

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Dipartimento di Studi Umanistici
Corso di Laurea in Filologia Moderna



**TESI DI LAUREA MAGISTRALE
IN
STORIA MODERNA**

***Scrupoli di coscienza. Alcuni casi di denunce preventive dal
tribunale del Sant'Ufficio a Napoli***

RELATORE:
Chiar.mo Prof.
ALFONSO TORTORA

CANDIDATO:
LORENZO FARIELLO

CORRELATORE:
Dott. FRANCESCO REALE

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

Fa el tiranno ogni possibile diligenza per scoprire el segreto del cuore tuo, con farti carezze, con ragionare teco lungamente, col farti osservare da altri che per ordine suo si intrinsecano teco, dalle quali rete tutte è difficile guardarsi; e però se tu vuoi che non ti intenda, pensavi diligentemente, e guardati con somma industria da tutte le cose che ti possono scoprire, usando tanta diligenza a non ti lasciare intendere quanta usa lui a intenderti.
(Francesco Guicciardini)

Introduzione	3
1. Dal parroco al vescovo, dal confessore all'inquisitore.....	6
1.1 Una questione di coscienza	6
1.2. Una questione di metodo.....	11
1.3. Il Sant'Ufficio a Napoli: storia di un tribunale "anomalo".....	19
2. «Sotto incerto nome»: vendetta pubblica e vendetta privata al tribunale arcivescovile napoletano	28
2.1. Sistemi di giustizia.....	28
2.2 False accuse, false testimonianze	33
2.3 Il concetto giuridico di "inimicitia" in età moderna	38
2.4 «Che ho fatto che minacci con l'Arcivescovato?»	43
2.5 Clero diligente	49
3. Clero connivente: collusioni e scontri tra laici ed ecclesiastici	54
3.1 Una giustizia accomodante	54
3.2 Il sacramento "difficile": la confessione dei peccati nel Seicento	60
3.3 Fuochi nella notte di San Giovanni Battista.....	67
3.4 (Non) dire con la bocca e credere col cuore.....	71
3.5 La fine di una prassi anomala.....	79
Conclusioni	83
Bibliografia	86

Introduzione

Questa tesi si basa su una ricerca condotta presso l'Archivio Storico Diocesano di Napoli su alcuni documenti inquisitoriali provenienti dal fondo "Sant'Uffizio", che prendono il nome di *praeventiones* (o denunce preventive). A supporto di questa ricerca sono stati indispensabili due inventari che contengono informazioni essenziali per l'individuazione e la classificazione dei documenti tramite i nomi degli inquisiti, la natura dei procedimenti, la tipologia dei delitti. Il primo di essi è *Il fondo "Sant'Uffizio" dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, a cura di Giovanni Romeo, che copre gli anni dal 1549 al 1647.¹ Il secondo, di recente pubblicazione, è *Il fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, a cura di Antonella Orefice, che costituisce la continuazione del volume di Romeo, dal 1648 fino al 1766.² La prima *praeventio* risale al 1575 e l'ultima al 1699, ma le denunce preventive qui analizzate rientrano in un arco temporale di un secolo (1592-1692).

Con l'espressione utilizzata nel titolo si vuol fare riferimento non tanto agli scrupoli religiosi, considerabili alla stregua di una «malattia dell'anima»,³ dovuti a una confessione dei peccati che si ritiene incompleta, imperfetta, ma piuttosto a un uso strumentale del confessionale e dello stesso tribunale di fede, al quale si ricorre, soprattutto nel caso delle denunce preventive, non ai fini sacramentali della purificazione della coscienza, ma per attaccare i propri nemici o prevenire, proprio per scrupolo di coscienza, le loro potenziali calunnie: difendere così la propria fama ed evitare un processo inquisitorio. Non si possono comprendere infatti le ragioni che spingono i potenziali inquisiti a presentarsi spontaneamente davanti al tribunale per difendersi da false accuse o per denunciare sé stessi senza prendere in considerazione questi problemi di coscienza, che affliggono i penitenti alla prese con il sacramento della confessione e che mettono in luce in sede confessionale quanto c'è di spontaneo e quanto di coatto, quanto di genuino e quanto di ipocrita, quanto è legato alla sola fede e quanto invece agli interessi personali di queste comparizioni.

Nell'immaginario comune si pensa all'Inquisizione come a una macchina complessa, che con i suoi ingranaggi mira a reprimere il dissenso religioso tramite

¹ G. ROMEO, *Il fondo "Sant'Uffizio" dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, in «Campania Sacra» 34-35, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale. Sezione "S. Tommaso d'Aquino", Editoriale comunicazioni sociali, Napoli 2003.

² A. OREFICE, *Il fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, Editoriale Scientifica, Napoli 2024.

³ J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 571-572: «Nella civiltà occidentale questa malattia dell'anima non coinvolse solo persone fuori dal comune. Anzi, fu un fenomeno relativamente diffuso, classificabile, e tale da meritare che vi riflettessero gli specialisti della malinconia. Emmanuel Mounier aveva ragione nel far notare che "lo scrupolo ha delle frontiere storiche. Era sconosciuto nella Chiesa orientale e anche nell'Occidente latino non lo si trova ricordato prima dei teologi morali della seconda metà del Medioevo". Infatti la Chiesa orientale non ha conosciuto la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale e non ha mai obbligato i fedeli alla confessione particolareggiata delle loro colpe. Dunque, non spinse mai a compiere l'analisi, del resto inesauribile, dei casi di coscienza. Invece tale analisi (che pure - bisogna dirlo - portò ad uno straordinario sviluppo dell'introspezione) ebbe modo di svilupparsi nella Chiesa latina con la confessione annuale e obbligatoria di colpe ben precisate e ordinate secondo definite categorie».

scomuniche, torture e condanne a morte, ma non si pone abbastanza attenzione ai passaggi iniziali che conducono a tali provvedimenti, né alla dimensione più intima e invisibile degli imputati, perché questa è legata alle loro coscienze anzitutto di penitenti: coscienze ben controllate tramite il sacramento della penitenza dal confessore del villaggio o del quartiere, che sembra così lontano dalla burocrazia inquisitoriale e tuttavia risulta essere il mediatore occulto tra il foro interno e il foro esterno, tra la confessione sacramentale e l'Inquisizione, un legame così sottile da essere definito un «vero enigma storiografico».⁴

Come si avrà modo di constatare, tre saranno le direttive attraverso cui si metteranno in luce le varie questioni: la prima: l'uso strumentale del tribunale arcivescovile napoletano da parte dei denunciati, già sottolineato dagli studi di Giovanni Romeo; una seconda: il carattere confessionale della *praeventio*, che la fa assomigliare alla *spontanea comparitio* e rende l'autodenuncia e la denuncia preventiva due aspetti congiunti estremamente tra loro; una terza: il legame tra *praeventio* e *protestatio* di derivazione accademica, la prima essendo uno sviluppo della seconda. Questi tre aspetti, come si vedrà, emergono progressivamente nello sviluppo della tesi, di pari passo con la lettura dei documenti trascritti.

Nel primo capitolo verrà da un lato messa in rilievo la funzione della confessione dei peccati, con il suo ruolo nella pratica della comparizione spontanea presso i tribunali di fede, e dall'altro verrà ricostruita la storia del Sant'Ufficio a Napoli, con le sue vicissitudini e le sue anomalie. Nel secondo capitolo saranno delineati i tratti fondamentali del sistema di giustizia inquisitoriale e, in particolare, sarà descritto il ricorso al tribunale arcivescovile napoletano come strumento di vendetta e di risoluzione di controversie personali da parte dei denunciati, a partire da alcune domande: l'Inquisizione è consapevole dell'uso strumentale del tribunale da parte dei napoletani? Gli inquisitori sono disposti ad accettare la conflittualità sociale pur di arrivare al loro scopo, cioè la repressione del dissenso religioso? Insomma, il fine giustifica i mezzi? Se da un lato, infatti, gli inquisitori incentivavano le comparizioni spontanee, dall'altro limitavano l'abuso nel ricorso alla denuncia preventiva, una procedura, unica nel suo genere, che lo stesso tribunale consentiva. Questo perché l'obiettivo dell'Inquisizione non è solo punire i delitti contro la fede, ma è il disciplinamento sociale, che impone di entrare all'interno delle maglie della società per comprendere al meglio le relazioni tra denunciato e denunciante, tra imputato

⁴ E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali*, in *I tribunali della fede. Continuità e discontinuità dal Medioevo all'età moderna*, a cura di S. Peyronel, Claudiana, Torino 2008, pag. 160: «Il sistema di delazione e controllo delle coscienze fondato sul passaggio dal confessore all'inquisitore rappresenta un vero enigma storiografico. Stupisce che abbia suscitato così scarse resistenze; stupisce che sia stato cancellato dalla memoria storica senza traccia; suggerisce molta docilità e scarso rigore morale. Eppure, nella Riforma, i casi riservati episcopali e papali, col connesso pericolo di contatto tra confessione sacramentale e giudiziaria, furono aboliti anche negli stati cattolici sin dall'*Interim* di Augusta. Ma nelle coscienze italiane il sistema di usare i pentiti per scovare e denunciare gli eretici non sembra aver suscitato dubbi e tremori, a meno che non si debbano rileggere anche in questa chiave le contese tra giansenisti (eredi dei rigoristi al modo di teatini e domenicani) e gesuiti, se fosse preferibile l'indulgenza dei confessori "privilegiati", o non andasse ristabilita la severità delle denunce giudiziarie e delle penitenze pubbliche. Ma il sistema non fu contestato dai teologi, se non nei dibattiti del Sinodo di Pistoia, da Valentin von Eybel e dai richeristi, decisi a promuovere il diritto dei parroci ad assolvere anche dai casi riservati. Fu subito con apparente obbedienza dalla gran parte dei fedeli – salvo episodi di resistenza a Lucca, a Venezia e a Napoli; non subì l'attacco degli illuministi, che non lo capivano; e non morì neppure di morte naturale prima della soppressione delle Inquisizioni negli anni 1780-1785. Finì solo con la fine dei Sacri Tribunali».

e testimone. Nel terzo capitolo, infine, verranno rappresentati, insieme alle differenze di trattamento nei confronti di ecclesiastici e laici all'interno del foro penale arcivescovile, i rapporti conflittuali o di intesa che queste due categorie possono intrattenere nelle cause di fede presentate al tribunale del Sant'Ufficio, con una particolare attenzione al confronto tra la dottrina rigorista e quella lassista, che trovano nel confessionale il proprio terreno di scontro.

1. Dal parroco al vescovo, dal confessore all'inquisitore

1.1 Una questione di coscienza

Le 95 tesi di Lutero iniziano ribadendo la centralità della penitenza nella vita dei cristiani.⁵ Il problema della confessione sacramentale rappresenta un punto di frattura tra il nascente movimento dei riformati, capeggiati da Lutero e appoggiati da Erasmo da Rotterdam nella critica alla confessione,⁶ e i cattolici, sostenitori della necessità, da parte della Chiesa, di un controllo totale del foro interno dei suoi fedeli proprio attraverso questo sacramento. In uno dei trattati pubblicati nel 1520 dal teologo tedesco, il *De captivitate Babylonica ecclesiae*, si trova, oltre a un inasprimento dei toni nei confronti della Chiesa di Roma, un distanziamento dottrinale rispetto a quanto aveva affermato appena tre anni prima: alcuni temi si fanno più radicali, come per esempio la questione dei casi riservati del Papa, cioè di quei casi che possono essere assolti solo dal Sommo pontefice;⁷ ma nella disamina dei sette sacramenti, nonostante tutte le critiche, rimane in piedi, oltre al battesimo e all'eucaristia, quello della penitenza. Le ragioni di questa scelta — e della condanna invece delle indulgenze che pure hanno con la confessione dei tratti in comune —⁸ sono da rintracciare nell'esperienza personale di Lutero, cioè nell'intimo rapporto intrattenuto con la penitenza come pratica spirituale, intesa in modo differente rispetto alla

⁵ M. LUTERO, *Le 95 tesi*, Edizioni Studio Tesi, Roma 2020, pag. 26: «1. Il Signore e nostro maestro Gesù Cristo, dicendo: «Fate penitenza» eccetera, volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza. 2. Ma questa espressione non può essere intesa come la penitenza sacramentale (cioè la confessione e la soddisfazione, che si realizzano per il tramite dei sacerdoti). 3. Cristo non intende, tuttavia, nemmeno solo quella interiore: anzi, la penitenza interiore non c'è affatto, se non si esprime all'esterno nelle varie forme di mortificazione del corpo. 4. La pena resta, dunque, finché persiste il disgusto di sé (cioè la vera penitenza interiore), vale a dire fino a quando si entrerà nel regno dei cieli».

