorni di Vienna, replicò al suo oppositore con una sferzante e non celata ironica *Professione di fede scritta da Pietro Giannone al P. Giuseppe Sanfelice per la cui santità e fervorato zelo e calde esortazioni si è il medesimo convertito* (1731). Il testo, direttamente ispirato alle *Lettere provinciali* di Pascal, si inseriva nella fortunata produzione anti-gesuitica coeva, testimoniata anche da una diffusa circolazione manoscritta, che segnò allo stesso tempo la sua rottura definitiva con la Chiesa<sup>58</sup>. L'astio nei confronti del religioso e della Compagnia si esacerbò a seguito della sua cattura a Venezia da parte degli agenti pontifici nel 1735. Riparato miracolosamente a Modena dopo essere stato abbandonato nel ferrarese – territorio sottoposto alla giurisdizione papale – egli lavorò al *Ragguaglio dell'improvviso e violento ratto praticato in Venezia ad istigazione de' gesuiti e della corte di Roma*. Nel suo scritto l'autore ripercorre la grande fama dell'*Istoria civile*, seguita dalle aspre polemiche sorte anche negli ambienti gesuitici francesi. Mentre risultava quasi ultimata la traduzione in lingua francese della sua opera, questi ultimi si sarebbero adoperati per pubblicare una risposta, ossia «un tometto de' *Giornali di Trévoux*, che fanno ivi compilare, ove consarcinano alcuni sciapiti libri d'Autori benemeriti della Compagnia, i quali per la loro scipitezza sono rifiutati da' Giornalisti di Francia, di Olanda, e d'Inghilterra, e da' Compilatori degli Atti di Lipsia». Il volume in oggetto non sarebbe stato altro che una riedizione di «que' due volumacci delle *Riflessioni morali e teologiche sopra l'Istoria civile*» e dunque un goffo tentativo di salvare la faccia del Sanfelice e dell'intera Compagnia dall'onta di quei “libelli famosi” «che per la loro mordacità e prodigiosa ignoranza erano stati riferiti con quel disprezzo e

---

<sup>56</sup> C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, v. VII, Paris-Bruxelles, 1890, p. 567.

<sup>57</sup> A. Cirillo, *Controllo politico e strumenti giuridici*, cit., p. 8.

<sup>58</sup> A. Merlotti, *Giannone, Pietro*, cit. e E. N. Chiavarria, *Sanfelice, Giuseppe*, cit. Il Sommervogel segnala l'esistenza di una copia manoscritta anche presso la biblioteca del Collegio gesuitico di Palermo. Cfr. Sommervogel, cit., p. 567.



derisione che meritavano; e che universalmente e in Roma stessa erano derisi e beffati»<sup>59</sup>.

Giannone continuava ad annotare «le arti maligne e le imposture» della Compagnia contro di lui sia presso la corte romana, sia a Vienna attraverso il *network* dei gesuiti italiani lì presenti. Il loro obiettivo primario sarebbe stato quello di ottenere la revoca della protezione imperiale, consentendo così la sua carcerazione per mano dell'Inquisizione.

Ma dapoi la Corte di Roma non si curò che si rispondesse ad un libro con altri libri, e si combattisse con armi eguali; ma [...] imperversò contro la persona dell'Autore perseguitandola di qua e di là; e con una nuova maniera non potendola convincerla di errore, o di pruovarla per falsa: vuol combattere e atterrare l'Autore. [...] Sotto il pontificato di Benedetto XIII non sono credibili le arti maligne che adoperò per suoi Curiali e per mezzo de' Gesuiti frati e monaci che stavan attorno al Papa, per discreditarlo in quella Corte e fargli perdere la grazia di Cesare. [...] Per mezzo de' Gesuiti Italiani che dimoravano in Vienna (poiché i tedeschi non vi davano orecchio) si faceva girare certo *Indice* stampato in Roma dal P. Sanfelice nel quale si leggevano molte proposizioni ereticali ed empie, come estratte dalla sua *Istoria*; ma tosto furono scoperte le maligne imposture; poiché in quella non se ne trovò pur una dell'eresie e dell'empietà notate. Tralascio le altre indegne imposture che si spargevano presso la volgare e minuta gente e presso i semplici spigolisti, ed idioti e creduli piachiapetti<sup>60</sup>.

L'arrivo di Carlo di Borbone a Napoli aggravò di non poco la posizione di Giannone, costretto ad un ulteriore peregrinare, che si concluse con la sua drammatica morte in carcere. La Chiesa aveva così vinto la sua lunga battaglia contro il "pernicioso" filosofo, dimostrando tuttavia un accanimento oltre misura nei confronti di uno dei tanti figli di un tempo profondamente mutato e maggiormente incline alla delimitazione del potere ecclesiastico. Nella sua veste di braccio sovranazionale del pontefice più esposto, la Compagnia adoperò in sua difesa tutte le sue armi più convenzionali, ritenendo forse che l'esilio di un suo marginale e solitario esponente rappresentasse un incidente collaterale di modesta portata. La contesa giurisdizionalista nel panorama europeo non era però che alle battute iniziali e, nella sola Napoli, aveva già stroncato le ambizioni letterarie e la relativa reputazione di due padri. Oltre ad aver pericolosamente sottostimato il problema, i gesuiti napoletani stavano ormai accantonando quella

---

<sup>59</sup> A. Denis, *Un testo inedito di Pietro Giannone*, in «Archivio Storico Italiano», 153, 1995, pp. 724-725.

<sup>60</sup> Ead., pp. 751-752.

necessaria prudenza che li aveva in precedenza contraddistinti e fatti apprezzare presso le alte sfere.

#### 4.2 *«La disposizione è troppo giusta, la maniera soave»: sulla duplice crisi della Compagnia.*

I primi anni del nuovo secolo aprirono una fase estremamente delicata per la Compagnia. Un ulteriore motivo di polemica agitava il fronte missionario. La celebre controversia sui riti cinesi diede il via a una stagione di dure battaglie dottrinali in cui i detrattori della Compagnia, dentro e fuori la curia romana, guadagnavano sempre più terreno. La disputa sulla liceità di tali riti, derivati da antiche pratiche confuciane legate al culto dei morti, alimentò un atteggiamento ostile da parte della fazione rigorista in seno alla Chiesa, maggiormente vicina alle posizioni gianseniste. La strategia della conversione dolce, portata avanti dal missionario Matteo Ricci per non arrecare traumi alle abitudini di un popolo saldamente legato alle proprie tradizioni, unita alla politica dell'adattamento e del compromesso aveva fatto guadagnare all'ordine un significativo prestigio all'interno della corte imperiale. Al netto delle cicliche persecuzioni intraprese nel corso del XVII secolo, il proselitismo gesuita si poggiava su un difficile equilibrio fra il rischio di inquinamento degli usi e degli stili di vita cinesi e le strategie di accomodamento mediante le quali i missionari misuravano il proprio credito presso i convertiti. La controversia affondava dunque le sue radici nella metà del Seicento, in particolare nello scontro fra i missionari gesuiti legati alla monarchia portoghese e i missionari domenicani, composti per la maggior parte da religiosi di nazionalità spagnola. Questi ultimi consideravano le cerimonie cinesi in onore degli antenati come forme di idolatria da estirpare, e accusavano al tempo stesso i gesuiti di mettere in crisi l'ortodossia cattolica a causa del loro lassismo. D'altro canto, i gesuiti denunciavano l'eccessiva intransigenza e miopia strategica dei domenicani, che rischiavano di compromettere irrimediabilmente la presenza del cristianesimo in Cina.

Dopo la condanna del Sant'Uffizio ai danni dei riti cinesi nel 1645, a peggiorare la posizione dell'ordine nel celeste impero pensò il vicario apostolico Charles Maigrot, proveniente dal Seminario delle missioni estere di Parigi fortemente vicino alla corrente giansenista. Il suo Mandato (1693), suddiviso in sette punti che toccavano tutti gli aspetti più caldi della controversia dei riti fra gesuiti, domenicani e francescani, costituì il punto di non ritorno per la tenuta delle relazioni fra missionari e imperatore. Accanto alle accuse di idolatria nei

confronti delle tavolette cinesi in onore dei morti che la popolazione era solita custodire nelle proprie case, vennero tacciate di superstizione le cerimonie legate al culto degli antenati. Inoltre, si puntava apertamente il dito contro il pensiero ricciano, secondo cui la filosofia confuciana non contenesse elementi in contrasto con la dottrina cristiana. Una seconda inchiesta del Sant'Uffizio del 1697 confermò le posizioni del “partito” degli intransigenti. Nel 1704 arrivò la condanna dei riti cinesi da parte di Clemente XI. La linea oltranzista non soltanto non diede i risultati sperati – ossia la prosecuzione della cristianizzazione della Cina mediante l'imposizione delle nuove regole da parte dei missionari cattolici – ma il suo futuro fu definitivamente segnato<sup>61</sup>.

A nulla servirono le due legazioni partite nel 1706 e nel 1708, formate rispettivamente dai padri gesuiti António de Barros, Antoine de Beauvoillier, Antonio Francesco Giuseppe Provana e José Ramón de Arxó, che l'imperatore Kangxi decise di inviare presso la Santa Sede per chiarire con il pontefice che le cerimonie incriminate non erano altro che riti civili e dunque manifestazioni della civiltà e della cultura cinesi. Se per la prima si frappose l'avverso destino, con il naufragio e la morte dei padri gesuiti alle porte del Portogallo, il fallimento della seconda fu condizionato dalla credibilità che i missionari zelanti ed esperti di “cose cinesi” avevano ormai guadagnato presso i cardinali e il pontefice stesso. La rottura fra l'imperatore e il papa intrecciava saldamente il piano religioso con quello politico, in una morsa che si rivelò fatale per la Compagnia. La pietra del contendere, che ha aperto divisioni di lunga durata ed estremamente attuali fra le autorità cinesi e i pontefici, è insita in primo luogo nel complesso equilibrio fra un bisogno e un senso universale della religiosità, che l'umanità ha condiviso in primo luogo per scongiurare la paura della morte, e quello della religione, sia sul piano dei differenti ordinamenti dogmatici e gerarchici sia sulle differenze linguistiche. Le traduzioni dei testi sacri, in particolare, correvano il rischio di scatenare contrasti violenti nella forma e nella sostanza<sup>62</sup>.

Nello stesso anno dell'emanazione della costituzione pontificia *Ex illo die* (1715), un astronomo gesuita di origini aversane, Padre Nicolò Gianpriamo, preparava il suo viaggio verso la Cina, con lo scopo di servire la corte imperiale in qualità di matematico. Dopo il fallimento diplomatico della legazione guidata da Carlo Ambrogio Mezzabarba nel 1720, egli partì da Pechino, al fine di inviare

---

<sup>61</sup> S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., pp. 101-105.

<sup>62</sup> M. Ripa, *Giornale (1705-1724)*, v. III, 1716-1720, a cura di M. Fatica, Napoli, Unior Press, 2021, pp. IV-V.

un emissario gesuita che potesse riferire alla curia degli esiti della legazione e consegnasse al papa una lettera dell'imperatore Kangxi. La posizione dei gesuiti però peggiorò sempre più, tanto da spingere Gianpriamo a tornare a Roma per difendere le ragioni dell'ordine sulla crisi della legazione di Mezzabarba. Al suo accorato memoriale, in cui auspicava l'agognata ricomposizione della controversia dei riti per il superiore interesse della diffusione del cristianesimo in Cina, la reazione del pontefice Innocenzo XIII fu di grande durezza. Gli venne intimato di non lasciare la città eterna, se non su espressa autorizzazione papale, il che gli precludeva di fatto ogni possibilità di ritorno in Asia. Il padre ottenne la grazia di rientrare a Napoli soltanto nel 1738. Della sua esperienza di ricerca in Cina si trovano tracce nel trattato astronomico *Specula Parthenopea*, dato alle stampe a Napoli nel 1748 e pensato per i suoi studenti del Collegio Massimo. Nel suo studio il padre aveva registrato i movimenti degli astri sul meridiano del collegio napoletano, nonché tutte le osservazioni celesti da lui compiute nel corso dei suoi viaggi in Europa e in Estremo Oriente<sup>63</sup>.

In difesa delle ragioni dei gesuiti sulla controversia dei riti si ritagliò uno spazio anche Giovanni Battista de Benedictis, il quale dall'esilio romano pubblicò quattro opuscoli apologetici. Dalla sua prolifica attività letteraria emergeva non soltanto la sua figura di studioso inserito nei dibattiti culturali che più animavano il periodo, ma anche il clima di sospetto che nella curia romana ormai si respirava nei confronti della Compagnia. A questa sensazione di accerchiamento l'ordine cercò di dare risposta in un modo non sempre lineare e coerente, sia per la virulenza e la pervasività degli attacchi ricevuti dall'esterno, sia per i crescenti dissapori che ribollivano al suo interno. Un osservatorio privilegiato in tal senso è costituito dalle varie lettere che i Padri Generali indirizzarono ai Provinciali napoletani nel corso del secolo in esame. La doglianza e il disappunto nei confronti di una vera e propria crisi spirituale e vocazionale che si stava consumando nella capitale e nelle province emergono come filo conduttore di tutte le corrispondenze analizzate. Già nel 1701 il Padre Generale Tirso Gonzáles si rivolse al Padre Provinciale Pompeo de Franciscis a causa di «diversi lamenti circa lo stato di cotesta Provincia, al certo non così prospero come desiderabile»<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> M. Randi, *Gianpriamo, Nicolò*, in DBI, 54, 2000: [https://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-gianpriamo\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-gianpriamo_(Dizionario-Biografico)) (ultimo accesso: 5 luglio 2023).

<sup>64</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Soli*, b. 69, c. 52v.

Una prima criticità giunta sulla scrivania del Generale concerneva l'eccessiva facilità con cui venivano accettati i novizi, a cui faceva da contraltare il significativo numero di fuoriusciti dalla Compagnia: un dissipamento di risorse umane tale che «ridurrà la Provincia a tal penuria, e ne patiranno le scuole e gl'altri ministerij»<sup>65</sup>. Dai consultori si sottolineava l'eccessiva intransigenza ai danni degli ex confratelli: in particolare, a coloro che avrebbero necessitato di sostegno in una fase così delicata del loro percorso spirituale non soltanto venne negato l'aiuto, «ma si è data loro la spinta» per dismettere l'abito. La stessa condotta da «censor rigido» di alcuni padri superiori avrebbe contribuito ad inasprire la convivenza fra i confratelli. Questi ultimi, sopposti a frequenti umiliazioni e maltrattamenti verbali, a loro volta replicavano i pessimi esempi elargiti dall'alto:

Certe bravate con voce alta e con maniere impetuose [...] apprende chi così è ripreso, e gl'altri venir ciò più che da naturale iracondia [...] et invece di pensare all'emendatione, li rei si fanno attori riprendendo dentro a sé e con l'altri il modo improprio del Superiore et empiendo la casa di mormorationi che tolgono la stima et la confidenza che non può haverli con chi fa da censor rigido e non da Padre, e ciò molto più pesa al suddito quando vien egli spontaneamente per esporre al superiore i suoi travagli, al fin di havere sollievo e conforto, e si trova avvolto con maniere e parole tutto altro che caritatevoli e paterne<sup>66</sup>.

In merito all'ulteriore abitudine dei superiori di avere «poco conto de soggetti, con mettere in burla hor l'uno, hor l'altro», il Padre Generale si doleva della forte rivalità fra de Franciscis e il Rettore del Noviziato, padre Auria. Quest'ultimo era infatti ferocemente avversato dal primo, il quale, anche «travagliandolo con continui avvisi mandategli anche per mezzo de fratelli coadiutori, e con frequenti biglietti sempre mortificatini», aveva dimostrato in più occasioni la volontà di marginalizzarlo. Dalla non ammissione ai voti di un novizio, fino ad arrivare alle mancate convocazioni per le consulte in cui si trattava l'accettazione di nuove leve all'interno della Compagnia, «una tale alienazione e diffidenza» contro il padre Auria, generalmente lodato e apprezzato da altri superiori, costituiva per Gonzáles una stranezza di non scarso rilievo. Allo stesso tempo, a suscitare imbarazzo nel Padre Generale era la mancanza di

---

<sup>65</sup> Ivi, c. 53r.

<sup>66</sup> *Ibid.*

disciplina da parte dei confratelli napoletani, che solevano intrattenersi con i secolari anche nella pratica del gioco d'azzardo.

Non biasimo il condir talvolta la ricreatione con qualche gratia, [...] ma non posso lodare la troppa frequenza di burlar con ogni sorte di soggetti; molto meno il non astenersi da brighe giocose [...] fino a giocar con i galli. Non richiedo in Vostra Eminenza sopracciglio di severità che la tolgan la confidenza e l'amar de sudditi, ma mi desidero ben sì una tal gravità che le concilij appresso i medesimi la dovuta stima et autorità<sup>67</sup>.

Per la medesima ragione, Gonzáles non si esimeva dal rivolgere aspre critiche al Padre Provinciale, il quale frequentemente disertava le celebrazioni dei santi e le festività religiose in virtù dei suoi impegni mondani<sup>68</sup>. Era notorio che tali debolezze rispecchiassero una fragilità di lungo corso patita dalla Compagnia. I malumori sui vari sintomi della malattia dell'ordine, a partire dal suo sistema di governo fortemente gerarchizzato e poco incline all'autoriforma, divennero più frequenti negli anni del generalato di Claudio Acquaviva. Buona parte del malcontento dei gesuiti, indirizzato a quest'ultimo, riguardava proprio la discutibile qualità di alcuni superiori. L'indagine *De detrimentis Societatis*, fatta commissionare da Acquaviva nel 1605 nel tentativo di sondare i maggiori problemi che affliggevano l'organismo gesuitico e porvi un efficace rimedio, fotografò un malessere condiviso nelle varie Province, legato innanzitutto ai problemi spirituali. I superiori e i rettori dei collegi, in particolare, erano assorbiti dalle attività temporali, quali l'insegnamento e la gestione delle residenze, a detrimento della preghiera e degli obblighi apostolici<sup>69</sup>. Ma erano proprio la scarsa tempra morale diffusa fra i confratelli e la conseguente elusione delle regole impartite dal Padre Generale i due elementi più evidenti di quell'anarchia insinuatasi negli affari locali delle singole Province: sarebbe esplosa in tutte le sue contraddizioni nel corso del secolo successivo.

I disordini nei collegi della capitale non si limitavano, però, alla sfera spirituale. Nel 1712 venne ordita una sommossa ai danni dei gesuiti del Seminario dei Nobili, fomentata da un gruppo di studenti contro la decisione del Rettore di murare una porta delle loro camere, nel vano tentativo di far loro rispettare la regola dell'osservanza. Di tutta risposta, i giovani, in evidente stato

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> M. Catto, *La Compagnia divisa*, cit., pp. 145-147.

di ebbrezza, dopo un fallito tentativo di incendio, distrussero la porta delle stanze private del Rettore, per poi rendersi protagonisti di una colluttazione con i soldati del viceré, chiamati dai religiosi per sedare la rivolta. Nello scontro armato rimase ferito al braccio sinistro un aristocratico ribelle. Il capitano delle guardie, nonché nipote del viceré, Carlo Borromeo Arese, si schierò a sorpresa dalla parte dei giovani, sostenendo che i suoi uomini fossero stati inviati al Seminario contro la sua volontà. Forti della protezione e dell'impunità loro garantita, i rivoltosi pretesero di vivere a loro modo all'interno del seminario. Il parallelo tentativo di allontanare dalla scuola due membri del gruppo da parte dei governatori del Monte - istituito per il pagamento degli studi dei sei irruenti allievi - costò loro «maltrattamenti di parole e perdita di rispetto». Dolendosi presso il viceré del trattamento loro riservato, quest'ultimo consigliò loro di lasciare finalmente il seminario. «Ma che si potea aspettare de' cervelli sì torbidi la stessa sera e la mattina seguente confermarono con nuovi delitti l'antica loro ostinazione»: stando sempre al racconto dei gesuiti, gli insorti non vennero meno al loro proposito di fare ritorno al Seminario. A seguito delle suppliche rivolte all'Arese, una volta rimessi all'autorità dei governatori del Monte «hanno cavato molte pretenzioni che si stanno esaminando e Dio sa con quanto pregiudizio del governo del seminario», attendendo il loro verdetto nell'ospitale monastero teatino di San Paolo. D'altro canto, il viceré non si sarebbe curato del duplice crimine inferto dai giovani – la sollevazione contro i loro maestri e l'aver rivolto le armi contro i soldati reali – così come della protezione loro garantita da molti cavalieri, accusando al contempo i gesuiti di essere stati la vera causa dei tafferugli. Tutto questo a detrimento anche «di tutta la religione che si vede così malmenata nelle bocche di tutti», in quanto gli affronti patiti dai padri non furono giudicati sufficienti per ottenere un ricevimento con il viceré<sup>70</sup>.

Personalità estremamente influente del “partito” imperiale per il prestigio familiare e la tradizionale fedeltà della stessa all'Austria, l'Arese aveva assunto la carica in una congiuntura politica particolarmente complessa, in cui le energie asburgiche erano in gran parte concentrate sulla gestione militare degli ultimi scampoli della guerra di successione spagnola. I gesuiti non avevano tutti i torti nell'esprimere il proprio disappunto al suo operato. Egli venne ben presto accusato di avere troppe simpatie per i nobili e, di conseguenza, irrobustire il ceto

---

<sup>70</sup> ARSI, *Fondo Gesuitico, Collegia*, b. 103/1474, fasc. 165, cc. 1r-3v.

più riottoso e incontrollabile del Regno<sup>71</sup>. Quattro anni dopo, fu la volta del Collegio Massimo. Toccò al Padre Generale Michelangelo Tamburini intervenire, con una missiva indirizzata al Rettore Pietro Arduino. Si era sparsa a Roma la voce del clamoroso arresto di due allievi nel cortile del collegio, «con giusto lamento dei parenti» che professavano la loro innocenza. Oggetto di chiacchiericcio era inoltre il Padre Prefetto, il quale aveva espulso degli studenti per poi riammetterli a seguito delle proteste. Quest'ultimo, di cui si vociferava «che sia ardente di natura e che s'intitoli il matto», godeva tuttavia della protezione del Padre Ministro, il quale a sua volta non disdegnava di viziare gli studenti elargendo loro regolarmente la cioccolata<sup>72</sup>.

Sul Padre Provinciale Giovanni Perrera piombò tutta l'irritazione di Tamburini e dei padri consultori per «due disordini notabili» da estirpare, in quanto fonte di scandalo. Essi erano legati, rispettivamente, alla celebrazione delle funzioni per i defunti «con una confusione e fretta precipitosa assai indecente» e al vociare continuo degli stessi padri nel corso della messa. La pessima abitudine era praticata anche dagli scolari e lasciata pressoché impunita, anche perché «il mancamento si commette anche da que' che li dovrebbero punire». Un tasto assai noto e dolente riguardava infine i fratelli coadiutori «assai deterinati nello spirito», fino a trarre profitto su supposte licenze e false dottrine. Si supposeva che tale malcostume avesse origine dalla fretta con cui venivano licenziati dal Noviziato, laddove il rispetto dei due anni di formazione era necessario per istruirli sugli «obblighi della loro professione e singolarmente della Povertà Religiosa». La regola dell'osservanza risultava, inoltre, inevasa con costanza. Specialmente nei contesti ristretti e scarsamente controllati come quelli dei piccoli collegi «molti Superiori son contenti che facciano bene i loro uffizj di casa e del rimanente poco si curano di aiutarli nella virtù: e sol si risentono quando il male è già disperato». Del Collegio di San Francesco Saverio, in particolare, il Padre Generale lamentava una scarsa osservanza da parte di alcuni, a cui faceva seguito il poco fervore nell'esercizio dei ministeri da parte di altri. Non mancò altresì l'accento all'eccessiva libertà con cui i fratelli

---

<sup>71</sup> G. Ricuperati, *Borromeo, Arese Carlo*, in DBI, 13, 1971: [https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-borromeo-arese\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-borromeo-arese_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 4 agosto 2023). Per ulteriori approfondimenti sulla sua figura e sul suo rapporto con Ludovico Antonio Muratori, contrassegnato da un fitto scambio epistolare, si rimanda alla bibliografia citata all'interno della voce.

<sup>72</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 54, c. 58.



amministravano i beni delle tenute di campagna, auspicando in quei luoghi la presenza di un sacerdote «che oltre al temporale invigili su i lor portamenti»<sup>73</sup>.

La decadenza degli studi del Collegio Massimo, resa manifesta anche dal concedere ai fratelli insegnanti di Retorica «di trattenersi a parlare in divertimenti straordinarj con dissipamento sensibile dello spirito»<sup>74</sup> si legava strettamente ai suoi perduranti problemi economici. Al sospetto di ricorrere a prestiti con interesse, nonostante «il grave precetto» che Tamburini rivolse contro tale pratica, si univa il giudizio non proprio lusinghiero di quest'ultimo nei confronti del Padre Procuratore Morvillo. Il sacerdote, che dieci anni prima ricopriva la carica di superiore dei feudi di Latronico e Policoro, gli veniva infatti additato come «non poco inetto a quell'importante maneggio, oltre che noioso al comun degli ufficiali». Al contrario, era ben capace di far leva sull'influenza esercitata presso il Rettore per trasferire a Napoli dei fratelli suoi protetti, avendo così «riguardo all'amicizia, non all'utile del Collegio, la rovina de cui interessi si describe assai deplorevole»<sup>75</sup>. Gli amministratori della Casa Professa venivano invece rimproverati di eccessiva venialità. Sotto accusa erano le strategie adottate per la riscossione degli affitti, la cui spregiudicatezza non lasciava al Padre Generale alcun margine di giustificazione.

Son molti anni che mi giungono molesti ricorsi e lamenti intorno alle Case spettanti cotesta fabbrica del Gesù. [...] Non è mia intenzione che si pregiudichi a detta fabbrica, e che in conseguenza non si pretendano i giusti e convenienti prezzi delle pigioni. Nondimeno abborrisco sommamente come contrarj al mio genio ed alla professione nostra Religiosa certi artificj e raggiri, che han dell'ingannevole, nel procurarne i vantaggi. Lodo altresì che non si vogliano in quelle Case persone che non convenga tenervi; ma disapprovo affatto che per escluderle si adoprinò vie nascoste e men rette; lasciando le consuete ed ordinarie nel licenziar i pigionanti che non vi devon durare. Vostra Riverenza [...] dia sesto a tutte queste controversie, intimando a chi spetta che si proceda secondo i dettami dell'equità e sincerità religiosa<sup>76</sup>.

A pregiudicare la tenuta spirituale della Casa vi era altresì la penuria di “operai” abili alla cura dei fedeli, al punto che «le fatiche vanno a cadere sopr'alcuni pochi e talvolta la Chiesa si trova senza confessori». L'eccessiva

---

<sup>73</sup> Ivi, cc. 119-120.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Ivi, c. 126.

<sup>76</sup> Ivi, c. 210.

frequenza dei monasteri femminili veniva considerata come la principale causa di una così grave mancanza, che non veniva perseguita con sufficiente rigore dai superiori. Accanto al Collegio Massimo sempre più ostaggio di «qualche comitiva e fazione», anche gli altri collegi pativano le conseguenze della «tiepidezza, per non dir trascuraggine notabilissima» del Procuratore. Infine, la grande frequenza con cui maestri e rettori soggiornavano nella capitale alimentava il fenomeno delle “spese pazze” a discapito delle casse dell’ordine, poiché dalla città eterna era stato osservato che più di uno «manca notabilmente nell’economia»<sup>77</sup>. Sul fronte esterno, gli anni Venti del Settecento aprirono una fase estremamente difficile per la Compagnia napoletana, a causa dell’inedita saldatura fra gli interessi degli zelanti in seno alla curia romana e quelli del ceto civile impregnato di giurisdizionalismo. A fare da cornice vi era la controversia sui riti cinesi, che riaccese la rivalità religiosa fra gli ordini regolari anche nella capitale. Nel 1725 Matteo Ripa, missionario in Cina per conto della Congregazione di Propaganda Fide in quegli anni nonché figura profondamente avversa ai gesuiti, aveva richiesto al Consiglio Collaterale di aprire un proprio collegio a Napoli. Il progetto di fondazione dell’istituto rispondeva al duplice obiettivo di fornire una dimora ai convertiti provenienti dal celeste impero e avviati alla vita sacerdotale nonché un nuovo punto di riferimento per tutti gli aspiranti missionari presso le terre orientali che dovevano apprendere i rudimenti della lingua<sup>78</sup>.

Dopo la morte di Tamburini, toccò al neo-Generale boemo Franz Retz la gestione del difficile “dossier” napoletano. Si moltiplicavano ormai le voci sui radicati malcostumi di alcuni padri e professi, come l’evasione dei loro obblighi relativi alle confessioni, alle celebrazioni delle funzioni religiose e alle predicazioni. Se un gruppo significativo fra loro rifiutava addirittura di allontanarsi dai propri collegi, altri confessori uscivano frequentemente per confessare le monache. Il rapporto troppo ravvicinato con le donne venne stigmatizzato in più di un’occasione dal generale. Nel 1732 egli indirizzò una dura lettera al Padre Provinciale Girolamo d’Onofrio, dopo essere stato informato sugli impietosi risultati delle consultorie. Particolare scalpore aveva suscitato il caso del collegio di Capua, ormai ben lontano dai fasti della sua fondazione per volere del cardinale e allora arcivescovo della città Bellarmino. I padri capuani, eccessivamente ligi nella confessione delle monache, non disdegnavano di

---

<sup>77</sup> Ivi, cc. 271-272.

<sup>78</sup> ASNA, *Consiglio Collaterale, Consulte originali*, b. 4, cc. 73-74.

disertare per tale scopo le celebrazioni della propria chiesa, suscitando così le riprovazioni dei fedeli. A muovere tale zelo nel «santificar le monache», specialmente di buona e ricca famiglia, sarebbero stati interessi ben poco legati al loro accudimento spirituale. Allo stesso modo, scemava progressivamente la dimensione intimista degli Esercizi ignaziani, così come il senso profondo della vita in comunità. Nel Collegio Massimo così come nella Casa Professa serpeggiavano i veleni delle inimicizie e dei rancori personali. A peggiorare il quadro era, ancora una volta, l'eccessivo numero di fratelli dediti all'ozio e ai divertimenti, il cui mantenimento, unito a quello dei servitori secolari che spesso li sostituivano nelle mansioni più faticose, pesava sensibilmente sulle casse dei collegi e della Casa Professa.

Vi è comun lamento che sian da poco in qua molto cresciuta la visita delle donne con quel discapito e della gravità religiosa, e dell'applicazione a ministerj più importanti, che è naturale a seguire. Cresciuto è pure lo zelo di santificar le Monache, e specialmente quella che colla moltitudine e ricchezza de regali posson meglio provvedere il lor Direttore. Intanto si trascura l'evangelizzazione a poveri, [...] il concorrer colle limosine atte al sostentamento de Collegi e delle Case. In qualche Collegio, ed in particolare quello di Capua, questo zelo non secondo scienza è cresciuto a segno di lasciarsi le Feste la Chiesa per recarsi a Monasterj, nonostante gli ordini in contrario che vi sono lasciati da Provinciali; parendo ben compensata a questi operarj la desolazione della nostra Chiesa, e l'abbandono de poveri secolari colla sodisfazione di qualche Monaca [...] Altre querele vi son di universal difetto nel fare gli Esercizj colla necessaria ritiratezza. Par che sia passato in convenienza il ricever visite di nostri in camera in quel tempo e di calare in Confessionario anche ne' giorni feriali. Le Messe non si misuran da tutti con quella durata che proferisce la regola de' Sacerdoti, né si tralasciava nel tempo della comune orazione. Se non altro si procura di eludere gli ordini fatti, col cominciarla alcuni un poco prima dell'Orazione col trovarsi alcuni all'altare quando l'orazione finisce. [...] Nel Collegio Massimo e nella Casa Professa con tutte le premure mostrate da Superiori perché non si divulgino i difetti de domestici e degli esterni, dura in alcuni il velenoso prurito di parlare e di scrivere senza carità, converrà insegnare con severe ed esemplari penitenze a quei che si troveranno rei quella cautela che non han voluto apprendere colle insinuazioni. Nel corpo de Fratelli universalmente più si desiderano che si scorgano le virtù proprie del grado loro, e particolarmente l'umiltà, la carità, la voglia di faticare. Di qualche d'uno vi son richiami anche più gravi: come del Fratello La Mora, mi dà sull'occhio una corrispondenza di non molta edificazione con qualche donna che abita di rincontro al Collegio. Si dà la cagione di questi disordini al troppo numero che si accetta di tali Fratelli; onde se ne carica poi in Casa Professa e ne Collegi in quantità eccedente. Ivi essi si fomentano nell'oziosità, concorrendo anche a ciò la debolezza de Rettori che tengon numero

grande di garzoni e di clerici a titol d'aiutare chi marcisce nell'ozio. Non si dà di loro quella cura speciale che sarebbe necessaria<sup>79</sup>.

La situazione non migliorò negli anni successivi, poiché nel 1741 Retz esprimeva il proprio disappunto riguardo quei fratelli che ormai spadroneggiavano all'interno dei collegi, contestando «senza l'umiltà propria del loro grado» i loro superiori e trattandoli «con altura e autorità sino a farsi lecito di riprenderli». Con la loro prepotenza essi riuscivano ad ottenere dai deboli padri anche dei regali, «quali conviene loro dare per il quieto vivere e per non essere molestati»<sup>80</sup>. In aggiunta, nello stesso anno si apriva una fase molto tesa dei rapporti fra la monarchia e la Santa Sede, non soltanto per il passaggio dinastico che aveva sancito la nascita di un Regno indipendente sotto la guida di Carlo di Borbone. Nel periodo in cui l'élite carolina puntava a fare quadrato intorno ai privilegi del clero mediante la firma del difficile concordato con lo Stato pontificio, uno scontro fazionario fra l'ala italiana e quella spagnola della Compagnia si consumava nella capitale. Nel Collegio di San Francesco Saverio i cavalieri spagnoli, riuniti nell'omonima congregazione ad esso legata, lamentavano che «col mezzo di figurate ragioni di Stato» i gesuiti italiani avevano ottenuto, durante il governo austriaco, l'esilio dei confratelli spagnoli dalla struttura. Gli aristocratici, forti del mutamento politico che aveva ricondotto la città nell'orbita di influenza spagnola, richiedevano veemente la presenza di un gesuita spagnolo per l'assistenza e la direzione degli Esercizi spirituali all'interno del collegio. Essi si rivolsero al Delegato della Reale Giurisdizione, il marchese Orazio Rocca, affinché facesse pressione al Padre Provinciale per reintegrare un numero sufficiente di padri spagnoli atti allo scopo. Il prevedibile ostruzionismo dei gesuiti italiani affondava le sue ragioni nella richiesta avanzata dai cavalieri di ottenere un numero di padri spagnoli non inferiore ai due terzi dell'intera popolazione del collegio, facendo loro occupare le posizioni-chiave di Rettore, Ministro e Procuratore. La rivalità “nazionale” riguardava da vicino anche i vertici dell'ordine, non soltanto per i natali di Retz. I cavalieri spagnoli ricordavano che, per intercessione di Caterina de Cerda, contessa di Lemos e viceregina nonché fondatrice del collegio, la nobildonna Elvira di Montenegro aveva generosamente donato ai gesuiti ventimila ducati. Erano tuttavia state poste precise condizioni, ossia l'istituzione di una scuola dove impartire gli

---

<sup>79</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 59, c. 54.

<sup>80</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 63, c. 44r.

insegnamenti in lingua spagnola anche con l'ausilio di maestri di Grammatica nativi; l'impiego dello spagnolo nelle prediche della chiesa del collegio e la parallela nascita di due congregazioni, una di cavalieri e l'altra di scolari, in cui somministrare gli Esercizi spirituali nel medesimo idioma. Oltre all'istruzione dei rampolli della Nazione spagnola presenti a Napoli, il collegio doveva garantire anche le opere di carità presso i luoghi – castelli, carceri e l'ospedale di San Giacomo degli Spagnoli – dalla nobildonna sovvenzionati.