⁶ Sul problema della confessione annuale obbligatoria e dell'enumerazione di tutti i peccati al sacerdote cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Il Mulino, Bologna 2015, pag. 229: «Il problema personale di Erasmo ci interessa da vicino perché tra le maggiori colpe di cui egli viene accusato a Roma in quegli anni vi è proprio quella di distruggere il foro della Chiesa nel sacramento della penitenza. Non nego la istituzione divina del sacramento della penitenza, ribadisce egli nella sua difesa, ma critico la sua concreta attuazione nella disciplina ecclesiastica, nell'obbligo della confessione annuale come in quello di dettagliare al sacerdote tutti i peccati e le circostanze relative: queste modalità del sacramento della penitenza sono soltanto frutto di un'evoluzione storica transeunte, destinata a mutare nel tempo».

⁷ M. LUTERO, *Le 95 tesi* cit., pag. 26: «6. Il Papa non può condonare nessuna colpa se non dichiarando e confermando che essa è rimessa da Dio, oppure condonando quelle legate ai casi riservati a lui; se si eccettuano questi, la colpa resta assolutamente». Ivi, pag. 116: «Se il Papa avesse diritto di riservarsi la confessione dei peccati segreti, per cui non ci fosse salvezza senza la loro remissione, sarebbe un ostacolo alla salvezza proprio l'errore che prima ho ricordato, cioè la fiducia nelle buone opere e l'idolatria che oggi i pontefici ci insegnano; e se questi gravissimi peccati non rappresentano un ostacolo, lo costituiscono per lo meno altri, meno gravi, che il Papa stupidamente si riserva. L'ignoranza e la cecità dei pastori operano queste mostruosità nella Chiesa. Perciò io ammonirei questi principi di Babilonia, questi vescovi di Bethaven, di astenersi dal riservare a sé l'assoluzione di qualsiasi caso, e, poi, che concedano a tutti i fratelli e sorelle la più libera facoltà di ascoltare la confessione di quelli occulti, di modo che il penitente possa rivelare il suo peccato a chi vorrà per chiedere perdono e conforto dalla parola di Cristo offertagli dal suo prossimo».

⁸ Ivi, pag. 28: «Il condono che offrono quelle indulgenze riguarda solo le pene stabilite dall'uomo, cioè la soddisfazione che conclude il sacramento della penitenza».

Chiesa cattolica che, a partire dal Concilio Lateranense IV del 1215, utilizza la confessione auricolare sempre più come strumento di potere e di coercizione per reprimere il dissenso religioso, oltre che i crimini più vari, piuttosto che come un servizio del sacerdote, istituito da Gesù Cristo, offerto ai credenti per «risollevarsi dall'angoscia del peccato e dalla minaccia della dannazione».⁹

È proprio con il decreto conciliare *Omnis utriusque sexus* che Innocenzo III «conferì alla figura del confessore la funzione e i poteri di un giudice autorizzato a interrogare il peccatore esplorando i risvolti più segreti della sua vita. Davanti a quel giudice ogni cristiano in età di ragione doveva obbligatoriamente comparire almeno una volta all'anno».¹⁰ Che da allora in avanti questa funzione non sarebbe stata svolta sempre dal parroco locale, in contravvenzione così al precetto del «sacerdos proprius», ma che altri soggetti come gli ordini mendicanti avrebbero assunto questo onere,¹¹ è un fatto che non cambia la dottrina del «sacerdos est iudex», né la sostanza di questo nuovo potere conferito ai confessori: «dal potere delle chiavi derivano due modi di sciogliere e di legare, nel foro penitenziale e nel foro giudiziale, nel foro interno e nel foro esterno».¹² Lutero, invece, rifiuta il valore “giuridico” della penitenza, che prevede un'equivalenza tra la sentenza e l'assoluzione emanate dal sacerdote,¹³ e la considera piuttosto come una promessa fatta dal penitente di fronte al tribunale di Dio per non cadere più nel peccato e nelle tentazioni del demonio. Nella dottrina luterana è presente infatti una separazione netta tra il foro interno, nel quale solo Dio può entrare, e il foro esterno, che è di competenza dell'autorità temporale, secolare o papale che sia: «l'autorità temporale non ha alcuna competenza sulle coscienze, poiché la *spada* non ha il potere di costringere le coscienze».¹⁴

Si ha così il rifiuto di un utilizzo politico della confessione che, intesa come un atto giudiziario vero e proprio, avrebbe dato l'abbrivio, in quei decenni del Cinquecento, a un

⁹ A. PROSPERI, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017, pag. 38.

¹⁰ Ivi, pag. 268. A questo decreto seguì presto il concilio di Tolosa del 1229 «introducendo, probabilmente per la prima volta, un sistema capillare di controllo dell'ortodossia, in cui assumeva un ruolo rilevante, insieme all'obbligo di confessione, la schedatura degli inconfessi e sospesi dalla comunione pasquale». E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 2000.

¹¹ P. PRODI, *Una storia della giustizia* cit., pp. 79-86. Sull'atteggiamento di diffidenza e insofferenza agli inizi del Cinquecento a Napoli e dintorni nei confronti della pratica della confessione, in particolare presso il proprio parroco, rilevato attraverso una serie di testimonianze dell'epoca, cfr. G. ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 1997, pp. 25-26: «A voler considerare queste come testimonianze rappresentative dello spazio tradizionalmente occupato dal sacramento della penitenza nell'Europa cristiana, dovremmo ritenere che l'obiettivo principale a cui mirava il canone *Omnis utriusque sexus* - utilizzare la rete parrocchiale come strumento di controllo periodico dell'ortodossia - fosse sostanzialmente fallito [...]. Con ogni probabilità, la stragrande maggioranza dei cristiani del primo Cinquecento la considera una pratica religiosa rara e sgradita, poco più di un fastidioso vincolo annuale. Si cerca di evitarla o di liberarla proprio dagli elementi che più premevano a chi ne aveva fissato le regole. Inadempienza totale del precetto, purtroppo non esattamente quantificabile, ma forse abbastanza diffusa, e soprattutto elusione massiccia della norma che lega il penitente al parroco sembrano le reazioni abituali a un aspetto particolarmente malvisto della vita religiosa, confinato in un breve periodo dell'anno e funzionale solo all'ammissione alla mensa eucaristica».

¹² P. PRODI, *Una storia della giustizia* cit., pag. 79.

¹³ Ivi, pag. 74: «L'assoluzione non rappresenta più la dichiarazione di un avvenuto perdono di Dio in base al pentimento, alla contrizione del peccatore, ma consiste in una vera e propria sentenza che produce essa stessa l'effetto causale della remissione dei peccati».

¹⁴ M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986, pag. 259.

controllo sempre più capillare da parte dell'Inquisizione degli eretici e dei dissidenti religiosi su tutta la penisola italiana.¹⁵ I tribunali di fede diventano insomma simili ai tribunali politici perché entrambi mirano a reprimere il dissenso piuttosto che a punire i delitti.¹⁶ E così come è possibile classificare i reati politici in base alla loro gravità, sulla scorta dei danni che arrecano allo Stato, e comminare le pene in base ad essi, così è possibile rintracciare una gerarchia dei peccatori e dei confessori-inquisitori deputati a giudicarli, a condannarli o assolverli.

Dopo il Concilio di Trento i compiti del Sant'Ufficio si ampliarono fino a inglobare nuovi ambiti, non più circoscritti ai delitti di eresia e di apostasia che, con la bolla *Licet ab initio* di Paolo III del 1542, avevano caratterizzato i primi anni di attività dell'Inquisizione:

L'idea di allargare a dismisura il raggio d'azione del Sant'Ufficio non era nuova. Paolo IV, come si è visto aveva sottoposto al loro controllo l'apostasia all'ebraismo, la bestemmia, la simonia, la sodomia, la celebrazione della messa da parte di laici. Le sue decisioni furono confermate solo in parte, visto che simonia e sodomia passarono ai giudici ordinari, ma furono ampliate in molte direzioni nuove. Si pensi alle bestemmie, prese in carico dagli inquisitori grazie alla consueta distinzione tra quelle più lievi (non ereticali), da lasciare ai vescovi, e quelle che lasciavano intravedere il sospetto d'eresia, rivendicate ai loro tribunali. In concreto, però, come per i sortilegi, l'unica sfida concreta al monopolio inquisitorio venne dai giudici secolari, che di tanto in tanto reclamarono il diritto di procedere contro i bestemmiatori. Qualcosa del genere capitò anche per la giurisdizione sulla bigamia, che, entrata nel mirino del Sant'Ufficio verso la fine del Cinquecento, diede luogo spesso a pesanti conflitti con le autorità statali. Più o meno agli stessi anni risalgono le prime incerte formulazioni di un delitto, quello di simulata santità, che avrebbe impegnato a lungo l'Inquisizione romana. Inoltre, rientrarono piuttosto presto tra i comportamenti sanzionati dal Sant'Ufficio gli ostacoli e gli impedimenti all'attività inquisitoria e false denunce di eresia. Passarono infine al loro vaglio molte infrazioni alla precettistica ecclesiastica estranee alle competenze tradizionali dell'Inquisizione. Ad esempio, il consumo di cibi proibiti nei moltissimi giorni in cui l'astinenza era d'obbligo diventò uno dei tanti segnali della diffusa disobbedienza

¹⁵ V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 18-19: «L'incontro tra Inquisizione e confessione fu qualcosa di più che un "incidente di percorso": affondava le sue radici nella natura giudiziale del sacramento della confessione e nei suoi legami formali con il processo inquisitorio. E tuttavia esso conobbe un punto di svolta, almeno in Italia, intorno alla metà del Cinquecento e alle misure repressive emanate da Paolo IV. Esse mirarono a rendere ordinario il passaggio di notizie dal confessionale all'ufficio inquisitorio non solo per chi fosse a conoscenza di fatti o di libri ereticali, ma anche per chi volesse sfuggire alla denuncia con lo sconto della penitenza segreta». E sempre nella metà del Cinquecento vengono approvati i canoni tridentini della sessione 14 sul sacramento della penitenza, che «mirano a difendere e ribadire la pratica della confessione come atto giudiziario, completa di riserva papale ed episcopale dei casi e delle relative "opere" di soddisfazione», questa riserva dei casi «ha l'effetto di limitare - contro le vivaci obiezioni dei protestanti - l'autorità dei parroci come giudici inferiori». E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Ufficio* cit., pp. 437-438.

¹⁶ E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo* cit., pag. 120. Sullo stesso tema cfr. anche G. MAIFREDA, *I denari dell'inquisitore. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Einaudi, Torino 2014, pp. 371-372: «L'Inquisizione non fu un tribunale penale nel senso odierno del termine, poiché i reati che vi si perseguivano non avevano vittime se non la "maestà divina". I processi del Sant'Ufficio, anche attraverso la minaccia implicita o l'infrazione reale dei tormenti e della morte, ebbero come conseguenza principale lo scoraggiamento della produzione stessa di concezioni religiose eterodosse, ostacolando quindi la formulazione mentale e verbale, oltre che la circolazione, di sistemi ideali alternativi di creazione della verità. Quest'opera fu svolta dagli inquisitori, oltre che tramite i processi ordinari e la fulminazione delle pene, con un'instancabile opera di prevenzione, di sorveglianza, di proibizione non solo a posteriori, ma anche a priori della possibilità individuale e collettiva di pensare in modo dissidente. Le attività dell'Inquisizione non possono dunque essere paragonate, né sul piano della procedura né su quello della comminazione delle pene, a quelle delle corti penali ordinarie del passato e del presente, se non, forse, ai tribunali speciali per reati politici».

all'irrigidimento tridentino, come, su un altro piano, il rifiuto di cibarsi di carne di maiale fu per gli ebrei fintamente convertiti una spia della persistente, sotterranea fedeltà alla loro religione.¹⁷

“Eresie diverse”, “Pretesa di santità”, “Magia varia”, “Irriverenza verso cose o persone sacre”, “Cibi proibiti”: sono solo alcune delle definizioni di delitto formulate da Giovanni Romeo per sopperire alla varietà dei casi presentati al tribunale vescovile del Sant’Ufficio a Napoli tra Cinque e Seicento.¹⁸ A questa complessa casistica corrisponde un altrettanto complesso sistema di pene, in cui la pena capitale era solo l’ultimo, più estremo procedimento — e per questo meno applicato in proporzione ad altri processi — nei riguardi di quei condannati recidivi o di quegli impenitenti che, scaduto il periodo di tempo concesso per ravvedersi, erano disposti a morire piuttosto che abiurare.¹⁹ Più comuni erano i processi ordinari che si concludevano con un’abiura da parte dell’inquisito: «si distingue ordinariamente fra tre gradi di abiura, che dovrebbero essere commisurati all’entità del sospetto dei giudici (i primi due livelli: de levi e de vehementi suspicione) o alla raggiunta certezza dell’avvenuta eresia o apostasia (il terzo, aristotelicamente detto de formali)».²⁰ A queste sentenze, pronunciate pubblicamente, seguivano le penitenze salutari, cioè preghiere e atti di culto. I peccati più gravi rientravano nell’alveo dei casi riservati,²¹ di competenza dei vescovi o del Papa: per una corretta interpretazione e distinzione tra la gravità di un peccato e l’altro si faceva ricorso alle *Summae confessorum*, o *Summae de casibus conscientiae*, delle guide per i confessori che regolavano il «diritto penitenziale» attraverso schemi morali più o meno antichi, come i Dieci comandamenti o i sette vizi capitali, indispensabili per unificare il *forum Dei* e il *forum Ecclesiae*, il foro interno e il foro esterno.²² Se il confessore, solitamente il parroco, non poteva assolvere il penitente, perché il peccato confessato rientrava nei casi riservati, la confessione veniva sospesa e il penitente mandato da un giudice superiore, che erano un penitenziere vescovile o «di solito

¹⁷ G. ROMEO, *L’Inquisizione nell’Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 39-40.

¹⁸ ID., *Il fondo “Sant’Ufficio”* cit., pp. 26-30.

¹⁹ ID., *L’Inquisizione nell’Italia moderna* cit., pp. 51-55. Sull’eventualità di infliggere le condanne a morte cfr. E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo* cit., pp. 120-121: «L’ampio dibattito sviluppatosi sulla comparazione delle serie statistiche delle condanne a morte, mettendo a confronto Inquisizioni e tribunali penali, è dunque male impostato, perché accetta l’equiparazione dell’eresia, ossia della differenza d’opinioni religiose o teologiche, ai crimini comuni come l’omicidio o la rapina; e perché le condanne al rogo, nel sistema della giustizia di fede, non sono che l’eccezione che segna il fallimento dei tribunali, il cui vero scopo, come quello di tutti i tribunali politici, è di costringere alla sottomissione e all’abiura. Il rogo non può che riguardare un’infima minoranza dei processati, torturati e condannati: coloro che rifiutano di sottomettersi e ritrattare, preferendo la morte all’abiura — e solo tempre eccezionali ne sono capaci — o coloro che sono ricaduti per la seconda volta nella rete inquisitoriale».

²⁰ G. ROMEO, *L’Inquisizione nell’Italia moderna* cit., pag. 44.

²¹ Sul funzionamento dei casi riservati v. M. BELLABARBA, *La giustizia nell’Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008, pag. 66: «Per questa tipologia di devianze religiose o morali più gravi, il diritto canonico costruì una sorta di recinto impenetrabile alle assoluzioni dei parroci e dei confessori ordinari; dopo l’ascolto di un caso riservato, essi dovevano obbligare i penitenti a rivolgersi spontaneamente a una seconda istanza segreta di giudizio impersonata dal vicario arcivescovile o, se erano incorsi in reati contro l’ortodossia, all’ufficio locale dell’inquisitore. I casi riservati costituirono un catalogo ampio e plastico di infrazioni, sempre rinnovato a seconda delle occorrenze: blasfemia, matrimoni, stupro, omicidio, falso, sortilegio, divinazione, eresia, clericidio, e altro ancora; erano le circostanze, la reputazione, le amicizie, il momento politico in cui erano commessi, a dirigerli verso il foro esterno delle cause ordinarie o ad arrestarli alle soglie del *forum fori*, il foro segreto vescovile».

²² P. PRODI, *Una storia della giustizia* cit., pp. 87-88.

un frate mendicante o più tardi un chierico regolare, con potestà o “privilegio” di assolvere non solo dai peccati ma anche dalle scomuniche, per delega dei poteri di grazia vescovili o papali», con la conseguenza di creare un «terzo foro, segreto ma extra-sacramentale, intermedio tra quello puramente interno e quello semplicemente esterno: è il “foro della coscienza”, contiguo ma distinto dalla confessione sacramentale».²³

Questa moltiplicazione dei fori, l'obbligatorietà della confessione annuale, la sovrapposizione tra «tra peccato e reato, tra canoni e norma secolare»,²⁴ la «confusione tra penitenza di foro esterno o giudiziario e tra foro interno o sacramentale»,²⁵ la soppressione della libertà di coscienza in nome delle “leggi umane” a discapito della “legge divina”,²⁶ ponevano un problema più generale che, alla luce di quanto detto a proposito del suo legame con il concetto di confessione segreta e penitenza privata, avrebbe provocato la reazione di Lutero: la violazione sistematica del sigillo sacramentale.

²³ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante, Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Roma 2006, pp. 57-58.

²⁴ V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono* cit., pag. 20.

²⁵ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante* cit., pag. 63.

²⁶ Sull'importanza del concetto di libertà di coscienza v. A. PROSPERI, *Lutero* cit., pp. 67-68: «Il quale [Lutero] contribuì potentemente a dare al principio della libertà di coscienza un posto fondamentale. La sua opera costituisce da questo punto di vista un momento particolarmente importante nella millenaria storia della cultura e della vita intellettuale del mondo occidentale. E tuttavia chi si vuole accostare alla comprensione del pensiero di Lutero deve fare attenzione a non sovrapporre alle sue le elaborazioni successive o, magari, le concezioni del protestantesimo liberale del XIX secolo. Niente poteva essere più remoto dalla mente del dottor Lutero della volontà di attribuire alla coscienza individuale la funzione di guida inappellabile della condotta morale. La tradizione antica aveva trasmesso la nozione di coscienza come luogo dove era iscritta la legge naturale e, con san Girolamo, aveva affidato alla «sinderesi» la funzione di scintilla che illumina la coscienza e la spinge a evitare il male e a perseguire il bene. Quella scintilla non si era spenta nemmeno in Caino, affermava san Girolamo: e da qui era nata l'amara esperienza dei rimorsi per il fratricida biblico. Da san Tommaso d'Aquino in poi si era affermata nella Scolastica una visione positiva e ottimistica della natura umana: nonostante il peccato originale, l'umanità aveva conservato la capacità di distinguere il bene dal male, come pure l'impulso a scegliere il bene e a riconoscere e dolersi del male fatto. Anche i demoni condividevano il «verme della coscienza», i rimorsi per il male fatto. Era stato ricavando leggi positive dalla radice della morale naturale iscritta nella coscienza che si era costituito un grande corpus cristiano di norme canoniche capaci di dare robuste fondamenta al potere ecclesiastico. La coscienza restava il regno interiore della comunicazione con Dio: ed era aprendo quel regno allo sguardo del confessore che si poteva ottenere il perdono dei peccati e averne la guida per orientarsi nelle incertezze delle scelte morali».

1.2. Una questione di metodo

Si è parlato finora, seppur sommariamente, di reati e di pene ma, se si vogliono comprendere i meccanismi delle autodenunce e delle denunce preventive e della confessione come «strumento di delazione»,²⁷ un discorso a parte meritano le procedure. Il seminario internazionale sull'Inquisizione, che si è tenuto a Montereale Valcellina il 23 e il 24 novembre 1999, ha segnato un punto di svolta per la definizione di nuovo modo di fare storia utile per lo studio e la critica delle fonti inquisitoriali, per il riordino degli archivi che contengono tali fonti, e per la ricostruzione storica della Congregazione del Sant'Ufficio.²⁸ Un problema posto da Andrea Del Col nel suo contributo è quello della «tipologia documentaria multipla»:

Le fonti inquisitoriali sono di svariati tipi, come ha osservato molto bene John Tedeschi: processi, denunce, sentenze, editti, manuali, lettere della Congregazione, lettere degli inquisitori e altri giudici, documenti riguardanti gli ordini domenicano e francescano, bolle e costituzioni papali, istruzioni, decreti del Sant'Ufficio, ma anche storie antiche dell'inquisizione, opere polemiche dell'epoca, descrizioni di autodafé, biografie di persone implicate con l'inquisizione, fondi delle magistrature statali che si occupavano dei reati contro la fede, cronache, diari, libelli e libretti. Ognuna ha caratteristiche proprie, propri pregi e limiti. La più rilevante di queste fonti, il fascicolo processuale, è a sua volta un conglomerato di documenti di origine diversa, che si possono distinguere in alcuni filoni secondo la loro origine: quelli sequestrati, quelli presentati al tribunale, quelli prodotti dal tribunale.²⁹

Non solo processi, dunque, ma una congerie di scritti di vario statuto ontologico caratterizza la produzione inquisitoriale nell'articolazione dei suoi vari tribunali locali sparsi sul territorio italiano.³⁰ Da qui nasce la necessità di stabilire un contatto tra centro e periferie, in modo da poter coordinare le azioni e renderle il più possibile coerenti e omogenee tra loro. Vari strumenti vengono adoperati per raggiungere questo scopo: tra questi troviamo i manuali inquisitoriali, che delineano gli aspetti normativi delle procedure inquisitoriali e hanno grande fortuna in tutta Italia (si pensi per esempio al *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini, pubblicato a Genova nel 1621 e ristampato più volte fino a metà Settecento). Ma ancora più utili a tal fine sono le lettere, che permettono di discutere sui casi concreti man mano affrontati dagli inquisitori e che «ci aiutano a gettare uno sguardo, al di là delle teoria e dei manuali, nel quotidiano funzionamento delle istituzioni

²⁷ E. BRAMBILLA, *Il "foro della coscienza": la confessione come strumento di delazione*, in "Società e storia" 81/1998, pp. 591-608.

²⁸ A. DEL COL, G. PAOLIN (a cura di), *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*. Atti del Seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23 e 24 settembre 1999, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2000.

²⁹ A. DEL COL, *I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne*, in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale* cit., pag. 69.

³⁰ Per quanto riguarda l'inventario del fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli, date le differenze sfumate tra le denunce, le informazioni e i processi veri e propri, Romeo ha utilizzato come criterio identificativo di un processo la presenza di misure "preventive", come per esempio l'obbligo di ripresentarsi al tribunale a seconda delle richieste dei giudici. G. ROMEO, *Il fondo "Sant'Ufficio" cit.*, pp. 18-19.

periferiche, e a intravedere quanto si celava dietro le austere formulazioni degli atti processuali, delle sentenze e dei trattati giuridici».³¹

Il carattere normativo delle lettere è evidenziato dal fatto che, nel rispondere ai quesiti che proponevano le sedi locali, e nel trasmettere le decisioni di vertice, la Congregazione veicolava in esse dei veri e propri decreti. A differenza di quelli che venivano settimanalmente registrati a Roma, essi però perdevano il loro carattere ufficiale, venendo tradotti dal latino in volgare, adattandoli così alla prassi giurisprudenziale locale quotidiana. Il sistema inquisitoriale era dunque basato sulla comunicazione scritta centro-periferia, sull'aggiornamento costante dei casi che si susseguivano nelle sedi periferiche e sulle relative decisioni di vertice. La somma delle differenti questioni, la messa a fuoco delle diverse realtà periferiche, alle quali si rispondeva in maniere per quanto possibile uniforme, sono la cifra del sistema giuridico messo a regime dall'Inquisizione romana in Italia, la caratteristica principale del suo modello allargato e flessibile di lavoro.³²

I processi, a loro volta, si distinguono in due tipi, uno formale e uno sommario: «mentre il primo inizia d'ufficio o per denuncia, continua con informazioni di testimoni, con il processo offensivo contro l'imputato, talvolta ha la difesa e la sentenza, il secondo inizia per la *spontanea comparitio* dell'imputato, comprende soltanto la sua confessione, e si conclude con l'abiura e l'assegnazione di penitenze salutari».³³ Questa distinzione viene ripresa da Romeo anche nella sistemazione del suo Inventario, mentre nel volume a cura di Antonella Orefice questa tipologia viene suddivisa in processi ordinari o formali e autodenunce, cioè i processi sommari o comparizioni spontanee. Si tratta però soltanto di una differenza terminologica che non cambia la sostanza e che, come si vedrà più avanti, riguarda anche l'altra tipologia procedurale da analizzare: le *praeventiones* o denunce preventive.