Sarebbe stata infine la stessa Elvira di Montenegro ad intercedere in favore dei padri gesuiti nel Collegio di San Francesco Saverio con il suo confessore gesuita e con il generale Muzio Vitelleschi. Nonostante il decreto del 1663, in cui il Padre Generale Paolo Oliva ribadiva le volontà della nobildonna concernenti la presenza di due terzi di gesuiti spagnoli nel collegio, i confratelli italiani si mobilitarono per allontanarli. Tale manovra provocò la forte reazione del conte di Lemos presso Tirso Gonzáles, il quale nel 1692 ordinò l'esecuzione del decreto dell'Oliva. La situazione peggiorò per i gesuiti italiani, allorché si stabilì con un successivo decreto che all'interno del collegio dovessero insediarsi solo confratelli spagnoli. Fino al secolo successivo nessun gesuita italiano poté rimettere piede a San Francesco Saverio e persino il Padre Provinciale non si intromise negli affari interni del collegio ormai ispanizzato. L'occasione di rivalsa per la fazione italiana si concretizzò con la mutazione degli equilibri geopolitici nel 1707. I gesuiti italiani avrebbero abilmente sfruttato l'ingresso degli austriaci a Napoli per instillare loro il sospetto circa l'esistenza di pericolosi rapporti epistolari fra i gesuiti spagnoli e la corte ispanica e ottenere così la loro espulsione dal collegio con ordine regio. Gli accusati, di contro, lamentarono le pressioni esercitate dal conte di Lemos ai danni del generale Oliva, ribandendo altresì la loro contrarietà alla costituzione di un collegio "nazionale", contrario ai principi della vita comunitaria stabilita dalle regole ignaziane.

Un'ulteriore obiezione riguardava la supposta frequenza dei viaggi verso la Spagna da parte dei confratelli rivali, estremamente dispendiosi per le finanze del collegio. Venivano sollevate anche delle curiose incompatibilità con il contesto climatico e culinario napoletano, che avrebbero spinto i gesuiti spagnoli a soggiornare in città per sola curiosità intellettuale e rientrare poi in patria. Di conseguenza, la loro breve permanenza non avrebbe reso possibile l'adempimento dell'apostolato missionario e assistenziale, così come le modeste entrate del collegio non avrebbero potuto supplire alle spese di tanti viaggi. Gli aristocratici ritenevano priva di ogni fondamento la versione dei fatti dei gesuiti italiani, adducendo in loro supporto uno dei capisaldi del pensiero ispanico-

centrico, ossia la capacità di adattamento ad ogni clima, cibo e patimento che i sudditi della monarchia spagnola avevano dimostrato a partire dagli anni dell'espansione coloniale. A corollario di ciò, se i gesuiti spagnoli non si fossero ritrovati in un ambiente così ostile, non avrebbero avuto alcun valido motivo per fare ritorno in patria, abbandonando al contempo l'idea di doversi guardare le spalle dagli italiani<sup>81</sup>.

Sarebbe riduttivo ridurre tale vicenda nell'alveo dei multiformi rapporti di forza fra le grandi potenze settecentesche, che videro dapprima la Spagna perdere terreno, per poi riacquisire il suo tradizionale presidio nel Mezzogiorno durante il governo carolino. Si era altresì aperto un nuovo capitolo dell'antico scontro che fin dalla fine del Cinquecento contrapponeva l'Assistenza spagnola e quella italiana della Compagnia. Una parte rilevante del ramo spagnolo, risultata poi sconfitta negli anni del generalato di Acquaviva, riteneva infatti di essere la vera depositaria dello spirito primigenio dell'ordine. Facendo leva sulle origini del fondatore Ignazio de Loyola, l'autenticità della Compagnia andava ricercata non soltanto nel suo orizzonte valoriale di stampo controriformistico, ma anche nel blasone aristocratico legato alla *limpieza de sangre*. Tale visione smaccatamente revanscista, che alimentò da parte di alcuni padri spagnoli un conservatorismo su base razziale-nazionale, non poteva conciliarsi con le posizioni della "nazione" italiana, considerata dagli spagnoli un anello debole della Compagnia anche a causa della maggiore commistione sociale fra i suoi membri. Le distanze culturali e le reciproche diffidenze inasprirono le successive tensioni fra i contendenti negli anni dell'espulsione dei gesuiti spagnoli da tutti i territori della monarchia ispanica, ipotecandone i rapporti futuri<sup>82</sup>.

Come abbiamo avuto modo di sottolineare, le fragilità spirituali e religiose dei confratelli italiani rappresentavano, nel caso napoletano, un motivo di seria preoccupazione per i vertici romani, di certo non impensieriti dagli strali propagandistici del "fuoco amico". Nel 1742 Retz scrive al Padre Provinciale Domenico Ludovici, esortandolo a non concedere con troppa facilità la licenza per i padri «di portarsi alla patria a motivo di mero divertimento», così come a reprimere l'abuso di alcuni confessori nel farsi baciare la mano dalle penitenti. Le continue assenze ai confessionali della Casa Professa andavano infine

---

<sup>81</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Fundationes*, b. 190, cc. 283r-288v.

<sup>82</sup> Sulla rivalità fra gesuiti spagnoli e italiani, specie negli ultimi anni di esistenza dell'Antica Compagnia, si rimanda a N. Guasti, *Juan Andrés e la cultura del Settecento*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017, p. 289 e Id., *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 47-51.

affrontate anche con il ricorso alla minaccia. Il medesimo lassismo si era diffuso anche tra le mura del Collegio di Sant'Ignazio al Mercato, poiché il Rettore non dimostrava sufficiente «fortezza nell'esigere l'osservanza dai Fratelli e dai Padri nella dovuta assistenza al Confessionale»<sup>83</sup>. A detta del generale, quest'ultimo avrebbe anche dovuto «moderare il genio suo troppo splendido», in quanto «portato a fare dolci spese inutili». Accanto all'incauta gestione del denaro da parte dei superiori di alcuni collegi, emergevano ulteriori criticità anche nel governo delle confraternite, dove venivano spesso stabilite nuove regole «a capriccio de Fratelli o de Padri direttori senza approvazione de Superiori» e si sospettava che gli stessi fratelli «si portino a casa non solo gli argenti e i mobili, ma anche le chiavi».

Ai professori che «si osservano affaccendati, ma in tutt'altro fuor che in cose di Dio» e che alla «fatiga del Confessionario» preferivano visitare di frequente le donne anche senza licenza dei superiori andava reiterata la minaccia di trasferirli in altro luogo. La rilassatezza dei costumi nonché il vistoso attaccamento ai beni materiali non risparmiavano nemmeno il noviziato, in cui «si è notato farsi radunanze e simposj nelle camere particolarj e si fanno servire i piatti dalle monache». Poiché «la camera d'alcuno dà più della Galleria, che di stanza religiosa», si sollecitava il diretto intervento del Padre Provinciale per «per farne togliere tutto ciò che disdice alla povertà e alla modestia nostra propria»<sup>84</sup>. Incomprensibile risultava, infine, che con sei fratelli dimoranti nel Collegio di San Giuseppe a Chiaia si dovesse corrispondere il salario a un cuoco secolare; mentre nel Collegio di Sant'Ignazio, già gravato dalla discutibile scelta del Rettore di investire in opere pie il denaro destinato alla biblioteca, un solo coadiutore doveva rivestire il ruolo di cuoco, spenditore e dispensiere «senza che la comunità resti mal servita»<sup>85</sup>.

Le accese reprimende sulle «immagini ricamate e di prezzo» nelle camere e sull'impiego da parte degli studenti del Collegio Massimo di tabacchiere fregiate d'argento investirono anche il Padre Provinciale Clemente Coppola nel 1745, al quale venne altresì comunicato che nello stesso Collegio di Sant'Ignazio non si adempiva né all'apostolato missionario in città e per i casali sancito da una disposizione testamentaria, né all'assistenza alle donne non maritate<sup>86</sup>. Per

---

<sup>83</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 63, cc. 105r-v.

<sup>84</sup> Ivi, cc. 159v-160r.

<sup>85</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 64, cc. 19r-v.

<sup>86</sup> Ivi, c. 68v.

invogliare i padri al servizio della chiesa con la somministrazione di panegirici e sermoni, i superiori dei collegi si spinsero a donare loro la cioccolata. Uno stratagemma a cui probabilmente si fece ricorso come estrema arma di persuasione, che rischiava tuttavia di radicarsi come una pericolosa consuetudine, specie sul piano della gravosità economica. Per la medesima ragione, non poteva essere più tollerata la distribuzione del tabacco a spese dei collegi, anche a beneficio dei religiosi che potevano acquistarlo autonomamente<sup>87</sup>. Sulla spinosa questione, che rinfocolava gelosie ed egoismi fra confratelli, fu costretto a prendere posizione anche l'ultimo generale Lorenzo Ricci dopo una sua visita presso il Collegio Massimo:

Sodisfo con la presente ad alcune richieste, che mi furono fatte nel tempo della mia dimora in Napoli [...] Essendovi costume della Provincia di dare il tabacco ai Maestri di Grammatica, e fratelli, e teologi una sola oncia il mese, chiedono i teologi che si stabilisca per essi maggior quantità, essendovi chi ha onde comprarlo. Il tabacco non è necessario alla Vita; onde non appartiene alla vita comune, per cui la Religione deve somministrare tutto. Si rende talora necessario per la sola ragione di consuetudine volontariamente presa. Non è conveniente che la Religione somministri ciò che è superfluo e voluttuoso, altrimenti si caricherà di somministrare altre cose voluttuose, che si renderanno necessarie per la consuetudine con molto dispendio di essa, e maggiore della mortificazione religiosa, avvezando ella stessa alle comodità. È biasimevole il somministrare a tutti indifferentemente il tabacco: quei che non lo usano accumuleranno denaro, come è seguito in alcuno. Pertanto dove è l'uso di darlo ed i Collegi sono benestanti, potrà darsi, ma solo a quelli che lo usano e non hanno come comprarlo; dovrà darsi in tabacco e non in denaro; ma a questi è conveniente e secondo la carità che si dia in quella giusta quantità di cui hanno bisogno<sup>88</sup>.

Ancora, la crisi inesorabile del Collegio Massimo «con quel danno, che ognuno vede, nella Provincia» non riguardava il solo corpo docente, e in particolare i Lettori di Filosofia «che da qualche anno in qua sono più quelli che si sono fatti compatire, che quelli che abbiano dato piena soddisfazione». Retz nel 1747 lamentava la mancanza di modestia e compostezza negli allievi, specie nel «far pompa di porcellane e cristalli» all'interno delle proprie camere<sup>89</sup>. «Tali indecenti suppellettili» non costituivano però che la punta di un iceberg, essendo stati gli stessi padri non immuni dalla tentazione del lusso. Il trascorrere del

---

<sup>87</sup> Ivi, cc. 138r-v.

<sup>88</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 66, c. 124r-v.

<sup>89</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 64, cc. 210r-v.



tempo con il relativo avvicinarsi dei Padri Generali non intaccò i vizi profondamente radicati nella Provincia napoletana: nel 1756 toccò a Luigi Centurione dolersi con il Provinciale Antonio Giuvo della solerte volontà dei Padri Lettori di assumere la direzione spirituale delle monache, «le quali poi li distraggono dallo studio e dal principale loro impiego»<sup>90</sup>. L'anno successivo condannava la diffusione di tale pratica anche fra i padri missionari, a cui bisognava dare un freno affinché «questi saranno più pronti ad uscire in campagna a suo tempo, e non avranno tanta fretta di ritornare». Non poco imbarazzo continuava a suscitare l'inadeguatezza al ruolo da parte di alcuni superiori, come il Rettore del Collegio di San Francesco Saverio «uomo non curante dell'osservanza, che pensa a trattare bene sé e male gli altri, usando vitto e vestito particolare per la sua persona» e il Rettore del Collegio di San Giuseppe che «buttatosi in braccio de fratelli non sente se non essi, e senza fare consulta alcuna tutto dispone e risolve col loro consiglio». Il suo collegio soffocava di conseguenza nei debiti, accresciutisi anche per il mantenimento di otto coadiutori e sei servitori secolari<sup>91</sup>.

Sullo scandalo dei monasteri provò infine il generale Ricci ad accantonare la sua proverbiale mitezza e affondare gli artigli nella carne viva dell'«inconveniente». L'atteggiamento difensivo da parte dei superiori della Provincia nonché le lettere di apologia non avrebbero sortito alcuno effetto, poiché urgeva ristabilire il «suo splendore di pietà e dottrina», pregiudicato da un vischioso intreccio di interessi mondani ed economici. Al rinsaldarsi delle relazioni con le penitenti particolarmente generose nell'elargizione di regali faceva seguito il progressivo disinteresse verso la tenuta degli studi e le esigenze spirituali dei fedeli. Il parallelo commercio dei doni al di fuori dei collegi alimentava non solo l'ingordigia dei rei, ma anche le mire di altri gesuiti non regnicoli verso la città.

L'amore distinto che io porto a codesta Provincia mi fa da lungo tempo pensare di porre rimedio ad uno inconveniente notissimo, che troppo reca di pregiudizio al Servizio di Dio, ai Ministeri co' prossimi ed alla regolare osservanza, contro del quale fin dal principio del mio governo mi sono state fatte premure da molte parti, siccome prima ne avevo udito sempre lamenti. L'inconveniente è applicarsi molti con eccesso alla coltura delle Monache. Dico con eccesso, perché il farlo con la debita moderazione e veramente per dirigerle nello Spirito è cosa lodevole e

---

<sup>90</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, c. 66, c. 16r.

<sup>91</sup> Ivi, c. 35r.

santamente praticata da molti. Ma andare ogni giorno o almeno con gran frequenza ai Monasteri, il trattenersi tre o quattro ore è di poca edificazione. Non si parla certamente di materie di spirito per tanto tempo, ma si tiene conversazione: ed in fatti si sentono allegre risate, e si risanno dopo i racconti dei fatti domestici, e i lamenti poco religiosi; e frattanto si dà giusta ragione di doglianze ai compagni attediati dall'ozio in cui si tengono e non per servizio di Dio. Di qui nasce che impiegandosi questi Padri tutto il giorno a parlare ai Monasteri, o nello scrivere biglietti non hanno tempo per lo studio, e perciò si fanno i discorsi e prediche con poco decoro e con nessun frutto. Si sfugge di servire alla Chiesa nei confessionari, ai quali non si assiste nei giorni assegnati, o si scende tardi, o se ne parte presto e spesso, riservandosi di sentire solo persone di riguardo o specialmente addette, e rifiutando di sentire tutti anco poveri come se non fossero tutte le Anime redente ugualmente col sangue di Gesù Cristo; onde la Chiesa rimane desolata e scandalizzata i fedeli. Il peggio è che tutto questo modo di operare comparisce indirizzato ad un vile interesse, poiché si coltivano e si cercano persone che siano liberali in regalare, ed i regali vergognosamente si vendono fuori di Casa. Pare che la speranza di questo interesse sia in gran parte l'origine delle importune richieste della stanza di Napoli che si fanno da tanti, impiegandosi ancora le intercessioni degli esterni. [...] E perché desidero di operare con soavità purché questa non tolga niente all'efficacia, e perché ho fiducia nello zelo sincero dei Superiori, Vostra Riverenza adunerà la sua Consulta e chiamerà ad essa tutti i Superiori di Napoli e quei che sono stati Provinciali, e raccomandando il segreto leggerà loro questa mia, e tratterà dei mezzi di togliere il mentovato abuso che riguarda le monache. [...] Non sarà di veruna utilità lo scrivermi apologie; sono troppo sicuro dell'inconveniente quanto alla sostanza; né io affermo che sia grande e comune e non ne definisco il grado; ma qualunque esso sia richiede ammenda. Mi farebbe poi gran torto chi argomentasse da questa mia lettera che io non abbia tutta la stima di codesta Provincia in cui so esservi moltissimo che consola et edifica per la regolare osservanza, per lo zelo nei Ministeri, per l'applicazione nello studio delle Scienze: farà però giustizia al parziale amore che ho per essa chi attribuirà a questo la premura di mantenerla nel suo splendore di pietà e dottrina acquistatoli da tanti uomini insigni co quali Iddio si è degnato di arricchirla<sup>92</sup>.

Si arrivò, dunque, al 1759. In quello stesso anno morì un professo su cui i vertici romani della Compagnia avevano riposto grandi attenzioni: Padre Francesco Pepe. Assecondando la spinta propagandistica proveniente da Napoli, Ricci scrisse al Padre Preposito della Casa Professa che «si raccontano qui grazie miracolose avvenute già per intercessione del Padre Pepe», aggiungendo tuttavia

---

<sup>92</sup> Ivi, cc. 128r-129r.

che «siccome si dice essere stata trovata in camera di lui molta quantità di denaro ed altre robe preziose desidero sapere quanto vi sia di vero»<sup>93</sup>.

Figura estremamente singolare per il suo carisma e il carattere impetuoso, Francesco Pepe era nato a Campomarano (attuale Civita del Molise) il 17 febbraio 1684. Egli entrò nella Compagnia il 9 aprile 1699, completando il suo corso di studi con i tre anni canonici di filosofia e quattro di teologia. Insegnò Grammatica, *Humanae literam* e Filosofia, per poi dedicarsi completamente alla predicazione e all'apostolato missionario. Raggiunse infine il grado di professo il 15 agosto 1717<sup>94</sup>. Egli veniva giudicato dai suoi superiori come di ottimo ingegno; buon giudizio e prudenza; pieno di fervore ma di virtù moderata; buona attitudine nel parlare e discreto negli affari di governo<sup>95</sup>. Nel 1705, verso la conclusione del suo percorso educativo, con una lettera indirizzata al generale Tamburini, Pepe richiese di essere mandato come missionario nelle Indie. Ricalcando i più comuni *topoi* impiegati dagli aspiranti martiri che l'avevano preceduto, egli si offrì di partire anche in veste di coadiutore «per servire in ogni più vile e negletto ufficio» e di sacrificare per la causa anche metà del suo sangue, se fosse stato giudicato da Dio degno di spargerlo.

Mentre il Signore non riguardando a tanti miei demeriti ed imperfetioni per infinita sua bontà [...] ora più che mai si è degnato di pormi nel cuore un sì acceso desiderio di queste Sante Missioni, che non potrò vivere allegro se non lo veggio adempito dall'amore più che paterno di Vostra Reverenza<sup>96</sup>.

Il Padre Generale gli negò l'autorizzazione, ma il rifiuto diede al giovane gesuita la possibilità di accrescere la propria fama a Napoli e presidiare la zoppicante alleanza fra trono e altare. Intorno alla sua figura convogliarono ben presto le speranze della Compagnia napoletana di riconquistare uno spazio vitale a corte. Invece, la successiva espulsione dal Regno e la soppressione canonica dell'ordine privarono i corpi reazionari di un tradizionale punto di riferimento. Non fu dunque casuale la scelta del frate oratoriano Pietro Degli Onofri di dare

---

<sup>93</sup> Ivi, c. 109r.

<sup>94</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Catalogi Triennales*, b. 91 I, c. 25v.

<sup>95</sup> «Optimo ingenio, bono iudicio et prudencia, optimo in literis profecta et sufficienti rerum experta, complesserum fervidarum, sed a virtute moderata, aptitudine ad dicendum bona, mediam ad gubernandum, optima ad legendum», Ivi, c. 77v.

<sup>96</sup> ARSI, *Indipetae Italia*, b. 18, cc. 197v.

ampio spazio alla memoria di Francesco Pepe nei suoi *Elogj storici* (1803)<sup>97</sup>, una corposa raccolta di biografie pubblicata durante la prima restaurazione borbonica, e le parallele trattative fra Ferdinando IV e Josè Pignatelli per la riammissione dei gesuiti nel meridione. Il padre veniva rappresentato come un *exemplum* di restauratore sociale, in quanto

fin dall'alba del vivere suo appalesò molto chiaramente la sua buona indole e l'inclinazione sua divota ed il suo desiderio fin d'allora di voler essere Ecclesiastico, e menar vita apostolica; altro non facendo in sua casa, dopo di avere studiato che Cappellucce, ed Altarini, festicciole e processioni: vestirsi da sacerdote e dir messa, salir su de' tavolini, o su le sedie e predicar ad alta voce, come se innansi avesse un immenso popolo, e tra questi vi fossero degli ostinati peccatori<sup>98</sup>.

Stando al racconto dell'agiografo, la sua *ars* devozionale trovò presto un naturale sbocco nell'attività missionaria. Pepe così «incominciò a girare infaticabilmente per le Città, pe' paesi, pe' luoghi tutti delle provincie del Regno di Napoli e da per tutto acquistossi gran fama di Uomo Santo e di Uomo Dotto, operando delle conversioni e de' portentosi, fondando ritiri e case di educazioni, sradicando il vizio e stabilendo la virtù»<sup>99</sup>. Trasferitosi infine a Napoli, egli si stanziò nella Casa Professa con il primario obiettivo di colmare il vuoto lasciato da Padre Francesco de Geronimo, spirato nel 1716 in odore di santità. Di conseguenza, rivolse un'intensa azione pastorale negli stessi spazi della devianza battuti dal de Geronimo - carceri, galee, largo del Castello e altri notori «luoghi infami» - per assistere emarginati, infermi e moribondi e confortare i condannati a morte, entrando a far parte della Congregazione dei Bianchi nel 1742<sup>100</sup>. Di Francesco de Girolamo egli «volle in tutto calcar le orme»<sup>101</sup>, a partire dal potere suggestivo che desiderava esercitare tra la plebe urbana. Dopo essergli stato precluso il sacrificio eroico e fascinoso nelle lontane terre degli infedeli, Pepe rivolse tutte le sue energie nella lenta e paziente catechizzazione degli esclusi in

---

<sup>97</sup> Sui racconti agiografici di Pietro Degli Onofri vedasi P. Palmieri, *Felicità terrena e felicità celeste: gli «elogi storici» dei santi*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A. M. Rao, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 309-329; Id., *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Roma, Viella, 2010, pp. 185-222 e E. N. Chavarria, *Il governo delle anime*, cit., pp. 274-275.

<sup>98</sup> P. Degli Onofri, *Elogj storici*, cit., p. 131.

<sup>99</sup> Ivi, p. 135.

<sup>100</sup> Ivi, p. 136.

<sup>101</sup> Ivi, p. 138.

lotta per la sopravvivenza nella metropoli del Regno<sup>102</sup>, non disdegnando, al contempo, di insinuarsi come intermediario fra i sudditi e il sovrano.

L'ambizioso gesuita gettò un primo amo a corte a partire dalle sue battaglie culturali contro il pensiero illuminista e, in particolare, contro la pubblicizzazione di «libri perniciosi, infetti, patrocinatori e propagatori del cattivo costume e calunniatori e disprezzatori degli Ecclesiastici», fra cui spiccavano le opere di Voltaire<sup>103</sup>. Si ritagliò inoltre ampi margini di manovra per contrastare il provvedimento regio del 1741 che riammetteva, dopo due secoli di esilio, i commercianti ebrei nella città, promettendo loro importanti privilegi e concessioni. Nella ferrea convinzione di anteporre l'uniformità religiosa di Napoli ai vantaggi economici e commerciali che potevano derivare dalla presenza ebraica, Pepe sfruttò con abilità la paura del popolo. Quest'ultimo, alla luce dei nuovi sviluppi, attendeva con maggiore apprensione il consueto miracolo del sangue di San Gennaro. Per non incorrere nel rischio di violenti disordini di matrice anti-ebraica, Carlo di Borbone diede così disposizione al marchese di Montealegre di ritirare il discusso proclama, disponendo per le poche famiglie ebraiche ivi insediate l'ennesimo allontanamento<sup>104</sup>.

Negli stessi anni, Pepe si impegnò nella lotta contro la diffusione delle logge massoniche a Napoli, le quali trovarono nella *Lettera apologetica* di Raimondo di Sangro un comune manifesto programmatico. Il 18 maggio 1751 il pontefice emanò la bolla *Providas* rinnovando la condanna delle consorterie massoniche già espressa nel 1738, mentre Pepe continuava la sua opera di pressione sulla corte<sup>105</sup>. Il religioso fece inoltre leva sulla sua particolare vicinanza al pontefice Benedetto XIV per mezzo di una fitta corrispondenza, in grado di mettere in ombra persino il nunzio pontificio Ludovico Gualtiero de Gualtieri.

---

<sup>102</sup> E. N. Chavarria, *Il governo delle anime*, cit., p. 290.

<sup>103</sup> Ivi, p. 195.

<sup>104</sup> Sulla riammissione e repentina espulsione degli ebrei si rimanda a R. Ajello, *Carlo di Borbone, re delle Due Sicilie*, in *Carlo di Borbone. Lettere ai Sovrani di Spagna*, v. I, a cura di I. Ascione, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale degli Archivi, 2002, p. 43 e V. Giura, *Storie di minoranze. Ebrei, greci e albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984.

<sup>105</sup> P. Palmieri, *Pepe, Francesco*, in DBI, 82, 2015: [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pepe\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pepe_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso: 20 luglio 2023). Sui contenuti della *Lettera apologetica* e le reazioni dei detrattori si rimanda alle osservazioni di A. M. Rao, *La massoneria nel Regno di Napoli*, in *Storia d'Italia. Annali 21. La Massoneria*, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006, pp. 518-519 e di E. Chiosi, *Lo spirito del secolo*, cit., pp. 71-78.

Quest'ultimo, di converso, non tollerava le sue intromissioni nonché la sua irruenza, che confliggevano con la proverbiale prudenza del diplomatico navigato<sup>106</sup>. Le condotte esuberanti di Pepe furono denunciate dallo stesso Bernardo Tanucci, il quale ironizzava apertamente sull'ossessione del gesuita verso i massoni: «il padre Pepe grida tra poco che saremo subissati, perché i Liberi Muratori hanno lo spirito folletto e vanno ogni settimana invisibilmente in Inghilterra, e tornano e portano discorsi e massime contrarie alla religione e alla monarchia»<sup>107</sup>. Lo stesso nunzio esprimeva forte scetticismo sul numero di massoni diffuso dal gesuita, ritenendo altresì improbabile che a cedere al fascino delle logge vi fossero stati esponenti delle alte gerarchie del clero napoletano. Il principe di San Severo gli aveva infatti circoscritto il numero degli associati a circa duecento membri, tra le cui fila non si contavano vescovi<sup>108</sup>.

Un ulteriore fronte di polemica si aprì fra il padre e Muratori, reo di essersi espresso nella sua opera *Della regolata devozione dei cristiani* (1747) contro il voto di difendere l'Immacolata Concezione fino allo spargimento di sangue. Pepe si spinse ad affermare, in occasione della morte dell'avversato letterato, che era scomparso il nemico della Madonna<sup>109</sup>. Nelle lettere indirizzate a Benedetto XIV, il nunzio Gualtieri non nascondeva la propria irritazione verso le chiacchierate iniziative del gesuita: dalla diffusione delle cartelle devozionali dell'Immacolata Concezione – in barba ai divieti sanciti sia nel sinodo diocesano del 1726 sia dallo stesso Sant'Uffizio venti anni dopo – alla controversia sulla cattedra di teologia da destinare a Genovesi; alle invettive dal pergamo contro Muratori («cosa che passa con gran scandalo»). Il nunzio raccontava che, sempre per spirito di crociata, Pepe richiese a Carlo di Borbone e alla sua corte Maria Amalia di Sassonia di far sequestrare i torchi della stamperia dove doveva ripubblicarsi la *Regolata devozione*, «e questi buoni regnanti, per via di zelo, subito accorrono a simili relazioni; e Iddio non gli fa conoscere che per la sua maggior gloria converrebbe che in cose di più rilievo usassero il loro zelo»<sup>110</sup>. La censura

---

<sup>106</sup> E. Del Curatolo, *L'editto carolino contro la Massoneria (1751) nel quadro dei rapporti fra Regno di Napoli e Santa Fede*, in «Clio», XXIII, 1, 1987, pp. 38-41. Sugli aspri giudizi del nunzio pontificio Gualtieri nei confronti di Francesco Pepe si rimanda a E. Papa, *Padre Francesco Pepe S.I. e la sua attività apostolica a Napoli nel giudizio del nunzio Gualtieri*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXVII, 1958, pp. 307-311.

<sup>107</sup> B. Tanucci, *Epistolario*, v. II, 1746-1752, a cura di R. P. Coppini, L. Del Bianco, R. Nieri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, p. 621.

<sup>108</sup> E. Papa, *Padre Francesco Pepe*, cit., pp. 321-322.

<sup>109</sup> Ivi, p. 310.

<sup>110</sup> *Ibid.*

preventiva venne confermata dallo stesso nipote di Muratori, nella sua opera in ricordo del celebre erudito. Una volta dimostrata l'infondatezza delle accuse di eresia mosse da Pepe, venne infine concesso dalle autorità regie il permesso alla ristampa<sup>111</sup>.

A suscitare la preoccupazione nel nunzio era anche la discutibile libertà con cui Pepe dispensava le indulgenze. Il gesuita affermava non soltanto di avere avuto tale concessione dal papa, ma anche che tutti i penitenti confessatisi presso di lui sarebbero stati premiati con la liberazione di un maggior numero di anime dalle pene del Purgatorio. Mosso dal concreto timore che l'istrionico religioso potesse utilizzare a proprio vantaggio le lettere del pontefice, Gualtieri suggeriva allo stesso Benedetto XIV di coinvolgere nella faccenda il generale della Compagnia, affinché ponesse fine a un tale abuso<sup>112</sup>. Anche la celebrazione del giubileo del 1751 venne utilizzata dal Pepe come un potente strumento di ammaestramento dei ceti popolari. Il nunzio riportava che si fosse recato nella cattedrale e nelle chiese napoletane con un infinito concorso di popolo, promettendo a quest'ultimo che una tale visita in sua presenza avrebbe avuto un'importanza superiore a dieci volte rispetto a coloro che si recavano in pellegrinaggio senza di lui. Il rifiuto del papa di porre un freno al linguaggio colorito e alle intemperanze di Pepe probabilmente andava ricondotto alla necessità di ingraziarsi un informatore fidato presso la corte borbonica, in un periodo estremamente denso di contrasti giurisdizionali anche a seguito dell'accordo concordatario<sup>113</sup>.

Il rapporto epistolare non subì interruzioni, tanto che un anno prima della sua scomparsa Pepe manifestò a Benedetto XIV la propria gioia per il riconoscimento delle virtù eroiche di Francesco De Geronimo, primo importante passo verso la canonizzazione<sup>114</sup>. Similmente al futuro santo di cui volle raccogliere l'ambita eredità, anche in occasione della sua morte si rincorsero le voci sull'enorme folla accorsa ad omaggiare la salma, fino a irrompere nella chiesa del Gesù Nuovo per

---

<sup>111</sup> G. F. Soli Muratori, *Vita del proposto Ludovico Antonio Muratori con la giunta in questa edizione napoletana di alcune lettere scritte dallo stesso a diversi Letterati Napoletani*, Napoli presso Giuseppe Ponzelli, 1758, p. 125. Egli si spinse ad affermare che, a seguito della morte del Muratori, «la guerra più fiera e più crudele che sia stata fatta al trattato della *Regolata devozione* e insieme al buon nome del Muratori, non è stata quelle delle penne, ma sì bene un'altra fattagli colla viva voce del pergamino da un religioso di un ordine insigne, abitante in Napoli», Ivi, p. 123.

<sup>112</sup> E. Papa, *Padre Francesco Pepe*, cit., pp. 316-317.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 318-319.

<sup>114</sup> Ivi, p. 326.

ricavare reliquie dai pezzi del confessionale presumibilmente usato da lui<sup>115</sup>. Riguardo le parallele chiacchiere sull'accumulo indebito di denaro, giunte fino all'orecchio del generale Ricci, Pietro degli Onofri le derubricò a mere calunnie, diffuse dai «poco tementi Iddio», i quali si erano spinti «anche a stampare sulle Gazzette che aveva lasciato de' tesori in denaro, in tabacchi, in cioccolatte, in fazzoletti di seta, in belle galanterie». Per frenare il dilagare del pettegolezzo, Carlo di Borbone avrebbe così ordinato l'inventariazione di tutto ciò che era stato rinvenuto nella stanza di Pepe, non trovandovi altro che materiale devozionale, sei fazzoletti di seta e la cioccolata riservata ai panegiristi<sup>116</sup>. Con la teatralità che l'aveva contraddistinto in vita, usciva dunque di scena un gesuita in grado di conquistare anche le simpatie dell'algido Retz per «gli onori co' quali la maestà del Re ha voluto distinguere il merito, ridondando in decoro anche nostro la stima si fa di lui dal Sovrano»<sup>117</sup>. Il generale che più si era scagliato contro i mali della Provincia napoletana bacchettando ardentemente i vertici, di contro, non lesinava gli apprezzamenti per Pepe nella corrispondenza a lui riservata, confidandogli anche il suo rammarico per «lo stato pietoso» in cui versava il Collegio Massimo, «che dovrebbe essere seminario di allievi santi e ora ha mutato colore»<sup>118</sup>.

La parabola discendente della Compagnia napoletana non si arrestò nemmeno negli anni precedenti l'espulsione. Ad acuirsi fu proprio il decadimento morale di coadiutori e confessori, che più irrobustiva le maldicenze nonché gli argomenti a supporto dei riformatori anti-gesuiti. Nel 1764 Lorenzo Ricci dovette esprimere il proprio sconcerto per «i gravi lamenti contro il Fratello Luigi Amant, che porta armi, e parla in modo da mettere timore, che tratta con donne, che non ha stima della vocazione», il quale si faceva scudo dell'«eccessivo favore» garantito dal suo Rettore<sup>119</sup>. Ancora, il continuo pellegrinaggio dei confessori presso i monasteri provocò una dura reazione anche da parte della curia romana. In particolare, nel convento francescano di Santa Chiara si era ormai radicato «un abuso molto pregiudiziale nella moltitudine dei confessori e direttori che di molti Ordini Regolari vanno a cotesto Monistero». Il Segretario di Stato pontificio, nonché protettore dell'ordine mendicante, era fortemente deciso a diminuirne il numero, ma al fine di non suscitare malcontenti «vuol farlo senza strepito, senza violenza e senza far torto a veruno, lasciandone qualcheduno di ogni ordine». Nel

<sup>115</sup> P. Palmieri, *Pepe, Francesco*, cit.

<sup>116</sup> P. Degli Onofri, *Elogj storici*, cit., p. 250.

<sup>117</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 63, cc. 130v-131r.

<sup>118</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole soli*, b. 69, c. 167v.

<sup>119</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 66, c. 308v.



condividere la linea della fermezza, il generale Ricci sottolineava al Padre Provinciale Giovanni Battista Pagano la necessità di persuadere un numero congruo tra i cinque confessori gesuiti lì presenti ad abbandonare la direzione spirituale delle monache.

Sarà con buona maniera insinuato ad alcuni di ritirarsi e Vostra Riverenza li prevenga efficacemente, acciò quelli, alli quali sarà fatta questa insinuazione, con docilità senza ripugnanza, e specialmente senza suscitare le monache a fare impiego veruno, anzi inducendole ad ubbidire senza replica alle insinuazioni de Superiori: vi si arrendano. La disposizione è troppo giusta, la maniera è soave: non vorrei che si trovasse meno docilità nei nostri, che negli altri ordini religiosi: questo sarebbe uno scandalo, che mi darebbe un sommo rammarico, e metterebbe in necessità di usare mezzi più forti. Sappiamo che i maneggi e repugnanze delle monache saranno tutte attribuite a loro<sup>120</sup>.

Oltre all'abbandonarsi in considerazioni di forte matrice misogina, colpisce l'evidente debolezza di Ricci nel far fronte a una situazione ormai fuori controllo. La preminenza degli interessi di parte, di natura economica, politica o squisitamente personale, a detrimento dei principi caritativi e religiosi sollevava pressanti interrogativi non soltanto nelle Province italiane. Dopo l'allontanamento dal Portogallo a seguito delle accuse di regicidio, in quegli stessi anni andava consumandosi l'espulsione della Compagnia dalla Francia. Resta da chiedersi in quale misura il generale fosse consapevole del fatto che le umane debolezze del ramo italiano avrebbero innescato una reazione a catena, dalle conseguenze imprevedibili per la tenuta dell'intero ordine. Nel caso napoletano, il tempo per porvi rimedio era ormai scaduto.

#### *4.3 Dal feudo al tribunale.*

Con l'acquisizione dei feudi di Policoro e Latronico, al fine di estrarvi una buona e costante rendita in beneficio dei collegi, la Compagnia napoletana era riuscita a coniugare senza apparenti contraddizioni la sua proiezione urbana con una dimensione periferica, legata alle prassi giuridiche e consuetudinarie del particolarismo feudale. Tale bifrontismo traeva la propria ragion d'essere, dunque, dalla necessità di drenare risorse volte all'auto-sussistenza dell'ordine nella capitale. Rispetto alla prima fase dell'insediamento, essa diventava più dispensiosa di pari passo con la ricerca di maggior prestigio e con l'espansione

---

<sup>120</sup> Ivi, c. 333r.

delle proprie attività auto-celebrative, come le cause di beatificazione. Gli aspri conflitti sorti con la popolazione rurale di Latronico intralciarono però il progetto dei gesuiti di rendere quella terra una sicura cassaforte a cui attingere per il perseguimento dei loro superiori interessi a Napoli. Il contenzioso fra le parti attraversò indenne il passaggio dinastico fra austriaci e Borbone, aggiungendo un ulteriore tassello alla leggenda nera sull'avidità e la bramosia di potere incontrollata dell'ordine che nel corso del Settecento aveva assunto una portata globale<sup>121</sup>.

Il breve scambio epistolare del 1733 fra il Padre Generale Retz e il Rettore del Collegio Massimo riguardo l'impeto dei vassalli lucani si inseriva in un momento cruciale della vicenda. L'anno precedente, il Sacro Regio Consiglio aveva emanato ulteriori provvisioni, ma la controversia non riusciva a dirimersi a causa della tenace opposizione dei cittadini latronichesi. L'intero *iter* giudiziario è stato ricostruito dalla scrivente mediante l'incrocio di tre fonti: una relazione non datata ma riconducibile agli anni dell'espulsione dei gesuiti dal Regno<sup>122</sup>; un'allegazione forense del 1738<sup>123</sup> e il processo di tre anni prima su cui l'avvocato dell'università di Latronico poggiò parte della propria difesa<sup>124</sup>. Sia la relazione che l'allegazione forense enfatizzano la recrudescenza, specie sul piano temporale, di tali dispute.

All'interno della pagina 1 del ristretto si racconta che nel 1523 tra l'università di Latronico e l'allora barone Giovanni Antonio Palmieri furono concordate

---

<sup>121</sup> Sull'antigesuitismo come fenomeno globale e di lunga durata si rimanda a S. Pavone, *Anti-jesuitism in a global perspective*, in *The Oxford Handbook*, cit., pp. 833-843; D. K. Van Kley, *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*, New Haven-London, Yale University Press, 2018; S. Pavone, *The History of Anti-Jesuitism: National and Global Dimensions*, in *Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, a cura di T. Banchoff - J. Casanova, Washington, Georgetown University Press, 2016, pp. 111-130, *The Jesuit Suppression in Global Context. Causes, Events and Consequences*, a cura di J. Wright - J. D. Burson, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, a cura di P. A. Fabre - C. Maire, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010 e S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti*, cit.

<sup>122</sup> ASNA, Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici, b. 1301, *Riassunto dello stato in cui attualmente trovansi le controversie agitate fra l'Università della Terra di Latronico, ed il Barone, o Tenutario pro tempore della medesima dall'anno 1523 sin all'anno 1767*, cc. s.n.

<sup>123</sup> BSNP, *Verifica dimostrazione de' fatti appurati e ragioni incontrovertibili del Comune della Terra di Latronico in tutti i capi de' gravami proposti contro al Venerabile Collegio de' RR. PP. Gesuiti di Napoli, Tenutario della stessa Terra*, Capasso 04.AA.13/5, cc. s.n.

<sup>124</sup> ASNA, Regia Camera della Sommatoria, Processi, Pandetta nuovissima, b. 1968.

quarantasette capitolazioni che avrebbero dovuto regolare «quali contribuzioni e servitù eran i suoi cittadini soggetti», nonché i confini dei territori demaniali e delle difese baronali. Tuttavia, sia la Regia Camera della Sommaria che il Sacro Regio Consiglio furono chiamati ad esprimersi riguardo tale accordo, dopo lo scoppio delle prime controversie. Nel 1547 vennero così imposti dall'ultima magistratura, competente in fase di procedimenti d'appello, dei gravami sfavorevoli ai cittadini di Latronico. Entrato in scena il Collegio Massimo come nuovo detentore del feudo, «nuove liti tra questo e l'Università ed uomini di detta Terra insorsero». Il Sacro Regio Consiglio fu nuovamente costretto ad intervenire nel 1708 con altri decreti, fatti affiggere l'anno successivo dall'Uditore de Rosa nella piazza e altri luoghi di Latronico. Si arrivò così al 1732, con un lungo dibattimento processuale che proseguì oltre il 1735. Dalle carte della relazione si evince che i gesuiti non abbiano mai desistito dal loro proposito di dare esecuzione alle decisioni dell'alta magistratura a loro più vantaggiose, intraprendendo una vera e propria battaglia in carta bollata. Entrambe le parti in causa proseguirono infatti con l'inviare provvisioni e memorie difensive almeno fino al 1755<sup>125</sup>.

È proprio tra le pieghe del pluralismo dei fori che prendeva forma quella storia sociale del potere di cui la feudalità costituiva la manifestazione più evidente. Nella sua dialettica costante con l'autorità statale, in bilico fra collisione e collusione, alle porte del secolo dei lumi, il sistema feudale conservava gelosamente quei pezzi di giurisdizione a cui i sovrani avevano coscientemente rinunciato, in cambio di un'ordinata gestione del territorio<sup>126</sup>. La messa in moto della complessa macchina della giustizia, dalle province fino alla capitale, rispondeva d'altra parte all'esigenza dell'autorità statale di ritagliarsi margini importanti di intervento contro le eccessive pressioni baronali. In qualità di rappresentanti regi più contigui alle popolazioni infeudate, ai Presidi delle Udienze venivano demandati i compiti di verifica e indagini preliminari sulle denunce dei vassalli. Tuttavia, non era raro che nelle aule delle magistrature cittadine potessero emergere degli aggiustamenti in favore dei feudatari<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301, *Riassunto dello stato*, cit., punto 2.

<sup>126</sup> A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, cit., p. 45 e Id., *Il feudalesimo nell'Europa moderna: un problema di storia sociale del potere*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 24, 2012, pp. 9-22.

<sup>127</sup> V. Cataldo, *Napoli e le sue province*, cit., pp. 220-221. Sulla macchina della giustizia nel Regno di Napoli si rimanda a G. Cirillo, *Le Regie Udienze provinciali nel Regno di Napoli. Dalle*

Nel caso di Latronico, oltre all'atavica questione delle prestazioni onerose, di cui i gesuiti non avrebbero dovuto abusare, ad inasprire ulteriormente la contesa vi erano i capitoli dedicati alla gestione dei pascoli, dei territori demaniali e delle difese baronali, nonché allo sfruttamento delle risorse naturali. Dalla pagina 37 fino alla pagina 44 del ristretto veniva riconosciuta la legittimità da parte dei cittadini di pascolare i propri animali nei territori demaniali del feudo<sup>128</sup>. Sull'effettivo status dei territori di Malpantano e Manca, fulcro della contesa, nelle successive pagine si chiariva che fossero state riconosciute come difese baronali, fatto salvo il diritto dei cittadini di seminare nella Manca in un arco di tempo compreso fra i mesi di dicembre e settembre di ciascun anno. Di contro, al tenentario non era consentito danneggiare i seminati, né proibire l'accesso ai contadini nel periodo di raccolta<sup>129</sup>. Al fine di far valere le loro ragioni sulla fruizione del raccolto, questi ultimi sarebbero però ricorsi ad azioni di sabotaggio, nonché ad «ulteriori attentati e violenze» ai danni delle aree boschive ad esclusivo appannaggio dei gesuiti.

Resta prescritto che detti cittadini non possano lasciare luoghi vuoti o siano incolti tra seminati; poicchè usavano la malizia di seminare un sottilissimo giro di circuito quasi un miglio, con lasciare il terreno di mezzo incolto per toglierlo al tenentario, che non vi potea mandare gli animali per non danneggiare i loro seminati. Essendosi ancora detti cittadini avanzati a seminare rasente gli alberi di quercia e cerri, ed anche nel mezzo de' medesimi, affinché il frutto di questi cadendo ne' luoghi da lor seminati non potesse il tenentario raccoglierselo per non danneggiare detti seminati, ed appropriarsele essi cittadini. Dippiù avevano ardito resinare per seminare ne' luoghi boscosi di detto territorio della Manca, brugiando così piccioli, come grossissimi alberi di quercia e cerri, cavando e tagliando le radici degli altri alberi acciò seccassero, e ricoprendo poi le loro radici per occultare la frode<sup>130</sup>.

---

*reforme del conte Lemos alla fine dell'antico regime*, in *Feudalesimi nel Mediterraneo moderno*, cit., pp. 437-468; Id., *Spazi contesi. Camera della Sommaria, baronaggio, città e costruzione dell'apparato territoriale del Regno di Napoli (sec. XV-XVIII)*, v. II, *Evoluzione del sistema amministrativo e governi cittadini*, Milano, Guerrini e Associati, 2011; R. Mantelli, *Il pubblico impiego nell'economia del Regno di Napoli: retribuzioni, reclutamento e ricambio sociale nell'epoca spagnuola (secc. XVI-XVII)*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1986 e V. I. Comparato, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato in età moderna*, Firenze, Olschki, 1974.

<sup>128</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301, *Riassunto dello stato*, cit., punti 37-44.

<sup>129</sup> Ivi, punti 52-68.

<sup>130</sup> *Ibid.*

Fu lo stesso Procuratore del Collegio Massimo, nel corso del dibattimento processuale del 1735, a lamentare la devastazione delle difese baronali da parte dei massari di Latronico. Al divieto di accesso loro inflitto, essi reagirono con maggiore vigore introducendo nei territori contesi anche i loro animali. Di conseguenza, la controparte gesuitica richiedeva l'intervento dei commissari del Sacro Regio Consiglio al fine di reprimere il loro tumulto e stabilire un castigo congruo ai danni patiti dal collegio per un valore di centinaia di ducati, a cui si sommava l'affitto dei nuovi erbaggi e la perdita di molti animali per la mancanza d'erbe<sup>131</sup>. Quando a sedere fra i banchi degli imputati vi erano personalità "eccellenti", ottenere una sentenza a loro sfavorevole rappresentava per l'avvocato un'occasione irripetibile per accrescere il proprio prestigio e il conseguente numero di clienti. Non stupisce dunque la decisione del legale dell'università di Latronico, Francesco Maria delli Franci, di dare alle stampe la propria arringa nell'estate del 1738. Tra i principali prodotti dell'editoria napoletana a basso costo, le allegazioni forensi costituivano delle particolari scritture rivolte non soltanto ai giudici, alle parti e alle controparti coinvolte nel procedimento giudiziario, ma anche a una platea più ampia di potenziali lettori. La messa in stampa e relativa circolazione dei sopracitati testi giuridici rispondeva più alle esigenze di autopromozione degli autori, che non a uno scopo didattico o pedagogico. Lungi dal rappresentare dei semplici strumenti di ausilio per gli addetti ai lavori, le allegazioni si prestavano dunque a diverse finalità: convincere delle proprie tesi gli organi giudicanti e il pubblico anche mediante il ricorso alla denigrazione dell'avversario; argomentare l'esemplarità di una sentenza; promuovere istanze di fazioni o gruppi di potere emergenti o procacciare nuovi assistiti. L'incipit dell'allegazione in esame non lasciava spazio ad alcun ragionevole dubbio: la prima invettiva anticuriale si soffermava sull'afflizione dei vassalli, i quali non vedevano ancora una fine al loro calvario giudiziario a causa delle opposizioni dell'influente controparte. Era di conseguenza chiara l'intenzione dell'autore di condizionare a proprio favore lo svolgimento di una causa in corso, dalle sorti incerte e variabili.

Già corre il trigesimo secondo anno che sentesi contendere nel foro l'afflitta Università della Terra di Latronico co'l suo Tenutario, qual è il Venerabile Collegio de' RR. PP. Gesuiti di Napoli, per gli moltissimi capi d'aggravj [...] così per diverse angarie, perangarie ed altre contribuzioni da esso ingiustamente intraprese contro a

---

<sup>131</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Processi, Pandetta nuovissima*, b. 1968, cc. 381r-v.

quei naturali, come per alcune difese, territorj demaniali ed altri corpi dell'Università occupati, oltre altri demaniali del feudo convertiti a proprie difese, in pregiudicio dell'uso de' Cittadini<sup>132</sup>.

Il riferimento alle difese di Malpantano e Manca è qui evidente: secondo la ricostruzione fornita dal togato, esse andavano in realtà considerate territori demaniali indebitamente occupati. I problemi giudiziari tra le due parti in causa sarebbero sorti a partire dal 1707, «se bene non fusse mancato qualche Ministro del Tenutario colà residente coll'avidità d'innovare». In quel frangente i gesuiti avrebbero infatti fatto valere in tribunale le capitolazioni del 1523 tra l'università e il suo precedente barone Giovanni Antonio Palmieri. Da quel momento sarebbero sorte le duplici pretese del Collegio Massimo: quella riguardante lo sfruttamento esclusivo di Malpantano e Manca come difese baronali e quella concernente l'obbligo da parte dei cittadini di corrispondere ai padri alcuni servigi senza remunerazione. Il responsabile di tali disposizioni sarebbe stato il Padre Morvillo, il quale avrebbe disposto anche la carcerazione *de facto* dei cittadini rei di essersi rifiutati. Al contempo, nei territori di Malpantano e Manca, a questi ultimi era stato inibito «l'uso di pascere i lor animali, acquare, pernottare, seminare e legnare per le mandrie di animali introdottevi dal Tenutario contro la forma dell'antico solito». L'arringa difensiva sottolineava che non potevano i gesuiti avanzare tali richieste ai propri vassalli, poiché col ritorno della famiglia Sanseverino di Bisignano come detentrica del feudo e la successiva vendita dello stesso accordata alla famiglia Corcione erano state concordate nuove capitolazioni, nelle quali si convenne l'immunità dei cittadini da qualunque servizio o prestazione personale senza la corresponsione di un salario<sup>133</sup>.

I primi anni di dominazione austriaca furono generalmente contrassegnati da focolai di tensione tra i baroni e le comunità delle altre province infeudate in cui orbitavano rilevanti interessi economici, come la Calabria Ultra, terra di produzione serica<sup>134</sup>. La cultura regalistica che andava consolidandosi proprio in quegli anni sottolineava la necessità di una maggiore vigilanza sulla frantumazione delle giurisdizioni nei mille rivoli delle potestà feudali. In particolare, nel memoriale del 1708 che Serafino Biscardi sottopose all'attenzione dei nuovi regnanti veniva evidenziato come gli abusi baronali in materia giurisdizionale, come il divieto di presentare ricorsi presso i tribunali

---

<sup>132</sup> BSNP, *Verifica dimostrazione*, cit., Introduzione.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> V. Cataldo, *Napoli e le sue province*, cit., p. 225.

regi, soggiogavano i vassalli a tal punto da non rendere loro riconoscibile altra autorità, ad eccezione che quella del loro signore<sup>135</sup>. Nel tentativo di limitare la medesima potestà che i gesuiti esercitavano sul proprio feudo, i cittadini di Latronico fecero più volte ricorso a quella rete di garanzie e protezioni legate al diritto feudale. Essi cercarono al contempo di presentare le proprie rimozioni con le formulazioni giuridiche dominanti nelle corti di giustizia, per ottenere così il sostegno degli organi centrali di governo e dei tribunali regi. Stando alle parole del Delli Franci, l'università aveva ottenuto delle importanti vittorie presso la Regia Giunta del buon governo introdotta dall'amministrazione austriaca al fine di dirimere i contenziosi di natura patrimoniale e giurisdizionale fra baroni e vassalli. Tale magistratura aveva infatti stabilito la reintegrazione, a beneficio dei latronichesi, della difesa di Malboschetto nonché di una porzione del territorio di Mastroluca precedentemente occupato dai gesuiti<sup>136</sup>.

Nell'inserire la controversia in una cornice di complessità e non relegarla in una schematica sequenza di prepotenze e vessazioni inferte dai gesuiti ai danni dei loro vassalli, un'utile chiave di lettura è rappresentata proprio dall'antagonismo giudiziario in grado di aprire spiragli per future negoziazioni o compensazioni. In particolare, gli strumenti della supplica e del memoriale costituivano il fulcro del protagonismo dialettico e politico delle parti più deboli, all'interno di una più ampia visione contrattualistica che vedeva le università dialogare direttamente con le autorità centrali per ottenere o difendere dei benefici<sup>137</sup>. Al contempo, i tentativi da parte dei viceré austriaci di restringere le maglie del potere baronale non ebbero un'efficacia durevole, in quanto sia i maggiori tribunali che una parte del ceto forense si schierarono spesso a fianco

---

<sup>135</sup> D. Cecere, *Tiranni e cervelli torbidi. Contestazioni della giurisdizione feudale nel Regno di Napoli tra XVII e XVIII secolo*, in *Feudalesimi nel Mediterraneo moderno*, cit., p. 473. La trascrizione del memoriale è riportata in appendice a D. Luongo, *Serafino Biscardi: mediazione ministeriale e ideologia economica*, Napoli, Jovene, 1993.

<sup>136</sup> BSNP, *Verifica dimostrazione*, cit., Introduzione.

<sup>137</sup> D. Cecere, *Tiranni e cervelli torbidi*, cit., pp. 471-472. Per un inquadramento critico dei rapporti sociali fra gli attori della feudalità, anche alla luce dei diversi contesti territoriali, si rimanda a L. Covino, *Governare il feudo. Quadri territoriali, amministrazione, giustizia. Calabria Citra (1650-1800)*, Milano, Franco Angeli, 2013, pp. 230-364; Id., *I baroni del «buon governo»*, cit., pp. 16-17, 58-75; A. De Benedictis, *I contratti di potere come ragioni di Stato*, in P. Schiera (a cura di), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVIII)*, Roma-Napoli, Officina tipografica, 1996, pp. 67-93; T. Astarita, *The Continuity of Feudal Power. The Caracciolo of Brienza in Spanish Naples*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 119-131 e A. Spagnoletti, *Il governo del feudo. Aspetti della giurisdizione baronale nelle università meridionali del XVIII secolo*, in «Società e storia», XV, 55, 1992, pp. 61-79.

del baronaggio<sup>138</sup>. A riprova di ciò, la sentenza del Sacro Regio Consiglio del 1708 per mano del Commissario Ignazio Rozzera aveva scontentato fortemente l'università di Latronico. Il tribunale, giudicato dal Delli Franci «molto condescendente all'Avversario», decretò che Malpantano fosse una difesa baronale a tutti gli effetti, ordinando allo stesso tempo la divisione del territorio della Manca in tre parti: due destinate all'università e una al Collegio Massimo<sup>139</sup>. Tuttavia, non essendovisi unanime consenso da parte dei cittadini e tantomeno il regio assenso, secondo le disposizioni contenute nelle regie prammatiche in materia la porzione contestata non poteva essere tramutata in una difesa baronale<sup>140</sup>.

La prova regina del disegno rapace e bramoso ai danni della popolazione rurale di Latronico sarebbe stata l'occupazione di Malpantano, che i cittadini tenacemente ritenevano un territorio demaniale. La potente immagine delle fameliche mandrie di animali dei gesuiti, a detrimento degli scarsi pascoli riservati ai cittadini, enfatizzava la presa emozionale del racconto. L'avvocato rievocava astutamente le precedenti polemiche giudiziarie tra il Collegio Massimo e i creditori della famiglia Corcione sul prezzo d'acquisto del feudo, a cui andava aggiunta la contestatissima ed esosa platea messa a punto dal Padre Orazio Guida, uno dei primi superiori di Latronico. Il processo del 1735, oltre all'ammontare dei censi – circa cinquanta ducati – ci restituisce anche la versione della controparte. Il Procuratore del collegio napoletano liquidava come vana l'idea dell'università circa la non validità della platea. Una tesi che sarebbe stata corroborata dal fatto che la pandetta della corte di Chiaromonte, a cui i cittadini volevano fare capo, riconosceva la liceità dell'esazione dei censi<sup>141</sup>.

‘l Collegio Tenutario, dopo ch’acquistò la Terra di Latronico per soli ducati 15mila dimostrò su ‘l principio la sua brama, per mezzo de’ suoi Ministri, [...] di vantaggiarsi coll’ innovazioni in pregiudicio di quella comunità [...] coll’aver formata una platea nel 1661 in cui accumulò moltissimi censi e rendite, che prima non erano in uso [...] effettuata una nuova pandetta per i diritti della Corte dove aggiunse gli diritti delle licenze di caccia, scannaggio, portolania ed altro per la sua

<sup>138</sup> A. M. Rao, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1984, pp. 48-50.

<sup>139</sup> BSNP, *Verifica dimostrazione*, cit., Capitolo IV: “Delle difese di S. Croce e delle Vigne, appartenenti all’Università, e de’ territori di Malpantano e Manca, che son demaniali addetti all’uso de’ Cittadini”.

<sup>140</sup> Ivi, Capitolo IV, paragrafo IV: “Del territorio della Manca”.

<sup>141</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommatoria, Processi, Pandetta nuovissima*, b. 1968, cc. 45r-v.



Camera Baronale, acquistando molti antichi crediti strumentarij per bassissimo prezzo, che non aveano possesso d' esigere contro l'Università [...] comprato gran quantità di territorj, vigne, case ed altri stabili de' particolari, ricusando di pagarne la bonatenenza all'Università co'l strano motivo di doversi riguardare come beni di Chiesa e non di Barone [...] e co'l progresso del tempo introdotte l'angarie e perangarie e tante e tante contribuzioni [...] anzi appropriandosi le difese ed altri territorj dell'Università ed altre cose innovate, maggiore fè comparire la sua ardenza d'approfitarsi nell'aver voluto convertire in sua difesa un vasto territorio [...] chiamato Malpantano [...] sempre ab immemoriabili stato demaniale ed aperto per l'uso di tutti i Cittadini, a solo fine di servirsene per l'uso de' suoi animali pecorini, bovini e bufalini, che in numero immenso e strabocchevole fa salire ogn'anno nel principio della primavera dal suo feudo di Policoro, situato alla marina, e li fa trattenere infino al principio del verno, dopo che son consumati tutti gli pascoli, così di Malpantano come dell'altro territorio della Manca [...] e di tutti gli altri territorj di Latronico, restando quei miserabili Cittadini privi del lor sostegno<sup>142</sup>.

Tra le lunghe e serrate argomentazioni della difesa non di rado emergevano le storie di vita delle parti lese. Nelle lacerazioni di un ambiente feudale in cui gli stessi inservienti dei religiosi venivano chiamati a testimoniare in loro favore, irrompevano gli elementi indiziari che il Delli Franci presentava a supporto dei suoi assistiti. In particolare, l'università non negava il proprio dovere di eleggere quattro baglivj per il disbrigo degli affari correnti della corte baronale, «ma non devono costoro servire in casa del Tenutario per suoi affari domestici, e portar lettere e far altri servigj fuori del territorio di Latronico». Dovevano inoltre considerarsi prive di fondamento le deposizioni a favore dei gesuiti da parte di alcuni cittadini che avevano servito i Padri Morvillo, Viterbo e Turco e che «portavano le lettere in Castelluccio, donde anche l'andavan a prendere, senz'alcun corrisponsion di mercede eccettochè del vitto», a causa del diretto rapporto di dipendenza con i loro signori<sup>143</sup>. Nel dibattimento processuale di tre anni prima, sulla medesima *querelle* i gesuiti avevano altresì fornito cinque deposizioni risalenti al 1686 fra loro speculari. Uno dei testimoni, Francesco Perretta, asseriva di aver servito in qualità di baglivo a titolo oneroso anche per i Bisignano. L'uomo, insieme ad altri tre compagni, si recava anche nella terra di Saponara dove il principe risiedeva, offrendo in seguito i suoi servizi ai nuovi baroni, inclusi i padri gesuiti. L'analfabetismo dei cinque vassalli, certificato dai *signum crucis*, evidenziava in modo inequivocabile la loro scarsa impiegabilità

---

<sup>142</sup> BSNP, *Verifica dimostrazione*, cit., Capitolo IV, paragrafo III: "Del territorio di Malpantano".

<sup>143</sup> Ivi, Capitolo I, paragrafo III: "Per la pretesa prestazione de' quattro baglivj".

all'interno degli uffici baronali, non potendo rivestire altro ruolo all'interno del feudo che quello di garzoni tutto-fare<sup>144</sup>.

Nel corso del processo, il Procuratore del Collegio Massimo dimostrò una tenace intransigenza nel riconoscere solo i privilegi baronali contenuti nei capitoli del 1523, validati con regio assenso: l'università non poteva esimersi dal servire il feudatario per mezzo dei baglivi, del camerlengo, dell'erario e del conservatore, così come il barone poteva esigere i diritti di caccia, la quarta parte di selvaggina nonché la lingua di ciascun animale macellato. Allo stesso modo, i cittadini erano obbligati al trasporto delle merci dentro e fuori i confini di Latronico, come il mosto dalle vigne alle cantine dei gesuiti e il grano per la città di Maratea, senza il pagamento della mercede<sup>145</sup>. Veniva altresì rigettata l'accusa di aver impedito l'esecuzione del decreto del Sacro Regio Consiglio del 1732, proprio perché vi era tutto l'interesse a facilitare l'accesso ai luoghi da parte dei magistrati e dimostrare le «insussistenti pretenzioni» dei vassalli. In seguito all'ordine demandato per l'ispezione, questi ultimi, con una supplica del 14 ottobre 1733, richiesero l'intercessione del Commissario Crivelli al fine di reintegrare le difese baronali nel demanio. Il successivo provvedimento del 1735 non avrebbe dato seguito al ricorso dell'università, in quanto rimandava all'esecuzione dei precedenti decreti favorevoli alla controparte e alla raccolta di informazioni intorno agli eccessi perpetrati dai contadini sui territori contesi<sup>146</sup>.

Nella deposizione del religioso non si accennava prevedibilmente alle rappresaglie ordinate dai gesuiti, in risposta alle denunciate incursioni vandaliche dei cittadini. Secondo la versione dei fatti del Delli Franci, il 14 novembre 1733 questi ultimi si rivolsero nuovamente al Commissario Crivelli, «per dar riparo agli attentati de' Ministri del Tenutario, i quali inquietavano i Cittadini nell'uso di pascere i loro animali in Malpantano e Manca, infino ad avere i suddetti Ministri arrestati gli animali e fracassati gli aratri e gioghi a poveri Contadini». Il Governatore di Maratea avrebbe inoltre reagito alla notificazione delle suppliche con «un'animosa relazione», orchestrando il sequestro di tre latronichesi con l'aiuto degli armigeri baronali. Questi ultimi non riuscirono tuttavia nel loro intento di condurre i prigionieri nelle carceri di Maratea: «quando giunsero nel feudo d'Agromonte dell'Illustre Marchese di Castelluccio

---

<sup>144</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Processi, Pandetta nuovissima*, b. 1968, cc. 321r-325r.

<sup>145</sup> Ivi, cc. 85v-r.

<sup>146</sup> Ivi, c. 71r.

si videro circondati da cinquanta e più uomini di Latronico con accette e ronche, i quali si presero i carcerati». La liberazione «dalle mani de' satelliti del Tenutario» veniva giudicata legittima non solo perché i contadini lavoravano nelle due terze parti della Manca riservate all'università, ma anche perché non poteva essere considerato lecito che una corte così distante da Latronico incarcerasse senza alcuna autorità i suoi cittadini, sconfinando in un altro feudo<sup>147</sup>.

L'astio degli insorti nei confronti dei potentati materanesi veniva altresì alimentato dalla sopracitata imposizione dei padri gesuiti, ossia «ch'ogni Cittadino che aveva bestie da portar barde dovesse condurre un viaggio di grano, cacio, salati ed altri commestibili da Latronico alla città di Maratea, non per altro motivo che per aver avuto notizia dalle capitolazioni antiche del 1523». L'avvocato non si esimeva dal canzonare l'ingiusta pretesa della parte avversa. Venivano sottolineate le contraddizioni delle deposizioni dei servitori – come l'affermare di intraprendere i due viaggi l'anno richiesti e di esentarsi dall'obbligo mediante un pagamento in denaro – nonché l'importante confessione concernente le lamentele dei cittadini: un'ulteriore prova delle imposizioni *ex novo* dei gesuiti<sup>148</sup>. A dare maggiore solidità all'impianto difensivo del Delli Franci ci pensava un'ulteriore deposizione al processo del 1735 da parte del fabbro Francesco Antonio Ricciardo, originario di Maratea. L'uomo si recava frequentemente a Latronico per vendere strumenti di lavoro e ferri di cavallo. Di concerto, i latronichesi che si recavano anche nella sua bottega di Maratea per ferrare i cavalli si dovevano di essere obbligati dai gesuiti a fare un viaggio per ciascuno in città senza pagamento. Il testimone affermava prudentemente di non sapere se ciò fosse vero, oppure se i cittadini volessero invece «sparagnare<sup>149</sup> la paga per la ferratura». Un cittadino lamentava in particolare che, oltre al mancato rimborso per il tragitto, «di più ci haveva da rifondere la ferratura», ovvero si univa la beffa di coprire a sue spese i ferri per il suo mulo. Laddove i possessori di animali da soma dovevano adempiere al

---

<sup>147</sup> BSNSP, *Verifica dimostrazione*, cit., Capitolo IV, paragrafo V: “Si risponde all'opposizione del Tenutario per gli pretesi attentati d'alcuni Cittadini di Latronico in Malpantano e Manca”.

<sup>148</sup> Ivi, Capitolo I, paragrafo V: “De' viaggi del musto alla cantina del tenutario, e d'altri de' comestibili alla Città di Maratea”.

<sup>149</sup> In italiano: risparmiare.

trasporto del mosto e dei prodotti cerealicoli e caseari, i massari che detenevano buoi erano obbligati a svolgere due giornate di lavoro nei campi gratuitamente<sup>150</sup>.

Secondo il procuratore dell'università di Latronico, lo stesso decreto del Sacro Regio Consiglio del 1732 riconosceva il diritto dei cittadini di essere pagati con un salario giornaliero sia per i servizi personali sia per il prestito dei loro animali al tenutario. I servizi pressantemente richiesti da quest'ultimo dovevano inoltre essere svolti secondo il mestiere e le qualità di ciascuno. Allo stesso tempo, i massari impegnati «a vigilare le loro sostanze e i loro interessi» non potevano trascurare la cura dei propri beni per svolgere tali prestazioni. In maniera analoga, la necessità di una paga riguardava anche coloro che erano stati precettati per la custodia delle carceri. Le pessime condizioni delle stesse ricadevano nella diretta responsabilità dei gesuiti, i quali erano tenuti al rifacimento delle porte e dei cancelli. Stesso discorso valeva per coloro che venivano precettati per la custodia delle carceri, che dovevano essere stipendiati. I carcerati non dovevano essere trasferiti al di fuori del feudo, eccetto che per i delitti gravi, così come il tenutario non doveva interferire negli affari di giustizia appartenenti alla corte. Oltre al rifiuto di esibire la copia autentica della platea sui censi che esigevano dalle vigne, case e territori dei contadini, i gesuiti venivano accusati di molestare, attraverso i loro amministratori, i cittadini che pascolavano i loro animali nei territori demaniali del feudo. Al contempo, i gesuiti commettevano un abuso nell'immettere i propri animali lì. All'occupazione indebita dei demani e all'assorbimento progressivo dei pascoli a causa del corposo numero di animali immessi seguiva l'allontanamento violento dei cittadini dai suddetti territori, seguito nei casi più gravi anche dalla carcerazione. Questi ultimi venivano altresì vessati per la pretesa contribuzione sulla macinatura nei molini baronali più della misura che si praticava in precedenza, che doveva farsi a vaso e non a colmo<sup>151</sup>.

Mediante la colmatatura della scodella di rame da loro introdotta, i gesuiti riuscivano così ad esigere un contributo per la macinatura più corposo. Questa, insieme alle altre vituperate innovazioni erano state imposte dal collegio napoletano senza tener conto del volere dei cittadini, ma «per la sua autorità e dominio non han potuto li vassalli contraddire». La comunità di Latronico rivendicava altresì l'esenzione dal donativo della paglia, analogamente preteso

---

<sup>150</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommaria, Processi, Pandetta nuovissima*, b. 1968, cc. 105r-v.

<sup>151</sup> Ivi, cc. 11r-14v.

dall'avversario «colla sua autorità e superiorità». Al rifiuto dei massari sarebbe invece seguita l'incarcerazione ritorsiva o la decurtazione dalle paghe del prezzo della paglia per un valore di due carlini, ridotto a un carlino anche ai danni del salario corrisposto ai contadini non addetti alla semina<sup>152</sup>. A fronte delle pressanti richieste della controparte riguardo un nuovo sopralluogo dei commissari regi a carico dei gesuiti, il procuratore del Collegio Massimo, da parte sua, non era più disposto a sborsare spesa alcuna «per tutte le capricciose domande di questa università». Il religioso paventò il rischio che i cittadini commettessero «indubitate frodi» in quanto soliti «delinquere in simile specie», con un chiaro riferimento ai danni da loro commessi nelle difese baronali. Egli sosteneva inoltre che nelle due terze parti della Manca riservate ai cittadini non era inoltre stato impedito ai padri gesuiti di far pascolare i loro animali, ma solo di seminare<sup>153</sup>.

Un aspro botta e risposta fra le parti si consumava proprio sul numero di animali che da Policoro giungevano a Latronico, considerato dall'università come eccessivo. Il procuratore aveva dichiarato che il Collegio Massimo possedeva 9000 pecore e capre, delle quali 2500 giungevano a Latronico a maggio. Nei due mesi successivi trascorrevano la notte sulle alture della Manca, per poi pascolare nei territori di Castelluccio. Dopo aver valicato la difesa dell'Alpi, gli ovini e i caprini attraversavano i confini di Castelsaraceno, previo il pagamento della fida al barone del luogo. Fino alla fine del mese di ottobre pascolavano infine nei territori demaniali di Latronico, nelle chiuse dei gesuiti e nella difesa baronale di Malpantano, per poi oltrepassare il feudo di Agromonte del marchese di Castelluccio e fare ritorno a Policoro. Gli altri 6500 capi pascolavano perlopiù nelle terre della Manca e in quelle di Castelluccio. Delle 430 mucche la maggior parte pascolava nel territorio di Castelluccio e il rimanente a Malpantano. Il trasferimento di alcuni bovini nei demaniali di Latronico veniva giustificato dalla presenza delle coltivazioni dei massari nelle suddette difese. Delle 200 bufale dichiarate un buon numero rimaneva a Policoro, mentre le altre pascolavano nella difesa della Manca. Essendo stata adibito alla semina un terzo di quel territorio conteso, i gesuiti lamentavano di non avere più un luogo idoneo per il pascolo senza incorrere nel pericolo di perdere il bestiame<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> Ivi, cc. 119r-120r.

<sup>153</sup> Ivi, c. 180r.

<sup>154</sup> Ivi, cc. 188r-v.

I cittadini di Latronico asserivano, al contrario, che il numero di pecore e capre fosse maggiore di 9000 capi. Inoltre, la transumanza degli ovini e dei caprini nelle terre di Castelluccio provocava il conseguente sconfinamento del bestiame del feudo contermini nei demaniali di Latronico. Per tale ragione i contadini lamentavano il grave danno inferto dai continui spostamenti degli animali sia nei mesi estivi che nel periodo invernale. In seguito ad alcuni incidenti che avevano coinvolto gli animali di Carbone e quelli appartenenti ai gesuiti, i cittadini del secondo feudo confinante vietarono, sotto minaccia di sequestro, il transito nei loro territori sia del bestiame incriminato che di quello dell'università di Latronico. Il fratello coadiutore Antonio Albanese confessò al regio commissario un numero di mucche pari a 450, nonostante la controparte ribadisse non solo che la cifra fosse ancora stata calcolata al ribasso, ma che i bovini pascolavano oltre che a Malpantano in tutto il territorio demaniale a loro piacimento. Anche le vacche sterpe, ossia quelle prive di latte, erano insediate prevalentemente nei territori non baronali e non avrebbero dovuto attraversare le terre di Castelluccio per le medesime proibizioni inferte dal feudo di Carbone. Le bufale non erano 200, ma 400 secondo la deposizione dello stesso Albanese e pascolavano sia nella terza parte della Manca sia nei demaniali di Latronico a loro arbitrio. I 26 puledri similmente pascolavano sia nella difesa dell'Alpi che nei demaniali di Latronico. A questi si aggiungevano le giumente, che assorbivano molti pascoli.

Di conseguenza, per mancanza di territori da impiegare sia per la semina sia per il pascolo, i massari di Latronico avevano messo in piedi almeno dodici masserie all'interno del feudo di Agromonte, versando al marchese di Castelluccio i relativi tributi per la fida dei loro animali e la copertura dei seminati. La paglia contesa costituiva per loro un bene prezioso, in quanto per mancanza di pascoli e il cattivo clima invernale erano costretti a trattenere il bestiame nelle stalle. L'immissione di un ulteriore e copioso numero di animali nei territori demaniali, che i gesuiti stessi furono costretti ad ammettere, comportava il consumo inesorabile di tutti i pascoli e le erbe necessarie al sostentamento del bestiame. Con l'arrivo della rigida stagione invernale queste ultime risultavano secche, così come le terre inaridite fino alla primavera. Nel separare i suoi tanti animali di grossa stazza e restringerli in varie mandrie dislocate in vari territori, i gesuiti riuscivano a garantirsi un controllo pressoché

totale dei pascoli demaniali, impedendo altresì agli animali dei cittadini di pascere nei territori di cui usufruiva il loro bestiame<sup>155</sup>.