I processi sommari divennero più frequenti durante gli anni '60 e '70 del Cinquecento grazie agli incentivi al pentimento concessi da Giulio III e allo stretto legame tra confessori e inquisitori voluto da Paolo IV. Si tratta di procedure agevolate che prevedevano alla fine del processo pochi atti di culto e di penitenza, e inizialmente riguardavano i casi di quei cristiani che, catturati o fuggiti in territorio ottomano, si erano convertiti all'Islam e, una volta tornati in Italia, davanti ai tribunali inquisitoriali dovevano pentirsi e rinnegare la fede acquisita per essere di nuovo accettati dalla Chiesa cattolica. Romeo si è già espresso sul carattere opportunistico e ipocrita di questa pratica,³⁴ e più

³¹ J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico: studi sull'Inquisizione romana*, Vita e pensiero, Milano 1997, pag. 57.

³² P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai Tribunali di Fede di Napoli 1563-1625*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2002, pag. xxiii.

³³ A. DEL COL, *I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne*, in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale* cit., pag. 70.

³⁴ G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna* cit., pag. 46: «Oltre alla presentazione di comodo dell'adesione all'Islam, truffaldina era in molti casi anche l'intenzione che li spingeva a comparire in giudizio: esibendo gli attestati ricevuti, i rinnegati riconciliati potevano ottenere sussidi da confraternite e autorità ecclesiastiche. Ma i giudici riservarono loro, sin dagli anni '60 del Cinquecento, un trattamento di favore, prendendo abitualmente per buone le loro ammissioni, evitando ulteriori indagini, facendoli abiurare come persone comparse spontaneamente e risparmiando loro qualsiasi pena temporale: bastava che compissero atti di penitenza (in genere, preghiere, digiuni, partecipazione a cerimonie religiose)». Si aggiunga a tutto ciò anche l'altissimo numero di reati che nell'Inventario di Romeo vanno sotto l'etichetta di «Apostasia all'Islam» (e in quella di «Abiura all'Islam» in Orefice); un dato emblematico che di per sé ci dice molto sull'uso strumentale della *spontanea comparitio* a Napoli e sull'opportunità

oltre si potrà fare un discorso analogo per quanto riguarda le denunce preventive. Sta di fatto che:

Nel giro di pochi anni, questo schema si avviò a diventare un'alternativa al processo ordinario. I buoni risultati ottenuti con i rinnegati favorirono la sua trasformazione in un nuovo istituto giuridico, denominato privilegio della spontanea comparizione, utilizzabile da chiunque. Si consolidarono così diritti e doveri, vantaggi e svantaggi di una pratica dell'autodenuncia regolata con molta precisione. I requisiti per accedere a quello che oggi chiameremmo un rito abbreviato erano parecchi: gli *sponte comparentes*, come furono chiamati ben presto coloro che ne fruiro, dovevano essere liberi da pendenze giudiziarie di qualsiasi tipo con l'Inquisizione, mostrarsi sinceramente pentiti degli errori commessi, rivelare tutto ciò che sapevano di sé e degli eventuali complici e dichiararsi pronti a compiere le penitenze salutari imposte. Chi era ammesso ad usufruire di quella procedura, acquisiva il diritto di abiurare privatamente, non in pubblico, sempre che i suoi errori lo richiedessero, l'esenzione da qualsiasi pena temporale e l'assoluzione da tutte le censure in cui fosse incorso. Inoltre, a meno che non si trattasse di delitti particolarmente gravi, le relative decisioni non erano subordinate al controllo centrale: i giudici erano solo obbligati a mandare le copie delle sentenze e delle abiure a Roma, secondo la normativa generale. Il Sant'Ufficio, ovviamente, aveva un preciso interesse a mostrare benevolenza e disponibilità al perdono. In molti casi, chi compariva spontaneamente rivelava informazioni preziose, che consentivano a vescovi e inquisitori di indagare contro i complici con le procedure ordinarie. Dal punto di vista strettamente giuridico, infine, la condanna ricevuta da chi era comparso spontaneamente, se era seguita dalle abiure *de formali* o *de vehementi*, non era del tutto influente. Essa lo esponeva al rischio della recidiva, se fosse incappato in sèguito nelle maglie del Sant'Ufficio.³⁵

Dal tardo Cinquecento in poi la *comparitio spontanea*³⁶ divenne uno strumento consolidato nelle mani dell'Inquisizione, che riuscì in questo modo a raggiungere un duplice obiettivo: il primo, un maggiore controllo delle coscienze e dei pensieri di chi, almeno una volta all'anno, solitamente durante la Quaresima, andava a confessarsi ai giudici di fede, a denunciare sé stesso ed eventuali complici; il secondo, la riabilitazione di un sacramento — fino a pochi anni prima oggetto di sospetti e timori — attraverso quella che Romeo, a proposito del nuovo legame instaurato a Napoli tra i fedeli e i confessori, ha chiamato “rivoluzione silenziosa”.³⁷

di ricorrere a questo stratagemma (non solo da parte di stranieri ma anche di molti italiani) fino alla chiusura del tribunale a Settecento inoltrato. Per un esempio della risoluzione comune a tanti casi di “Apostasia all'Islam”, risalente al 1573, cfr. ASDN, Sant'Ufficio, *Processo sommario*, 17.221: «Et acciò che poi facilmente possi ottenere la remissione de toi peccati dala maestà di Dio per tua salutare penitenza te imponemo [...] ogni sabbato dirrai la corona dela gloriosa beata maria vergine».

³⁵ G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna* cit., pag. 46-47.

³⁶ Per una definizione sintetica e ragionata del concetto di comparizione spontanea v. E. BRAMBILLA, *Spontanea comparizione (Procedura sommaria)*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, Scuola Normale Superiore, Pisa 2010, vol. 3, pag. 1474.

³⁷ G. ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione* cit., pp. 85-86: «È in questo orizzonte di riconfermata libertà dal parroco/controllore che matura negli anni 1590-1610 una grande rivoluzione silenziosa, quella che spinge quote crescenti di fedeli verso rapporti sempre più intensi e frequenti con i confessori [...]. La moltiplicazione dei confessori ordinari, particolarmente significativa tra aristocratici e borghesi, l'intensificazione delle frequenze tra le donne e i primi forti segnali del radicamento nelle parrocchie indicano che un vero e proprio miracolo si sta compiendo, che anche gli abitanti di una città così sospettosa e smalzata cominciano a trovare nei confessori un punto di riferimento familiare, se non degli interlocutori privilegiati».

Una procedura inquisitoria parallela a quella del foro interno era costituita dalle inchieste *ex officio*, cioè quei processi che si aprivano per iniziativa del giudice e che si svolgevano quindi nel foro esterno. Il punto di partenza di queste inchieste era la «pubblica voce e fama», cioè l'insieme di notizie che, circolando di bocca in bocca, potevano giungere all'orecchio dell'inquisitore destando sospetti d'eresia. Proprio le voci di corridoio, e la paura costante di esserne oggetto e di ricevere una falsa accusa, con tutte le conseguenze che ne derivavano, contribuirono a creare un clima di tensione che favorì a Napoli lo sviluppo delle *praeventiones* come meccanismo di autodifesa e di tutela dalla "pubblica infamia":

«In essi [i fascicoli archiviati dai notai della Curia arcivescovile napoletana in una prima fase come *Protestationes* e poi come *Præventiones*], chi ha saputo che si stanno organizzando false denunce a proprio carico in materia di ortodossia o ritiene di avere fondati motivi di sospetto in tal senso, o semplicemente ne ha paura, lo segnala al tribunale, nell'intento di prevenire sgradevoli sorprese, di rendere inefficaci le trappole che i suoi nemici gli stanno preparando. Queste curiose procedure si possono considerare una riprova, tra le tante, delle difficoltà che gli esponenti dell'Inquisizione napoletana incontrarono in una metropoli ostica, pronta come poche altre città italiane a stravolgere a proprio vantaggio istituzioni potenti e temute come i tribunali del Sant'Ufficio».³⁸

Non è da escludere inoltre la possibilità che fosse un delatore a sporgere una denuncia, in forma segreta (anonima o firmata che sia, il suo nome non compariva negli atti del fascicolo processuale), e a indirizzare così le ricerche del tribunale: «la denuncia segreta consente all'inquisitore di sentire i testimoni *ex officio*, ma essi in realtà gli sono già stati indicati dal delatore segreto, anche se sono presentati, da quest'ultimo non meno che dal giudice, come portavoce della "pubblica voce et fama"»³⁹. È opportuno ricordare, d'altro canto, che le denunce segrete non erano solo appannaggio di semplici delatori,⁴⁰ ma rappresentavano una prassi inevitabile anche per i confessori stessi, che diventano così a loro volta delatori: sono i parroci infatti «i meglio situati per individuare i potenziali sospetti d'eresia, tenendo traccia di chi non frequenta i riti pubblici obbligatori nella chiesa parrocchiale, e sono tenuti per dovere d'ufficio a una denuncia, che non assume per loro i tratti disonorevoli della

³⁸ Id., *Il fondo "Sant'Ufficio"* cit., pag. 23.

³⁹ E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo* cit., pag. 113. Per le conseguenze prodotte dalle denunce segrete cfr. Id., *La giustizia intollerante* cit., pag. 77: «Il segreto, ossia l'anonimato assicurato, nella fase penale, a confessioni e delazioni - prima sistematicamente incoraggiate dalla procedura di grazia, poi estorte, anche con la tortura, agli "ostinati" nel processo di giustizia - fa dilagare la paura delle denunce e delle vendette, incoraggia le delazioni e i sospetti incrociati. La coazione a presentarsi "spontaneamente" tende perciò ad estendersi, dai dissenzienti consapevoli, ai loro amici e parenti e ai fedeli comuni, sia perché si sanno perseguibili come rei di mancata denuncia e quindi complici e fautori d'eretici, sia perché temono esser stati denunciati a loro volta. Il sistema delle confessioni e delle denunce estorte, offerte e ricevute nell'oscuro spazio di un "foro della coscienza" segreto, derivato dalla confessione ma extrasacramentale e giudiziario, non solo costringe tutti a interrogarsi sulla minima azione o parola che possa dare adito a sospetti, ma incoraggia tutti a temersi e denunciarsi l'un l'altro».

⁴⁰ Le denunce segrete, come sostiene Brambilla per quanto riguarda Venezia, erano spesso dettate da rancore e odio personali, come per esempio nei confronti dei *conversos*, cioè di quegli ebrei che si erano convertiti al cristianesimo. Questi casi sono interessanti perché i delatori, per denunciare i *conversos*, oltre alle denunce segrete, si avvalgono anche del privilegio della comparizione spontanea (si ha quindi un passaggio dal foro interno al foro esterno), con la sua consueta, ricorrente e ipocrita formula: «*ad exonerandam conscientiam meam*», negando così le vere motivazioni antisemite che li hanno spinti a denunciare. E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo* cit., pp. 114-115.

delazione»⁴¹. Ciò ha permesso a Brambilla di accostare la funzione del parroco a quella di una polizia «correzionale o di buon costume», perché aveva il compito di perseguire reati morali e sessuali.⁴²

Questo controllo poliziesco era possibile anche grazie agli *Stati d'anime*, cioè dei registri che dal 1614 ogni parroco doveva compilare con i dati anagrafici dei suoi parrocchiani e con la loro situazione in termini “sacramentali”, segnalata con le sigle C oppure Conf., Com., Ch. (confessione, comunione, cresima). In questo modo ogni anno era possibile venire a conoscenza di eventuali inconfessi, renitenti all'obbligo pasquale che rischiavano per questo la scomunica e, se ancora tali per il secondo anno consecutivo, un processo per sospetto d'eresia. A completare il mosaico si aggiunge l'ultimo tassello delle visite pastorali, cioè i sopralluoghi compiuti dal vescovo (o da un suo vicario) nel territorio della diocesi di sua competenza. Queste visite, secondo gli obiettivi stabiliti dal Concilio di Trento, dovevano alimentare la devozione dei credenti e rilevare la presenza di possibili eresie. Come è stato messo in luce da Gabriele De Rosa,⁴³ la Chiesa cattolica, con la sua

⁴¹ Ivi, pp. 126-127.