L'esasperazione della contesa spinse l'università di Latronico a presentare una supplica anche a Carlo di Borbone, in cui ripercorreva tutta la travagliata storia del feudo. Se i gesuiti potevano ricavare i migliori frutti dalla gestione di quella terra, la vera ragione era dovuta all'imposizione dei servigi personali in piena inosservanza delle capitolazioni successive al 1523; allo sfruttamento intensivo dei territori demaniali per il pascolo dei loro animali e al pugno di ferro con cui reprimevano il dissenso dei vassalli, fino a imprigionarli nelle temute carceri di Policoro. Per liberarsi da una simile tirannia, pregavano di ricomprare il feudo con il loro denaro. Il 3 settembre 1735 il re incaricò un magistrato della Camera di Santa Chiara di informarsi della questione e farne successiva relazione. Il funzionario riuscì tuttavia a ricavare ben poco dalle informazioni riservate ottenute da un subalterno del Sacro Regio Consiglio, il tribunale su cui ancora pendeva la giurisdizione della causa. «Cominciarono i cittadini ad assaggiare i pesi» delle odiose imposizioni a causa degli antichi privilegi baronali a cui i gesuiti non volevano strenuamente rinunciare. Poggiando le proprie ragioni sul riconoscimento che il Sacro Consiglio aveva fornito alle discusse capitolazioni del barone Palmieri, il collegio napoletano non aveva lasciato altra strada alla comunità di Latronico che la dilazione della lite con continui ricorsi, su cui pendeva ancora l'informazione da parte dei magistrati<sup>156</sup>.

La strategia maggiormente efficace, che scatenò l'ira dei gesuiti nel mese di novembre dello stesso anno, fu quella dell'ostruzionismo. Nel far seguito alla richiesta della controparte di eleggere un conservatore abile nell'esercizio del suo ufficio, l'università di tutta risposta incaricò Romano Caricato, «uno dei più poveri ed inabili Cittadini». Era chiaro l'obiettivo di privare il collegio di un collaboratore capace di esercitare quella delicata mansione, anche al fine di fomentare ulteriori e dispendiose liti in tribunale<sup>157</sup>. Le crescenti ostilità dei cittadini non erano mosse esclusivamente dalla perturbazione dei diritti consuetudinari. Ad alimentare lo scontro vi sarebbe stato il parallelo tentativo, sempre da parte gesuitica, di disciplinare la vita pubblica e la dimensione privata dei vassalli. Tale capitolo della contesa veniva presentato nella relazione alla stregua di inequivocabili «proibizioni che crede di poter fare il Tenutario».

---

<sup>155</sup> Ivi, cc. 190r-191r.

<sup>156</sup> Ivi, cc. 338r-339v.

<sup>157</sup> Ivi, c. 382r.

Contrariamente al volere dei padri superiori del feudo, i cittadini potevano in primo luogo contrarre matrimonio dentro o fuori Latronico, così come provvedere autonomamente all'istruzione dei figli «e fargli pigliare ordine clericale»<sup>158</sup>. Sembrava paradossale che un veto simile provenisse da uomini di Chiesa. Era tuttavia facile intuire le pragmatiche ragioni alla base del gesto: una presenza eccessiva di ecclesiastici in una piccola comunità rischiava di compromettere, come nel suo recente passato, la sua capacità di versare tributi al fisco regio. Le preoccupazioni non erano del tutto infondate, in quanto dai registri dello stato delle anime del 1735 risultavano 1499 uomini e donne in età da lavoro, a fronte di 654 fra bambini e individui inabili<sup>159</sup>. Inoltre, un'equilibrata ripartizione fra laici e clero locale non avrebbe comportato la diminuzione della forza lavoro necessaria per la gestione delle attività produttive del feudo.

Una motivazione prettamente utilitaristica muoveva, invece, il divieto ai cittadini di vendere pane, vino e altre cibarie secondo le loro abitudini, al fine di non pregiudicare gli affari della taverna dei gesuiti. Le limitazioni poste alla libertà di riunione rispondevano, con molta probabilità, alla necessità di prevenire possibili sollevazioni. Era tuttavia lecito da parte dell'università congregarsi in pubblico parlamento su licenza del Governatore anche «quando deve trattare negozi concernenti interessi contro al tenutario». Tutti i cittadini potevano inoltre intervenire in quelle occasioni assembleari, «ancorchè in atto stessero servendo il tenutario». Allo stesso modo, per l'emanazione dei bandi che regolavano gli interessi proibitivi dell'università, il sindaco e gli eletti non dovevano richiedere l'autorizzazione dei padri gesuiti. Su questi ultimi pendeva altresì l'accusa di molestare i maestri di Grammatica ingaggiati dall'università, così come di procedere d'ufficio nelle cause criminali e ordinare, di conseguenza, la carcerazione dei vassalli in assenza di denuncia formale. Oltre all'abuso della propria giurisdizione «in punir gli disobbedienti», la posizione dei padri si complicava ulteriormente a causa delle lamentate ingerenze in fase di elezione dei rappresentanti dell'università, prima fra tutte la pretesa di ricevere dal sindaco e dagli eletti in scadenza di mandato una nota sui loro sostituti<sup>160</sup>.

La pervasività del contenzioso, oltre ad impelagare le finanze del Collegio Massimo nelle lungaggini dell'ordinamento giudiziario meridionale, impensierì

---

<sup>158</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301, *Riassunto dello stato*, cit., punto 89.

<sup>159</sup> ASNA, *Regia Camera della Sommara, Processi, Pandetta nuovissima*, b. 1968, c. 293r.

<sup>160</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301, *Riassunto dello stato*, cit., punti 90-92.



gli stessi vertici della Compagnia. Da tempo erano state sollevate perplessità sulle modalità opache con cui venivano amministrati i feudi di Latronico e Policoro. Il diretto intervento dei generali nondimeno esasperò le rivalità interne nonché il silenzio strumentale di fronte al dilagare degli scandali che contrassegnavano la Provincia napoletana in quel periodo. Nell'estate del 1716, Michelangelo Tamburini comunicava al Padre Provinciale, Giacomo Perrera, l'esito della consulta sull'affare del padre superiore Giorgio D'Andria e del fratello coadiutore Antuoro, scontento del fatto che il destinatario avesse evitato di esprimere il suo parere. Sull'Antuoro pesava fra i confratelli il sospetto di un grave reato commesso. Nel disbrigare la faccenda prevalse tuttavia lo spirito di corpo, in quanto i consultori ritennero a larga maggioranza che l'esistenza di «indizj non affatto purgati contra di lui» non dovessero pregiudicare la sua reintegrazione sotto l'oculata vigilanza di un superiore. Sulla posizione del D'Andria, per quanto molti consultori avrebbero preferito dimostrazioni più solide sulla sua innocenza, Tamburini dispose che «per il giusto risarcimento della sua reputazione» doveva essere ricollocato nei due feudi<sup>161</sup>. Un'ulteriore lettera del generale a Perrera chiariva che, qualora avesse ritenuto più confacente agli interessi del collegio la sostituzione del discusso superiore con una persona più adatta, bisognava attendere il momento più opportuno. Non era dunque necessario mettere al corrente di tale proposito il gesuita scagionato, così come «meno conveniva che il Padre suo Compagno scrivesse al suddetto Padre che andasse a quel feudo come per rassettare le sue robicciuole, per farne consegna al successore che gli si prometteva imminente». Nel tentativo di porre rimedio al trattamento umiliante inferto al D'Andria, Tamburini intimava dunque al Padre Provinciale di lasciarlo al governo dei feudi, avocando a sé la facoltà di sostituirlo<sup>162</sup>.

A stretto giro, toccò al reintegrato D'Andria ricevere una dura reprimenda da Tamburini, concernente i lamenti che il sindaco e il governatore di Latronico Francesco de Luca e Giangiacomo Perrone gli avevano rivolto contro il fratello coadiutore Iona. Quest'ultimo, per sfuggire all'accusa di negligenza nella custodia dei beni del feudo, avrebbe infatti fabbricato false testimonianze per scagionare due persone coinvolte in alcuni furti all'interno della torre di Policoro<sup>163</sup>. Per arrivare alla destituzione di un superiore dal governo dei due

---

<sup>161</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 54, c. 115.

<sup>162</sup> Ivi, c. 124.

<sup>163</sup> Ivi, c. 127.

feudi bisognerà aspettare fino al 1759. Il generale Lorenzo Ricci, nel discutere con il Padre Provinciale della sostituzione del gesuita Giacinto Gubitosi, si premurò che tale operazione venisse portata avanti «senza disonore del Padre, che ella potrà collocare in impiego di suo decoro». Parimente improprio sarebbe stato comunicare all'interessato la paternità dell'ordine di rimozione<sup>164</sup>. La disposizione non tradiva la sottigliezza penetrante delle argomentazioni di Ricci, nonché il suo supremo interesse di non alimentare i dissapori e le polemiche interne alla Compagnia. Resta da chiedersi quale fosse il motivo a giustificazione di una decisione mai intrapresa dai suoi predecessori. Si ipotizza in questa sede lo scoppio di un tumulto nel 1753, scarnamente accennato dal giurista ed erudito lucano Gaetano Arcieri nel trattato su Latronico contenuto all'interno del *Regno delle Due Sicilie descritto e illustrato* (1853)<sup>165</sup> e su cui non vi è un riscontro documentario a causa delle distruzioni ottocentesche degli incartamenti prodotti dalle Udienze Provinciali<sup>166</sup>. Sebbene non esente da una vena di smisurato amor patrio verso la sua terra d'adozione<sup>167</sup>, la piccola opera di Arcieri si inseriva in quella fortunata stagione di studi etnografici che lungo la scia della pionieristica indagine statistica murattiana sulle condizioni sociali del Regno solleva già interrogarsi intorno alle radici del folklore popolare. In questa fase interessa però porre l'accento sull'onda lunga della «strepitosa causa»<sup>168</sup> intentata dai cittadini di Latronico contro i loro signori. Una battaglia all'apparenza impari tra un Davide e un Golia, che l'autore enfatizzava come avamposto della successiva stagione anti-feudale promossa dal «partito» riformatore. Il mito romanticizzato di una popolazione umile e priva di mezzi che con la sola forza del suo carattere si oppone alla prepotenza baronale prendeva così forma. Parimente esemplare per

<sup>164</sup> ARSI, *Provincia Neapolitana, Epistole Generali*, b. 66, c. 96v.

<sup>165</sup> G. Arcieri, *Latronico*, cit., p. 12.

<sup>166</sup> Con il sovrano rescritto del 1829 venne ordinata la distruzione di tutta la documentazione relativa ai processi criminali delle Udienze Provinciali sino al 1789 che non si fossero conclusi con sentenza a vita. Il successivo rescritto reale del 1856 estese la distruzione ai processi definiti fino al 1809. Nel caso della Basilicata furono dati alle fiamme migliaia di documenti appartenuti all'archivio della Regia Udienza provinciale, che dal 1663 al 1808 aveva avuto sede a Matera: <https://sias.archivi.beniculturali.it/cgi-bin/pagina.pl?TipoPag=comparc&Chiave=455647>.

<sup>167</sup> Nato a Castelluccio il 23 novembre 1794, visse dal 1818 a Latronico fino alla sua morte, sopraggiunta il 26 novembre 1867. Ulteriori cenni biografici sono contenuti in F. Mastroberti, *Le storie del diritto a Napoli durante l'Ottocento preunitario*, in *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri*, a cura di P. Maffei - G. M. Varanini, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 49-58 e E. Giordano, *Cronache di Latronico. Folklore, tradizioni, cultura*, Lagonegro, Tipografia Zaccara, 2002.

<sup>168</sup> G. Arcieri, *Latronico*, cit., p. 12.

l'Arcieri doveva essere quel senso di profonda fiducia nei confronti della giustizia, mai vacillato nonostante le penose lungaggini e l'accondiscendenza dei magistrati nei confronti dei potenti avversari. In un tempo ancora dominato dalla feudalità e dai suoi brutali rapporti di forza, la «gran lite» di Latronico avrebbe così aperto uno spiraglio per una nuova storia.

Svegliato è l'intendimento di questi naturali ed i villici sono dotati di un senso fino e penetrante [...] allorché lottarono con una indicibile perseveranza contro la possenza feudale, che di ogni genere di abusi li calcava. Sono notevoli gli atti parlamentari, ne' quali chiara apparisce la fiducia che ponevano nella giustizia de' tribunali; la persuasione che dal formidabile lotta uscir doveano vincitori: la disinvoltura nell'imporsi i più gravosi sacrificii per sostenere la memoranda lite e l'eroica fermezza in soffrire quelle persecuzioni senza impaurirsene [...] Era i quei tempi una follia l'affrontar l'ira dei baroni; eppure, a onta de' patimenti, delle vessazioni, degli imprigionamenti, delle devastazioni, quel popolo d'idioti non si scoraggi, ma tollerante e magnanimo proseguì gli Svolgimenti dell'ardui impresa, sorretto solo dalla speranza di condurla a favorevol riuscita. Non è meraviglioso che un popolo, il quale suol essere intemperante, sconsigliato, sregolato, si affidi con saggezza alle vie legali per ottenere con la pacatezza della giustizia quello che forse avrebbesi potuto lusingare di ottener diversamente, ciò col delitto? È meraviglia ancora che fusse stato così paziente, di che la giustizia di quei tempi camminava co' piedi dell'oca, e lenta come una testugine, e fraudolenta come uno stellione; quindi poco o nulla aveasi a sperarne, mentre strisciava ai cenni del potente, ed involuta di ambagi, il misero indarno attender ne poteva il distrigamento; e prima dovea cader spossato ed esaurito, che mirarne il luccichio. Ne Latronico iniziò la gran lite, alloquando pe' benefici dovuti all'Augusti Dinastia Regnante, il Ministero Tanucci restituiva ai giudici la toga caduta nel fango, ed invitava le università a sperì montar le loro ragioni innanzi ai tribunali, poichè trovava allora già pendente. Laonde vuolsi render giustizia a questo popolo d'idioti, ma dotato di ferreo carattere<sup>169</sup>.

È al contrario ben chiaro a chi scrive che l' "epopea" dei latronichesi contro i vituperati gesuiti non avrebbe ottenuto una vittoria definitiva, se non fosse sopraggiunta quella necessaria saldatura con le ostilità di Tanucci. Dopo l'espulsione dei confratelli spagnoli dai domini della monarchia ispanica, il destino della Compagnia napoletana era ormai tracciato. Dal feudo non diminuì altresì il desiderio di rivalsa, che si adattò alla congiuntura politica particolarmente favorevole. Le nuove suppliche rivolte al giovane sovrano Ferdinando recepirono infatti i motivi ricorrenti del sentimento antigesuitico settecentesco, a dimostrazione della circolazione anche nelle periferie del Regno

---

<sup>169</sup> Ivi, p. 26.

degli scritti diffamatori contro la Compagnia. Il 13 ottobre 1767, poco tempo prima che la neonata Giunta degli Abusi si esprimesse in favore dell'espulsione, furono i sacerdoti secolari di Latronico a scendere in campo contro i rivali che, oltre a volerne limitare il numero, vi si ponevano in diretta competizione per l'accaparramento delle rendite censuarie. Lo scoppio dell'ennesima disputa territoriale venne abilmente sfruttato dal clero locale per dare sostegno alle polemiche sull'ingordigia senza freni della Compagnia.

Eccellenza,

Non potendo più soffrire le procedure delli Padri Gesuiti del Collegio Massimo, li quali per mezzo delli di loro ministri anno ridotta questa cittadinanza alla disperazione, precise per non vedere provveduti li di loro ricorsi, che si fanno al monarca, ond'è entrato il dubbio, o per meglio dire, la certezza, che li memoriali non giungessero al suo Real trono, ci siamo noi sacerdoti, risoluti supplicare Vostra Eccellenza accionchè si degnasse presentare al Re l'acchiusa supplica de' cittadini per ottenere alli medesimi una pronta provvidenza di Giustizia, essendo uno scandalo che Religiosi già ludibrio di tutto il mondo ancora pensino a spogliar poveri ed a far uno del di loro solito orgoglio. [...] Signore voj solo siete il luminare del Regno, ed a voj solo spetta ajutare gli oppressi, come a noi tocca priegare l'Altissimo nè nostro sacrificio per la preziosa salute del Regnante, e di Vostra Eccellenza cuj restiamo umiltà                      baciando                      la                      nobile                      mano<sup>170</sup>.

Contrariamente ai memoriali precedenti, l'ultima supplica dei vassalli di Latronico non si limitava ad informare il re riguardo l'ennesimo sopruso, ossia il divieto ai contadini di seminare al confine della difesa baronale della montagna dell'Alpi. L'avidità con cui i gesuiti «discacciavano i Cittadini, a solo fine di fare ingrassare i di loro sterminatissimi armenti» nelle parole dell'università non aveva altra origine se non dall'«ostinatezza solita, la quale gli ha resi odiosi a tutto il Mondo» e dall'«arte con cui sono stati soliti di raggirare per l'addietro anche le Teste Coronate». La lunga serie di angherie, culminate con l'esautoramento dei sindaci e degli eletti in favore di uomini di fiducia dei gesuiti, doveva essere riconosciuta come l'ennesima manifestazione della sottile trama di intrighi che la Compagnia portava a compimento in tutti i luoghi dove metteva piede.

Li Crocesignati Cittadini della Terra di Latronico in provincia di Basilicata Umilissimi schiavi, e vassalli di Vostra Eccellenza colle più calde lagrime umiliati

---

<sup>170</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1289, Lettera dei sacerdoti Girolamo lo Fiego, Filippo Viola, Egidio Caricato, Giacomo Maduri, Saverio di Bartolo, Nicola Cantisano, Antonio Gesuato e Maurizio Ponz, cc. s.n.

al vostro Real Trono le rappresentano come non possono più soffrire le oppressioni colli quali li Padri Gesuiti del Collegio Massimo di Napoli, Tenutari di detta Terra, tentano non d'impoverire, ma spianare case e famiglie intere di detta Terra per non volere aderire alla loro rapace ingordigia per volersi impadronire di tutto il Territorio e lasciare i poveri sudditi in preda della miseria e della fame; talchè seguendo l'ostinatezza solita, la quale gli ha resi odiosi a tutto il Mondo, [...] con quell'arte con cui sono stati soliti di raggirare per l'addietro anche le Teste Coronate [...] atteso li suddetti Padri sono giunti da due anni a questa parte, colla di loro presenza, a levare li sindici eletti dell'Unità, e creare degl'altri di loro terziarij, e dipendenti. Per effetto di che li suddetti Padri essendo padroni, dal primo di Aprile, sino al primo Ottobre, d'una montagna sita sopra il Monte delle Alpi, [...] colla solita di loro avidità discacciavano i Cittadini, che volevano seminare nelli cennati luoghi atti alla Coltura, a solo fine di fare ingrassare i di loro sterminatissimi Armenti<sup>171</sup>.

In tale disegno magistralmente orchestrato, lo stesso tribunale del Sacro Regio Consiglio sarebbe stato condizionato dalle astuzie del Collegio Massimo. Non trovava altrimenti giustificazione l'ordine, per i cittadini inaccettabile, di consegnare gli scarsi frutti del loro raccolto nei magazzini baronali. Sebbene questi ultimi giurassero di aver seminato in altro territorio e non all'interno della difesa, essi temevano le ritorsioni e le falsificazioni ad opera della corte baronale, posta sotto il pieno controllo dei gesuiti. Pur di salvaguardare il proprio interesse, ossia «redurre un feudo nobile in un pascolo di armenti», la controparte ancora una volta non si curava di aver peggiorato le condizioni di vita dei suoi vassalli. D'altra parte, in accordo con il *leitmotiv* dominante in quegli anni, la Compagnia era «nata per distruggere il genere umano».

Stanno, Clementissimo Monarca, colle solite gabbale indotto detto santo Ministro a spedire Provvisioni che le vittovaglie raccolte in quest'anno di penuria, nella difesa dell'Alpi, vi fossero consignate, [...] affinché poi con altre Provvisioni da ottenere colla stessa facilità, fossero stati costretti li poveri supplicanti ad effettivamente consignarla nel Fondaco di detti Padri, e spingerli così all'orlo della disperazione: con toglierli il vitto, mangiarsi le proprie carni, per ridurre un Feudo nobile in un pascolo di Armenti. Le suddette Provvisioni sono state esecutoriate dalla Corte Baronale, che vale a dire da un Governatore terziario e Giesuita, perché li medesimi Padri non depongono la loro giurisdizione se non in mani sicure e delle quali si possono fidare. E se bene, Pietoso Monarca, i poveri supplicanti siano comparsi in detta Corte Baronale delegata, affacciando le di loro raggioni, fra quelle la più massima è quella che essi non anno vettovaglie da consignare, perché le Provvisioni suddette parlano di quelle raccolte nella difesa dell'Alpi, [...] ed essi

---

<sup>171</sup> Ivi, cc. 275r-v.

hanno seminato fuori la Montagna, pure temono che detto Governatore [...] invece di fare un'esatta relazione a tenore del domandato, mandasse un foglio firmato in bianco, o che faccia una relazione contraria al vero per allarmare il Ministro Commissario, acciò che più gli torni a grado. Perciò prostrati ai vostri Real Piedi, umilmente la supplicano in veritatis Iesu Cristi a dare alla povera Cittadinanza di Latronico un altro Commissario che sia meno amico delli Padri Gesuiti [...] poiché niuno come la Maestà Vostra può sapere le macchine di questa Gente, nata per distruggere il genere umano<sup>172</sup>.

Sul piatto della bilancia era ormai difficile, per la Compagnia napoletana, trovare un equilibrio fra gli effettivi benefici dell' "avventura" feudale e gli interminabili grattacapi a cui far fronte. Allo stesso tempo, il rilevante ammanco nelle casse dei collegi napoletani non lasciava ai padri altre strade percorribili se non la vendita di un importante *asset* di beni e la miglior cura delle proprie fonti di rendita. Nell'estate del 1767 l'ammontare dei debiti contratti era pari almeno a quarantamila ducati. Dopo aver informato il re riguardo la nota dei creditori, i funzionari della segreteria degli affari ecclesiastici esigevano dal Padre Provinciale, Giovanni Battista Pagano, il recupero di tale cifra<sup>173</sup>. Prendevano forma le prime mosse di una partita a scacchi studiata in ogni dettaglio dalle élite borboniche, che aveva come primo obiettivo la caduta delle pedine gesuitiche.

#### 4.4 Scacco al generale.

Nel corso della seconda metà del Settecento l'eterogeneo fronte anti-gesuitico andava compattandosi intorno a un unico, ma efficace motivo comune: la pericolosità della Compagnia in seno ai nuovi equilibri politici e religiosi. Non è azzardato sostenere in questa sede l'esistenza di un "modello francese", sia per quanto riguarda l'inasprimento delle polemiche antigesuitiche sostenute dagli ambienti illuministici; sia per l'impatto della contrapposizione teologica fra rigorismo giansenista e casuistica gesuita. Basti pensare al vasto scalpore provocato dalla condanna romana dell'*Exposition de la Doctrine Chrétienne. Ou Instructions sur le principales vérités de la Religion*, meglio conosciuta come il *Catechismo* di Mésenguy. Nella salvaguardia della pura dottrina, i primi, e nel desiderio di affermazione dei diritti regi, i secondi, i riformatori filo-giansenisti e i regalisti trovarono un fertile punto di incontro nella difesa dell'opera dalle ingerenze della Santa Sede. Nel ritenere, ancora una volta, i gesuiti come i *deus*

---

<sup>172</sup> Ivi, cc. 275v-276r.

<sup>173</sup> ASNA, Ministero degli Affari ecclesiastici, Dispacci, b. 240, c. 30r.

*ex machina* dell'operazione, Francia e Spagna assunsero una concorde distanza dalle posizioni di Clemente XIII. Lo stesso Tanucci giudicò l'inciampo romano come un «un abuso delle chiavi»<sup>174</sup>. Le precedenti *querelle* intorno ai riti cinesi non giovarono di certo all'immagine complessiva della Compagnia. Quest'ultima subì così una progressiva marginalizzazione ed espulsione dagli spazi coloniali – come Brasile e Paraguay – e dalle principali corti europee. Tanucci non voleva essere escluso da tale congiuntura.

Il Concordato fra monarchia borbonica e Santa Sede del 1741 costituì una prima tappa per le rivendicazioni più mature del blocco giurisdizionalista e anti-clericale. Nel 1758 venne eletto come Padre Generale Lorenzo Ricci, una personalità acuta ma mite e poco carismatica, il quale si ritrovò ad affrontare una tempesta senza precedenti. I dissapori nei confronti dei gesuiti, che ribollivano nella capitale già a partire dal secolo precedente, trovarono un ulteriore aggravio grazie a un'aggressiva e mirata campagna scandalistica. Sempre più numerosi furono i testi anti-gesuitici dati alle stampe, fra cui le celebri *Inquietudini de' gesuiti* promosse dallo stesso Tanucci, al fine di influenzare l'opinione pubblica regnicola intorno all'urgenza dell'espulsione della Compagnia.

Io avevo provveduto da lungo tempo affinché il popolo imparasse a conoscere la cattiveria, le ruberie, l'orgoglio, l'invidia e lo spirito di ribellione dei gesuiti, facendo di tratto in tratto pubblicare nella nostra gazzetta notizie intorno a qualche mancamento commesso in qualche paese dai gesuiti [...] Inoltre di tempo in tempo io feci uscire dalla stamperia regia un volume sotto il titolo *Inquietudini dei gesuiti*, il quale era pieno di diversi trattati, rapporti e decisioni, quali giorno per giorno comparivano in tutti i paesi d'Europa [...] Tutto venne letto avidamente e così tutte le classi furono preparate all'espulsione e guadagnate a tale misura<sup>175</sup>.

Il terzo tomo, pubblicato proprio nel 1767, conteneva il decreto di Carlo III sull'espulsione della Compagnia dai domini della monarchia spagnola. La strada era stata così tracciata. D'altronde, indizi pregressi avrebbero potuto già mettere in allarme i vertici della Compagnia napoletana. In una lettera del 1751 rivolta al Padre Provinciale Silverio Micco, Tanucci non si esimeva dal punzecchiarlo circa l'obsolescenza della *Ratio studiorum*, «la quale negli ultimi tempi par che sia rimasta indietro per la forza non dello spirito, ma della legge». Troppa poesia e

---

<sup>174</sup> E. Chiosi, *Il Regno dal 1734 al 1799*, in *Storia del Mezzogiorno*, v. IV, *Il Regno dagli Angioini ai Borbone*, Roma, Editalia, 1994, pp. 430-431.

<sup>175</sup> R. Ajello, *Carlo Antonio Broggia*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, v. 44, *Dal Muratori a Cesarotti*, Milano-Napoli, 1978, p. 1071.

retorica, così come «tanta Scolastica e metafisica» avrebbero dovuto, secondo l'opinione del marchese, lasciare il passo agli studi più logici e pratici di lingua greca, storia e geometria<sup>176</sup>. L'anno successivo si recò in breve visita a Napoli il fiorentino Giovanni Gaetano Bottari, filologo e accademico della Crusca, unito a Tanucci da una profonda amicizia. L'erudito, che ebbe un ruolo di primo piano nella divulgazione del pensiero giansenista nella penisola italiana, nutriva una conseguente avversione per i gesuiti. Nell'additarli come propagatori di ignoranza dottrinale e di decadenza dei costumi, Bottari convergeva significativamente con le posizioni del potente ministro borbonico<sup>177</sup>. Nell'aprile del 1753 sottopose all'attenzione dell'amico l'anonima *Lettera di fra Guidone zoccolante a frate Zaccaria gesuito nella quale si dimostra chi sieno que' religiosi che debbonsi chiamare frati* (1751), nel tentativo di favorire una pubblicazione a Napoli. Sebbene il marchese avesse espresso curiosità e vivo apprezzamento intorno a «fra Guidone e la vivacissima lettera piena di spirito», sottolineava tuttavia che i tempi non erano ancora maturi per la presenza dei «potentissimi guelfi col pungiglione di pontificia insegna»<sup>178</sup>.

Dall'altra parte, i gesuiti napoletani non riuscirono a reagire efficacemente all'offensiva culturale, se non attraverso la pubblicazione di opere di impianto propagandistico, volte alla difesa dei successi politici raggiunti nel *siglo de oro* controriformistico. I quattro volumi dell'*Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli* (1706-1757) a cura degli storici dell'ordine Francesco Schinosi e Saverio Santagata costituivano l'esempio più evidente. Parimenti significativa era la dedica del terzo tomo indirizzata all'arcivescovo di Napoli Antonino Sersale, il quale, nel 1758, rifondò l'Accademia di materie ecclesiastiche reclutando tra le fila dei difensori della cattolicità anche padri gesuiti<sup>179</sup>. Come principali attori del mondo cattolico e avamposto difensivo di

<sup>176</sup> B. Tanucci, *Epistolario*, cit., v. II, p. 680.

<sup>177</sup> A. Petrucci - G. Pignatelli, *Bottari, Giovanni Gaetano*, in DBI, 13, 1971: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-gaetano-bottari\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-gaetano-bottari_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 12 agosto 2023).

<sup>178</sup> B. Tanucci, *Epistolario*, v. III, 1752-1756, a cura di A. V. Migliorini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1982, pp. 79-80.

<sup>179</sup> A. Alimento, *Le accademie ecclesiastiche a Roma, Napoli e Firenze*, in *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIIIe siècles)*, a cura di J. Boutier - B. Marin - A. Romano, Roma, Collection de l'École française de Rome, 2005: <https://books.openedition.org/efr/2362?lang=it> (ultimo accesso: 12 agosto 2023). Per maggiori informazioni sull'attività di questa accademia e sui suoi animatori si rimanda a E. Chiosi, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981, pp. 89-



una Santa Sede sempre più stretta dalle trasformazioni sociali e culturali dei lumi, i gesuiti pagarono un duro prezzo, perdendo infine la battaglia per l'egemonia. Proprio dagli Stati nazionali che costituivano un blocco omogeneo e compatto della cattolicità – Portogallo, Spagna, Regno di Napoli e ducato di Parma e Piacenza – montarono insofferenze crescenti nei confronti dell'ordine. I sovrani, più che con l'offensiva sul piano filosofico e teologico, fecero maggiormente ricorso alla forza della loro autorità per imporre il proprio volere sulle pretese temporali della Chiesa. La marginalizzazione dei gesuiti all'interno della curia romana rispondeva, di conseguenza, ad un preciso calcolo politico: il sacrificio della loro ingombrante pedina per la normalizzazione dei rapporti fra le monarchie cattoliche e il papato. «Far delle cose ecclesiastiche un affare politico»<sup>180</sup>, secondo quanto Tanucci confidava all'abate e riformatore Ferdinando Galiani, avrebbe rappresentato la cartina di tornasole del pensiero giurisdizionalista del tempo, alle prese con il suo primo banco di prova: il capro espiatorio della Compagnia.

La Chiesa si ritrovava, dunque, a fronteggiare una crisi importante, che rischiava di avere conseguenze più dirompenti rispetto all'onda protestante di due secoli prima. Tuttavia, nel Cinquecento, la dialettica politica in seno al mondo cattolico aveva trovato la sua radicale manifestazione sul terreno religioso. Lo spirito del Settecento aveva invece operato una torsione, in quanto i problemi religiosi si manifestavano primariamente sul terreno politico. Le lacerazioni profonde fra il potere regio e quello ecclesiastico non scaturivano da questioni teologiche, ma di giurisdizione: ovvero del primato del sovrano sui propri domini e della necessaria negoziazione di un diverso rapporto fra Stato e Chiesa e fra religione e politica. Le rivendicazioni giurisdizionalistiche, lungi da alcuna pretesa di concepire un nuovo modello di cristianità, sottolineavano l'esigenza di definire le specifiche aree di competenza e influenza dei due poteri. Essi avrebbero dovuto operare distintamente senza intromettersi negli affari dell'altro, nonostante la Chiesa legasse impropriamente il piano della religione a quello

---

92. Sulla figura di Antonino Sersale vedasi G. Sodano, *Sersale, Antonino*, in DBI, 92, 2018: [https://www.treccani.it/enciclopedia/antonino-sersale\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/antonino-sersale_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso: 12 agosto 2023); U. Dovere, *Il buon governo del clero: cultura e religione nella Napoli di antico regime*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010; M. Miele, *I concili provinciali del Mezzogiorno in età moderna*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001 e R. De Maio, *Società e vita religiosa*, cit.

<sup>180</sup> B. Tanucci, *Lettere a Ferdinando Galiani*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1914, p. 40.

della giurisdizione<sup>181</sup>. Obiettivo strategico delle correnti regaliste e anticurialiste era quindi la Santa Sede come potenza temporale, la quale pretendeva di esercitare ancora un'influenza universale. Le prerogative ecclesiastiche andavano dunque riequilibrate stabilendo, una volta per tutte, l'inderogabilità dei diritti sovrani sui propri Stati<sup>182</sup>.

Non stupisce dunque che gli attacchi antigesuiti da parte illuminista rimproverassero ai rivali sia uno scarso rigore morale sulla base dell'abusata accusa di lassismo e opportunismo; sia una mondanità sfacciata, specie nell'impegno pedagogico e culturale. Era quel filo diretto con il mondo e con la società a lei contemporanea, che aveva in passato rappresentato una delle ragioni principali del successo della Compagnia, a rappresentare ora un problema. Sebbene proprio a cavallo fra Seicento e Settecento fossero venute a galla tutte le aporie che avevano insterilito l'*appeal* intellettuale dell'ordine - come il voto di obbedienza all'autorità papale e la subordinazione della filosofia alla teologia, della ragione alla rilevazione e della ricerca scientifica alle sacre scritture - prese sempre più vigore la diatriba sull'influenza smisurata della Compagnia, in grado di giocare con le sorti delle stesse monarchie<sup>183</sup>. La presenza dei padri gesuiti nei singoli Stati costituiva un motivo di fastidio sempre più evidente, non soltanto per le immunità locali, reali e personali che potevano vantare in quanto membri del clero, ma anche per le posizioni di potere occupate nella società; tra le gerarchie ecclesiastiche e nella stessa organizzazione statale. I gesuiti ovunque operassero potevano farsi scudo di una discussa indipendenza dai vescovi e dal clero secolare, avvalendosi del privilegio di far capo e dimostrare quindi obbedienza *perinde ac cadaver* solo al papa e al Padre Generale. «Le scuole e i confessionali stan ben male per lo stato e per la religione in mano a loro»<sup>184</sup>: la confidenza di Tanucci a Carlo III di Spagna muoveva da situazioni concrete in cui l'ordine gesuitico era invischiato. La Compagnia manteneva infatti la presa sulle materie giurisdizionali di importanza strategica che le monarchie rivendicavano fortemente, come l'istruzione; le strette relazioni con il ceto aristocratico e le interferenze negli affari politici rilevanti.

---

<sup>181</sup> F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti dalle Due Sicilie*, Palermo, Sellerio editore, 1993, pp. 18-19.

<sup>182</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>183</sup> Ivi, pp. 29-30.

<sup>184</sup> *Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone 1759-1776*, a cura di R. Mincuzzi, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1969, p. 381.

Ben presto i sovrani cattolici capirono che, per indebolire il potere romano senza scatenare fratture scismatiche, bisognava colpire con durezza il corpo gesuitico, sfruttando anche le ostilità degli ambienti ecclesiastici zelanti. Dall'altra parte, i vertici della Compagnia difettarono nell'analisi del contesto, profondamente mutato rispetto ai secoli precedenti. In una fase in cui i sovrani riuscivano, non senza difficoltà, ad emanciparsi progressivamente dall'influenza temporale pontificia, l'esistenza dei gesuiti nei vari Stati non veniva più incoraggiata, tollerata o supinamente accettata, ma sottoposta anch'essa a riesame e ridefinizione. Una frattura significativa si consumò in Francia, a seguito della loro espulsione dal Portogallo. Alla richiesta di Luigi XV di modificare le costituzioni dell'ordine di modo da renderle compatibili coi dettami del gallicismo – e quindi di un controllo regio più ferreo sulla loro azione – il generale Ricci reagì rifiutando ogni modifica e difendendo il vasto campo di privilegi di cui la Compagnia godeva. Lo stesso pontefice Clemente XIII andò in soccorso della Compagnia, ma tale resistenza non fece altro che esacerbare lo scontro con il sovrano<sup>185</sup>.

Pochi anni prima, i gesuiti erano entrati a gamba tesa negli affari correnti del Regno di Napoli, specie attraverso gli strali di Francesco Pepe che avevano provocato la repressione giudiziaria delle logge massoniche. Anziché avvalersi del compromesso e del confronto, l'ordine finì col barricarsi nel suo oltranzismo. Nel rispondere al crescente isolamento ricorrendo a polemiche pretestuose, alla censura e alla repressione, la Compagnia era destinata a soccombere sia sul piano dell'egemonia culturale, che su quello della lucidità politica e della credibilità religiosa. L'espulsione dal Portogallo e dalla Spagna venne giustificata come naturale conseguenza della lesa maestà, mentre l'analogo provvedimento francese si richiamò all'inconciliabilità con l'*habitus* gallicano. In quest'ultimo caso, a sancire la condanna furono i parlamenti, i quali, specialmente a Parigi, misero alla berlina l'ordine a causa dei suoi ordinamenti, delle sue strutture e della sua morale.