⁴² Id., *La giustizia intollerante* cit., pp. 149-158. Per una esemplificazione del ruolo del parroco nelle materie sessuali della bigamia e poligamia cfr. P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio* cit., pag. cvi: «Tra la fine del Cinquecento e la metà del secolo successivo, il clero diocesano e soprattutto i parroci divennero, da primi indiziati di fiancheggiamento nel reato di poligamia e di falsità, i primi delatori delle unioni incerte, anomale e che comunque non rientravano nei canoni tridentini [...]. Alla metà del Seicento i parroci erano divenuti i più frequenti accusatori, presso i tribunali di fede napoletani, di casi di matrimoni illegittimamente contratti, di unioni atipiche, clandestine, plurime, di coppie che coabitavano senza vincoli matrimoniali, di giovani promessi che convivevano ed avevano rapporti sessuali prima della celebrazione delle nozze. E la parrocchia fu il luogo utilizzato dal tribunale di fede per inibire, attraverso i monitori e gli impedimenti, le nozze quando arrivavano denunce o sorgeva il sospetto di illeciti».

⁴³ G. DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud: ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Guida, Napoli 1983, pag. 100: «In definitiva i resoconti episcopali hanno per lo più la struttura di vere e proprie inchieste, diremmo oggi, a carattere socio-religioso. Non sono ovviamente tutta la realtà, ma una maniera di interpretare tutta la realtà da un angolo prospettico globale, una possibilità cioè di cogliere la condizione di vita sociale di una determinata comunità secondo una visione integralmente religiosa e cristologica del mondo. Il pericolo di identificare religiosità con ecclesiasticità non sussiste, primo perché è pressoché inconcepibile nel Sud trovare per questi secoli una religiosità di massa che esuli dall'organizzazione gerarchica della Chiesa, che in qualche modo cioè non si identifica con questa; in secondo luogo perché le relazioni dei vescovi riguardano anche il governo esterno della Chiesa cioè un complesso di beni, istituti e fatti che hanno riflessi sul terreno economico, civile, politico. In altri termini, la relazione episcopale offre dati ed elementi importanti di giudizio per lo storico proprio perché la realtà che essa descrive non è solo quella strettamente istituzionalizzata della Chiesa e delle diocesi. Il vescovo del Seicento-Settecento verifica lo stato di religiosità del suo popolo, rapportandolo continuamente per la fede al catechismo bellarminiano e per il comportamento pratico alle norme disciplinari e ai canoni del Concilio di Trento. Ma non si ferma qui, perché il suo piano di indagine si estende a tutte quelle attività che toccano l'uomo in quanto tale, credente e non credente: il suo occhio va dagli ospedali, alle ostetriche, ai maestri di scuola, alle missioni, alle opere d'arte, ai libri». Sull'importanza delle visite pastorali, soprattutto per quanto riguarda la diocesi di Napoli, cfr. anche i contributi del monsignore Antonio Illibato, già direttore dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli dal 1993 al 2016: A. ILLIBATO, *Contributo alle ricerche storiche sui fondi degli archivi ecclesiastici della Campania nell'ultimo ventennio*, in «Archiva Ecclesiae», Città del Vaticano 1975-1978, pp. 176-177: «Innanzitutto le visite pastorali che, fin dall'antichità, sono tra gli atti fondamentali della vita della chiesa diocesana. Il concilio di Trento, è risaputo, ha dato ad esse una precisa regolamentazione e ne ha fatto l'atto fondamentale dell'attività pastorale del vescovo. Anche se ogni visita, come è ovvio, reca l'impronta personale del vescovo che l'effettua, essa in linea generale si presenta come uno studio analitico della vita socioreligiosa della diocesi. I parroci, infatti, dovevano notificare al vescovo lo stato della parrocchia e delle anime della comunità parrocchiale: in quale condizione si trovava il tempio e la casa canonica, quale era la frequenza alla messa festiva e alla comunione pasquale, se v'erano pubblici usurai, quanti fossero i medici e i chirurghi, le ostetriche, i librai, le scuole, le osterie; dovevano informare sullo stato patrimoniale del beneficio parrocchiale;

solida organizzazione gerarchica (anche se non priva di conflitti al suo interno, come si vedrà in seguito soprattutto in riferimento alla “anomalia” napoletana) e con le dettagliate relazioni episcopali, assumeva nel Mezzogiorno tra Cinquecento e Settecento dei tratti “totalizzanti”, perché con la sua *longa manus* abbracciava tutti gli aspetti della vita, non solo religiosa ma anche economica, civile, sociale, dei suoi fedeli. Eppure esistevano esempi di come certe credenze ritenute eretiche o superstiziose, e quindi degne di essere perseguite e condannate, in particolare le pratiche di magia, sfuggivano alla stretta del disciplinamento sociale:

Se la pratica magica era così diffusa e, d'altra parte, se ne avvertiva quasi sempre il senso peccaminoso, perché tanto rare erano le denunce, le “*informationes*”, i processi? Come filtravano le esperienze magiche attraverso il confessionale, al quale doveva accostarsi almeno una volta l'anno la quasi totalità dei parrocchiani? I sacerdoti nei casi di malefici e incantamenti non potevano assolvere se non *in articulo mortis*. Perché, dunque, nel redigere gli annuali stati d'anime i parroci sistematicamente annotavano in calce che tra i propri figliani non vi erano peccatori di quel tipo? Si deve supporre che l'estrema diffusione di certe credenze e pratiche generasse nei parroci e negli stessi sacerdoti delegati dal vescovo alla confessione dei casi gravi una altrettante tolleranza se non addirittura una più o meno tacita connivenza. Ecco perché in certi casi si perveniva alla denuncia solo quando in paese giungevano dei missionari zelanti.⁴⁴

Una risposta a queste domande poste da Francesco Volpe si trova nel contrasto tra parroci e vescovi “rigoristi” o “lassisti”, che trovano il proprio terreno comune nel Sud, in particolare nel Cilento, dove «lo sforzo dei vescovi, non di tutti, ché molti si arrendono o rinunciano a una lotta costosa e per lo più vana, si infrange contro il muro di una omertà morale, che abbraccia clero concubinario, “inquisiti” e visionarie».⁴⁵ Il funzionamento di questo sistema era perciò in parte compromesso, e la rete di sorveglianza delle anime nel Meridione — dopo la grande stagione antiprotestante caratterizzata da figure influenti come il vescovo Alfonso Carafa — non era forse tanto efficiente quanto quella delle diocesi centro-settentrionali. Si spiega così il ricorso ai missionari, «che coi loro poteri di assolvere anche dai casi riservati mediante scomunica (o anche senza, ma comunque esclusi dall'assoluzione del parroco), erano in grado di risolvere nel solo ambito della confessione ciò che altrove doveva esser diviso tra la confessione pasquale (o in altro periodo penitenziale), e la comparsa segreta davanti all'inquisitore — senza contare che poi, nel Vicereame, vescovo e inquisitore erano di norma la stessa persona».⁴⁶ Grazie a loro veniva meno la necessità, per l'inquisitore, di aprire un processo formale e, per i “pentiti”, quella di comparire spontaneamente al tribunale vescovile: la questione veniva allora risolta in un «doppio foro, sacramentale per l'assoluzione dei peccati e giudiziario per la riconciliazione

dovevano dare ragguagli sul numero, la vita, gli studi e le letture dei chierici residenti nel territorio della parrocchia. Ecco perché gli atti delle visite pastorali hanno per lo storico un valore eccezionale. Essi costituiscono un documento indispensabile, e spesso volte unico, ai fini della ricostruzione storico-socio-religiosa di una parrocchia o di una diocesi e dell'opera del suo pastore».

⁴⁴ F. VOLPE, *Il Cilento nel secolo XVII*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, pp. 136-137.

⁴⁵ G. DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud* cit., pag. 101.

⁴⁶ E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo* cit., pp. 142-143.

dalle scomuniche». ⁴⁷ Nonostante il lassismo di certi vescovi e parroci (sostituiti all'occorrenza dai missionari, il più delle volte gesuiti o domenicani) ⁴⁸ è però innegabile la presenza di numerosi casi di *sponte comparentes* che, se da un lato, con la loro componente opportunistica, si presentavano al tribunale del Sant'Ufficio a Napoli sotto forma di delatori (e la loro comparizione andrebbe intesa quindi come scarico di responsabilità sui complici), dall'altro, con la loro componente coercitiva, rivestivano i panni di vittime di un sistema in cui prevenire era meglio che curare, anche quando ciò significava, in un circolo vizioso, muovere false accuse o accusare qualcuno di averle prodotte e fatte girare in pubblica piazza. ⁴⁹ Nasce così la *praeventio*.

È ora possibile riprendere un quadro riassuntivo in merito a quanto detto finora:

L'applicazione dei decreti tridentini, colle visite pastorali e l'impianto degli "Stati d'Anime", generalizza le confessioni-abiure cosiddette "spontanee" davanti al vescovo e/o all'inquisitore, per approfittare dei loro poteri "di grazia". Sono queste autodenunce a dar luogo alla procedura che Andrea Del Col ha definito *sommaria*: essa si apre con le cosiddette "comparizioni spontanee" e si chiude con un'abiura privata, senza le formalità del processo. In realtà le comparizioni non sono

⁴⁷ Ivi, pag. 143. Questo doppio foro, che prende il nome di *forum poli* e riguarda il foro segreto della confessione e il foro della coscienza di cui si è parlato in precedenza, si oppone al *forum fori*, cioè il foro processuale esterno, che è pubblico ed è ordinato da vescovi e inquisitori.

⁴⁸ Sull'importanza dei gesuiti e le analogie tra missioni interne e visite pastorali cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pag. 571: «Si chiedeva ai gesuiti di fare quello che non si riusciva a far fare al clero delle diocesi: prediche e confessioni, soprattutto, ma più in generale un intervento capace di risvegliare a una nuova vita quella che spesso veniva definita con immagine evangelica come la "vigna del Signore". L'immagine era di quelle più usate tra i gesuiti, che l'avevano prediletta fra tutte le metafore della Chiesa. Da quella vigna si dovevano cacciare i cinghiali eretici; ma bisognava anche dissodarla e ricavarne buon frutto. Era un'esigenza che le incertezze dottrinali dell'età della Riforma ma anche le vicende politiche e le lacerazioni civili avevano reso fortemente sentita nell'Italia del Cinquecento. La nozione di missione, così come fu definita nella settima parte delle "Costituzioni" della Compagnia, comprendeva i compiti da svolgere tra gli infedeli, tra gli eretici o tra i cattolici. L'"operaio della vigna del Signore" che fosse stato scelto per una missione da svolgere in mezzo al popolo doveva aiutare il prossimo sia itinerando sia risiedendo in maniera stabile in luoghi determinati. In sostanza, si trattava di svolgere il compito di cui vescovi e inquisitori portavano la responsabilità ufficiale. E questo ci aiuta a capire perché i gesuiti si trovassero spesso a svolgere nello stesso tempo compiti di natura inquisitoriale e attività di tipo pastorale». Sul ruolo dei domenicani nel Mezzogiorno cfr. invece P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio* cit., pag. LVIII: «Alla metà del Cinquecento la Congregazione romana utilizzò l'apparato repressivo tradizionale, fatto di predicatori-inquisitori legati per lo più all'ordine dei domenicani. Pur avendo istituito "in segreto" già dal 1553 la figura del commissario delegato per il Viceregno, Roma continuò dunque ad utilizzare strutture e uomini legati all'ordine di San Domenico, conferendo loro poteri speciali per azioni *ad hoc* in ben determinate aree geografiche. Queste campagne inquisitoriali furono il risultato delle notizie ottenute attraverso i grandi processi degli anni 1551-1554, quando la Congregazione iniziò ad avere un quadro sufficientemente esaustivo delle personalità eterodosse, così come delle conventicole e dei gruppi ereticali insediati nel territorio meridionale. Le deleghe conferite a questi inquisitori itineranti non salvaguardavano costoro da una certa ambiguità nei metodi da adottare, tanto che la loro preoccupazione principale, così come emerge dai carteggi, fu quella di ricevere da Roma ordini chiari ed autorità che potessero supportare il proprio lavoro. L'incessante bisogno di certezze, se soddisfatto, veniva ripagato con esaltanti resoconti di conversioni di massa, clamorosi successi pastorali, riduzione al cattolicesimo di intere minoranze religiose».