L'espulsione dal Regno di Napoli apparve come un mero atto ripetitivo del provvedimento spagnolo, a cui la Reggenza borbonica aveva sottostato con convinzione. Tuttavia, oltre a non esservi una capillare ostilità popolare alla presenza dei gesuiti, non potevano addursi le accuse di fellonia loro rivolte in Portogallo e in Spagna, tantomeno la difesa del gallicanesimo da parte francese. Per arginare la mancata unanimità del Consiglio di reggenza riguardo

---

<sup>185</sup> F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti*, cit., p. 35.

l'espulsione, venne istituita *ad hoc* nel settembre 1767 la Giunta degli abusi, al cui interno sedevano un capitano generale dell'esercito; i segretari di Stato della casa reale, della giustizia e degli affari ecclesiastici; il Cappellano maggiore; il Presidente del Sacro Regio Consiglio; il luogotenente della Regia Camera della Sommaria e cinque consiglieri<sup>186</sup>. Per il fronte dei membri laici, si dichiararono favorevoli all'espulsione Gennaro Pallante, Commissario di campagna; Diego Ferro e Stefano Patrizi, consiglieri della Camera di Santa Chiara, Diodato Targiani, consigliere della Camera di Santa Chiara e consultore della Giunta per gli Affari di Sicilia; Ferdinando di Gennaro e Angelo Cavalcanti, rispettivamente presidente e luogotenente della Regia Camera della Sommaria; Angelo Granito, governatore della Dogana di Foggia; Francesco Machuca Vargas, delegato della Reale Giurisdizione; Stefano Reggio e Gravina, principe di Aci e Campofiorito, capitano generale delle forze di terra e di mare e membro del Consiglio di reggenza e Carlo de Marco, Segretario di Stato per la giustizia e gli affari ecclesiastici. Fra i religiosi espressero il proprio assenso l'arcivescovo di Benevento; il confessore del re Benedetto Latilla; il vescovo di Reggio Matteo Gennaro Testa e gli arcivescovi di Monreale e Palermo Francesco Testa e Serafino Filangieri<sup>187</sup>. Nello scambio epistolare con i ministri spagnoli più avversi alla Compagnia, Tanucci ribadì i suoi propositi lungo due direttrici principali: la presa di "coscienza" che i gesuiti agissero in ogni luogo come un blocco monoliticamente propenso alla disobbedienza contro i sovrani e che non potevano altresì rivendicare alcun diritto di esistenza negli Stati senza l'approvazione regia delle costituzioni ignaziane. Di conseguenza, non essendo stato possibile ricalcare l'esempio del Portogallo e della Spagna, il marchese incentrò la sua strategia intorno all'assenza del *regio exequatur*, non soltanto sulle costituzioni della Compagnia, ma anche sull'enorme ventaglio di concessioni che esulavano da tutte le leggi del Regno borbonico. I gesuiti vennero espulsi dal Regno di Napoli primariamente in quanto "abusivi", insediatisi senza regia autorizzazione per più di due secoli e ora non più tollerati nella loro

---

<sup>186</sup> Per ulteriori approfondimenti si rimanda a B. Ferrante, *La giunta degli abusi nell'Archivio di Stato di Napoli*, in «Archivi e cultura», XV, 1981, pp. 85-120; F. Venturi, *Settecento riformatore*, v. II, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 174-178 e 222-224; E. Robertazzi Delle Donne, *L'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli*, Napoli, Libreria scientifica, 1970; L. Von Pastor, *Storia dei papi*, v. XVI, I (1954), Roma, Desclée & C.i., 1971, pp. 890-920 e P. Onnis, *L'abolizione della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», XV, 4, 1928, pp. 759-822.

<sup>187</sup> F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti*, cit., pp. 60-61.

illegalità: una soluzione estremamente debole sul piano politico, ma coerente col dominante orientamento giurisdizionalistico<sup>188</sup>.

Nell'autunno del 1767 fervevano le operazioni preliminari all'espulsione. Dopo aver disposto l'allontanamento dei gesuiti dai suoi domini, Carlo III esigeva ora la loro testa. Il pontefice Clemente XIII venne così sottoposto ad ulteriori pressioni, che richiedevano la soppressione canonica della Compagnia. Il sovrano poteva contare su un prezioso informatore: il cardinale Domenico Orsini d'Aragona, rappresentante napoletano presso la Santa Sede in qualità di ministro plenipotenziario nonché figura particolarmente gradita per gli onori e i privilegi concessi in passato dallo stesso Carlo<sup>189</sup>. In una lettera indirizzata gli nell'ottobre 1767 da Ferdinando Galiani, la nuova offensiva spagnola veniva giustificata non per spirito di vendetta, tantomeno per «impeto della disprezzevole razza di fanatici giansenisti», ma come una vera e propria dimostrazione di «senno, prudenza, decoro di Roma, bene della Cristianità»<sup>190</sup>. Per il bene della Chiesa e di tutta la cattolicità, non si trattava quindi di infliggere il colpo finale al corpo gesuitico, ma di dare degna sepoltura a un'entità ormai esanime e che aveva esaurito la sua utilità storica.

La Compagnia di Gesù è morta, è uccisa da un pezzo. Tutto è fatto. Crede Vostra Eccellenza che un ordine di Missionarj che ha perdute tutte le Missioni esista più? Esiste un istituto finché dura l'essenza della cosa e l'oggetto per cui è istituito, non la cosa. Crede vivo Vostra Eccellenza un corpo politico, che ha perso per paralizia la metà del suo vitale; che ha perso il credito e la riputazione delle forze? Dunque i Gesuiti sono finiti, rimane solo che si raccolgano le sparse ossa e le ceneri, e si racchiudano in onorato avello: opera di pio amico, di Parente, di Padre. Questo si aspetta dal Papa<sup>191</sup>.

Era particolarmente forte, nella lettera di Galiani, il rischio dell'isolamento che Roma avrebbe patito se avesse ancora una volta salvato i gesuiti. Sarebbe

---

<sup>188</sup> N. Guasti, *The age of suppression. From the Expulsions to the Restoration of the Society of Jesus (1759-1820)*, in *The Oxford Handbook*, cit., p. 921; J. A. Alejandre García - M. J. Torquemada Sánchez, *La expulsión de los jesuitas del Reino de Nápoles: algo más que una obsesión*, in «Cuadernos de Historia del Derecho», 7, 2000, pp. 223-307 e F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti*, cit., pp. 63-66.

<sup>189</sup> E. Colombo, *D'Aragona, Domenico Orsini*, in DBI, 79, 2013: [https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-orsini-d-aragona\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-orsini-d-aragona_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultimo accesso: 14 agosto 2023).

<sup>190</sup> BSNP, *Manoscritti Galiani*, XXX.C.12.07, c. 9.

<sup>191</sup> *Ibid.*

seguito il suo vilipendio, «se non sa congiungere la sua politica a quella de' sovrani col bel cambio tra lor d'umore, e d'ombra»<sup>192</sup>. Il 31 ottobre 1767 il principe di Aci e Campofiorito venne ufficialmente incaricato, mediante ordine reale, di dare seguito all'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli. Secondo quanto risposto dalla consulta emanata cinque giorni prima dalla Giunta degli Abusi, al capitano generale dell'esercito era affidato il delicato compito di coordinare le operazioni di arresto e contemporaneo allontanamento dei padri gesuiti con le forze di fanteria e di marina; i Presidi delle Udienze Provinciali; i Governatori delle città regie o dei feudi; il tribunale della dogana di Foggia e tutti gli altri corpi particolaristici aventi giurisdizione nel Regno<sup>193</sup>. Con l'editto del 3 novembre 1767, Ferdinando IV decretò l'espulsione dal Regno di Napoli e dalla Sicilia della Compagnia, ivi compresi i chierici, i novizi e i laici intenzionati a non abbandonare l'abito ignaziano e seguire così i loro superiori. Gli espulsi non potevano più far ritorno nei regni borbonici sotto pena di condanna per lesa maestà, anche nel caso in cui avessero deciso di lasciare la Compagnia su autorizzazione del papa; di passare ad altro ordine regolare o secolarizzarsi. I loro beni venivano requisiti per l'uso che si riteneva più opportuno e utile al bene pubblico. Come nel caso dei confratelli spagnoli, agli espulsi della Provincia napoletana e sicula veniva assicurato un vitalizio mensile, da riscuotere mediante l'intercessione di un loro parente più prossimo. Restavano esclusi dal beneficio i novizi, i chierici e i laici che avrebbero condiviso con loro l'esilio. La pensione sarebbe stata interrotta ai danni di tutti coloro che, anche con finto nome, avessero scritto o impugnato l'ordine di espulsione per fini apologetici. Si impediva inoltre a tutti i sudditi del Regno, sia secolari che ecclesiastici, di intrattenere corrispondenza con gli espulsi e di denunciare tutto il contenuto delle lettere scambiate in precedenza ai magistrati dei tribunali della capitale; ai Presidi delle Udienze Provinciali o ai Governatori dei rispettivi luoghi natii, i quali avrebbero a loro volta inoltrato le carte all'attenzione della Segreteria di Stato<sup>194</sup>.

In maniera del tutto speculare a quanto disposto in Spagna, lo strumento del sussidio avrebbe in primo luogo impensierito meno le autorità pontificie, sulle

---

<sup>192</sup> Ivi, c. 10.

<sup>193</sup> L. Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche*, cit., v. VI, pp. 115-116.

<sup>194</sup> Ivi, pp. 122-123. Dell'editto regio sono presenti numerosi esemplari a stampa, uno dei quali presente in ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1290, c. 510. Il 22 novembre 1767 Carlo Castellano, Lettore dei Regi Banni, dichiara di «avere pubblicata la retro scritta Legge con li Trombetti Reali nelli luoghi soliti e consueti di questa Fedelissima Città di Napoli».

cui spalle ricadeva tutto il peso logicistico ed economico dell'accoglienza dei religiosi. Al contempo, esso si rilevava una potente arma di dipendenza materiale dalla monarchia nonché di controllo dello spirito degli espulsi. Il timore di perdere quell'importante fonte di sostentamento sarebbe stata una leva sufficiente ad arginare qualsiasi impeto di ribellione. Per indebolire ulteriormente la capacità di proselitismo dell'ordine, mediante una risoluzione della Giunta degli Abusi del 4 dicembre, venne concesso ai novizi che avevano deciso di abbandonare i loro maestri trentasei ducati annui di pensione<sup>195</sup>. Lungo la scia della *operación sorpresa* spagnola, anche le fasi di espulsione dal Regno di Napoli dovevano essere condotte nell'arco di un'intera notte, per diventare di dominio pubblico soltanto il giorno successivo. L'operazione doveva prendere il via in maniera sincronica e maniacalmente coordinata in ogni collegio e residenza. Tutti i religiosi dovevano essere riuniti in un solo punto, nella sala capitolare o nel refettorio, sorvegliati a vista dagli ufficiali regi. Nel Noviziato i novizi sarebbero stati separati dai sacerdoti e controllati dai soldati all'interno dei loro dormitori. Una volta identificati anche i laici e i chierici, sarebbero stati analogamente separati dagli altri. Tutte le entrate e le uscite dei collegi e delle residenze dovevano essere sbarrate e rigorosamente presidiate, affinché nessuno potesse entrarvi senza autorizzazione. Radunati così tutti i membri al loro interno, si procedeva con la lettura del regio decreto di espulsione. Per evitare il possibile rischio di fuga, sarebbero state raccolte e registrate tutte le chiavi delle camere da letto con il nome del rispettivo religioso ivi dimorante. Dopo essere stati adunati, potevano uscire, sotto vigile scorta, solo per raccogliere i propri effetti personali. La partenza dei padri gesuiti doveva occupare un tempo massimo di due ore. Essi dovevano quindi dirigersi al porto in carrozza, sempre scordati dai soldati che dovevano assicurare la riservatezza dell'operazione. L'obiettivo primario era l'imbarco degli espulsi prima del sorgere del sole. I gesuiti avrebbero trovato un primo alloggio ad Ischia, mentre il trasporto di tutti gli effetti personali, qualora non fosse stato concluso nell'arco della medesima notte, doveva seguire la medesima strada marittima per mezzo di casse nominative. Tutti i malati, i settuagenari, i servitori o assistenti secolari, i fratelli laici e chierici che avrebbero dichiarato di non voler partire con gli espulsi dovevano essere condotti in altri luoghi sicuri, in attesa di successive disposizioni<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1291, c. 372.

<sup>196</sup> L. Giustiniani, *Nuova collezione delle Prammatiche*, cit., v. VI, pp. 121-122.

Il 17 dicembre Tanucci dispose infine che nel computo dei religiosi da allontanare dovevano essere compresi anche i gesuiti cacciati da Portogallo, Francia e Spagna; così come quelli secolarizzati o passati ad altro ordine religioso. In assenza del permesso reale, nessun ex gesuita italiano o straniero poteva fare ritorno nel Regno di Napoli e nei domini borbonici. Si imponeva a tutti i sudditi, secolari o ecclesiastici, di arrestare o far arrestare qualsiasi espulso che fosse transitato nei confini del Regno. Il divieto di intrattenere corrispondenza veniva ampliato anche ai danni dei gesuiti non regnicoli. Sotto pena di tre anni di reclusione veniva altresì fatto divieto di recapitare con ogni mezzo lettere ai gesuiti o ottenerne da essi, con la dovuta eccezione dei congiunti indicati dagli espulsi per la riscossione del vitalizio. Essendo stato disposto il sequestro dei beni gesuitici, venivano concessi dieci giorni di tempo per denunciare la possibile occupazione di beni stabili o il possesso di mobili, animali, oro, argento, denaro, rendite e scritture appartenute ai collegi o ai singoli gesuiti, nonché l'invio di denaro fuori dal Regno per conto di questi ultimi presso Gennaro Pallante, divenuto Commissario della neonata Azienda gesuitica, o dai rispettivi Presidi delle Udienze Provinciali<sup>197</sup>.

L'espulsione prese dunque il via il 20 novembre 1767. Già a partire dalle ore sei giunsero in tutti i collegi napoletani i funzionari borbonici con un significativo numero di soldati: per la Casa Professa Ferdinando de Leon con una compagnia di granatieri; per il Collegio Massimo Gennaro Pallante con una compagnia di guardie svizzere; per il Noviziato Targianni con un reggimento di quaranta uomini; al Collegio del Carminiello Granito con un contingente di cinquanta fanti e altrettanti cavalli; al Collegio di San Giuseppe il consigliere Patrizi con un picchetto di cinquanta soldati e otto ufficiali; al Collegio di San Francesco Saverio il consigliere Ferro con un contingente di cinquanta uomini; al Seminario dei Nobili il consigliere Vargas con il marchese Carafa e una compagnia di granatieri e alla Canocchia un subalterno di giustizia con dodici uomini. Nel corso della mezzanotte accorsero i soldati per caricare le carrozze e i calessi in direzione di Pozzuoli. Intorno alle quattro del mattino del 21 novembre, tutti i gesuiti ritenuti fisicamente idonei alla partenza avevano abbandonato Napoli, e «il tutto fu eseguito colla maggior quiete»<sup>198</sup>.

Anche il principe di Aci e Campofiorito si recò nella Casa Professa. Dopo aver fatto riunire i professi in una stanza capitolare e averli separati dai novizi e

---

<sup>197</sup> Ivi, pp. 124-126.

<sup>198</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1290, cc. 220r-221r.



dai fratelli coadiutori, a questi ultimi era stato così notificato il regio decreto. Contestualmente, fu la volta dei quattro novizi e dei fratelli laici. I novizi risposero di voler partire insieme ai padri gesuiti, mentre diciotto fratelli laici richiesero di usufruire della grazia e di rimanere nel Regno. Ad abbracciare la condizione di esuli erano quindi trentotto persone: ventiquattro sacerdoti, quattro novizi e dieci fratelli laici. Non risultavano presenti nella Casa altri professi e fratelli per motivi disparati: «mutazione d'aria» in luoghi più salubri come nel caso del Padre Filippo Giordani degente a Massalubrense o per le missioni, come il tropeano Giovanni Migliarese nella diocesi di Caiazzo insieme ad altri quattro padri di diversi collegi<sup>199</sup>. Da una prima lettura degli elenchi nominativi degli espulsi è possibile ricavare dei dati interessanti sui componenti della Casa Professa. Colpisce in primo luogo il perdurante legame con le province pugliesi, da cui provenivano anche i professi con importanti incarichi direttivi. Una maggiore stanzialità si registrava invece fra le fila dei fratelli coadiutori, provenienti in larga parte dalla capitale. Tra le file dei servitori secolari, emerge come luogo natio la città di Lagonegro, poco distante dal feudo di Latronico.

#### I professi espulsi<sup>200</sup>

| <b>Nome e cognome</b>    | <b>Città di origine</b>           | <b>Ruolo ricoperto al 1767</b>       |
|--------------------------|-----------------------------------|--------------------------------------|
| Giovanni Battista Pagano | Salerno                           | Padre Provinciale                    |
| Donato de Majo           | Napoli                            | Segretario del Padre Provinciale     |
| Pasquale de Matteis      | Lecce                             | Preposito della Casa Professa        |
| Ignazio Terrigni         | Bari                              | Ministro della Casa Professa         |
| Giacinto Aggiuntorio     | Montefuscoli (attuale Montefusco) | Prefetto della Chiesa del Gesù Nuovo |
| Nicola d'Auria           | Lucera                            | /                                    |
| Filippo Maria Rossetti   | Arienzo                           | /                                    |

<sup>199</sup> Ivi, cc. 104r-106r.

<sup>200</sup> Ivi, cc. 98r-99v.

|                                  |                                           |   |
|----------------------------------|-------------------------------------------|---|
| Padre Gennaro<br>d'Ancora        | Napoli                                    | / |
| Niccolò Francesco<br>de Geronimo | Grottaglie                                | / |
| Luigi Maria Salas                | Taranto                                   | / |
| Paolo Filogamo                   | Reggio Calabria                           | / |
| Saverio Savastano                | Napoli                                    | / |
| Camillo Cappa                    | Aquila                                    | / |
| Saverio Giannuzzi                | Francavilla                               | / |
| Giovanni Ciacci                  | Pugliese (senza<br>indicazione del luogo) | / |
| Niccolò Pellegrini               | Napoli                                    | / |
| Pasquale Carapella               | Napoli                                    | / |
| Niccolò Celentano                | Napoli                                    | / |
| Emanuele Spinelli                | Napoli                                    | / |
| Vito Maria<br>Giovinnazzi        | Pugliese (senza<br>indicazione del luogo) | / |
| Giovanni Battista<br>de Majo     | Napoli                                    | / |
| Giacomo Basile                   | Aversa                                    | / |
| Emanuele Sesti                   | Napoli                                    | / |
| Giuseppe Barone                  | Liveri                                    | / |

I novizi espulsi<sup>201</sup>

| Nome e cognome    | Città di origine                           |
|-------------------|--------------------------------------------|
| Andrea Giannuzzi  | Calabrese (senza indicazione del<br>luogo) |
| Michele di Franco | Procida                                    |
| Saverio Alfano    | Napoli                                     |
| Luca Noja         | Mola di Bari                               |

I fratelli coadiutori espulsi<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Ibid.*

| <b>Nome e cognome</b>     | <b>Città di origine</b> |
|---------------------------|-------------------------|
| Eustachio Albi            | Napoli                  |
| Silvestro Felicelli       | Aversa                  |
| Giuseppe Morales          | Napoli                  |
| Filippo Lista             | Napoli                  |
| Pasquale Moscatelli       | Portici                 |
| Stefano Farina            | Napoli                  |
| Giuseppe Melazzo          | Napoli                  |
| Pasquale Guadagno         | Napoli                  |
| Gabriele Giordano         | Napoli                  |
| Giovanni Antonio Fornieri | Torino                  |

I servitori secolari della Casa Professa<sup>203</sup>

| <b>Nome e cognome</b>  | <b>Città di origine</b> | <b>Mansione</b>                                                    |
|------------------------|-------------------------|--------------------------------------------------------------------|
| Filippo Lippolis       | Napoli (Ponticelli)     | Fornaio                                                            |
| Fortunato Novelli      | Arenella (Napoli)       | Fornaio                                                            |
| Vincenzo Peluso        | Arenella (Napoli)       | Fornaio                                                            |
| Rocco Spagno           | Lagonegro               | Aiutante di un fratello compratore                                 |
| Andrea Autiero         | Lagonegro               | Aiutante della cucina                                              |
| Giovanni Pietro Pilati | Milano                  | Servitore del Padre Giovanni Battista Pignatelli inabile e infermo |
| Luigi Lombardini       | Milano                  | Serviente della Chiesa del Gesù Nuovo                              |
| Pietro Iabbacchini     | Milano                  | Serviente della Chiesa del Gesù Nuovo                              |
| Saverio Debucellis     | Crispano                | Aiutante della sartoria                                            |

---

<sup>203</sup> Ivi, cc. 93r-95r.

|                  |                       |                            |
|------------------|-----------------------|----------------------------|
| Domenico Gelbini | Sant'Angelo di Puglia | Assistente della spezieria |
|------------------|-----------------------|----------------------------|

Il settantacinquenne Nicola D'Auria, nonostante la sua età avanzata, decise di partire con i suoi confratelli. Al momento dell'espulsione, nella Casa Professa dimoravano anche padri più anziani e gravemente malati, per i quali non risultava agevole il trasferimento in un luogo contermino: l'ottantaquattrenne napoletano Giovanni Battista Pignatelli; il coetaneo Silverio Maria de Micco; Flavio Latino in stato di convalescenza con gambe gonfie e infezione di erisipela e il settantacinquenne siciliano Bartolomeo Lamantia<sup>204</sup>. Il Collegio Massimo presentava problematiche analoghe, legate perlopiù all'alta età media dei suoi membri. Su una popolazione del collegio di circa centoventidue persone, comprensive di dodici novizi, lasciarono la città in centouno. Ad essere rimasti erano undici padri vecchi e infermi; due procuratori per il rendiconto dei beni posseduti; due chierici e sei fratelli laici che dichiararono di voler abbandonare l'abito<sup>205</sup>. Sebbene le istruzioni impartite da Tanucci prevedessero per i malati il trasferimento presso il più vicino convento, il loro stato di fragilità non consentiva un trasporto sicuro. Lo stesso Rettore non poteva ottemperare alla notifica dell'espulsione per i padri assenti, a causa di gravi problemi di mobilità alle braccia. Il Ministro e vicerettore Filippo Avitaja risultava infatti in villeggiatura a Castellammare e aveva ottenuto la curiosa licenza regia «di non essere molestato dalla religione» durante il suo soggiorno. Decisamente più dure e precarie erano le condizioni del Padre Andrea Longo, trattenuto in un monastero nolano come infermo e malato di mente e del Padre Gaetano Zannetti, il quale si trovava nella sua casa natia fuori Porta San Gennaro per assistere, con licenza dei suoi superiori, la sorella anziana e cieca priva di familiari che potessero accudirla<sup>206</sup>.

A Massalubrense, la compagnia di soldati incaricata dell'espulsione arrivò nel pomeriggio del 20 novembre, allorché «la gente tutta si pose a sussurrare esser venuta quella a far seguire lo sfratto». Il loro arrivo improvviso impedì l'imbarco di quattro gesuiti, i quali avevano affittato una feluca per portarsi a Napoli. I padri vennero così ricondotti all'interno del collegio dove iniziarono le operazioni di espulsione prima del tempo stabilito dalla capitale. Nove religiosi

---

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ivi*, c. 86r.

<sup>206</sup> *Ivi*, cc. 62r-63v.

furono oggetto del provvedimento, mentre un clerico e i cinque fratelli coadiutori lì dimoranti dichiararono di volersi secolarizzare. Per un altro fratello «stolto» e isolato nella sua stanza si profilava un trasferimento presso la Casa degli Incurabili di Napoli. Il destino dei sette servitori secolari era anch'esso legato all'attesa di successive disposizioni<sup>207</sup>. Con altrettanta solerzia giunse sul tavolo dell'uditore dell'Udienza Provinciale di Matera, Saverio Del Vecchio, l'ordine di allontanare i gesuiti dai loro ex feudi. L'esecuzione dello sfratto doveva farsi nella casa di Policoro, di conseguenza urgeva partire il prima possibile per la buona riuscita dell'incarico. Parimenti importanti erano tre disposizioni fra loro complementari: la segretezza da tenere con le stesse guardie fino alla lettura del decreto; il celere imbarco degli espulsi dal porto di Taranto e la messa in sicurezza di tutte le merci, denaro e vettovaglie ritrovate all'interno dell'abitazione<sup>208</sup>. A Latronico si sarebbe invece recato l'avvocato fiscale Domenico Cervelli. Ai due magistrati sarebbero stati somministrati cinquanta ducati cadauno per coprire le spese di trasporto degli espulsi. Al contempo, veniva già sollevata la necessità di una buona gestione dei feudi, i quali necessitavano di «persone probe e abili per accudire a quelle industrie e alle semine»<sup>209</sup>.

Il 21 novembre il marchese Enrico Duomet, Preside dell'Udienza di Trani, comunicò a Tanucci che Padre Gennaro Didelli, superiore di Latronico e Policoro di origini pugliesi, si trovava da otto giorni di stanza al Collegio di Bari. Dalle sue indagini risultava che il ruolo del religioso all'interno dei feudi era del tutto sovrapponibile a quello di un padre procuratore, in quanto provvedeva personalmente alla riscossione delle rendite e al rendiconto di tutti gli introiti e le spese di quelle terre. Di conseguenza, anche Didelli doveva essere trattenuto per il tempo necessario alla registrazione dello stato di salute patrimoniale dei feudi e non salpare quindi con i suoi confratelli<sup>210</sup>. Tanucci rispose prontamente affinché Didelli venisse prelevato da Bari con tutta la discrezione e le cautele che tale caso richiedeva<sup>211</sup>. Il 3 dicembre Tanucci ricevette una nuova missiva, stavolta da Saverio del Vecchio. Secondo quanto stabilito dagli ordini impartitegli, l'uomo doveva trattenersi a Policoro per sovrintendere alla semina del grano. L'uditore impartì così precise disposizioni affinché non venisse

---

<sup>207</sup> Ivi, cc. 108r-v.

<sup>208</sup> Ivi, cc. 29r-v.

<sup>209</sup> Ivi, cc. 376r-v.

<sup>210</sup> Ivi, cc. 215r-v.

<sup>211</sup> Ivi, c. 216v.

interrotta la produzione del grano, orzo, avena e fave da parte di tutti i coloni impiegati in tale mestiere. Era altresì iniziata anche la raccolta delle olive, che aveva attirato anche le donne dalla vicina terra di Rotondella. Allo stesso modo, venivano governate tutte le masserie delle mucche, bufale, giumente e ovini. Il Del Vecchio informò altresì dell'invio, nel corso della giornata del 22 novembre, di una relazione sulle condizioni dei pascoli, rivolta al Preside dell'Udienza materana. L'uditore riteneva che il suo scritto fosse passato anche «sotto il purgat'occhio» del marchese, sebbene non avesse ricevuto il riscontro sperato. Veniva segnalata in primo luogo la moria degli agnelli, a causa della scarsità delle erbe e della siccità che aveva caratterizzato i mesi autunnali. I tre fratelli coadiutori, Luca Cardillo, Castrense Mirabella e Giuseppe Lamberti, avevano manifestato la propria volontà di lasciare la Compagnia. Stando alle disposizioni ricevute dalla capitale, essi furono reintegrati alle rispettive incombenze: il Cardillo alla sovrintendenza dei campi; il Mirabella alle industrie degli animali e il Lamberti alla dispensa della casa. Nel feudo si contavano circa duecento persone fra coloni e inservienti della casa, i quali dovevano ora dare conto al magistrato dell'andamento del loro lavoro.

All'interno della casa si trovava invece il Padre Gaetano Tufano, napoletano di passaggio gravemente infermo con cronici malori, il quale non poteva muoversi dal letto se non con l'aiuto di due persone. Non profilandosi per lui una veloce guarigione, il Del Vecchio chiedeva lumi sul suo destino, vista anche l'assenza di un convento vicino a quelle campagne dove poterlo trasferire. Il religioso implorava così la clemenza reale. Nel caso di una sua miracolosa guarigione, egli avrebbe voluto dismettere l'abito gesuitico per fare ritorno nella sua città, con delle nuove vesti di sacerdote secolare. Dopo il suo arresto a Bari, il Padre Gennaro Didelli aveva fatto tappa a Trani per poi passare sotto la custodia del Preside dell'Udienza di Matera Tommaso Ruffo e giungere finalmente a Policoro<sup>212</sup>. Alle richieste del Del Vecchio, Didelli aveva fornito un dettagliato resoconto di tutto ciò che aveva amministrato per circa tre anni. Una volta conclusasi l'inventariazione dei beni di Latronico, l'uditore attendeva nuove disposizioni sul futuro del gesuita, spintosi anch'esso ad implorare la grazia nel disperato tentativo di mutare la sua sorte. Nella speranza di dismettere l'abito gesuitico, egli avrebbe desiderato inoltre concludere la vendita delle bufale che si trovavano nei pascoli di montagna ad ingrassare; dell'olio; della lana; dei formaggi vecchi a rischio deterioramento e delle provole fresche; così come alla

---

<sup>212</sup> Ivi, cc. 299r-v.

provvisione dei salari e delle provviste per i coloni di Policoro<sup>213</sup>. La risposta non si fece attendere: il 5 dicembre al Preside dell'Udienza di Matera Tommaso Ruffo veniva autorizzata la secolarizzazione dei fratelli coadiutori, concordando il loro salario con il Commissario Pallante. Non potendosi trasferire in altro convento vicino, il padre gesuita Tufano sarebbe rimasto in stato di detenzione fino a quando le sue forze gli avessero consentito di sopravvivere ad un lungo tragitto. Mentre il Padre Didelli, la cui presenza non risultava più utile per gli interessi dell'Azienda gesuitica, senza deroga alcuna «si facci partire come gli altri Gesuiti al suo destino»<sup>214</sup>.

In quegli stessi giorni l'avvocato fiscale Domenico Cervelli stava terminando il compito a lui assegnato. Il 27 novembre aveva avuto ordine di lasciare il testimone a Pietrantonio Pucci. Gli mancava un ultimo viaggio per Policoro, reso difficile dai fiumi già impraticabili, per confrontarsi con Saverio del Vecchio circa il lavoro svolto a Latronico<sup>215</sup>. Il Pucci venne però presto allontanato dall'amministrazione del feudo. Secondo quanto affermava Tommaso Ruffo, era lì giunto un subalterno della sua Udienza per appurare la veridicità di un ricorso dell'università, in cui si asseriva che i gesuiti fossero riusciti a nominare un mastrodatto di fiducia prima della loro espulsione. Quest'ultimo, invece di adempiere al suo dovere, si sarebbe fatto corrompere dal Pucci, il quale avrebbe a sua volta concesso l'affitto della mastrodattia a un cittadino di Lagonegro<sup>216</sup>. Il Padre Didelli rimase invece a Policoro fino al 26 dicembre, a causa delle pessime condizioni climatiche e dei fiumi in piena che non potevano valicarsi. Il giorno successivo venne scortato dai soldati dell'Udienza di Matera fuori dal feudo, per abbracciare la sua condizione e l'annessa corresponsione della pensione. Le condizioni di salute di Padre Tufano si erano invece enormemente aggravate, in quanto il suo corpo risultava paralizzato dalla vita in giù. Il rigido clima invernale, la mancanza di medici e la perdurante assenza di disposizioni circa un suo possibile trasferimento aggravavano il quadro. Il gesuita aveva richiesto di essere trasportato a Napoli in lettiga, al fine di essere assistito dai suoi parenti per il poco tempo che gli restava da vivere. Il De Vecchio, di contro, lamentava la spesa del suo mantenimento a Policoro, comprensivo dei due servitori chiamati a prendersene cura<sup>217</sup>.

---

<sup>213</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1291, cc. 98r-104v.

<sup>214</sup> Ivi, cc. 105r-v.

<sup>215</sup> Ivi, cc. 363r-365v.

<sup>216</sup> Ivi, cc. 4r-v.

<sup>217</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1292, cc. s.n.

Nella capitale, la sostituzione dei gesuiti procedeva invece senza alcun intoppo rilevante. Per il marchese di San Lucido, Luigi di Sangro, la posta in palio riguardava non solo la salvaguardia della concordia fra i ceti, ma anche la dovuta «rassegnazione e obbedienza» al sovrano da parte del popolo. Di conseguenza, un'attenzione particolare doveva essere posta ai bisogni materiali e spirituali di quest'ultimo, affinché non potesse mai accorgersi «di ciò che gli mancava». Oltre alla distribuzione del pane agli indigenti, all'insediamento di altri sacerdoti nelle carceri della Vicaria, anche le Congregazioni non dovevano risultare orfane di confessioni, orazioni e assistenza religiosa. Al futuro di queste ultime veniva riservata particolare attenzione, affinché risultassero in attività soprattutto in occasione delle celebrazioni solenni delle feste religiose, come per la notte di Natale<sup>218</sup>. Nelle risoluzioni della Giunta degli Abusi del 4 dicembre, era stata altresì appoggiata la linea intransigente dei cardinali farnesiani di non celebrare più le messe e alcuni anniversari solenni nella Chiesa del Gesù di Roma, ma nella Chiesa della Nazione napoletana posta sotto la protezione del re borbonico. Veniva infine disposto che i padri procuratori e i confratelli temporaneamente indisposti rimasti nel Regno dovessero ora partire per Terracina, sotto la stretta vigilanza dei funzionari incaricati del loro viaggio<sup>219</sup>.

Un anno dopo l'espulsione, la gestione di Latronico e Policoro venne affidata a Nicola Venusio, avvocato dei poveri dell'Udienza di Matera. Nel mese di marzo del 1768 pendeva ancora la controversia circa l'«esazione esorbitante di diritti» ai danni degli ex vassalli dei gesuiti. Lo stesso Venusio, una volta informato della lunga lite agitata in tribunale dai latronichesi, auspicava un nuovo intervento del Sacro Regio Consiglio affinché venissero finalmente moderati i capitoli proibitivi della vituperata pandetta<sup>220</sup>. Nell'estate dello stesso anno si materializzò per quest'ultimo la nomina a giudice delle seconde cause della corte di Latronico, gravemente sguarnita di uomini esperti. A ritardare il suo insediamento fu tuttavia una rovinosa febbre contratta a Policoro, plausibilmente di origine malarica<sup>221</sup>, destinata ad intralciare i piani anche dei successivi commissari e fittavoli del feudo.

---

<sup>218</sup> Ivi, cc. 142r-144v.

<sup>219</sup> Ivi, cc. 370r-371v.

<sup>220</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1298, cc. s.n.

<sup>221</sup> ASNA, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1301, cc. s.n.



## Conclusione

La messa al bando della Compagnia dal Regno di Napoli, oltre che essere in linea con la politica intransigente delle altre monarchie europee, costituì per l'ala riformista napoletana un banco di prova importante per testare la propria influenza sullo Stato borbonico.

Non ci occuperemo in questa sede, invece, delle parallele resistenze messe in atto dalle forze reazionarie. Mal digerendo la svolta anticurialista più netta della corte, esse trovarono nelle ricadute politiche e sociali dell'onda giacobina abbattutasi sulla penisola italiana l'occasione adatta per riorganizzarsi e contrapporre la sempiterna alleanza tra trono e altare. La storiografia ha da tempo evidenziato come gli ultimi anni del Settecento furono impregnati da un pensiero apocalittico, filopapale e legittimista che, alimentatosi lungo la scia della soppressione della Compagnia, era destinato ad abbracciare ampi gruppi sociali controrivoluzionari e infine la compagine dell'intransigentismo cattolico della Restaurazione<sup>1</sup>.

Piuttosto, le linee conclusive della ricerca intendono fornire, in primo luogo, alcuni spunti di riflessione sul bisogno di gestire e colmare l'assenza ingombrante dell'ordine. A seguito della soppressione canonica, infatti, il mondo cattolico vide ampliarsi il vuoto delle funzioni essenziali sul piano educativo e apostolico precedentemente demandate ai padri.

Le potenze che non si ritrovarono direttamente coinvolte nel fitto lavoro di isolamento e distruzione della Compagnia maturarono una posizione di vantaggio, in quanto poterono sfruttare non soltanto i beni requisiti ai gesuiti, ma anche il loro capitale umano. È il caso dell'impero asburgico guidato da Maria Teresa, la quale, ai fini di una più organica riforma scolastica resasi necessaria dalla soppressione dei collegi, si avvale proprio della collaborazione degli ex insegnanti delle scuole gesuitiche<sup>2</sup>. Non si può dire lo stesso del Portogallo, della

---

<sup>1</sup> L. Guerri, *Uno spettacolo non mai più veduto al mondo. La Rivoluzione francese come unità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, 2008; M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991; Ead., *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in «Cristianesimo nella storia», 10, 1989, pp. 389-442 e Ead., *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», 4, 1987, pp. 584-602.