⁴⁹ E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo* cit., pag. 148: «Sul lungo periodo, l'effetto fu di render chiaro a tutti che gli inquisitori premiavano la delazione volontaria. Chi si sapeva in pericolo perché denunciato da altri, o per autodenunce sacramentali, o per denunce giuridiche segrete, o per confessione di torturati in corso di processo, o grazie a qualsiasi altro tipo di fuga di notizie che riuscisse a violare il segreto istruttorio e processuale mantenuto dagli inquisitori, sapeva che se riusciva ad anticipare il mandato di citazione o d'arresto presentandosi spontaneamente, e – naturalmente – se era disposto all'abiura e alla denuncia dei complici, avrebbe avuto salva la vita».

affatto spontanee, bensì tre volte coatte. Anzitutto, come si è detto, sono ottenute col controllo capillare dell'obbligo di confessione pasquale, condotto dai parroci con quella schedatura di polizia casa per casa che ci è pervenuta nelle serie imponenti degli *Status animarum*: in secondo luogo, sono dovute alle funzioni attribuite ai parroci e vicari foranei, cui si fa obbligo non solo di denunciare gli eretici "pubblici", ma di costringere all'autodenuncia anche quelli "occulti", rifiutando l'assoluzione sacramentale a chi non si presenti a fare abiura segreta all'inquisitore, a denunciare complici e consegnare i libri proibiti. Infine le denunce segrete, convogliate dal confessore all'inquisitore, sono ottenute sotto minaccia *penale* e non semplicemente morale: la minaccia del processo e della giustizia capitale d'eresia per chi, rifiutando la confessione pasquale, è colpito dalla scomunica giudiziaria nominativa della Curia vescovile.⁵⁰

Si è quindi ben al di là della violazione del sigillo sacramentale, il quale grazie ai gesuiti e alle comparizioni spontanee viene almeno idealmente difeso,⁵¹ ma ci si trova di fronte a una manipolazione dei concetti stessi di segretezza e di spontaneità, che vengono interpretati arbitrariamente a seconda delle esigenze; e il tribunale di fede diventa così uno strumento ora di difesa, nel quale l'accusato può trovare ricetto sia dalla "pubblica infamia" che da un possibile processo formale ordinato dal tribunale stesso, e ora di offesa, al quale il denunciante può rivolgersi per sgravare la propria coscienza da segreti confessabili e da infamanti accuse, vere o false che siano, ai danni dei suoi nemici, colpevoli o innocenti che siano.

⁵⁰ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante* cit., pag. 76.

⁵¹ ID., *Il "foro della coscienza"* cit., pag. 600: «Il segreto confessionale non è formalmente violato, perché non è il confessore ma il penitente a presentarsi "spontaneamente", a seconda del peccato, al foro segreto del penitenziere vescovile o dell'inquisitore: ma la denuncia spontanea è coatta, sotto la minaccia combinata della scomunica vescovile ai renitenti all'obbligo pasquale, e del processo per eresia agli scomunicati». Tuttavia questo passaggio di consegne delle anime dei pentiti dalle mani dei parroci a quelle dei gesuiti non fu sempre privo di conflitti, v. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., pp. 678-679: «La disciplina nuova, per la quale la confessione era uno strumento essenziale, si fondava sulla nozione della trasparenza delle coscienze aperte dal popolo dei fedeli all'occhio paterno del missionario. Interrogando con discrezione e con dolcezza, il confessore spingeva il suo sguardo nei grovigli morali più intricati, ne prendeva in mano le fila e li dipanava. Per farlo, doveva però andare al di là dei limiti ufficialmente imposti al modello tridentino di confessione: doveva individuare i complici del peccatore, i suoi familiari, il suo ambiente; doveva connettere le confessioni di più persone, doveva forse riferire all'uno ciò che di lui aveva dall'altro per spingerlo al pentimento. Insomma, doveva usare gli strumenti del giudice con la dolcezza del medico. Ma la sua volontà di sapere poteva creare dei problemi. La grande controversia suscitata nel Settecento dalla questione del "sigillismo" in Portogallo nacque proprio da qui, secondo il resoconto che allora ne fu fatto ai lettori italiani da Ludovico Antonio Muratori: si trattò, secondo lui, di un conflitto tra il clero ordinario delle diocesi e i missionari. Il clero, spesso colpevole di intralazzi con le abitanti dei monasteri femminili, mal tollerava l'intervento dei missionari e aveva diffuso contro di loro voci calunniose, in particolare quella di violare il "sigillo" della confessione perché volevano conoscere dai peccatori i nomi dei loro complici nel peccato. D'altra parte, osservava Muratori, il confessore è nello stesso tempo medico e giudice; e dunque è suo diritto interrogare il peccatore sul nome e sulla condizione del suo complice. Così, si conciliavano — almeno apparentemente — le due funzioni della confessione sulle quali tutta l'età tridentina aveva lungamente discusso: come il doppio taglio della spada fatata, la confessione poteva essere usata per consolare il penitente ma anche per colpire la società colpevole. E in questo tentativo di conciliazione era stata prodigata l'opera del missionario».

1.3. Il Sant'Ufficio a Napoli: storia di un tribunale “anomalo”

L'archivio dell'Arcidiocesi di Napoli venne istituito nel 1598 da Alfonso Gesualdo, cardinale e arcivescovo della stessa città dal 1596 fino alla sua morte nel 1603, in concomitanza con il periodo di grande sviluppo urbano di Napoli e di maggiore attività del suo tribunale arcivescovile. Fino alla metà del Seicento l'archivio era «essenzialmente un archivio corrente al servizio degli ufficiali della Curia o un archivio segreto dell'arcivescovo, dei vicari generali, del tribunale ecclesiastico».⁵² Con il cardinale e arcivescovo di Napoli dal 1691 al 1702, Giacomo Cantelmo, venne emanato un editto per la Curia in cui venivano stabiliti l'ordinamento dei documenti da conservare e il luogo di custodia segreto del palazzo arcivescovile dove le carte avrebbero dovuto essere regestate da una persona di fiducia. Il divieto di consultazione per gli estranei venne reiterato dal suo successore, Francesco Pignatelli (arcivescovo di Napoli dal 1703 al 1734), con l'intenzione di preservare a tutti i costi la segretezza dei documenti.⁵³ Seguì poi una prima sistemazione delle carte voluta dal cardinale Giuseppe Spinelli a metà Settecento; un secolo dopo si ebbe invece un secondo intervento di sistemazione dovuto ai *Regolamenti per la Curia Arcivescovile*, firmati dal cardinale Filippo Giudice Caracciolo nel 1842, che stabilirono i criteri definitivi della conservazione dei documenti diocesani.⁵⁴ Nella seconda metà dell'Ottocento il divieto decadde: l'arcivescovo Guglielmo Sanfelice concesse la possibilità di consultare l'archivio non più solo all'ufficiale di Curia, ma anche a studiosi che non si occupavano di storia ecclesiastica, seppur con la limitazione di accesso alle sole *Visite pastorali*, già regestate per volere dell'arcivescovo Sisto Riario Sforza, e altri fascicoli che riguardavano atti della Curia, perché non contenevano «rivelazioni pericolose»⁵⁵.

È solo a partire dal 1958 — dopo un lungo periodo di inattività nel primo dopoguerra e «una non nuova gelosia degli ecclesiastici per l'Archivio mescolata al loro disinteresse per le ricerche» —⁵⁶ grazie alla Commissione diocesana per gli Archivi Ecclesiastici, che l'Archivio Storico Diocesano di Napoli (d'ora in poi ASDN) rinacque a nuova vita,

⁵² L. OSBAT, *Un importante centro di documentazione per la storia del Mezzogiorno d'Italia nell'età moderna: l'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, in “Mélanges de l'École française de Rome”, Moyen-Age, Temps modernes, tome 85, n.1, Roma 1973, pag. 311.

⁵³ Sulla segretezza dell'archivio del tribunale arcivescovile di Napoli v. la lettera spedita da Roma nel 1602 dal cardinale Camillo Borghese (futuro Paolo v) all'arcivescovo di Napoli Alfonso Gesualdo: «Intorno alle scritture del Santo Ufficio lasciate dalla buona memoria dell'arcivescovo di Sorrento, i detti signori cardinali dicono che vostra signoria illustrissima sia servita dar ordine che siano quanto prima messi nello archivio dove si tengono altre scritture della Santa Inquisitione di cotesta [curia] archiepiscopale in un armario ben sicuro, a parte, nel quale si facciano due serrature [con due] chiavi et una vostra signoria illustrissima ne tenga appresso di sé et l'altra consegna a monsignor vescovo di Caserta, conforme a quello che le si scrive di ordine della santità di nostro signore, con avvertire che siano tenute con la debita sicurezza et in maniera che non possa mai succedere alcuno inconveniente et che la stanza del detto archivio sia in luogo sicuro et non vi si prattichi se non per occasione delle dette scritture, et il suddetto [...] non possa essere amnesso». P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio* cit., pag. 358-359.

⁵⁴ V. MONACHINO, E. BOAGA, L. OSBAT, S. PALESE (a cura di), *Guida degli Archivi diocesani d'Italia II*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1994, pag. 159.

⁵⁵ L. OSBAT, *Un importante centro di documentazione* cit., pag. 312.

⁵⁶ *Ibid.*

trovando la sua sede definitiva negli anni Sessanta e i finanziamenti necessari per la sua apertura. In questi decenni del Novecento iniziarono anche i primi lavori di ordinamento e di inventariazione dei vari fondi al suo interno, tra i quali il fondo Sant'Ufficio, che è di grande interesse per la ricostruzione del funzionamento e dell'attività del tribunale ecclesiastico napoletano nel lungo arco temporale che va da metà Cinquecento a fine Settecento. La prima consultazione di uno studioso fu quella di Francesco Armento,⁵⁷ studente dell'allora Istituto universitario di magistero di Salerno, che per la sua tesi di laurea lavorò alla stesura di un inventario di questo fondo dalle dimensioni notevoli (allo stato attuale consta di circa cinquemila carte, tra denunce, informazioni, processi, sentenze, abiure e frammenti, di cui tremila sono presenti nell'Inventario di Romeo e le restanti duemila in quello di Orefice). Negli anni Settanta, sotto la guida del suo relatore, il professore Domenico Ambrasi, e la direzione dell'ASDN del monsignore Armando Squillace, le consultazioni degli studiosi continuarono e così anche le pubblicazioni di una serie di tesi di laurea riguardanti i diversi fondi inventariati. Le ricerche sui documenti inquisitoriali conservati in Archivio in questi anni furono condotte da storici come Romeo de Maio⁵⁸, Pasquale Lopez⁵⁹ e Luciano Osbat.⁶⁰ Quest'ultimo si occupò a lungo e in diverse sedi dei problemi storiografici e archivistici del fondo Sant'Ufficio, per esempio stilando schede di sintesi dei processi celebrati a Napoli.⁶¹ Furono così gettate le basi per il progetto di inventariazione dell'intera documentazione presente in archivio e per la produzione di una guida, realizzata tra il 1974 e il 1977, a cura di Giuseppe Galasso e Carla Russo.⁶²

Come si è visto in precedenza è però Romeo ad aver offerto il contributo più rilevante per l'indagine del fondo, offrendo interpretazioni indispensabili per il suo corretto inquadramento storico:

Lo studio più ampio rimane quello di Giovanni Romeo sull'Inquisizione a Napoli tra Cinquecento e Seicento che ha affrontato con decisione il problema della completezza della documentazione; dell'esistenza di due tribunali inquisitoriali a Napoli: quello vescovile operante in materia di fede e quello direttamente dipendente da Roma; delle differenze nel modo d'operare tra il tribunale civile della Gran corte della Vicaria e quelli inquisitoriali; della funzione svolta dal tribunale nella vita sociale e politica della città (l'uso strumentale del tribunale); del ruolo dei tribunali inquisitoriali nell'evoluzione della sensibilità religiosa dei napoletani; quello infine delle procedure dei tribunali sia per quanto riguarda la verbalizzazione delle sedute sia per quello che si riferisce ai trattamenti fatti alle donne sia come imputate che come testimoni.⁶³

⁵⁷ F. ARMENTO, *Catalogazione e inventariazione del materiale del tribunale del Sant'Ufficio. Un fondo sconosciuto dell'Archivio storico diocesano di Napoli*, Facoltà di magistero dell'Università di Salerno, anno accademico 1970/1971.

⁵⁸ R. DE MAIO, *La questione del quietismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», LXXI, Napoli 1969, pp. 721-744.

⁵⁹ P. LOPEZ, *Sul libro a stampa e le origini della censura ecclesiastica*, Luigi Regina, Napoli 1972; Id., *Inquisizione, stampa, censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del delfino, Napoli 1974.