<sup>2</sup> Sulle strategie di sopravvivenza degli ex gesuiti nei territori tedeschi della monarchia asburgica, si rimanda agli studi di Antonio Trampus e, in particolare, al noto volume *I gesuiti e*

Spagna, della Francia, del Regno di Napoli e del Ducato di Parma e Piacenza, dove la ricostituzione di un nuovo sistema d'istruzione superiore non poteva avvalersi del corpo docente espulso. Degli espulsi fu particolarmente ambito il patrimonio, sulla cui consistenza i più feroci detrattori avevano però maturato aspettative vaghe e fantasiose. Essi erano spinti dall'idea che l'ordine possedesse degli enormi forzieri disseminati fra le smantellate riduzioni del Paraguay e le terre di missione, grandi proprietà terriere, svariate attività economiche e soprattutto una gran quantità di gioielli, arredi di valore e denaro conservati nei collegi e residenze. Le chiese della Compagnia, nella loro monumentalità, ostentavano una ricchezza segno evidente della forza e del prestigio conquistato. Particolarmente intricato fu, a titolo di esempio, il processo di incameramento dei beni posseduti dai gesuiti francesi nei territori levantini. L'ambasciatore francese a Costantinopoli e i consoli degli scali contigui accesero un'aspra battaglia contro la Congregazione di Propaganda Fide per la restituzione delle proprietà che i sovrani di Francia avevano, negli ultimi due secoli, devoluto ai missionari<sup>3</sup>.

Ad espulsioni avvenute, il tesoro immaginato si rivelò in alcuni casi non soltanto meno consistente di quanto sperato, ma anche un grattacapo di non poco conto per i funzionari chiamati ad amministrarlo, specialmente per i problemi di natura debitoria. In una lettera indirizzata a Tanucci, Ferdinando Galiani fornì un resoconto impietoso sullo stato delle finanze degli stessi gesuiti francesi, i quali, a causa degli ammanchi provocati dalle ardite speculazioni del Padre Antoine Lavalette, avevano accumulato quattordici milioni di debiti<sup>4</sup>.

Nell'articolo terzo dell'editto di espulsione del 3 novembre 1767 promulgato da Ferdinando IV, era stato stabilito un vincolo di utilizzo del patrimonio gesuitico napoletano per servizi di pubblica utilità. I resoconti dei ministri incaricati per la confisca annotarono una rilevante quantità di denaro, argenti, arredi sacri, quadri, libri e mobili rinvenuti nei collegi napoletani, nonché scorte di generi alimentari ritrovate presso le masserie per un valore complessivo di poco più di 117mila ducati. Nel complesso, il patrimonio della Provincia

---

*l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000.

<sup>3</sup> G. Pizzorusso, *I duellanti: la Congregazione de Propaganda Fide e la Compagnia di Gesù dalla soppressione alla restaurazione dell'ordine ignaziano*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 126-1, 2014: <http://journals.openedition.org/mefrim/1681> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mefrim.1681> (ultimo accesso: 6 gennaio 2024).

<sup>4</sup> F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti*, cit., pp. 73-74.

napoletana era costituito per il 62% da rendite immobiliari e terriere e per il 38% da altri gettiti, provenienti perlopiù dai censi e dalle imposte fiscali indirette. Il peso così rilevante della proprietà fondiaria incideva significativamente sulle strategie di impiego di tali beni da parte del governo borbonico. Il dibattito sul punto fu estremamente acceso, poiché tutta quella disponibilità di terre – con i feudi di Policoro e Latronico a farla da padrone – doveva essere messa a frutto per ricavare il reddito necessario al sostentamento delle opere di pubblica utilità, oppure essere venduta a beneficio del fisco regio<sup>5</sup>.

Un'altra questione collaterale e ben nota riguardava l'erogazione dell'assegno vitalizio da garantire a circa 1400 ex ignaziani, fissato nella misura di settantadue ducati per i padri espulsi e di trentasei ducati per i fratelli e i novizi che avevano deciso di dismettere l'abito e secolarizzarsi. Nel bilancio dell'Azienda gesuitica napoletana, fu prevista una prima spesa di 30.000 ducati: 25.000 in beneficio degli espulsi e 5.000 per i secolarizzati. Dal 1768 al 1770 vennero tuttavia spesi circa 35.000 ducati annui per le pensioni vitalizie. I 5.000 ducati in più scaturirono dal numero esiguo dei fratelli e dei novizi, pari circa ad un terzo della comunità, che seguirono gli espulsi rinunciando così al beneficio economico. Le erogazioni ridussero il reddito annuo dell'Azienda gesuitica di circa il 29%, portandola da 237.000 ducati a 165.000. In seguito alla devoluzione al fisco di Latronico, andavano altresì sottratti ulteriori 2585 ducati di entrate feudali<sup>6</sup>. Il denaro rimanente venne destinato perlopiù alla prosecuzione delle attività caritative a favore dei poveri e al rinnovamento delle scuole. Una prima innovazione riguardò proprio l'ampliamento dell'assistenza collettiva ai marginali: furono impiegate a tale scopo non soltanto le entrate ma anche le ex strutture dei gesuiti, come il collegio di Nola dove venne aperto un reclusorio per i vagabondi<sup>7</sup>.

La questione scolastica costituiva un nodo tanto importante quanto urgente da affrontare. La fine del monopolio educativo esercitato dalla Compagnia venne colta come un'opportunità su cui gettare le basi per una riforma dell'intero sistema scolastico e fugare così ogni pericolosa obiezione circa l'insostituibilità dell'ordine. In un primo momento Tanucci dispose, all'interno delle scuole di grammatica precedentemente rette dai gesuiti, la sostituzione dei precedenti insegnanti con sacerdoti secolari non sospetti di gesuitismo. A tale fase transitoria

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 87-91.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 95-96.

<sup>7</sup> Ivi, p. 97.

doveva seguire un generale rilancio dell'istruzione pubblica. L'ambizioso progetto dovette fare i conti con alcuni limiti strutturali che affliggevano anche altre monarchie europee. La *Ratio Studiorum* tanto vituperata non poteva essere sostituita in tempi brevi, poiché gli ordini religiosi specializzati nell'insegnamento avevano sviluppato una maggiore capacità di formazione e reclutamento dei docenti, successivamente impiegati nelle scuole che rilasciavano titoli di studio riconosciuti. Poiché la maggior parte degli insegnanti laici trovava posto come precettore o si inseriva nelle nicchie di mercato dell'istruzione dei giovani rampolli aristocratici, mancavano ancora delle riflessioni solide intorno a nuovi programmi di studio di impianto laico. In una condizione di emergenza si cercavano quindi migliaia di docenti in grado di rimpiazzare in poco tempo un vero e proprio esercito di gesuiti insegnanti. A partire dal 1759, proprio in occasione della loro espulsione dal Portogallo, fiorì un dibattito più serrato sull'istruzione pubblica nonché su una moderna pedagogia che ambiva a mettere in soffitta il modello educativo gesuitico<sup>8</sup>.

Di contro, il sistema universitario in tutta la penisola italiana entrò in crisi proprio per l'effetto congiunto dei progetti riformatori e delle politiche giurisdizionaliste. A Napoli la progettualità del riformismo universitario si presentava molto ricca, senza però conseguire rilevanti risultati sul campo. Maggiore successo avevano invece ottenuto il rinnovamento degli insegnamenti nonché la rivalutazione della funzione dei docenti. L'espulsione dei gesuiti, in particolare, favorì le disponibilità finanziarie dell'Università, la quale nel 1777 ampliò il numero di cattedre scientifiche. Tuttavia, nemmeno il successivo piano di riforma varato nel 1792 riuscì ad esautorare l'influenza ecclesiastica e il moltiplicarsi delle scuole private. Il decentramento degli studi superiori del Regno a seguito della nascita dei collegi reali rappresentò il lascito più evidente della politica tanucciana. La laicizzazione dell'insegnamento rimase invece un processo ancora agli albori, soprattutto a causa delle difficoltà nel reclutamento per una professione lungamente presidiata dal clero<sup>9</sup>.

In una lettera del 4 ottobre 1768, dal suo soggiorno parigino Ferdinando Galiani esortava Tanucci a non sprecare l'occasione creatasi con l'allontanamento dei gesuiti dal Regno. Sull'esempio di quello che era già avvenuto in Francia, il riformatore sosteneva che gli stabili requisiti ai padri

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>9</sup> A. Ferraresi, *Le riforme settecentesche dell'istruzione superiore*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., pp. 642-646.

napoletani dovessero essere impiegati primariamente per l'istruzione della gioventù. Sottraendo tali beni alla rapacità degli ordini regolari, dei vescovi o delle autorità cittadine che li reclamavano per adibirli a seminari, ospedali, reclusori, o ad altre opere lunghe e dispendiose che avrebbero provocato malumori all'interno della popolazione, i Parlamenti francesi avevano dato priorità all'educazione, «prima delle cure del governo, la prima molla che muove ogni gran monarchia, il primo di tutti i bisogni». Intorno alla formazione dei giovani si giocava altresì «la speranza e il rinnovamento d'una nazione»<sup>10</sup>. Galiani era inoltre ben consapevole che le rendite del patrimonio gesuitico, dedotti gli alimenti da versare agli espulsi, si sarebbero inesorabilmente assottigliate e che non sarebbero bastati i fondi per una riconversione degli stabili ad altra opera di pubblica utilità. Con l'istituzione dei regi collegi, invece, le modeste rendite a disposizione nonché le rette degli studenti a copertura del vitto sarebbero state sufficienti per garantire la manutenzione delle scuole e la retribuzione degli insegnanti<sup>11</sup>.

Parimenti cruciale era l'ampliamento della platea scolastica. Per l'accesso ai nuovi collegi regi, non dovevano riproporsi distinzioni di ceto, «essendo la classe de' civili quella che nel Regno manca più d'ogni altra di mezzi per dar regolata educazione ai figli». D'altronde, soltanto un modello di istruzione pubblica avrebbe potuto intaccare l'eccessivo numero di preti e frati allevati nei seminari vescovili o nei noviziati degli ordini regolari. In tutto il Regno non si poteva ancora provvedere all'educazione dei figli, se non ricorrendo all'istruzione domiciliare o alle scuole religiose. Molti genitori, inoltre, non riuscivano a sostenere una famiglia troppo numerosa, specialmente quando si incorreva nella vedovanza e nelle possibili seconde nozze. Inoltre, alcune professioni in ambito amministrativo e militare richiedevano una forte mobilità, con conseguente difficoltà di trasferimento dell'intero nucleo familiare. Alcuni giovani venivano così "sacrificati" all'interno dei seminari o dei noviziati, dove veniva loro garantita un'istruzione seppur condizionata dal successivo stato ecclesiastico<sup>12</sup>.

La proposta di Galiani arrivò tuttavia tardi. Nel dicembre 1767 Tanucci aveva già definito le linee essenziali del nuovo ordinamento scolastico, dando concreta applicazione alla riforma nei tre anni successivi. Recependo buona parte dei suggerimenti dei riformatori, il servizio scolastico si presentava come gratuito

---

<sup>10</sup> BSNP, *Manoscritti Galiani*, XXX.C.12.07, c. 13.

<sup>11</sup> Ivi, c. 14.

<sup>12</sup> Ivi, cc. 17-18.

per tutti i giovani e suddiviso in tre livelli di istruzione: le scuole minori, le scuole maggiori situate nei maggiori centri urbani, e infine il terzo livello istituito nell'ex Collegio Massimo. Nelle scuole maggiori si impartivano insegnamenti di filosofia, matematica, teologia, lingua greca e latina. Nelle scuole minori, oltre agli insegnamenti di base di lettura, scrittura e abaco, venne aggiunto il catechismo e la lingua latina<sup>13</sup>. La prammatica del 25 marzo 1768 regolava il piano di studi della scuola dell'ex Collegio Massimo, divenuta Casa del Salvatore, con il corso avanzato di matematica in cui confluivano insegnamenti di fisica sperimentale e astronomia, geometria e trigonometria e geografia; grammatica latina; teologia; storia sacra e profana e grammatica greca. In linea con l'ordinamento generale delle altre scuole, non vennero accettati nel corpo insegnante religiosi di ordini regolari, ma sacerdoti secolari per le cattedre di materie religiose e insegnanti laici per i corsi umanistici e scientifici<sup>14</sup>.

La riforma tanucciana si inserì coerentemente in una scelta di campo ben precisa, verso una scuola pubblica al servizio del sovrano. Governare la scuola significava innanzitutto governare le idee e irrobustirle in seno alla società. Per indebolire la presa della Chiesa su di essa e limitare al contempo l'influenza che gli ordini regolari esercitavano sull'educazione, si doveva partire dagli insegnanti. In tal senso Tanucci operò una scelta molto forte, in un momento in cui negli stessi ambienti illuministici si discuteva animatamente intorno alla possibilità di accettare o escludere del tutto dalle scuole pubbliche i religiosi. Nel portare avanti la sua personale convinzione, Tanucci non arretrò nell'escludere gli ordini regolari parimenti impegnati nell'istruzione soprattutto di livello elementare, come gli scolopi e i barnabiti, e soprattutto nel sottrarre a tutti gli ecclesiastici le cattedre umanistiche e scientifiche. La sua fu un'importante conquista sul piano politico, poiché garantì che a sostituire i gesuiti non fossero, come nel caso di altri paesi, esponenti di altri ordini religiosi, ma un corpo docente nuovo a cui era demandato il delicato compito di formare i quadri dirigenti del futuro<sup>15</sup>.

Altrettanto fermamente proseguì la sua ricerca di una via naturale per il superamento della feudalità, un'altra questione plurisecolare intorno cui la monarchia si confrontava con un asse riformatore sempre più agguerrito e sofisticato nelle argomentazioni. La stessa espulsione dei gesuiti funse da primo

---

<sup>13</sup> F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti*, cit., pp. 100-103.

<sup>14</sup> L. Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche*, cit., v. VI, pp. 127-129.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 119-123.

acceleratore per una maggiore mobilità interna al mercato dei feudi, rimasto per lungo tempo statico. Contemporanei mutamenti economici e di mentalità avevano inoltre favorito una crescente aspirazione ad una piena proprietà privata della terra, anziché a un precario possesso feudale esposto ai molteplici contenziosi giudiziari dei vassalli<sup>16</sup>. Con l'avvio di una politica antifeudale più organica, si aprì la stagione della defeudalizzazione nel Regno di Napoli, che trovò successivo compimento con la legge di eversione in età napoleonica. Si trattò per la monarchia borbonica di un processo transitorio estremamente lungo e accidentato, che prevedeva l'assegnazione al demanio regio dei territori feudali devoluti per l'estinzione delle famiglie feudali o per la confisca dei beni gesuitici, e la loro successiva vendita in burgensatico, ossia privi di ogni vincolo feudale.

L'immissione sul mercato di quei territori stimolò anche i germi di una mentalità proto-borghese, maggiormente attenta agli investimenti e ai piani di modernizzazione delle terre acquistate. Nell'ampio disegno di rilancio del regalismo, un ruolo importante venne ricoperto da Melchiorre Delfico, autore di importanti studi sulla feudalità, tra le cui pagine emergeva tutta la distorsione sul piano giuridico, sociale e culturale da essa operata in seno alle naturali relazioni fra il sovrano e i suoi sudditi. Secondo l'autore, tale corpo intermedio andava definitivamente soppresso, anche per evitare l'insorgere di sentimenti anti-sociali<sup>17</sup>. Nella cornice di una generale riorganizzazione dell'assetto amministrativo del Regno, venne istituita nel novembre 1768 la Giunta dei Regi Allodiali. Con un primo dispaccio del 9 aprile 1776, gli ex feudi gesuitici furono assegnati alle sue dipendenze. A seguito dell'aumento del numero di feudi rientrati in pieno possesso della corona, la Giunta cambiò nome in Intendenza degli Allodiali. A partire dal 1 agosto 1791 tale organo fu coinvolto nella vendita dei beni appartenenti all'Azienda gesuitica<sup>18</sup>.

Fu proprio Delfico, a cui venne affidato il piano di vendita del feudo di Policoro, nelle sue *Riflessioni su la vendita dei feudi* (1790), ad esercitare pressioni affinché anche altri territori venissero dismessi in burgensatico e preferibilmente a piccoli lotti, di modo da sfavorire la grande concentrazione

---

<sup>16</sup> A. M. Rao, *Mezzogiorno feudale. Feudi e nobiltà da Carlo di Borbone al Decennio francese*, Napoli, Fedoa Press, 2022, p. 167.

<sup>17</sup> A. Quattromani, *Le vendite in burgensatico degli allodiali di Puglia e di Policoro in Basilicata*, Napoli, CUEN, 2002, pp. 114-124.

<sup>18</sup> Ivi, p. 129, nota 33. Sui lavori preparatori alle *Riflessioni*, come la *Memoria per la vendita de' beni dello Stato d'Atri* pubblicata nel 1788 e ritenuta per molto tempo introvabile, vedasi A. M. Rao, *L'amaro della feudalità*, cit. e l'Appendice alle pp. 453-481.

proprietaria<sup>19</sup>. La contestuale polemica che lo contrappose agli avvocati fiscali in forza alla Regia Camera della Sommaria, patrocinatori di una visione tradizionale del feudo, investì anche il disegno di vendita in burgensatico di Policoro. Per curare la delicata transazione, la Regia Azienda di Educazione nominò un ministro apposito, Luigi Targioni, il quale diede il benestare al passaggio del feudo, spogliato delle sue antiche prerogative giurisdizionali, nelle mani della principessa di Gerace Maria Antonia Oliva Grimaldi<sup>20</sup>.

Intorno ai feudi devoluti si consumò, proprio a partire dagli anni Novanta, una fitta diatriba fra progetto politico riformatore, polemiche culturali e pressioni operate da determinati corpi sociali. Una volta entrati nella macchina amministrativa del Regno, i riformatori dovettero loro malgrado confrontarsi con una mentalità giuridica viziata da interessi e resistenze non solo di natura materiale. L'affondo dei riformatori contro il foro napoletano nasceva proprio dall'attenta osservazione della realtà politica e sociale del loro tempo. Di conseguenza, gli scontri maggiori in tale fase non avvennero tanto contro i baroni, ma in opposizione ad un apparato burocratico legato ad una anacronistica concezione dello Stato<sup>21</sup>. Tale pensiero, ancorato alla difesa dell'esistente, costituiva una manifestazione di quella via forense alle riforme che presentava un modo del tutto diverso di intendere il rapporto fra il sovrano e la società. I riformatori, di contro, nel presentare la loro soluzione economica alle riforme non si persero in velleitarismi e reagirono alle critiche in modo pragmatico. Come accennato in precedenza, la devoluzione dei feudi svolgeva un ruolo centrale nel meccanismo di redistribuzione del possesso fondiario a favore del fisco regio. Sebbene non fossero mancate le contraddizioni in seno ad un'amministrazione demaniale che aveva preservato i diritti feudali, essa inaugurò una spirale virtuosa per l'ascesa di un personale amministrativo alle dipendenze della corona<sup>22</sup>.

Intorno all'impegno riformatore confluirono le necessità, comuni anche ad altre monarchie europee, di risanamento finanziario; di ricambio dei quadri amministrativi e di crescita, specie nelle province; di gruppi sociali interessati alla promozione della proprietà privata e a nuove forme di sfruttamento della terra. A determinare il fallimento di questa stagione furono la debolezza

---

<sup>19</sup> A. Quattromani, cit., pp. 131-134.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 143-150.

<sup>21</sup> A. M. Rao, *L'amaro della feudalità*, cit., pp. 9-10.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 17-20.



finanziaria della monarchia borbonica e la reazione di frange influenti della macchina amministrativa, apertamente ostili a quelle innovazioni che indebolivano le rendite di posizione. Sulla scorta del pensiero di Filangieri, Delfico e i suoi sostenitori spingevano verso un rinnovamento non soltanto dello Stato e della società cetuale, ma in direzione di una separazione della giurisdizione dalla terra e della proprietà dalla vanità nobiliare: una riforma visionaria, che strizzava l'occhio allo smantellamento dei principi costitutivi dell'antico regime<sup>23</sup>.

La nomina di Domenico Di Gennaro, duca di Cantalupo, nel gennaio del 1790, a Intendente generale degli Allodiali, costituì un successo importante per il "partito" anti-feudale. Intorno alla vendita dei feudi in burgensatico si inasprì, tuttavia, il conflitto aperto che contrapponeva quell'organo alla Regia Camera della Sommaria, preoccupata di perdere gran parte delle sue competenze. In particolare, gli avvocati fiscali della Sommaria, Michelangelo Cianciulli e Nicola Vivenzio, sostenevano che la spoliazione delle pertinenze feudali avrebbe provocato una vera e propria svendita dei feudi e un conseguente danno per le casse del regio fisco. I due giuristi incarnavano l'*habitus* mentale persistente delle vecchie magistrature, le quali rifiutavano di recepire un più complesso discorso di riforma economica che uscisse dagli schemi tradizionali della dicotomia fra regalie regie e usurpazioni baronali<sup>24</sup>.

Al centro della contesa fra una visione che presentava il sistema feudale come una ramificazione naturale della monarchia e un impianto teorico che si prefiggeva di scardinarlo in quanto, al contrario, lesivo dei diritti della corona, venivano posti così i cardini della società di antico regime. Secondo i riformatori, la vendita in feudo avrebbe costituito un errore sia dal punto di vista morale, poiché in assenza dei privilegi giurisdizionali il prezzo sarebbe risultato alterato, sia dal punto di vista politico, in quanto non doveva più essere alimentata la pretesa degli acquirenti di nobilitarsi attraverso l'acquisto di simili beni. La contrapposizione fra il duca di Cantalupo e Cianciulli ebbe le sue ripercussioni anche nell'iter di vendita di Policoro. Nonostante il primo avesse fatto redigere al razionale Giannoccoli una memoria sui vantaggi che al fisco sarebbero derivati dalla vendita del feudo, puntualmente vennero sollevate opposizioni riguardo la perdita delle imposte feudali e del diritto di devoluzione<sup>25</sup>. Cinque anni dopo,

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 23-26.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 100-118.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 126-133.

l'asse dei riformatori risultava ormai isolato e indebolito. Lo stesso duca di Cantalupo era ormai sempre più sospettoso e guardingo non soltanto nei confronti degli uomini della Sommaria, ma anche contro altri segretari di Stato come Ferdinando Corradini, ex direttore del Consiglio delle Finanze. Quest'ultimo venne accusato di intrattenere una fitta corrispondenza con il maggiore accusatore di Targioni, il poeta latronichese Bonifacio De Luca che aveva ricoperto, nel corso degli anni Settanta, la carica di soprintendente di Policoro<sup>26</sup>.

Il fenomeno collettivo dell'espulsione dei gesuiti, oltre ad aver accelerato all'interno degli Stati borbonici dei processi di riforma non più rinviabili, costituì una frattura in seno alla cattolicità che poté essere riassorbita soltanto in seguito all'onda rivoluzionaria e alla successiva restaurazione degli equilibri politici antecedenti, che coincise non a caso con la rinascita della Compagnia. La breve parabola della Repubblica napoletana e il ritorno al trono di Ferdinando IV crearono già le condizioni ideali per l'apertura delle trattative in favore degli espulsi, i quali, a partire dal 1793, erano stati accettati nel Ducato di Parma. Nel 1804 fece così ritorno nel Regno di Napoli un nucleo di ignaziani indeboliti ma caparbi, a soli tre anni di distanza dal riconoscimento formale della Compagnia nell'impero zarista. Sui gesuiti spagnoli - prime vittime delle disposizioni borboniche - i loro percorsi di mobilità e il loro radicamento culturale nella società italiana, il panorama storiografico si è arricchito notevolmente negli ultimi anni. L'interesse degli studiosi si è incentrato in modo particolare sul numero di ex padri iberici inseriti nei circuiti intellettuali di città come Roma, Bologna, Ferrara, Rimini e Genova, come professori all'interno delle istituzioni educative e universitarie bolognesi, ferraresi e marchigiane; precettori e segretari di famiglie aristocratiche o bibliotecari di prestigiosi istituti cittadini: Luciano Gallissá (direttore della Biblioteca dell'Università di Ferrara), Josef de Silva y Davila (direttore della Biblioteca di Città del Castello), Joaquín Plà (direttore della Biblioteca Barberini di Roma) e il noto Juan Andrés y Morell (direttore della Biblioteca Reale di Napoli per volontà di Giuseppe Bonaparte, carica che ricoprì fino al 1815)<sup>27</sup>.

Nulla ancora si conosce riguardo al destino dei gesuiti napoletani nei trentasette anni che intercorsero dalla notte del 21 novembre 1767 all'anno in cui,

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 178, nota 234. Sull'attività di Bonifacio De Luca come soprintendente del feudo di Policoro, vedasi l'incartamento conservato in ASNA, *Giunta degli Abusi, Carteggi*, b. 38.

<sup>27</sup> S. Pavone, *I gesuiti in Italia durante la crisi della Compagnia*, in *Atlante della letteratura italiana*, cit., p. 806. Sulla parabola dei gesuiti spagnoli negli anni dell'espulsione e della soppressione si rimanda ai lavori di Niccolò Guasti precedentemente citati.

sotto la guida di Pignatelli, si ricostituì a Napoli una comunità affiliata a quella russa. Similmente ai padri spagnoli, la maggior parte degli espulsi meridionali aveva trovato rifugio nella città eterna e nei domini pontifici. Essi scontarono immediatamente la ferrea vigilanza delle autorità borboniche, le quali incaricarono il cardinale Orsini di monitorare la condotta dei sudditi napoletani presenti a Roma, affinché non frequentassero le scuole e i collegi della Compagnia e soprattutto che non incontrassero in segreto i gesuiti<sup>28</sup>. A partire da una mirata indagine prosopografica, si potrebbe arricchire il quadro complessivo sulla parabola dei singoli individui, verificando se i professi che detenevano le cariche locali più apicali fossero riusciti, al pari di altri confratelli, a preservare uno status intellettuale. Negli anni della soppressione, gli ex gesuiti provenienti da altre province italiane riuscirono infatti a imporsi nelle professioni loro più congeniali: docenti; precettori dei rampolli aristocratici (come nel caso di Andrea Draghetti con i figli dell'arciduca Ferdinando d'Asburgo); bibliotecari (come Matteo Luigi Canonici presso la Biblioteca Palatina di Parma; Girolamo Baruffaldi il Giovane a Ferrara, divenuto nel 1803 segretario perpetuo dell'Accademia Ariostea, e Clemente Donnino Luigi Biondi, bibliotecario di fiducia di Maria Beatrice d'Este a Brno e a Vienna), e infine come segretari delle casate nobiliari che avevano concesso loro protezione (come il mantovano Saverio Bettinelli segretario di Belle Lettere del duca di Modena)<sup>29</sup>.

Intorno ai possibili comportamenti sociali e culturali di un pezzo rilevante del corpo gesuitico italiano potrebbe aprirsi infine un nuovo spazio di indagine sui modi in cui venne preservata l'identità gesuitica in assenza della Compagnia. Sul senso della comunità, alimentato anche dalle tribolazioni dell'esilio, si rese d'altronde il trionfale seppur breve ritorno a Napoli di una cellula ignaziana. Gli unici padri che non sprofondarono nuovamente nella condizione di esuli furono coloro che, tra il 1805 e il 1806, avevano seguito in Sicilia Gaetano Angiolini, procuratore generale dell'ordine in Italia. Protetta dalla corte borbonica rifugiata a Palermo per sfuggire alle armi francesi, la cellula siciliana seguì la regola ignaziana fino alla restaurazione ufficiale dell'ordine, costituendo al tempo stesso un nucleo dissidente e animatore dei futuri contrasti in seno alla nuova Compagnia. Tali prove generali di riammissione sul territorio italiano di piccole comunità in assenza della Compagnia accorciarono tuttavia le distanze per il successivo processo che condusse alla sua agognata resurrezione nel 1814.

---

<sup>28</sup> E. Colombo, *D'Aragona, Domenico Orsini*, cit.

<sup>29</sup> S. Pavone, *I gesuiti in Italia*, cit., p. 809.

Fonti archivistiche

**Archivum Romanum Societatis Iesu**

*Fondo Gesuitico,*

b. 81

b. 465

b. 467

*Collegia*, b. 101/1472, fasc. 10

*Collegia*, b. 103/1474, fasc. 165

*Opera Nostrorum,*

b. 47

b. 51

*Provincia Neapolitana,*

*Epistole Generali*, b. 54

*Epistole Generali*, b. 59

*Epistole Generali*, b. 63

*Epistole Generali*, b. 64

*Epistole Generali*, b. 66

*Epistole Soli*, b. 69

*Foundationes*, b. 187

*Foundationes*, b. 188

*Foundationes*, b. 190

*Catalogi Triennales*, b. 91 I

*Provincia Neapolitana,*

b. 72

b. 74

b. 74a

b. 75

b. 77

b. 78

b. 204

*Indipetae Italia*

b. 9

b. 18

b. 74

b. 243

b. 298

**Archivio di Stato di Napoli**

*Azienda Gesuitica,*

b. 19

*Delegazione della Reale Giurisdizione,*

*Processi,* b. 183

*Processi,* b. 209

*Processi,* b. 210, fasc. 244

*Consiglio Collaterale,*

*Provvisioni, b. 23*

*Provvisioni, b. 98*

*Notamenti, b. 87*

*Consulte originali, b. 4*

*Consulte originali, b. 9*

*Serra di Gerace,*

b. 4 Appendice

b. 15

b. 45 Appendice

*Sanseverino di Bisignano,*

b. 25

b. 313

b. 315

*Regia Camera della Sommaria,*

*Relevi, b. 265*

*Catasti antichi, b. 23*

*Catasti onciari, b. 5619*

*Cedolari nuovi, b. 37*

*Cedolari nuovi, b. 38*

*Cedolari nuovi, b. 40*

*Cedolari nuovi, b. 41*

*Processi, Pandetta generale o seconda, b. 435, fasc. 11762*

*Processi, Pandetta generale o seconda, b. 435, fasc. 11763*

*Processi, Pandetta generale o seconda, b. 435, fasc. 11764*

*Processi, Pandetta generale o seconda, b. 435, fasc. 11767*

*Processi, Pandetta nuovissima, b. 1968*

*Segreteria di Casa Reale,*

*Affari gesuitici, b. 1289*

*Affari gesuitici, b. 1290*

*Affari gesuitici, b. 1291*

*Affari gesuitici, b. 1292*

*Affari gesuitici, b. 1298*

*Affari gesuitici, b. 1301*

*Ministero degli Affari Ecclesiastici,*

*Dispacci, b. 240*

*Giunta degli Abusi,*

*Carteggi, b. 38*

### **Archivio Storico Diocesano di Napoli**

*Acta Civilia,*

*b. 214, fasc. 9*

*Processi di beatificazione,*

*Bernardino Realino*, b. 13

*Francesco De Geronimo*, b. 116

#### Fonti manoscritte

##### **Biblioteca Società Napoletana di Storia Patria**

*Manoscritti Galiani*,

XXX.A.19

XXX.C.12.07

XXX.C.12.28

*Miscellanea*,

XXII.B.17

##### **Biblioteca Nazionale di Napoli**

*Descrizione della Provincia di Basilicata fatta per l'ordine di Sua Maestà da D. Rodrigo Maria Gaudioso Avvocato Fiscale Proprietario della Regia Udienza di detta Provincia*, 1736, ms. XIV-D-39

#### Fonti a stampa

G. Bascapè, *Sacre metamorfosi, ovvero conversioni segnalate d'idolatri, turchi, ebrei et eretici convertiti alla fede cattolica*, 4 vv., Napoli, De Bonis, 1680-1684

M. Bisaccioni, *Historia delle guerre civili di questi ultimi tempi*, Venezia per Francesco Storti, 1653

*Breve ragguaglio della vita del venerabile P. Francesco de Geronimo della Compagnia di Gesù ricavato dalla Vita di Lui più diffusamente scritta e data alla luce l'anno 1747*, Napoli nella stamperia di Alessio Pellecchia, 1748



B. Chioccarello, *Archivio della Reggia Giurisdizione del Regno di Napoli. Ristretto in Indice Compendioso in cui si riferiscono per ordine ed in breve le Scritture, che nel medesimo si contengono, di Commessione Reggia raccolte e in XVIII tomi divise dal dottor Bartolomeo Chioccarello. Ora dato alla luce la prima volta, per la cognizione della Pratica e delle Leggi circa le differenze della Giurisdizione Ecclesiastica e Secolare, utile anzi necessario in concordia e pace d'ambidue, alla difesa de' Vassalli di Sua Maestà ed alla quiete del Regno*, Venezia, 1721

*Compendio della vita e morte del P. Marcello Mastrilli della Compagnia di Gesù ucciso da Idolatri nel Giappone, cavato dalla seconda parte dell'Istoria dell'Asia scritta dal P. Daniello Bertoli della medesima Compagnia*, Napoli per Luc'Antonio di Fulco, 1671

P. Degli Onofri, *Elogj storici di alcuni servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi, e si adoperarono pel bene spirituale e temporale della Città di Napoli*, Napoli nella Tipografia Pergeriana, 1803

G. Dragonetti, *Origine de' feudi nei Regni di Napoli e Sicilia, loro usi e leggi feudali relativa alla Prammatica emanata dall'Augusto Ferdinando IV per la retta intelligenza del Capitolo Volentes*, Napoli presso Stamperie Reali, 1788

G. Fuligatti, *Vita del Padre Bernardino Realino da Carpi della Compagnia di Giesù composta dal P. Giacomo Fuligatti della medesima Compagnia*, Viterbo con licenza de' Superiori, 1644

G. B. Gennaro Grossi, *Il Beato Francesco di Geronimo*, in *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli ordinata dei loro rispettivi ritratti e compilata da diversi letterati nazionali*, v. IX, Napoli da Nicola Gervasi, 1822

L. Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, v. IV, Napoli presso Stamperia Simoniana, 1804

L. Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, v. VI, Napoli presso Stamperia Simoniana, 1804

L. Giustiniani, *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, v. V, Napoli presso Vincenzo Manfredi, 1802

- M. Lacava, *I bagni di Latronico con l'analisi delle acque eseguita dal Dottore Gosio e con un cenno geologico sull'alta valle del Sinni per l'Ingegnere Giovan Battista Bruno*, Potenza, Tip. Ed. Garramone e Marchesiello, 1891
- S. Mazzella, *Descrittione del Regno di Napoli*, Napoli ad istanza di Giovanni Battista Cappello, 1601
- D. Orlando, *Il feudalesimo in Sicilia. Storia e diritto pubblico*, Palermo, Tip. di Francesco Lao, 1847
- S. Paolucci, *Missioni de padri della Compagnia di Giesù nel Regno di Napoli*, Napoli nella Stamperia di Secondino Roncagliolo, 1651
- G. A. Patrignani, *Menologio di pie memorie d'alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù dall'anno 1538 all'anno 1728*, v. III, Venezia presso Niccolò Pezzana, 1730
- C. Porzio, *Relazione del Regno di Napoli al Marchese di Mondesciar viceré di Napoli tra il 1577 e il 1579*, Napoli dalla Officina Tipografica, 1839
- Ragguaglio della miracolosa protezione di S. Francesco Saverio Apostolo delle Indie verso la Città e il Regno di Napoli nel contagio del 1656 con le pratiche di ossequio al santo*, Napoli, 1660
- G. B. Rocchetti, *Diritto feudale comune e siculo*, Palermo, Filippo Barravecchia, 1805
- F. Sacco, *Dizionario geografico-istorico-fisico del Regno di Napoli composto dall'Abate D. Francesco Sacco dedicato alla Maestà di Maria Carolina d'Austria Regina delle Sicilie*, v. III, Napoli presso Vincenzo Flauto, 1796
- F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Giesù appartenente al Regno di Napoli descritta da Francesco Schinosi della medesima Compagnia*, v. I, Napoli presso Luigi Muzio, 1706
- F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Giesù appartenente al Regno di Napoli descritta da Francesco Schinosi della medesima Compagnia*, v. II, Napoli presso Luigi Muzio, 1711
- S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Giesù appartenente al Regno di Napoli descritta dal P. Saverio Santagata della medesima Compagnia*, Napoli nella Stamperia di Vincenzo Mazzola, 1756

S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Giesù appartenente al Regno di Napoli descritta dal P. Saverio Santagata della medesima Compagnia*, Napoli nella Stamperia di Vincenzo Mazzola, 1757

G. F. Soli Muratori, *Vita del proposto Ludovico Antonio Muratori con la giunta in questa edizione napoletana di alcune lettere scritte dallo stesso a diversi Letterati Napoletani*, Napoli presso Giuseppe Ponzelli, 1758

C. Stradiotti, *Della vita del P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù scritta e dedicata a Michelangelo Tamburini Preposito Generale della Compagnia di Gesù dal P. Carlo Stradiotti della medesima Compagnia*, Napoli presso Luigi Muzio, 1719

F. P. Volpe, *Memorie storiche profane e religiose su la città di Matera*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1818

#### **Biblioteca Nazionale di Napoli**

*Ragioni per il M. R. Padre Rettore del Venerabile Collegio del Giesù di Napoli, Procuratore del Signor Duca di Flumari, utile Signore della Terra di Latronico con il Regio Fisco sopra l'articolo della remissione d'alcuni Vassalli inquisiti alla Corte di Latronico*, Brancacciana D 4 (19)

#### **Biblioteca Società Napoletana di Storia Patria**

*Verifica dimostrazione de' fatti appurati e ragioni incontrovertibili del Comune della Terra di Latronico in tutti i capi de' gravami proposti contro al Venerabile Collegio de' RR. PP. Giesuiti di Napoli, Tenutario della stessa Terra*, Capasso 04.AA.13/5

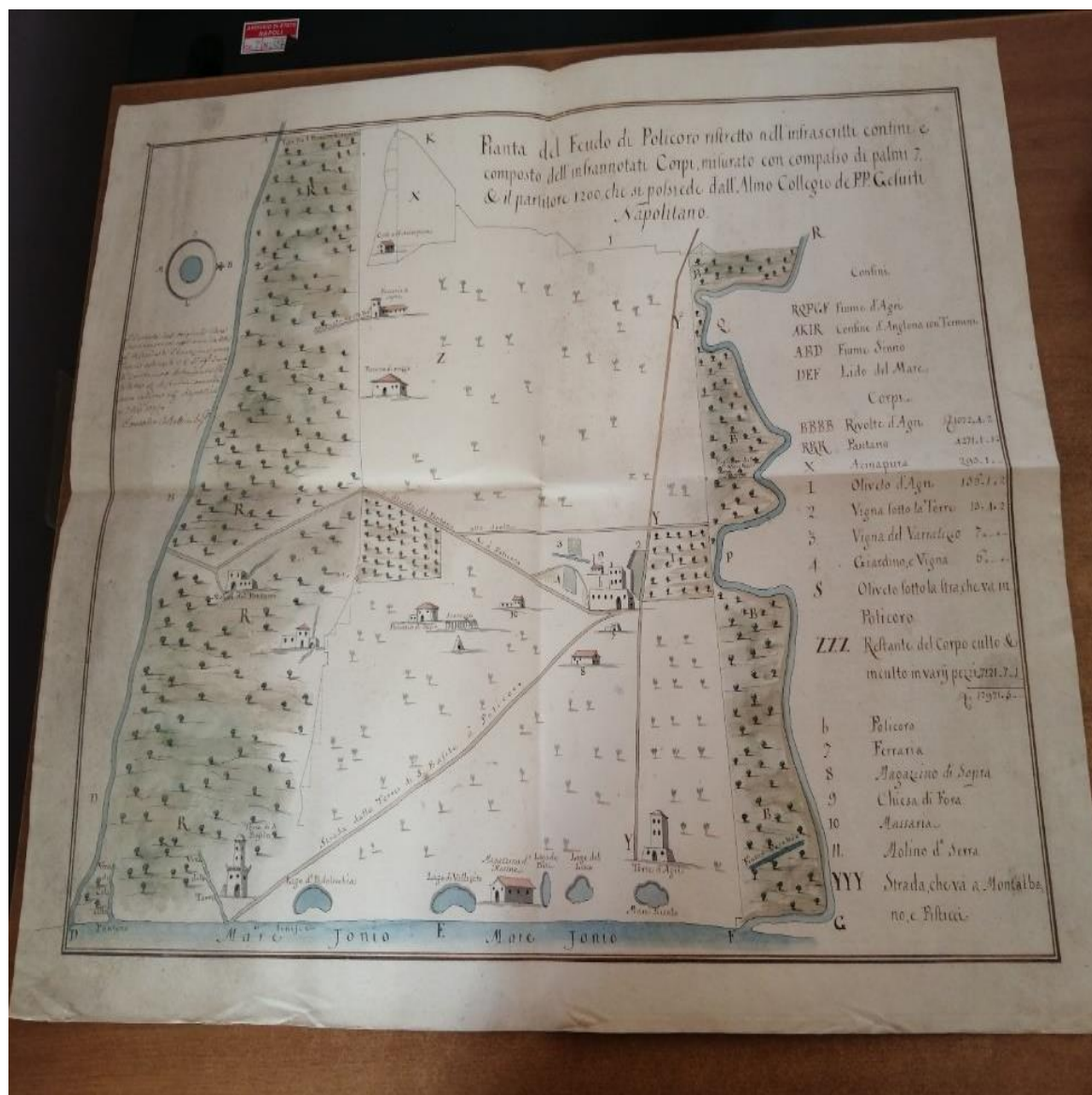
## Fonti iconografiche



Provincia napoletana della Compagnia di Gesù

Ludwig Carrez S.J., *Atlas Geographicus Societatis Iesu*, Parigi, 1900:

[https://archive.org/details/atlas\\_sj](https://archive.org/details/atlas_sj)



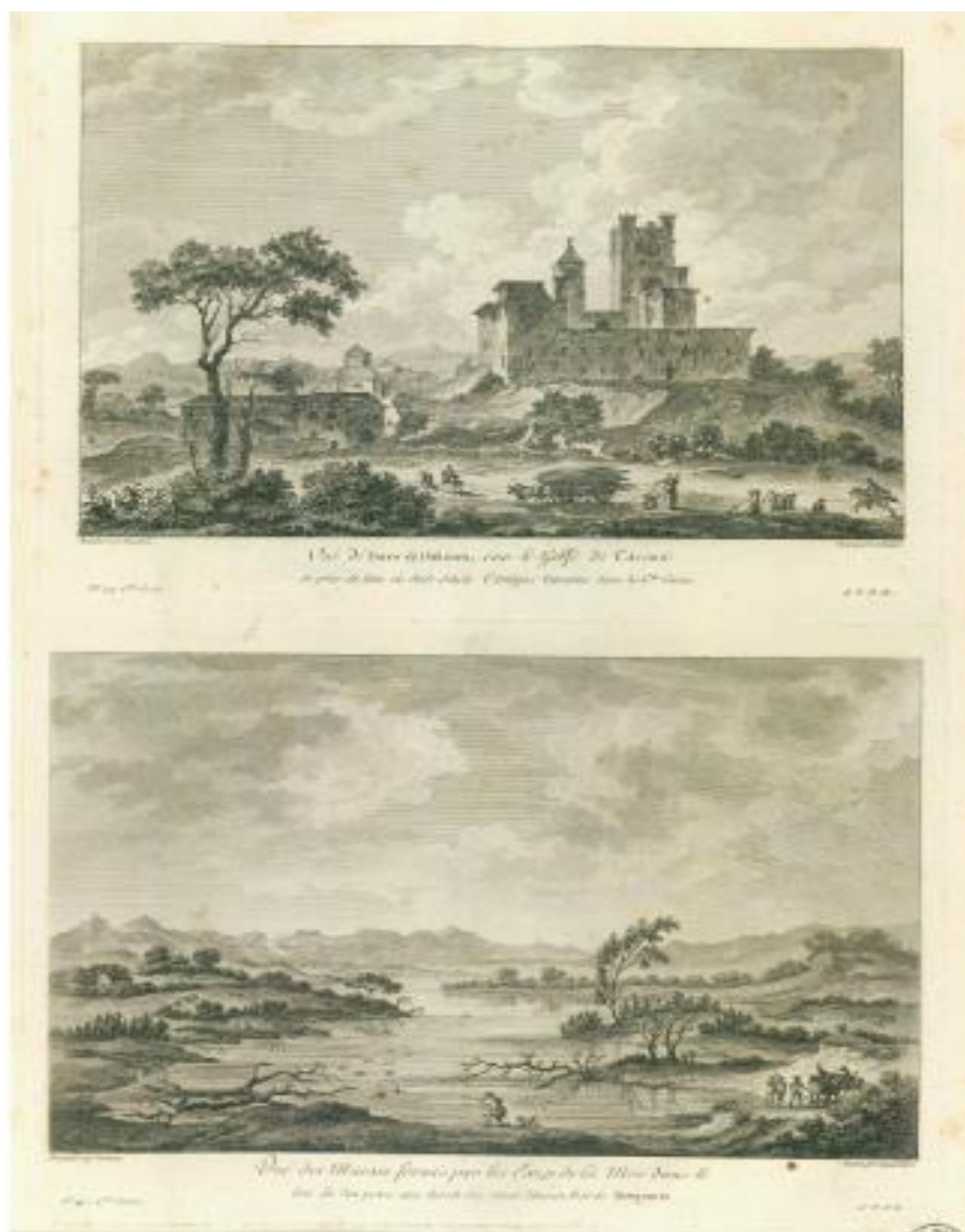
Pianta del feudo di Policoro

ASNA, Serra di Gerace, b. 15









*Vuë de Torre di Policoro, sur le Golfe de Tarente. Vuë de marais formés par les eaux de la mer, 1783, Cartografia a stampa*

Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia





La chiesa di Policoro

ASNA, *Serra di Gerace*, b. 15



Registro dei privilegi di Bernardino Sanseverino, trascritto dai gesuiti

ASNA, Sanseverino di Bisignano, b. 315



Pianta del feudo di Latronico

ASNA, Azienda Gesuitica, b. 19



Jesus Maria Donat  
Anplateauone, ei  
SIAIO  
dell'essen della Terra di  
Lattonico

Feudali e Burgenstadii spettantino, e pertinenziano al Monte  
Collegio Napolitano della Comp<sup>a</sup>  
di Nesu

Vil. off. di Dottor. Teor. con l'emplacazione dell'indumento della Compagnia  
gioco fu Bonanno, Pandette, Capitulationi Patie concesse a Citadini  
Principi che gode Inbument diversi di compres. Capi. Terriorij  
Regi. Almeri. Acchiogione di Vico di Terriorij con Capit. Paracento Re-  
missione di cause di Valla. U. dalla Regia Audiencia, et ogn altro cosa  
che rim. hora a tutta diligencia. Ha potuto cauare etauer notrias dal

[illegible]

## Platea del feudo di Latronico

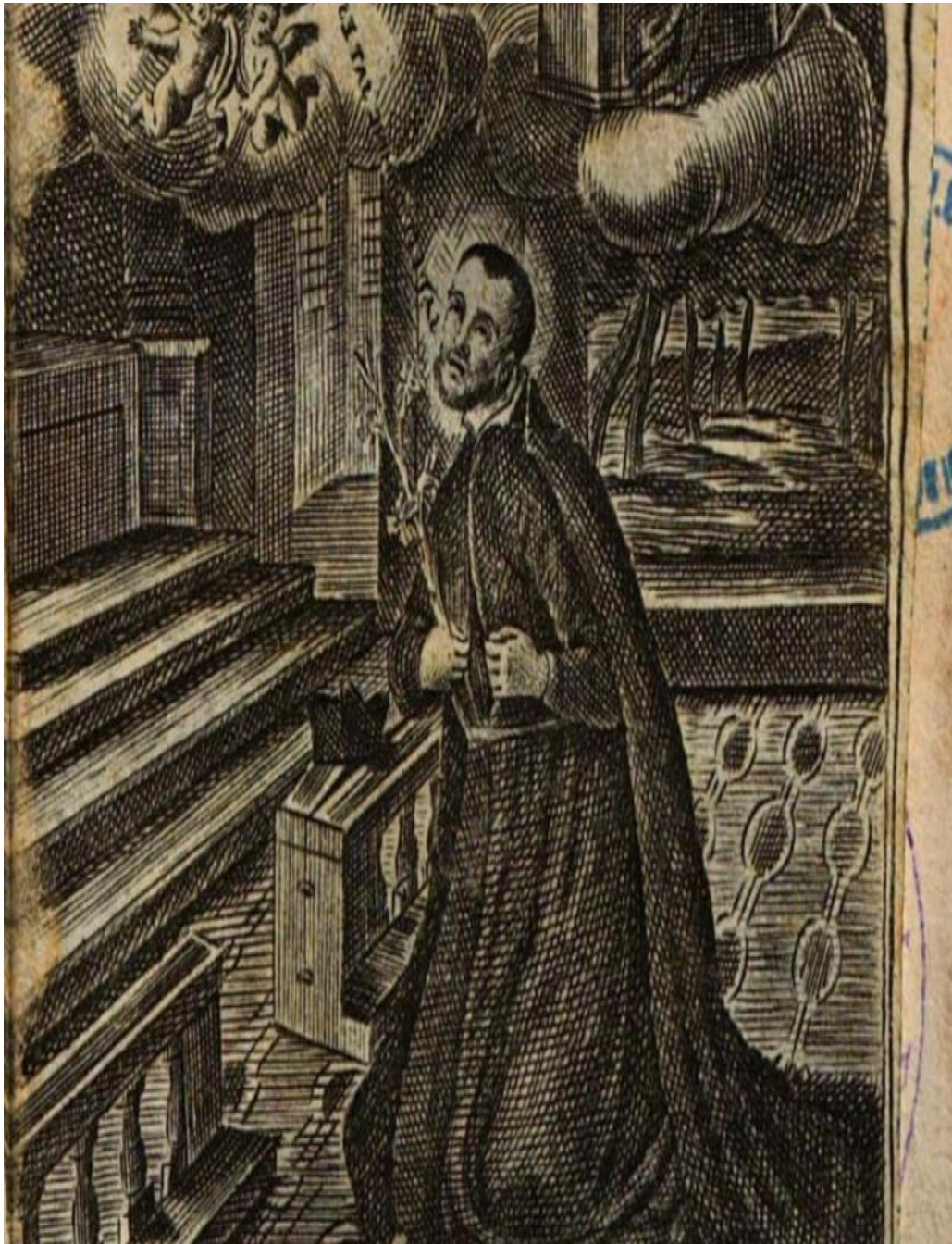
ASNA, Azienda Gesuitica, b. 19



Donna di Latronico

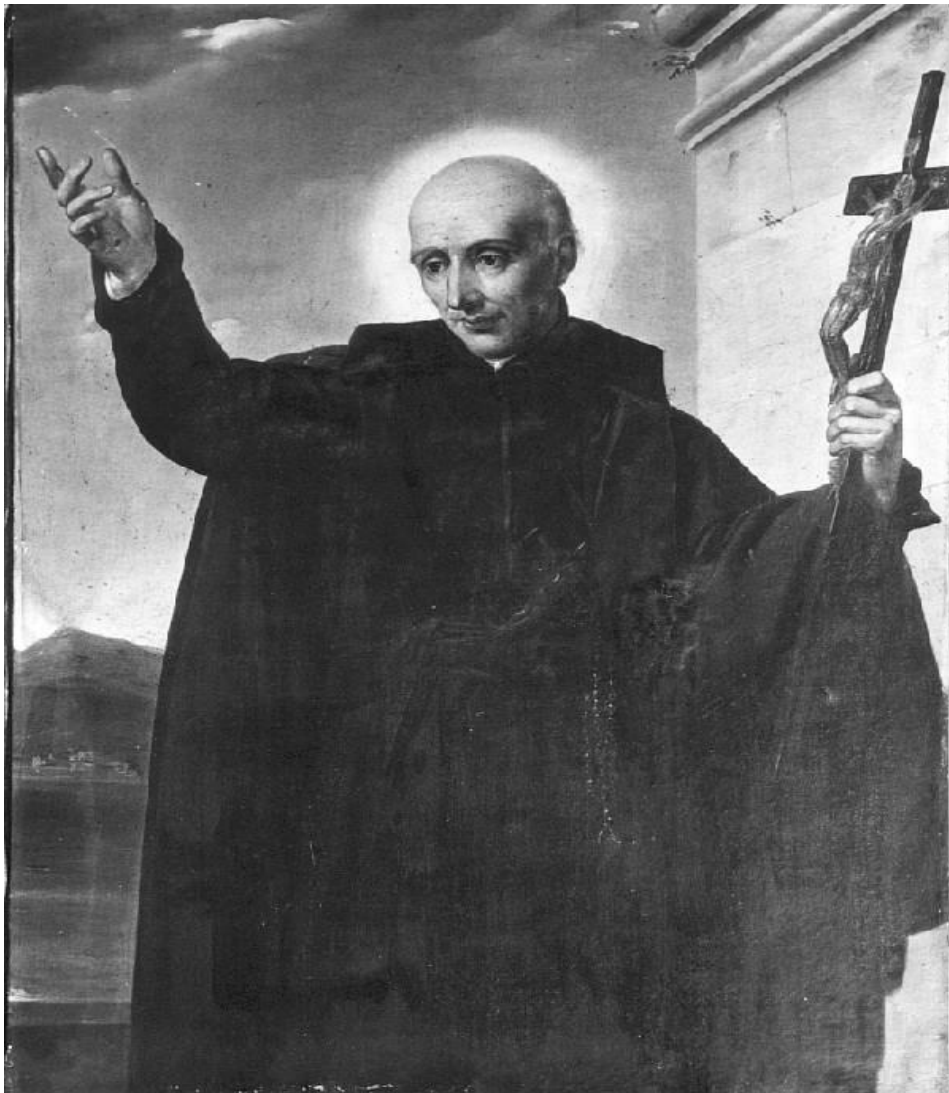
«Raccolta di vari vestimenti del Regno di Napoli», Cuciniello e Bianchi, 1840





«Miracolosa Imagine di S. Francesco Saverio Apostolo dell'Indie, la quale si venera nel Giesù Nuovo in Napoli»

*Ragguaglio della miracolosa protezione di S. Francesco Saverio Apostolo delle Indie verso la Città e il Regno di Napoli nel contagio del 1656 con le pratiche di ossequio al santo, Napoli, 1660.*



*San Francesco De Geronimo, 1839 – 1850, Dipinto*

Oratorio del Caravita, Roma

Il santo è raffigurato in atto di sorreggere il crocifisso, secondo la tradizionale iconografia, ed è identificabile anche grazie all'abito gesuita e al vulcano presente sullo sfondo, il Vesuvio appunto, volto ad indicare il luogo della sua attività.

## Fonti edite

L. Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, v. II, Città di Castello, 1892

Carlo di Borbone. *Lettere ai Sovrani di Spagna*, v. I, a cura di I. Ascione, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale degli Archivi, 2002

G. Arcieri, *Latronico*, in *Il Regno delle Due Sicilie descritto e illustrato 1853-1860. Puglia e Basilicata*, a cura di S. Abita, Napoli, Paparo Edizioni, 2004

D. Bartoli, *Istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia*, v. I, a cura di U. Grassi, Torino, Einaudi, 2019

Bollettino dei Demani Comunali delle Province Meridionali Continentali, *Sentenze della Commissione Feudale, Ordinanze, Decreti ed altri atti di sistemazione dei Demani*, v. III, Bergamo, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1916

F. Bonazzi, *Le ultime intestazioni feudali registrate nel Cedolario di Basilicata*, Napoli, Libreria Detken&Rocholl, 1915

C. Calza, *Libro di Statuti e Capitoli della "Regia" Città di Lagonegro*, Lagonegro, Zaccara Editore, 1990

B. Candida Gonzaga, *Memorie delle famiglie nobili delle province meridionali d'Italia*, v. II, Napoli, Stab. Tip. Del Cav. G. De Angelis e figlio, 1875

B. Candida Gonzaga, *Memorie delle famiglie nobili delle province meridionali d'Italia*, v. IV, Napoli, Stab. Tip. Del Cav. G. De Angelis e figlio, 1878

D. Confuorto, *Giornali di Napoli dal 1679 al 1699*, a cura di N. Nicolini, v. II, Napoli, Luigi Lubrano, 1930

I. De Loyola, *Ejercicios Espirituales*, a cura di S. Arzubialde SJ, Maliaño, Editorial Sal Terrae Edición Digital, 2014: <https://ignaciano.cl/wp-content/uploads/2021/05/EJERCICIOS-ESPIRITUALES.-Edicion-preparada-por-Santiago-Arzubialde-SJ-IGNACIO-DE-LOYOLA-1.pdf>

S. M. Di Blasi, *Series principum qui Longobardorum aetate Salerni imperarunt ex vetustis sacri regii coenobii Trinitatis Cavae tabularii membranis eruta eorum annis ad christianae aerae annos relatis a vulgari anno DCCCXL ad annum MLXXVII*, Napoli, Ex Typographia Raymundiana, 1785



- G. Fortunato, *La Badia di Monticchio*, Trani, V. Vecchi Tipografo editore, 1904
- G. A. Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, Napoli, Stamperia del Fibreno, 1873
- F. C. Grimandi, *Memorie storiche della città di Napoli dal tempo della sua fondazione sino al presente*, Napoli, Stamperia Vico Secco Pignasecca, 1857
- J. L. A. Huillard-Brèholles, *Historia Diplomatica Friderici secundi*, v. IV/1, Parigi, Plon Frates, 1852-1859
- Lettere di Bernardo Tanucci a Carlo III di Borbone 1759-1776*, a cura di R. Mincuzzi, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1969
- L. Lukács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, v. III, 1557-1572, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974
- L. Lukács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, v. VI, 1582-1587, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992
- Monumenta Historica Societatis Iesu*, Bobadillae Monumenta, v. 46, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1970
- L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, v. I, Mediolani, Ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1738
- C. Pesce, *Storia della città di Lagonegro*, Napoli, Pansini, 1914
- G. Racioppi, *Storia dei popoli della Lucania e della Basilicata*, v. II, Roma, Ermanno Loescher, 1889
- M. Ripa, *Giornale (1705-1724)*, v. III, 1716-1720, a cura di M. Fatica, Napoli, Unior Press, 2021
- R. Sarra, *La rivoluzione degli anni 1647-1648 in Basilicata*, Trani, Vecchi, 1926
- C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, v. VII, Paris-Bruxelles, 1890
- H. Swinburne, *Viaggio in Calabria (1777-1778)*, a cura di S. Comi, Chiaravalle Centrale, Effe Emme, 1977
- B. Tanucci, *Lettere a Ferdinando Galiani*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1914

B. Tanucci, *Epistolario*, v. II, 1746-1752, a cura di R. P. Coppini, L. Del Bianco, R. Nieri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980

B. Tanucci, *Epistolario*, v. III, 1752-1756, a cura di A. V. Migliorini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1982

## Bibliografia

L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010

R. Ago, *La feudalità in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994

R. Ajello, *Il viceré dimezzato. Parassitismo economico e costituzionalismo d'Antico Regime nelle lettere di F. M. von Althann*, in «Frontiera d'Europa», I, 1995, pp. 121-220

*Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita*, a cura di R. Ajello, Napoli, Jovene, 1980

J. A. Alejandro García - M. J. Torquemada Sánchez, *La expulsión de los jesuitas del Reino de Nápoles: algo más que una obsesión*, in «Cuadernos de Historia del Derecho», 7, 2000, pp. 223-307

G. Alonge, *Il Beneficio di Cristo e l'eresia italiana del '500*, Roma-Bari, Laterza, 2022

*Policoro 1959-1969. Dieci anni di autonomia comunale*, a cura di Amministrazione comunale di Policoro, Matino, 1969

Archivio di Stato di Napoli, *Archivi privati. Inventario*, Ministero dell'Interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, XI, v. I, Roma, 1967: <http://2.42.228.123/dgagaeta/pdf.php?file=PAS/5b2b4d6ebb18e.pdf>

D. Armando, *Quasi sovrani o semplici privati. Feudalità, giurisdizione e poteri nello Stato pontificio dall'antico regime alla Restaurazione*, Roma, Aracne, 2020

D. Armando, *Barone, vassalli e governo pontificio. Gli Stati dei Colonna nel Settecento*, Roma, Biblink, 2018

D. Armando - A. Ruggieri, *La geografia feudale del Lazio alla fine del Settecento*, in *La nobiltà romana in età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*, a cura di M. A. Visceglia, Roma, Carocci, 2001, pp. 401-445

A. Asor-Rosa, *Bartoli, Daniello*, in DBI, 6, 1964: [https://www.treccani.it/enciclopedia/daniello-bartoli\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/daniello-bartoli_%28Dizionario-Biografico%29/)

F. Assante Izzo, *Il «catasto onciario» come fonte di storia demografica*, in *Le fonti della demografia storica in Italia. Atti del seminario di demografia storica 1971-1972*, a cura del Comitato Italiano per la Demografia Storica, Roma, CISP, v. I, 1974, pp. 273-283

T. Astarita, *The Continuity of Feudal Power. The Caracciolo of Brienza in Spanish Naples*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

AA. VV., *La letteratura italiana. Storia e testi*, v. 44, *Dal Muratori a Cesarotti*, Milano-Napoli, 1978

AA.VV., *Storia di Napoli*, v. VI, Napoli, Società editrice Storia di Napoli, 1972

*Christoph Clavius e l'attività scientifica dei gesuiti nell'età di Galileo. Atti del convegno internazionale (Chieti, 28-30 aprile 1993)*, a cura di U. Baldini, Roma, Bulzoni Editore, 1995

N. Ballbé, *Tra centrale e locale: interferenze ed ingerenze di potere a Napoli durante il viceregno austriaco (1707-1734)*, in «Rivista dell'Istituto di Storia Mediterranea», XIII/II, 2014, pp. 157-166

*The Ashgate Companion to the Counter-Reformation*, a cura di A. Bambij - G. H. Janssen - M. Laven, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013

W. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Marietti, 1990

*The Jesuits and Globalization. Historical legacies and contemporary challenges*, a cura di T. Banchoff - J. Casanova, Washington DC, Georgetown University Press, 2016

M. Barbagli, *Storia di Caterina che per ott'anni vestì abiti da uomo*, Bologna, il Mulino, 2018

L. Barionovi, *La formazione del catasto onciario*, in *Il Mezzogiorno settecentesco attraverso i catasti onciari*, a cura del Centro Studi Antonio

Genovesi per la Storia Economica e Sociale, v. I, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983, pp. 117-134

M. Battlori, *Cultura e finanze: studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983

M. Bellabarba, *La giustizia nell'Italia moderna XVI-XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 2008

C. Belli, *Stato delle rendite e pesi degli aboliti collegi della capitale e Regno dell'espulsa Compagnia detta di Gesù*, Napoli, Guida, 1980

S. Bertelli, *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1968

*Reti consolari nel Mediterraneo. Percorsi e metodologie a confronto (secc. XVII-XIX)*, a cura di A. Biagianti, «RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 17/2, 2016

*La vocazione alla missione nella storia della Compagnia di Gesù. Origine ed evoluzione delle indipetæ (XVI-XIX secolo)*, a cura di P. Bianchini - M. Rochini, Brescia, Morcelliana, 2023

G. Boccadamo, *Napoli e l'Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, Napoli, D'Auria, 2010

G. Boccadamo, *Maria Longo, l'Ospedale degli incurabili e la sua Insula*, in «Campania Sacra», 30, 1999, pp. 37-170

A. Bombaci, *Padre Pietro Ferraguto e la sua grammatica turca (1911)*, Roma, Tipografia del Senato, 1940

S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, il Mulino, 2016

S. Bono, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani tra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, Mondadori, 1993

E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guálupo)*, in «Studi Storici», 2, 2016, pp. 278-283

E. Bonora, *Aspettando l'imperatore: principi italiani tra il papa e Carlo V*, Torino, Einaudi, 2014

R. Bösel, *Jesuitenarchitektur in Italien. 1540-1773. Die Baudenkmäler der römischen und der neapolitanischen Ordensprovinz*, 2 vv., Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1985-1986

*Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII-XVIIIe siècles)*, a cura di J. Boutier - B. Marin - A. Romano, Roma, Collection de l'École française de Rome, 2005

E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006

E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 2000

E. Brambilla, *Il foro della coscienza. La confessione come strumento di delazione*, in «Società e Storia», 81, 1998, pp. 591-608

G. P. Brizzi, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*, Bologna, il Mulino, 1976

A. Bulgarelli Lukacs, *La popolazione del regno di Napoli nel primo Seicento (1595-1648). Analisi differenziale degli effetti redistributivi della crisi e ipotesi di quantificazione delle perdite demografiche*, in «Popolazione e Storia», 1/2009, pp. 77-114

D. Busolini, *De Geronimo, Francesco*, in DBI, 49, 1997: [https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-francescode-geronimo\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-francescode-geronimo_%28Dizionario-Biografico%29/)

M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991

M. Caffiero, *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in «Cristianesimo nella storia», 10, 1989, pp. 389-442

M. Caffiero, *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», 4, 1987, pp. 584-602

S. Calonaci, *Lo spirito del dominio. Giustizia feudale e giurisdizionale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2018

M. Campanelli, *San Paolo Maggiore e l'ambiente teatino napoletano fra Cinque e Seicento*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXXIV, 2006, pp. 385-410

*I Teatini*, a cura di M. Campanelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987

*Feudalesimi nel Mediterraneo moderno*, a cura di R. Cancila - A. Musi, Palermo, Associazione Mediterranea, 2015

R. Cancila, *Merum et mixtum imperium nella Sicilia feudale*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», V, 14, 2008, pp. 469-504

*L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di F. Cantù - M. A. Visceglia, Roma, Viella, 2003

S. Caponetto, *Il calvinismo nel Mediterraneo*, Torino, Claudiana, 2006

V. Cataldo, *Napoli e le sue province durante il Vicereame austriaco (1707-1734)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020

M. Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*, Napoli, Federico II University Press, 2022

M. Cattaneo, *I miracolosi movimenti degli occhi nelle immagini mariane in Italia dal Cinquecento al caso dell'Addolorata di Rovigo (1895)*, in *Lo sguardo di Maria sul mondo contemporaneo. Atti del XVII Colloquio internazionale di mariologia (Rovigo, 10-12 settembre 2004)*, a cura di M. M. Pedico - M. M. Murano - M. L. Burani, Roma, Edizioni AMI, 2005, pp. 35-51

M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2022

*Storia d'Italia. Annali 21. La Massoneria*, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006

E. N. Chavarria, *Potere trasversale. Ecclesiastici a corte e nei feudi (secoli XVI-XVIII)*, «Quaderni di Mediterranea», 42, 2023

*Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, a cura di E. N. Chavarria - P. Martin, Roma, Viella, 2021

E. N. Chavarria, *Sanfelice, Giuseppe*, in DBI, 90, 2017: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-sanfelice\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-sanfelice_%28Dizionario-Biografico%29/)

E. N. Chavarria, *Mendoza, Anna*, in DBI, 73, 2009:  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-mendoza\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/anna-mendoza_(Dizionario-Biografico)/)

*Baroni e vassalli. Storie moderne*, a cura di E. N. Chavarria - V. Fiorelli, Milano, Franco Angeli, 2011

E. N. Chavarria, *La feudalità ecclesiastica: fenomeno "residuale" o feudalesimo moderno? Una questione aperta*, in *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, a cura di A. Giuffrida - F. D'Avenia - D. Palermo, «Quaderni di Mediterranea», 16, 2011, pp. 623-638

E. N. Chavarria, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XVI-XVIII*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001

E. N. Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani secoli XVI-XVII*, Milano, Franco Angeli, 2001

L. Châtellier, *L'Europa dei devoti. L'origine della società europea attraverso la storia della Compagnia di Gesù: le congregazioni mariane, la vita quotidiana, le critiche e le polemiche, l'ideologia*, Bologna, Pardes Edizioni, 2013

L. Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, Garzanti, 1994

E. Chiosi, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992

E. Chiosi, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981

*Disaster Narratives in Early Modern Naples. Politics, Communication and Culture*, a cura di D. Cecere - C. De Caprio - L. Gianfrancesco - P. Palmieri, Roma, Viella, 2018

D. Cecere, *Recupito, Giulio Cesare*, in DBI, 86, 2016:  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-cesare-recupito\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-cesare-recupito_%28Dizionario-Biografico%29/)

*Storia della Basilicata. L'età moderna*, v. III, a cura di A. Cestaro, Roma-Bari, Laterza, 2000

A. Cirillo, *Controllo politico e strumenti giuridici: il Collaterale del 1729 e il caso Sanfelice*, in «Historia et Ius», 20, 2021, pp. 1-27

G. Cirillo, *Between the Hasburgs and the Bourbons. The integration of Nobility and the Self Consciousness of Aristocrats in the Kingdom of Naples*, in *The Transition in Europe between XVII and XVIII centuries: Perspectives and case studies*, a cura di A. Alvarez-Ossorio - C. Cremonini - E. Riva, Milano, Franco Angeli, 2016, pp. 192-223

G. Cirillo, *Verso la trama sottile. Feudo e protoindustria nel Regno di Napoli (secc. XVI-XIX)*, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali. Direzione generale degli archivi, 2012

G. Cirillo, *Spazi contesi. Camera della Sommaria, baronaggio, città e costruzione dell'apparato territoriale del Regno di Napoli (sec. XV-XVIII)*, v. II, *Evoluzione del sistema amministrativo e governi cittadini*, Milano, Guerrini e Associati, 2011

*Alle origini di Minerva trionfante. Cartografia della protoindustria in Campania (secc. XVI-XIX)*, a cura di G. Cirillo - A. Musi, Fisciano, Consorzio - Osservatorio Appennino Meridionale, 2008

*Enciclopedia italiana. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice. Scienze*, a cura di A. Clericuzio - S. Ricci Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013

A. Coello de la Rosa, *Luces y sombras: la efimera congregación de Nuestra Señora de la Luz en las islas Marianas (1758-1776)*, in *Jesuitas e imperios de Ultramar. Siglos XV-XX*, a cura di A. Coello de la Rosa - J. Burrieza Sánchez- D. Moreno, Madrid, Sílex Ediciones, 2012, pp. 223-255

C. Colafemmina, *Tre iscrizioni ebraiche alto-medievali a Matera, Una manna buona per Mantova. Man tov le-Man Tovah. Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*, a cura di M. Perani, Firenze, Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze, Lettere e Arti. Miscellanea/14, 2004, pp. 103-146

C. Colafemmina, *Gli ebrei in Calabria e in Basilicata*, in *Minoranze etniche in Calabria e in Basilicata*, a cura di P. De Leo, Cava dei Tirreni, Di Mauro Editore, 1988, pp. 234-237



- E. Colombo, *Quando Dio chiama. I gesuiti e le missioni nelle Indie (1560-1960)*, Bologna, il Mulino, 2023
- E. Colombo, *Lacrime e sangue: martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna*, in «Annali di scienze religiose», 12, 2019, pp. 53-123
- Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, a cura di E. Colombo, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2018
- E. Colombo, *Identità e missione: gesuiti italiani e missionari popolari tra Antica e Nuova Compagnia*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 11, 2, 2014, pp. 285-302
- E. Colombo, *"Infidels" at Home. Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain*, in «Journal of Jesuit Studies», 1, 2014, pp. 192-211
- E. Colombo, *A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)*, in «Journal of Early Modern History», 17, 2013, pp. 479-504
- E. Colombo, *D'Aragona, Domenico Orsini*, in DBI, 79, 2013: [https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-orsini-d-aragona\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-orsini-d-aragona_%28Dizionario-Biografico%29/)
- E. Colombo, *Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions*, in *L'islam visto da occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, a cura di E. Colombo - B. Heyberger - M. G. Arenal - P. Vismara, Milano-Genova, Marietti, 2009, pp. 315-340
- E. Colombo, *La Compagnia di Gesù e l'evangelizzazione dei musulmani nella Spagna del Seicento: il caso Gonzáles*, in «Revue Mabillon», 81, 2009, pp. 208-214
- V. I. Comparato, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato in età moderna*, Firenze, Olschki, 1974
- V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1970
- G. Coniglio, *Il regno di Napoli al tempo di Carlo V. Amministrazione e vita economico-sociale*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1951

- A. Conrad, *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, in *Il Concilio di Trento e il moderno. Atti della XXXVIII settimana di studio (11-15 settembre 1995)*, a cura di P. Prodi - W. Reinhard, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 415-436
- Domestic Devotions in Early Modern Italy*, a cura di M. Corry - M. Faini - A. Meneghin, Leiden, Brill, 2019
- Defensor Civitatis. Modernità di Padre Bernardino Realino Magistrato, Gesuita e Santo*, a cura di L. Così - M. Spedicato, Lecce, Edizioni Grifo, 2017
- L. Covino, *Governare il feudo. Quadri territoriali, amministrazione, giustizia. Calabria Citra (1650-1800)*, Milano, Franco Angeli, 2013
- L. Covino, *I baroni del «buon governo». Istruzioni della nobiltà feudale nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, Liguori, 2004
- V. Criscuolo, *Maria Lorenza Longo e il monastero delle cappuccine di Napoli nell'annalistica teatina tra '500 e '600*, in «Laurentianum», XLVIII, 2007, pp. 113-161
- B. Croce, *Aneddoti di varia letteratura*, v. I, Bari, Laterza, 1953
- B. Croce, *Varietà di storia letteraria e civile*, v. I, Bari, Laterza, 1935
- G. D'Agostino, *Parlamento e società nel Regno di Napoli (XV-XVII secolo)*, Napoli, Guida, 2008
- Sant'Andrea Avellino e i Teatini nella Napoli del Vicereame spagnolo. Arte, religione, società*, a cura di D. A. D'Alessandro, Napoli, D'Auria Editore, 2011
- S. D'Alessio, *Contagi. La rivolta napoletana del 1647-'48: linguaggio e potere politico*, Firenze, Editoriale Toscano, 2003
- A. D'Andria, «*Hic (non) sunt leones*». *La Basilicata all'inizio del Regno di Carlo di Borbone*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 27, 2013, pp. 93-108
- F. M. D'Aria, *Un amico del popolo. Profilo aneddotico di S. Francesco De Geronimo*, Napoli, Opera degeronimiana, 1945
- F. M. D'Aria, *Un restauratore sociale. Storia critica di S. F. De G. da documenti inediti*, v. I, Roma, Edizioni Italiane, 1943