⁶⁰ L. OSBAT, *Un importante centro di documentazione cit.*, pp. 311-359.

⁶¹ Id., *L'Inquisizione a Napoli: problemi archivistici e problemi storiografici*, in A. DEL COL, G. PAOLIN (a cura di), *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*. Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1991, pp. 263-293.

⁶² G. GALASSO, C. RUSSO, *L'Archivio Storico Diocesano di Napoli, Guida*, Guida, Napoli 1978.

⁶³ L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli cit.*, pag. 265.

Nel tentativo di ripercorrere alcuni di questi problemi, è necessario partire da quella che Romeo ha definito “l’anomalia del Sant’Ufficio a Napoli”,⁶⁴ cioè la compresenza di due sistemi paralleli di giustizia inquisitoriale. Questa anomalia si può suddividere in tre piani in relazione l’uno con l’altro: sul piano politico, la dominazione asburgica del regno di Napoli, che creò pressioni per l’importazione dell’Inquisizione spagnola, profondamente osteggiata però dai napoletani⁶⁵ e dalla Congregazione del Sant’Ufficio, che con la sua volontà di imporre i propri giudici di fede, superiori ai vescovi e ai baroni, minava la sovranità politica e giudiziaria degli Stati italiani;⁶⁶ sul piano giurisdizionale, il «sistema complicato»,⁶⁷ inizialmente messo in piedi tramite il tribunale dei vescovi per far fronte all’eresia valdesiana tra gli anni ‘40 e ‘50 del Cinquecento;⁶⁸ sul piano procedurale, il

⁶⁴ G. ROMEO, *Una città, due inquisizioni: l’anomalia del Sant’Ufficio a Napoli nel tardo Cinquecento*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa, A. 24 n.1, Leo Olschki, Firenze 1998, pp. 42-67.

⁶⁵ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., pag. 69: «L’Inquisizione spagnola era temutissima in Italia. La minaccia dell’introduzione dell’Inquisizione “al modo di Spagna” aveva suscitato e continuò a suscitare reazioni negative negli stati italiani. Fu possibile impiantarla solo in Sardegna e in Sicilia: l’espulsione degli ebrei che non si vollero convertire avvenne in Sicilia con una decina di anni di ritardo rispetto alla Spagna, Ma da allora in poi l’attività dell’Inquisizione in Sicilia fu dedicata in maniera prevalente alla caccia ai giudaizzanti. Quando poi anche il Regno di Napoli entrò a far parte dei domini spagnoli, nacque il problema se si doveva estendere anche a quel territorio l’autorità dell’Inquisizione spagnola. Ma ogni volta che la proposta fu avanzata suscitò reazioni negative: proteste e minacce di possibili rivolte consigliarono di evitare questa misura e di conservare ai domini italiani le loro tradizioni forme di amministrazione della giustizia. Le rivolte napoletane del 1510 e del 1547 contro la progettata introduzione dell’Inquisizione spagnola rivelarono ai governanti spagnoli quanto la gente di Napoli fosse “en esto articulo delicada y sospechosa”».

⁶⁶ Per una disamina sull’influenza della Chiesa in campo inquisitoriale a Napoli nella prima metà del Cinquecento cfr. P. SCARAMELLA, *Inquisizione, eresia e poteri feudali nel Viceregno napoletano alla metà del Cinquecento*, in M. SANGALLI, A. PROSPERI (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001, Edizioni dell’Ateneo, Roma 2003, pp. 513-514: «Nei primi anni cinquanta del XVI secolo, infatti, la prassi di intervento fu tutt’altro che univoca e ne possiamo cogliere aspetti diversi e talvolta contraddittori se solo analizziamo alcuni casi distinti. Un primo modello di intervento fu quello legato a regolari inviati *ad hoc* con deleghe particolari e autorità non propriamente o meramente inquisitoriali. Non si trattava di veri e propri delegati romani ma di religiosi, generalmente legati all’ordine di san Domenico, che, durante azioni di visita e controllo di alcuni territori, organizzavano campagne antiereticali, utilizzando anche la detenzione e la repressione più violenta accanto a forme decisamente più morbide o pastorali. Costoro erano in rapporto epistolare con il tribunale romano che si riservava di ordinare la prassi giurisprudenziale da seguire. Il secondo modello di intervento è quello delegato ai vicari delle curie vescovili, in assenza del vescovo che normalmente risiedeva a Roma. Il terzo modello di intervento è quello di affidare, con cariche speciali a delegati del luogo, vaste aree geografiche che scavalcavano e assoggettavano anche le autorità vescovili [...] Il quarto modello è quello che utilizza a vario titolo e con effetti affatto divergenti l’ordine dei gesuiti come appoggio per la risoluzione di problemi concernenti la “peste ereticale”».

⁶⁷ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., pag. 74: «Anche se ci furono ancora tentativi di introdurre l’Inquisizione “al modo di Spagna”, di fatto rimase in vigore un sistema complicato, in cui i vescovi agivano in materie inquisitoriali sotto il controllo e la direzione della congregazione romana del Sant’Uffizio e con l’aiuto degli inquisitori nominati da Roma». In questo sistema si inserisce anche la figura del nunzio: «Da Roma, non potendosi istituire uno specifico tribunale del Sant’Uffizio, si ricorse o al tradizionale strumento diplomatico di presenza e di pressione politica - il nunzio - o a una presenza mascherata della congregazione romana attraverso un suo rappresentante semi-nascosto. La scelta per simile incarico cadde sulla persona che aveva maggiori poteri reali di intervento in materia, e cioè sul vicario dell’arcivescovo di Napoli». Ivi, pp. 66-67.

⁶⁸ Ivi, pag. 66: «Napoli poteva dunque offrire a un nobile spagnolo perseguitato dall’Inquisizione - come fu Juan de Valdés - un tranquillo rifugio. L’élite colta della città, del resto, continuò a lungo a parlare di religione con una libertà altrove impensabile. Ma quando le discussioni teologiche su predestinazione e libero arbitrio e su altri temi riservati ai teologi si accesero perfino tra i cuoiari e quando le idee di Juan de Valdés, attraverso la mediazione delle prediche

carattere straordinario di certe prassi, che si differenziavano da quelle del Sant'Ufficio romano, in particolare nel caso di eresie,⁶⁹ e che contribuirono dal punto di vista formale allo sviluppo di procedure *sui generis*, come per esempio le *praeventiones*.

La sovrapposizione di questi piani e delle competenze inquisitoriali è dovuta ai giochi di potere e alle varie politiche di controllo del regno delle forze in campo. È un fatto emblematico, per esempio, la nomina nel 1553 di Scipione Rebiba, già vicario di Gian Pietro Carafa nella sede arcivescovile napoletana dal 1551, a commissario del Sant'Ufficio a Napoli, che offrì alla Chiesa una porta di accesso privilegiata per il radicamento territoriale del modello inquisitoriale romano.⁷⁰ L'influenza della Chiesa si esemplifica anche con il suo sostegno alla rivolta popolare, guidata dai Seggi di Napoli, contro l'introduzione dell'Inquisizione spagnola, dettato dall'opportunismo politico di collocare nella città i propri ministri delegati a discapito di quelli spagnoli:

L'indipendenza dalla *Suprema* di Madrid, assicurata dalla rivolta popolare dai Seggi di Napoli, non dev'essere intesa come indipendenza dei vescovi del Viceregno dal Sant'Ufficio romano. Il 4 aprile il Sant'Ufficio inviava un breve a Fabio Arcella, vicario generale *in spiritualibus* dell'arcivescovo di Napoli (che era il commendatario Ranuccio Farnese, ovviamente non residente), perché provvedesse ad «estirpare l'infezione ereticale»: il breve sottolineava che molti, «non meno probi che buoni cattolici», temevano che per combattere la peste dell'eresia si ricorresse a rimedi tali da «turbare la pubblica quiete e forse eccitare le turbe: un preavviso o una larvata minaccia delle sommosse urbane imminenti. L'ordine ad Arcella era di procedere all'inchiesta «diligente», ossia anche con la tortura contro i sospetti, e punire i rei, *nella sua qualità di ordinario*, se occorreva col ricorso al braccio secolare ma escludendo ogni interferenza, salvo per chi avesse «speciale commissione» - e in un breve da Roma, è sottinteso da Roma. Per quanto, secondo Romeo, resti «incerto il ruolo avuto dalla Congregazione romana nelle vicende che condussero al tumulto del 1547», appare quanto meno possibile che Carafa, filo-francese notorio oltre che fondatore del

dell'Ochino, raggiunsero il popolo degli illetterati, lo spettro della sedizione mise in moto le autorità politiche e religiose. Attraverso le lettere del viceré Pedro de Toledo, la corte di Carlo V ebbe notizia di uno specifico allarme napoletano per la diffusione dell'eresia: d'altro canto, i teatini facevano lo stesso ufficio col napoletano cardinal Carafa. Ma l'autorità che si mise in moto non fu, per quanto si sa, il Sant'Ufficio romano; né, d'altra parte, fu possibile introdurre l'Inquisizione spagnola per la pronta reazione della città. Il risultato fu che, nel decennio 1540-50, la repressione dell'eresia fu affidata al tribunale dei vescovi, stimolato e assistito dai poteri politici locali».

⁶⁹ E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Ufficio* cit., pp. 445-446: «Ma comunque siano andate le cose, il contesto politico della sommossa può almeno sfatare la leggenda secondo cui Napoli, rifiutando l'inquisizione spagnola, sarebbe rimasta *senza* inquisizione, perché la competenza sull'eresia venne assunta dai vescovi come «ordinari». Il fatto che la *giurisdizione* dei vescovi fosse «ordinaria», cioè territoriale e obbligatoria, non significa che seguissero per l'eresia le *procedure* ordinarie».

⁷⁰ L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli: narrazione con molti documenti inediti*, S. Lapi, Città di Castello 1892, vol. 1, pag. 214: «Così, appena 3 o 4 anni dopo tanti eccidii, rovine e sacrificii, incontrati per non avere altra Inquisizione che la diocesana, si ebbe, oltre a questa, anche la romana, che faceva giudicare i napoletani fuori del Regno. Poi, con decreto della Congregazione Cardinalizia in data 30 maggio 1553, il Rebiba fu creato pure delegato della Congregazione, e d'allora in poi dovè darsi il titolo di cui si trova rivestito negli anni successivi, cioè «Vicario di Napoli e Commissario della SS.ma Inquisizione di Roma», inaugurando la serie mai più interrotta di altrettanti Commissarii, che alquanto più tardi furono rappresentati da Prelati speciali e distinti, i quali agivano parallelamente al Vicario napoletano. La detta data e il detto titolo sono memorabili, poiché segnano l'introduzione legalizzata e completa dall'Inquisizione romana in Napoli». Per una ricostruzione sintetica della presenza dell'Inquisizione a Napoli nel Cinquecento cfr. anche A. DEL COL, *L'inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006, pp. 331-332; per una trattazione più estesa cfr. invece R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento alla fine del Settecento. Vol. 5: Napoli e Bologna*, Sapere 2000 Ediz. Multimediali, Roma 2003, pp. 13-144.

tribunale romano, e probabile artefice dell'alleanza con il cardinale di Guisa, si muovesse con lui per promuovere, attraverso i Sedili di Napoli, la sollevazione del «popolo» napoletano sommossa che fu certo antispagnola, ma altrettanto certamente non contro l'autorità dell'arcivescovo, com'era proposta dal breve romano, dato che proprio questa fu la forma che l'inquisizione assunse e mantenne sempre nel Vicereame.⁷¹

Si tratta dunque di una vittoria indiscutibile degli ecclesiastici romani sulla *Suprema* spagnola. E tuttavia il tentativo di accentrare i compiti e le competenze presso il tribunale romano si scontrò con le resistenze della Curia arcivescovile napoletana, restia a rinunciare alla propria autonomia.⁷² Ne è prova il fatto, già osservato da Romeo e riconfermato anche da una semplice scorsa al suo Inventario, che la maggior parte dei processi istruiti tra fine Cinquecento e inizio Seicento si svolsero presso il tribunale arcivescovile⁷³ e solo una piccola percentuale in quello del commissario delegato.⁷⁴ L'incarico di Rebiba, insieme a quello dei suoi successori — che a partire dalla nomina di Carlo Baldino nel 1585 non ricopriranno più il ruolo di vicario arcivescovile ma soltanto quello di ministro delegato dell'Inquisizione, con una separazione delle due figure e un ridimensionamento dei loro poteri —,⁷⁵ per quanto abbia avuto un ruolo importante nella storia dei tribunali di fede

⁷¹ E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio* cit., pp. 442-443.