G. Da Molin, A. Carbone, *Carte d'archivio. Storia della popolazione italiana tra XV e XX secolo*, Bari, Cacucci Editore, 2016

A. De Benedictis, *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2013

G. De Caro, *Avalos, Iñigo d'*, in DBI, 4, 1962:  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/avalos-inigo-d-marchese-del-vasto\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/avalos-inigo-d-marchese-del-vasto_%28Dizionario-Biografico%29/)

*I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa dell'età moderna*, a cura di F. P. De Ceglia - P. Scaramella, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021

A. De Ferrari, *De Benedictis, Giovanni Battista*, in DBI, 33, 1987:  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/de-benedictis-giovanni-battista\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/de-benedictis-giovanni-battista_%28Dizionario-Biografico%29/)

R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971

E. De Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Gallini, Torino, Einaudi, 2002

E. De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut Aut», 31, 1956, pp. 17-38

A. Del Col, *L'inquisizione in Italia dal XIII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006

E. Del Curatolo, *L'editto carolino contro la Massoneria (1751) nel quadro dei rapporti fra Regno di Napoli e Santa Fede*, in «Clio», XXIII, 1, 1987, pp. 38-41

E. Del Curatolo, *Niccolò Fraggianni delegato della Real Giurisdizione*, in «Clio», 1, 1972, pp. 25-40

E. Del Curatolo, *Per una biografia di Niccolò Fraggianni. La giovinezza*, in «Clio», 2, 1971, pp. 253-302

R. Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, Firenze, Firenze University Press, 2012

- G. Delille, *Sermoneta e il Lazio meridionale nell'età moderna*, in *Sermoneta e i Caetani. Dinamiche politiche, sociali e culturali in un territorio tra medioevo ed età moderna. Atti del Convegno della Fondazione Camillo Caetani, Roma-Sermoneta 16-19 luglio 1993*, a cura di L. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1999, pp. 109-123
- P. Delooz, *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'église catholique*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 227-258
- A. Denis, *Un testo inedito di Pietro Giannone*, in «Archivio Storico Italiano», 153, 1995, pp. 709-762
- F. Di Donato, *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'ancien régime. Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)*, Napoli, Jovene, 1996
- A. Di Falco, *Il governo del feudo nel Mezzogiorno moderno (secc. XVI-XVIII)*, Avellino, Il Terebinto edizioni, 2012
- A. Di Falco, *L'esercizio della giurisdizione feudale nel Regno di Napoli e nella Spagna*, in «Rassegna Storica Salernitana», XXVII/2, 54, 2010, pp. 63-95
- A. Di Falco, *Il governo delle periferie nel Mezzogiorno moderno. I funzionari delle corti feudali tra politica statale e sistema di potere locale*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXVII, 2006, pp. 153-182
- F. Divenuto, *Napoli, l'Europa e la Compagnia di Gesù nella «Cronica» di Giovan Francesco Araldo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998
- F. Divenuto, *Napoli sacra del XVI secolo. Repertorio delle fabbriche religiose napoletane nella Cronaca del Gesuita Giovan Francesco Araldo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990
- C. Donato, *The Life and legend of Catterina Vizzani. Sexual identity, science and sensationalism in eighteenth-century Italy and England*, Liverpool, Liverpool University Press, 2020
- U. Dovere, *Il buon governo del clero: cultura e religione nella Napoli di antico regime*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010

*La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, a cura di U. Dovere, Napoli, Dehoniane, 1996

P. Ebner, *Chiesa, baroni e popolo nel Cilento*, v. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1982

M. Errichetti, *L'antico Collegio Massimo dei gesuiti a Napoli (1552-1806)*, in «Campania sacra», 7, 1976, pp. 170-264

M. Errichetti, *La Chiesa del Gesù Nuovo in Napoli. Note storiche*, in «Campania sacra», 5, 1974, pp. 34-75

M. Errichetti, *L'architetto Giuseppe Valeriano (1542-1596) progettista del Collegio Napoletano del Gesù Vecchio*, in «Archivio storico per le province napoletane», 39, 1959, pp. 325-352

*Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, a cura di P. A. Fabre - B. Pierre, Parigi, Bouquins éditions, 2022

*Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, a cura di P. A. Fabre - C. Maire, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010

*Les Jésuites dans le Monde moderne. Nouvelles approches*, a cura di P. A. Fabre - A. Romano, «Revue de synthèse», 2-3, 1999

G. G. Fagioli Vercellone, Grossi, Giovanni Battista Gennaro, in DBI, 59, 2002: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-gennaro-grossi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-gennaro-grossi_%28Dizionario-Biografico%29/)

N. Faraglia, G. T. Conte di Matera, in «Archivio storico per le province napoletane», V, 1880, pp. 96-130

M. T. Fattori, «*Licere-non licere*». *La legittimità della schiavitù nelle decisioni della Sede apostolica romana tra XVII e XVIII secolo*, in «Rivista Storica Italiana», 132, 2020, pp. 393-436

L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016

B. Ferrante, *La giunta degli abusi nell'Archivio di Stato di Napoli*, in «Archivi e cultura», XV, 1981, pp. 85-120

A. Filangieri, *Territorio e popolazione nell'Italia meridionale*, Milano, Franco Angeli, 1979

*Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di L. Fiorani, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5, 1984

M. Firpo, *Juan de Valdès e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016

M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005

M. Firpo, *“Disputar di cose pertinente alla fede”. Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano, Unicopli, 2003

M. H. Fisch, *L'Accademia degli Investiganti*, in «De Homine», 27-28, 1968, pp. 17-78

A. L. Fischer, *A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla*, in «Viator», 10, 1979, pp. 397-431

S. Fischetti, *Monsignor Tommaso Caracciolo Arcivescovo di Taranto (1637-1663). Origine e diffusione del culto di San Gaetano nella diocesi tarantina*, in «Regnum Dei - Collectanea Theatina», 121, 1995, pp. 255-298

*Storia della Basilicata. Il Medioevo*, v. II, a cura di C. D. Fonseca, Roma-Bari, Laterza, 2006

*Frontiera d'Europa, società, economia, istituzioni, diritto nel Mezzogiorno d'Italia*, «Rivista Storica 2003», 1, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004

I. Fusco, *La grande epidemia. Potere e corpi sociali di fronte all'emergenza nella Napoli spagnola*, Napoli, Guida, 2017

I. Fusco, *Il Regno di Napoli nella seconda metà del Seicento: il dibattito sulle numerazioni dei fuochi*, in *Fonti di stato e popolazione italiana in epoca preunitaria: aspetti demografici, economici e sociali*, a cura di G. Da Molin - A. Carbone, «Popolazione e Storia», 1-2/2011, pp. 65-85

I. Fusco, *Peste, demografia e fiscalità nel Regno di Napoli del XVII secolo*, Milano, Franco Angeli, 2007

G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Guida, 2009

- G. Galasso, *Storia del Regno di Napoli*, v. III, *Il Mezzogiorno spagnolo e austriaco (1622-1734)*, Einaudi, Torino, 2006
- G. Galasso, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005
- Carlo V, Napoli e il Mediterraneo*, a cura di G. Galasso - A. Musi, Napoli, Società napoletana di storia patria, 2001
- Storia del Mezzogiorno*, v. IV, *Il Regno dagli Angioini ai Borbone*, a cura di G. Galasso - R. Romeo - A. Mozzillo - V. Marchi, Roma, Editalia, 1994
- G. Galasso, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Milano, Feltrinelli, 1992
- G. Galasso, *La storia socio-religiosa e i suoi problemi*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, v. I, a cura di G. Galasso - C. Russo, Napoli, Guida, 1980, pp. XI-XXXI
- A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, v. I, *La capital pontificia en la construcción de la santidad*, a cura di F. Q. García - J. J. García Bernal - M. Fagiolo Dell'Arco - P. Broggio, Roma, Romatre Press, 2020
- R. Gatto, *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano (1552-1670)*, Firenze, Olschki, 1994
- D. Gentilcore, "Accomodarsi alla capacità del popolo": strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli (1600-1800), in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 109-2, 1997, pp. 689-722
- G. Germier, *Padre D'Auria, un uomo e un'opera*, in «Societas», XXVI, 1-2, 1977, pp. 13-17
- M. Giannini, "Ad conservandam ecclesiasticam immunitatem?" L'esonazione del clero della città di Napoli tra finanze cittadine e fiscalità papale (1535-1618), in «Studia historica, Historia moderna», 34, 2012, pp. 189-197
- A. Giganti, *Francavilla nella media valle del Sinni. Origini di un microcosmo rurale nel XV secolo*, Bari, Capuano Editore, 1997
- M. Gioia, *Per una biografia di San Bernardino Realino S.I. (1530-1616). Analisi delle fonti e cronologia critica*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 39, 1970, pp. 3-101

- E. Giordano, *Cronache di Latronico. Folklore, tradizioni, cultura*, Lagonegro, Tipografia Zaccara, 2002
- C. Ginzburg, *Folklore, magia e religione*, in *Storia d'Italia*, v. I, *I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 649-657
- C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, in *Religioni delle classi popolari*, «Quaderni storici», 14, 41 (2), 1979, pp. 393-397
- V. Giura, *Storie di minoranze. Ebrei, greci e albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984
- R. Giura Longo, *La Basilicata moderna e contemporanea*, Napoli, Edizioni del Sole, 1992
- R. Giura Longo, *La Basilicata dal XIII al XVIII secolo*, in *Storia del Mezzogiorno. Le province del Mezzogiorno*, v. VI, Napoli, La Città del Sole, 1986
- F. Giura Longo, *Basilicata e Mezzogiorno nella rivolta del 1647-48*, Matera, Montemurro Editore, 1967
- Nel segno di Magellano tra terra e cielo. Il viaggio nelle arti umanistiche e scientifiche di lingua portoghese e di altre culture europee in un'ottica interculturale*, a cura di M. Graziani - L. Casetti - S. V. García, Firenze, Firenze University Press, 2021
- G. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1999
- P. F. Grendler, *The Jesuits and Italian Universities 1548-1773*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2017
- S. Gruzinski, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Milano, Raffaello Cortina, 2018
- N. Guasti, *Collegi e masserie. I gesuiti nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*, Milano, Jouvence, 2022
- N. Guasti, *Juan Andrés e la cultura del Settecento*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017
- N. Guasti, *Tra élites cittadine e baroni: le strategie politico-economiche dei gesuiti del Regno di Napoli (secoli XVI-XVII)*, in *Élites e reti di potere. Strategie*



*d'integrazione nell'Europa moderna*, a cura di M. Aglietti - A. Franganillo - J. A. Lòpez Anguita, Pisa, Pisa University Press, 2016, pp. 31-45

*I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: una prospettiva comparativa*, a cura di N. Guasti, Bari, Edipuglia, 2013

N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006

L. Guerci, *Uno spettacolo non mai più veduto al mondo. La Rivoluzione francese come unità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, UTET, 2008

L. G. Ianni, *Giacinto Dragonetti e l'interpretazione del capitolo Volentes nel suo trattato sull'Origine dei feudi*, in P. Maffei, G. M. Varanini (a cura di), *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. L'età moderna e contemporanea. Giuristi e istituzioni tra Europa e America*, «Reti Medievali», IV, 19, pp. 39-48

F. Iappelli, *Opere sociali dei Gesuiti nella Napoli del '600*, in *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, v. I, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 565-573

F. Iappelli, *Gesuiti a Cerignola: 1578-1592*, in «Societas», XXXIX, 4-5, 1990, pp. 120-126

*Cinque secoli di Litterae indipetae. Il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, a cura di G. Imbruglia - P. A. Fabre - G. Mongini, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2022

G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Roma, Carocci, 2021

G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1987

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

E. Irace - M. Vaquero Piñeiro, *I paesaggi dell'Italia moderna. Da Petrarca a Napoleone*, Roma, Carocci, 2023

*Atlante della letteratura italiana*, v. II, *Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di E. Irace, Torino, Einaudi, 2011

A. Italia, *La Sicilia feudale*, Genova-Roma-Napoli, Società anonima editrice Dante Alighieri, 1940

E. Jiménez Pablo, *El influjo de Roma en la organización y dirección de la Compañía de Jesús (1573-1581)*, in *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*. *Actas del Congreso, Madrid, 2008*, v. II, a cura di J. Martínez Millán - M. Rivero Rodríguez, Madrid, Ediciones Polifemo, 2010, pp. 1268-1289

A. Kettler, *The Smell of Slavery: Olfactory Racism in the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020

*Le catacombe ebraiche di Venosa. Recenti interventi, studi e ricerche*, a cura di G. Lacerenza - J. Dello Russo - M. Lazzari - S. Mutino, Napoli, UniorPress, 2020

N. M. Laudisio - G. Galeazzo Visconti, *Sinossi della Diocesi di Policastro*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976

*Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo in età moderna*, a cura di V. Lavenia - C. Petrolini - S. Pavone, Roma, Viella, 2022

*Compel People to Come In: Violence and Catholic Conversion in the non-European world*, a cura di V. Lavenia - S. Pastore - S. Pavone - C. Petrolini, Roma, Viella, 2018

V. Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, in «Storica», 20-21, 2001, pp. 89-154

L. G. Lazar, *Working in the Vineyard of the Lord. Jesuit Confraternities in Early Modern Italy*, Toronto, University of Toronto Press, 2005

M. Lenci, *Corsari. Guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, Carocci, 2006

F. Lenormant, *La Grande-Grèce. Paysages et historie*, v. I, *Littoral de la Mer Ionienne*, Parigi, Lévy Libraire- Éditeur, 1881

A. Lerra, *Alla periferia del Viceregno: assetti e incidenze della rete feudale nella Basilicata spagnola*, in «Bollettino storico della Basilicata», 24, XXIII, 2008, pp. 89-104

- L. Lo Basso, *A vela e a remi. Navigazione, guerra e schiavitù nel Mediterraneo (secc. XVI-XVIII)*, Ventimiglia, Philobiblon, 2004
- P. Lopez, *Il movimento valdesiano a Napoli: Mario Galeota e le sue vicende col Sant'Uffizio*, Napoli, Fiorentino Editore, 1976
- P. Lopez, *Riforma cattolica e vita religiosa e culturale a Napoli dalla fine del '500 ai primi del '700*, Napoli-Roma, Istituto editoriale del Mezzogiorno, 1964
- P. Lopez, *Riforma cattolica e vita religiosa e culturale a Napoli dalla fine del Cinquecento ai primi anni del Settecento*, Napoli-Roma, Istituto editoriale del Mezzogiorno, 1964
- D. Luongo, *Vis jurisprudentiae. Teoria e prassi della moderazione giuridica in Gaetano Argento*, Napoli, Jovene, 2001
- D. Luongo, *Serafino Biscardi: mediazione ministeriale e ideologia economica*, Napoli, Jovene, 1993
- B. Majorana, *Lingua e stile nella predicazione dei gesuiti missionari in Italia (XVI-XVIII secolo)*, in «Mélanges de la Casa de Velázquez», 45-1, 2015, pp. 133-151
- B. Majorana, *Una pastorale spectaculaire: missions and missionnaires jésuites en Italie (XVI°-XVIII° siècles)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», v. 57, 2002, pp. 297-320
- B. Majorana, *Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione*, in *Les mission intérieures en France et en Italie du XVI° au XX° siècle*, a cura di C. Sorrel - F. Meyer, Chambéry, Bibliothèque des études savoisiennes, 8, 2001, pp. 87-102
- B. Majorana, *Missionarius/concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)*, in «Aevum», 73, 1999, pp. 807-829
- M. Mancino - G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2018
- M. Mancino, *Licentia confidendi. Selezione e controllo dei confessori nella Napoli moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000

R. Mantelli, *Il pubblico impiego nell'economia del Regno di Napoli: retribuzioni, reclutamento e ricambio sociale nell'epoca spagnuola (secc. XVI-XVII)*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1986

L. Marini, *Pietro Giannone e il giannonismo a Napoli nel Settecento. Lo svolgimento della coscienza politica del ceto intellettuale del Regno*, Bari, Laterza, 1950

J. Martínez Millán, *Los problemas de la Compañía de Jesús en la corte de Felipe III: la desobediencia del Padre Fernando Mendoza*, in *Estudios de Historia moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, a cura di R. Franch Benavent - R. Benítez Sánchez-Blanco, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 345-372

*La corte de Carlos V*, v. II, a cura di J. Martínez Millán, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000

S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Firenze, D'Anna editore, 1965

F. Mastroberti, *Le storie del diritto a Napoli durante l'Ottocento preunitario*, in *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri*, a cura di P. Maffei - G. M. Varanini, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 49-58

F. F. Mastroianni, *Maria Lorenza Longo fondatrice delle clarisse cappuccine e dell'Ospedale degli incurabili*, Napoli, Edizioni TDC, 2004

I. Mauro, *La diffusione del culto di San Francesco Borgia a Napoli tra feste pubbliche e orgoglio nobiliare*, in «Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians», 4, 2012, pp. 549-560

P. Mazur, *Combating "Mohammedan Indecency": The Baptism of Muslim Slaves in Spanish Naples, 1563-1667*, in «Journal of Early Modern History», 13, 2009, pp. 25-48

R. Mazzola, *Napoli 1764*, in «Laboratorio dell'ISPF», XVII, 4, 2020, pp. 2-8

S. Menchi, *Realino, Bernardino*, in DBI, 9, 1967: [https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-bernardino-realino\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-bernardino-realino_%28Dizionario-Biografico%29/)

- A. Merlotti, *Giannone, Pietro*, in DBI, 54, 2000: [https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-giannone\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-giannone_%28Dizionario-Biografico%29/)
- G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, v. II, Torino, Einaudi, 1974
- M. Miele, *I concili provinciali del Mezzogiorno in età moderna*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001
- M. Minicuci, *Politica e politiche. Etnografia di un paese di riforma: Scanzano Jonico*, Roma, CISU, 2012
- M. Minicuci, *Ci trovammo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*, Lecce, Argo Editrice, 1997
- A. Molfese, *Capitoli e grazie concesse dai principi Carafa ai cittadini di Sant'Arcangelo*, in «Bollettino storico della Basilicata», VII, 7, 1991, pp. 161-218
- G. Mongini, *“Para solo nosotros”. La differenza gesuitica. Religione e politica tra Ignazio di Loyola e Claudio Acquaviva*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019
- G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016
- G. Mongini, *1769-1839: Tribolazioni e martirio, morte e resurrezione della Compagnia di Gesù: Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come corpo cristico*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 85-86, 2014, pp. 158-208
- G. Mongini, *“Ad Christi similitudinem”. Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011
- F. Motta, E. Rai, *Martyrs and Missionaries: Strategies of Jesuit Sainthood between the Suppression and the Restoration*, in «Journal of Jesuit Studies», 9, 2022, pp.
- Alle origini della Compagnia di Gesù. La compagine sacra. Elemento di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù*, a cura di F. Motta, in «Rivista Storica Italiana», CXVII, 1, 2005

*Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, a cura di F. Motta, in «Annali di storia dell'esegesi», 19, 2, 2002

A. Musi, *L'impero dei viceré*, Bologna, il Mulino, 2013

A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna: un problema di storia sociale del potere*, in «Mediterranea. Ricerche storiche», 24, 2012, pp. 9-22

*Feudalità laica e feudalità ecclesiastica nell'Italia meridionale*, a cura di A. Musi - M. A. Noto, «Quaderni di Mediterranea», 19, 2011

A. Musi, *Regno di Napoli*, Napoli, Omnia Arte, 2010

A. Musi, *Il feudalesimo nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2007

A. Musi, *Mezzogiorno spagnolo: la via napoletana allo stato moderno*, Napoli, Guida, 1991

E. Nappi, *I Gesuiti a Napoli: nuovi documenti*, in «Ricerche sul '600 napoletano», 2003, pp. 111-133

E. Nappi, *Le Chiese dei Gesuiti a Napoli. Il Gesù Nuovo. Il Gesù Vecchio. S. Francesco Saverio, poi S. Ferdinando*, in *Seicento napoletano. Arte, costume, ambiente*, a cura di R. Pane, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, pp. 319-337

*Más allá de la Leyenda Negra: España y la revolución científica. Beyond the Black Legend: Spain and the Scientific Revolution*, a cura di V. Navarro Brotons - W. Eamon, Valencia, Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación Piñero, 2007

J. W. O' Malley, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e pensiero, 1999

P. Onnis, *L'abolizione della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», XV, 4, 1928, pp. 759-822

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

G. Orlandi, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa*, v. II, *L'età moderna*, a cura di G. De Rosa - T. Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 419-452

V. Paglia, *Contributo allo studio delle confraternite romane dei secoli XV-XVI*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», IX, 17-18, 1982, pp. 233-285

V. Paglia, *“La pietà dei carcerati”*. *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980

P. Palmieri, *I pericoli e le risorse del mare. Il Mediterraneo nelle missioni gesuitiche (Napoli, secoli XVII-XVIII)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 53, 2, 2017, pp. 257-286

P. Palmieri, *Pepe, Francesco*, in DBI, 82, 2015: [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pepe\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pepe_(Dizionario-Biografico)/)

P. Palmieri, *Felicità terrena e felicità celeste: gli «elogi storici» dei santi*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A. M. Rao, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 309-329

P. Palmieri, *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Roma, Viella, 2010

E. Papa, *Padre Francesco Pepe S.I. e la sua attività apostolica a Napoli nel giudizio del nunzio Gualtieri*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXVII, 1958, pp. 307-311

E. Papi, *Girolamo Bascapè*, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, v. 13, *Western Europe (1700-1800)*, a cura di D. Thomas - J. A. Chesworth, Leiden, Brill, 2019, pp. 821-827

U. Parente, *Nicolò Bobadilla e gli esordi della Compagnia di Gesù in Calabria*, in *I gesuiti in Calabria. Atti del convegno (Reggio Calabria, marzo 1981)*, a cura di V. Sibilio, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 1992, pp. 19-56

*Visiones imperiales y profecía: Roma, España, Nuevo Mondo*, a cura di S. Pastore - M. G. Arenal, Madrid, Abada, 2018

S. Pastore, *I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità*, in «Rivista Storica Italiana», 117, 1, 2005, pp. 158-178

S. Pastore, *Un'eresia spagnola: spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004

S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione 1540-1773*, Roma-Bari, Laterza, 2018

S. Pavone, *The History of Anti-Jesuitism: National and Global Dimensions*, in *Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, a

cura di T. Banchoff - J. Casanova, Washington, Georgetown University Press, 2016, pp. 111-130

S. Pavone, *Pavone, Francesco*, in DBI, 81, 2014: [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-pavone_%28Dizionario-Biografico%29/)

S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuitica dei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno editrice, 2000

T. Pedio, *La relazione Gaudioso sulla Basilicata (1736)*, Bari, Edizioni del Centro Librario, 1985

T. Pedio, *La tassazione focatica in Basilicata dagli angioini al XVIII secolo*, in «Bollettino della Biblioteca provinciale di Matera», IV, 7, 1983, pp. 13-53

A. Petrucci - G. Pignatelli, *Bottari, Giovanni Gaetano*, in DBI, 13, 1971: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-gaetano-bottari\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-gaetano-bottari_%28Dizionario-Biografico%29/)

L. Pezzella, *Benedetto Aletino. Un gesuita a Napoli contro i «Moderni»*, Avellino, Terebinto Edizioni, 2017

A. Pinto, *Nell'antico Collegio Massimo dei Gesuiti di Napoli. Il Museo di Fisica dell'Università Federico II*, in «Societas», LIII, 1-2, 2005, pp. 27-47

A. Pinto, *Il Collegio Massimo di Napoli da casa gesuitica a Università: recenti restauri e scoperte*, in *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, Università, Collegi gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale. Atti del convegno internazionale di studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dall'Università dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'Aquilanum Collegium (1596)*, a cura di F. Iappelli - U. Parente, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2000, pp. 775-782

G. Pizzorusso, *I duellanti: la Congregazione de Propaganda Fide e la Compagnia di Gesù dalla soppressione alla restaurazione dell'ordine ignaziano*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 126-1, 2014: <http://journals.openedition.org/mefrim/1681> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mefrim.1681>

R. Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna, il Mulino, 2001



- G. Poli, *L'anima e la terra nel Mezzogiorno moderno*, Bari, Progedit, 2008
- E. Pontieri, *Sulle origini della Compagnia dei Bianchi di Giustizia in Napoli e i suoi statuti nel 1525*, in «Campania Sacra», 3, 1972, pp. 1-60
- Storia economica Cambridge. L'espansione economica dell'Europa nel Cinque e Seicento*, v. IV, a cura di M. M. Postan - P. Mathias, Einaudi, Torino, 1975
- P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000
- A. Prosperi, *Un volgo disperso. Contadini d'Italia nell'Ottocento*, Torino, Einaudi, 2019
- A. Prosperi, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016
- Dizionario storico dell'Inquisizione*, v. III, a cura di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010
- America e apocalisse e altri saggi*, a cura di A. Prosperi, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999
- A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996
- A. Prosperi, *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 46, 1994, pp. 29-44
- P. Puca, *P. Francesco Saverio Maria D'Aria*, in «Societas», XLIX, 3-4, 2001, pp. 117-122
- G. Pugliano, *Per la storia della sede della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli (I)*, in «Atti della Accademia Pontaniana», LV, 2006, pp. 323-338
- G. Pugliano, *Per la storia della sede della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli (II)*, in «Atti della Accademia Pontaniana», LVI, 2007, pp. 265-313
- A. Quattromani, *Le vendite in burgensatico degli allodiali di Puglia e di Policoro in Basilicata*, Napoli, CUEN, 2002

- M. Randi, Gianpriamo, Nicolò, in DBI, 54, 2000:  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-gianpriamo\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-gianpriamo_(Dizionario-Biografico))
- A. M. Rao, *Mezzogiorno feudale. Feudi e nobiltà da Carlo di Borbone al Decennio francese*, Napoli, Fedoa Press, 2022
- Napoli e il Mediterraneo nel Settecento. Scambi, immagini, istituzioni*, a cura di A. M. Rao, Bari, Edipuglia, 2017
- A. M. Rao, *L'«amaro della feudalità». La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700* (1984), Napoli, Luciano editore, 1997
- A. M. Rao, *Morte e resurrezione della feudalità: un problema storiografico*, in *Dimenticare Croce? Studi e orientamenti di storia del Mezzogiorno*, a cura di A. Musi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, pp. 113-136
- A. M. Rao, *Nel Settecento napoletano: la questione feudale*, in *Cultura, intellettuali e circolazione delle idee nel '700*, a cura di R. Pasta, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 51-106
- A. M. Rao, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1984
- F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti dalle Due Sicilie*, Palermo, Sellerio editore, 1993
- P. Resta, *Introduzione*, in *Compagni/e di viaggio. Le associazioni laicali nelle religioni*, a cura di R. Parisi, Milano, Franco Angeli, 2020, pp. 7-22
- G. Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Brescia, Morcelliana, 2017
- G. Ricuperati, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra crisi di coscienza europea e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001
- G. Ricuperati, *Pietro Giannone: an itinerary in European free-thinking*, in *Transactions of the Ninth International Congress on the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation for Enlightenment studies, 1996, pp. 242-245
- G. Ricuperati, Borromeo, Arese Carlo, in DBI, 13, 1971:  
[https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-borromeo-arese\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-borromeo-arese_%28Dizionario-Biografico%29/)

- M. A. Rinaldi, *I gesuiti in Campania nell'età post-tridentina: l'azione delle congregazioni mariane*, in *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo. Atti del convegno (Maratea, 19-21 giugno 1986)*, v. I, in G. De Rosa - A. Cestaro, Venosa, Edizioni Osanna, 1986, pp. 243-257
- M. Rivero Rodríguez, *Filippo II e il governo d'Italia*, Nardò, Controluce, 2013
- E. Robertazzi Delle Donne, *L'espulsione dei gesuiti dal Regno di Napoli*, Napoli, Libreria scientifica, 1970
- L. Rocchi, *Il "Dittionario della Lingua Turchesca" di Pietro Ferraguto (1611)*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2012
- C. Romano, *Francesco Saverio Maria D'Aria SJ fondatore delle Ausiliarie della Madonna*, Gorle, Editrice Velar, 2019
- G. Romeo, *L'Inquisizione romana e l'Italia nei più recenti sviluppi storiografici*, in «Rivista storica italiana», CXXVI, 1, 2014, pp. 188-206
- G. Romeo, *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in «Studi storici», 4, 2010, pp. 967-1002
- G. Romeo, *Amori proibiti: i concubini tra Chiesa e inquisizione: 1563-1656*, Roma-Bari, Laterza, 2008
- G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002
- G. Romeo, *Note sull'Inquisizione romana tra il 1557 e il 1561*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVI, 2000, pp. 115-141
- G. Romeo, *Aspettando il boia: condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993
- G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990
- P. Rondinelli, *Montalbano Jonico ed i suoi dintorni*, Taranto, Stab. Angelo lo Deserto, 1913
- M. Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2006

*I religiosi a corte: teologia, politica e diplomazia in antico regime. Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa "Le Balze" Fiesole 20 ottobre 1995*, a cura di F. Rurale, Roma, Bulzoni, 1998

*Il Viceregno austriaco (1707-1734). Tra capitale e province*, a cura di S. Russo - N. Guasti, Roma, Carocci, 2010

S. Russo - B. Salvemini, *Ragion pastorale, ragion di Stato. Spazi dell'allevamento e spazi dei poteri nell'Italia di età moderna*, Roma, Viella, 2007

S. Russo, *Paesaggio agrario e assetti culturali in Puglia tra Otto e Novecento*, Bari, Edipuglia, 2001

M. Sabato, *Il sapere che brucia. Libri, censure e rapporto Stato-Chiesa nel Regno di Napoli fra '500 e '600*, Galatina, Congedo editore, 2009

J. M. Sallmann, *Santi Barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996

M. Sangalli, *Le smanie per l'educazione. Gli scolopi a Venezia tra Sei e Settecento*, Roma, Viella, 2012

A. L. Sannino, *L'incidenza in Basilicata delle grandi crisi epidemiche e di sussistenza su natalità, mortalità e nuzialità*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XIII, 25-26, 1984, pp. 93-123

M. Sansone, *I Serra a Policoro. Storia di un declino?*, Bella, Arduino Sacco Editore, 2007

M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia (1565-1572)*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1992

M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez (1556-1565). L'azione*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1974

M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez (1556-1565). Il governo*, Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1964

P. Scaramella, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1662)*, in «Rivista Storica Italiana», 117, 2005, pp. 135-157

P. Scaramella, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1701)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999

- T. Scaramella, *La storia dell'omosessualità in Italia moderna: un bilancio*, in «Storicamente», 12, 2016: [https://storicamente.org/omosessualita\\_storia\\_italia\\_scaramella](https://storicamente.org/omosessualita_storia_italia_scaramella)
- Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVIII)*, a cura di P. Schiera, Roma-Napoli, Officina tipografica, 1996
- J. D. Selwyn, *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Londra, Routledge, 2004
- A. Signorile, *L'università di Policoro nel XIII secolo. La cittadina della costa ionica nell'ambito del Regnum Siciliae e i suoi rapporti coi poteri universali*, Salerno, Edisud Salerno, 2006
- Mezzogiorno prodigioso. Ricerche sul miracolo nel Meridione d'Italia in età moderna*, a cura di G. Sodano, «Quaderni di Mediterranea», 41, 2023
- G. Sodano, Sersale, Antonino, in DBI, 92, 2018: [https://www.treccani.it/enciclopedia/antonino-sersale\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/antonino-sersale_(Dizionario-Biografico)/)
- G. Sodano, *Da baroni del Regno a Grandi di Spagna. Gli Acquaviva d'Atri: vita aristocratica e ambizioni politiche*, Napoli, Guida, 2012
- G. Sodano, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia tra Santi, Madonne, guaritrici e medici*, Napoli, Guida, 2010
- G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002
- G. Sodano, *I patronati a Napoli nel XVII secolo: i casi di san Gaetano e di san Francesco Saverio*, in *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, a cura di G. Fiume, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 217-230
- A. Spagnoletti, *Il governo del feudo. Aspetti della giurisdizione baronale nelle università meridionali del XVIII secolo*, in «Società e storia», XV, 55, 1992, pp. 61-79
- Nelle Indie di quaggiù: San Francesco de Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno. Atti del convegno di studio (Grottaglie, 6 e 7 maggio 2005)*, a cura di M. Spedicato, Galatina, Edizioni Panico, 2006

- P. Stella, *Il giansenismo in Italia. I preludi tra Seicento e primo Settecento*, v. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006
- E. Stumpo, *Economia e gestione del feudo nell'Italia moderna*, in «Memorie della Accademia Lunigianese di Scienze “Giovanni Capellini”, Scienze storiche e morali, Scienze naturali, fisiche e matematiche», LXXVIII, 2008, pp. 49-66
- P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 4 vv., Roma, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1930-1951
- A. Tanturri, *Gli scolopi nel Mezzogiorno d'Italia in età moderna*, «Archivum Scholarum Piarum», 25, 2001
- The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge, Cambridge University Press, 1999
- M. Torrini, *L'Accademia degli Investiganti, Napoli 1663-1670*, in «Quaderni Storici», 48, 1981, pp. 845-883
- A. Tortora, *Valdesi dal Piemonte alla Calabria (secc. XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2020
- A. Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000
- Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a cura di B. Ulianich, Napoli, La Città del Sole, 1997
- L. Valensi, *Stranieri familiari. Musulmani in Europa (XVI-XVIII secolo)*, Torino, Einaudi, 2013
- L'ospedale del reame. Gli incurabili di Napoli*, v. I, *Storia e arte*, a cura di A. Valerio, Napoli, Il Torchio della Regina, 2010
- D. K. Van Kley, *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*, New Haven-London, Yale University Press, 2018
- A. Vanni, “Mazze e panelle”. *Il conflitto tra Gian Pietro Carafa e gli Asburgo*, in R. Valladares (a cura di), *La Iglesia en Palacio. El clero en las cortes hispánicas*, ss. XVI-XVII, Roma, Viella, 2019, pp. 17-34
- A. Vanni, «Fare diligente inquisitione». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010

- G. Varriale, *Tra il Mediterraneo e il fonte battesimale: musulmani a Napoli a Napoli nel XVI secolo*, in «Revista de Historia Moderna», 31, 2013, pp. 91-108
- P. Ventura, *L'Arciconfraternita dello Spirito Santo dei napoletani a Roma tra XVI e XVIII secolo*, Roma, Aracne, 2009
- F. Venturi, *Settecento riformatore*, v. V, Torino, Einaudi, 1987
- F. Venturi, *Settecento riformatore*, v. II, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, Torino, Einaudi, 1976
- F. Venturi, *1764: Napoli nell'anno della fame*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXV, 1973, pp. 394-472
- Heroes in Dark Times. Saints and Officials Tackling Disaster (16th – 17th Centuries)*, a cura di M. Viceconte - G. Schiano - D. Cecere, Roma, Viella, 2023
- B. Vigezzi, *Pietro Giannone riformatore e storico*, Milano, Istituto Giangiacomo Feltrinelli, 1961
- P. Villani, *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1973
- R. Villari, *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Roma-Bari, Laterza, 2014
- R. Villari, *Note per la storia dei movimenti antifeudali in Basilicata dal 1647 al 1799*, in «Cronache meridionali», V, 10, 1958, pp. 653-682
- M. Viscardi, *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005
- M. A. Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, Bulzoni, 2012
- Signori, patrizi, cavalieri nell'età moderna*, a cura di M. A. Visceglia, Bari, Laterza, 1992
- G. Vitolo, *Città e contado nel Mezzogiorno tra Medioevo ed età moderna*, Salerno, Laveglia, 2005
- L. Von Pastor, *Storia dei papi*, v. XVI, I (1954), Roma, Desclée & C.i., 1971
- The Jesuit Suppression in Global Context. Causes, Events and Consequences*, a cura di J. Wright - J. D. Burson, Cambridge, Cambridge University Press, 2015

G. Zarri, *Le sante vive. Profezia di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990

*The Oxford Handbook of Jesuits*, a cura di I. Zupanov, Oxford, Oxford University Press, 2017