⁷² Ivi, pp. 448-449: «Il canale aperto da un commissario tra il tribunale romano e la Curia arcivescovile di Napoli era interno alla sovranità ecclesiastica e ignorava quella regia; ma se questa doppia inquisizione rimase un tratto distintivo e anomalo, nei rapporti del Vicereame col Sant'Uffizio romano, questo significa solo che, malgrado i ripetuti tentativi, il tribunale centrale non riuscì, come ha sottolineato Romeo, a render permanente o efficiente questo suo commissario *specialiter deputatus*, contro la potenza e l'autonomia della Curia arcivescovile di Napoli, cui rimase affidata l'inquisizione contro l'eresia».

⁷³ È proprio in questo periodo a cavallo tra i due secoli che il tribunale arcivescovile celebra il maggior numero di processi: «Ad un primo sguardo risulta che circa i due terzi dei processi sono raccolti nel cinquantennio che va dal 1570 al 1620 e che, successivamente, al decrescente movimento processuale si accompagna un aumento delle denunce, delle informazioni, delle spontanee comparizioni, che prima si mantenevano complessivamente inferiori al numero dei processi. Una concentrazione, questa, troppo marcata per poter essere addebitata ad ineguale conservazione dei documenti, tanto più che le verifiche sugli inventari del 1568-9 e la ricostruzione storica dell'Amabile sembrano avvalorare l'ipotesi di gravi perdite per quegli anni e giustificare l'estensione anche al periodo immediatamente precedente». G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Uffizio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi*, in «Campania Sacra», VII, 1976, pag. 16.

⁷⁴ Per il criterio di annotazione dei tribunali v. Id., *Il fondo "Sant'Uffizio"* cit., pp. 16-17: «Sono stati attribuiti al tribunale centrale solo i procedimenti aperti e istruiti esclusivamente a Roma, finiti nel fondo qui ricostruiti o in seguito all'obbligo di reiterare l'abiura a Napoli, imposto dalle autorità centrali a singoli condannati (in un fase peraltro molto circoscritta della storia dell'Inquisizione in Italia), o perché i giudici napoletani avevano ricevuto l'ordine di raccogliere deposizioni necessario per l'espletamento di procedure avviate al centro, o perché in ogni caso «lavoravano», su mandato della Congregazione del Sant'Uffizio, per inchieste curate direttamente dai vertici del tribunale. Ragioni di spazio hanno impedito invece di annotare dettagliatamente, se non per procedimenti particolari, di volta in volta segnalati, sia i casi in cui i giudici romani si limitavano ad invitare i colleghi napoletani all'apertura di indagini o a trasmettere loro copie di denunce presentate a Roma e talvolta in altri tribunali italiani, mentre il proseguimento delle attività restava saldamente nelle mani delle autorità giudiziarie di Napoli, sia quelli, frequentissimi, soprattutto nel tardo Cinquecento, in cui iniziative del Sant'Uffizio napoletano passavano al vaglio della Congregazione».

⁷⁵ Già nel 1586, appena un anno dopo la sua nomina, la posizione di Baldino subì un indebolimento, con la consegna di tutti i processi avviati dal tribunale delegato a quello arcivescovile, con l'eccezione delle denunce: «la presenza di due organi chiamati ad occuparsi della stessa Congregazione si riservava ancora il controllo, se non fosse per il fatto che, una volta ricevute, passavano facilmente nelle mani del vicario e degli ufficiali di curia». G. ROMEO, *Una città, due inquisizioni* cit., pp. 52-53.

napoletani, risulta in definitiva marginale rispetto allo strapotere del tribunale arcivescovile e le «sue intense attività» inquisitoriali: attività non sempre notificate a Roma,⁷⁶ per il timore di perdere l'indipendenza di giudizio sulle cause che venivano presentate al tribunale, che creavano uno «squilibrio nettissimo» tra questo e l'«operatività limitata di quello delegato, insieme al dato pregresso ma non trascurabile, che proprio i vicari arcivescovili napoletani erano stati delegati dalla Congregazione, nei decenni immediatamente precedenti, a sovrintendere alle cause di fede nel Regno».⁷⁷ Da ciò derivavano i contrasti tra i due tribunali:

Questa distinzione di natura, di funzioni e di rapporti con le “centrali” romane consente di comprendere perché tra i due “tribunali”, arcivescovile e commissariale, chiamati contemporaneamente ad occuparsi della stessa materia (il primo insieme con altre, il secondo in via esclusiva) sorgessero a volte dei contrasti, come risulta da alcuni documenti arrivati fino a noi. Una lettera del 7 agosto 1592 del cardinale Deza all'arcivescovo Di Capua, ad esempio, suggeriva a quest'ultimo di procedere nella “gestione” di un processo di fede insieme con il Baldini. Un altro riferimento ad una situazione di potenziale contrasto tra i due organi è contenuto in un fascicolo conservato nell'Archivio storico diocesano di Napoli, nel quale a Giovan Battista Grignetta, consultore del tribunale vescovile, che chiedeva come potesse accadere che in una causa per sortilegi ereticale “ad mortem” intervenisse il vescovo di Sorrento (il Baldini), fu risposto che quest'ultimo “havea autorità da Roma” a procedere nella causa.⁷⁸

Tuttavia in questo scontro non ne risentì la lotta all'eresia, che continuò senza intoppi, e anzi «la presenza di due organi chiamati ad occuparsi della stessa materia di fatto funzionò come un doppio setaccio per tutti i comportamenti in odore di eterodossi. Infine, come ulteriore “filtro”, vi era sempre il nunzio al quale ci si poteva rivolgere per “risolvere” situazioni che i due tribunali trovavano difficoltà ad affrontare».⁷⁹

⁷⁶ È il caso, soprattutto, delle comparizioni spontanee, la cui natura di “rito abbreviato” contribuiva alla decisione da parte dei giudici napoletani di non informare il tribunale romano. Una decisione frequente, almeno fino agli anni Settanta del Cinquecento, in particolare per i rinnegati e per gli apostati all'Islam: «I motivi della scarsa corrispondenza epistolare con Roma nelle questioni concernenti i rinnegati, a fronte di un consistente numero di casi di apostati all'Islam nelle regioni meridionali, sono a nostro parere da addebitare al precoce utilizzo del privilegio della spontanea comparizione che permetteva ai vescovi di risolvere un notevole numero di casi in breve tempo, senza porsi ulteriori delicate domande sulla veridicità di quelle confessioni e di quei pentimenti. La quantità crescente di rinnegati, e soprattutto, il loro modesto livello sociale, indussero nel xvi secolo i tribunali locali a risolvere in sede questo problema, in una precoce logica di decentralizzazione, senza informare i vertici della Congregazione». P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio* cit., pag. LXXXI.

⁷⁷ G. ROMEO, *Una città, due inquisizioni* cit., pag. 50. A questi due tribunali principali si aggiungevano, sparsi sul territorio, altri tribunali “minori”: «Proprio a questo ultimo [Michele Ghislieri] si rivolgerà il vescovo di Teano per ottenere dal Grande Inquisitore, per altro suo confratello, poteri simili ad un ministro della Congregazione, al fine di superare gli ostacoli posti alla sua azione dal continuo ricorso al tribunale metropolitano. L'Alessandrino trasferirà all'Ordinario di quella diocesi la preoccupazione del Papa: “... acioché le cause di questo santo tribunale non fossero causa di tumulto in questo Regno, nostro signore fu di parere che non gli s'altrove commissario che in Napoli ove se pò consultar et far tutto con bon aiuto ...”. È questo il modello del sistema inquisitoriale immaginato per il Regno di Napoli dai due tra i principali artefici della moderna Inquisizione romana: un inquisitore delegato che risieda nella Capitale e tribunali ordinari dispersi nel territorio del Regno». A. CIUFFREDA, *Le lettere delle diocesi del Regno di Napoli alla Congregazione del sant'Ufficio 1557-1629*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2023, pag. XIX.

⁷⁸ R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia* cit., pag. 25.

⁷⁹ Ivi, pp. 26-27.

La conseguenza più rilevante da rintracciare nel legame tra la Congregazione del Sant'Ufficio a Roma e la Curia arcivescovile a Napoli fu piuttosto una convergenza di metodi, un *modus procedendi* che, se non riguardava i più complessi processi d'eresia, per i quali i giudici napoletani rivendicavano come si è detto la propria autonomia, aveva a che fare con i procedimenti sommari, cioè con un trattamento privilegiato per i pentiti e una predilezione per le loro comparizioni spontanee ottenute in confessione: una strategia “perdonista”, quella che si andava delineando a Napoli e in una buona parte d'Italia, che avrebbe trovato grande fortuna e si sarebbe imposta come modello vincente per tutti gli anni a venire a partire dalla repressione della Riforma.⁸⁰ Si perfeziona così la confessione come strumento di delazione anche per la persecuzione dei sospetti d'eresia, per i quali l'obbligo della confessione annuale di denunciarli «all'inquisitore - vicario vescovile o commissario, se non erano la stessa persona - venne applicato, nel napoletano, quando Carafa era già cardinale-arcivescovo di Napoli, sette anni prima che come papa lo richiedesse ai confessori nel breve del 1559, vietando le abiure segrete senza scrittura notarile».⁸¹ In questi termini si possono spiegare anche il rinnovato ricorso da parte del popolo napoletano alla confessione dopo la sua lunga disaffezione con tale sacramento, la sua ritrovata sensibilità religiosa, la sua apparente coscienza scrupolosa, l'uso strumentale del confessionale per ottenere l'assoluzione *in utroque foro*, cioè il perdono del confessore che era paragonabile alla sentenza di assoluzione dell'inquisitore, di cui i napoletani impararono ben presto a conoscere i segreti e a piegarli a loro vantaggio:

Per tutti coloro che avevano ragione di temere, l'alternativa tra dolcezza e rigore si traduceva in termini istituzionali in una scelta fra confessione e inquisizione — o, più precisamente, tra la confessione nel foro penitenziale e quella nel foro contenzioso: la differenza era che per la prima era garantito il perdono, mentre la seconda si tirava dietro una pena. Cancellare la colpa dell'eresia nel segreto della confessione e sfuggire così al carcere e alla tortura, all'onta dell'abiura pubblica, forse addirittura alla morte: era una soluzione liberatoria per i tanti che avevano ragione di temere. È probabile che, oltre all'abiura del Manelfi, uno stillicidio di casi minori confortasse allora i membri del Sant'Ufficio romano a procedere su quella strada. Sembra che gli inquisitori, in quel periodo, andassero incontro ai pentiti col sorriso sulle labbra, anzi «con gran carità et alegrezza». La politica della misericordia poteva apparire, a chi deteneva il potere ecclesiastico, come una scelta opportuna, per ragione di sensibilità — il perdono evangelico, l'accoglienza festosa alle pecorelle smarrite — o semplicemente per motivi di calcolo politico: ridurre la sfera del dissenso, consentire agli incerti, ai timorosi, agli sconfitti un rientro senza rischi.⁸²

⁸⁰ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., pag. 222: «A Roma, nel 1552, si diceva che il cardinal Carafa volesse cambiar metodo e “da qua avanti procedere con dolcezza”; e per questo voleva “deputar tanti confessori a quali og’uno possa andar a confessar li peccati suoi et ricever l’absolutione”. Non è facile immaginare il feroce e sospettoso inquisitore incline a pensieri di dolcezza. Ma se si riflette sul contesto in cui veniva fatta quell’affermazione, si può forse riconoscerle una certa dose di verosimiglianza. Era recente, allora, il ricordo del colpo mortale inferto al movimento della Riforma in Italia grazie alla delazione del prete marchigiano (e vescovo anabattista) Pietro Manelfi. Quel successo era stato ottenuto proprio grazie alla strategia della dolcezza: il vessillo della misericordia, inalberata dalla nuova politica di Giulio III, garantiva ai pentiti l’abiura segreta e l’assoluzione piena».

⁸¹ E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Ufficio* cit., pag. 451.

⁸² A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., pp. 222-223.

In questo periodo di reclutamento e mobilitazione di confessori si presenta più impellente che mai il problema della salvaguardia del sigillo sacramentale, oggetto di preoccupazione non solo dei gesuiti, come si è detto in precedenza, ma anche di ecclesiastici più attenti all'ortodossia, come è testimone la risposta del domenicano Giulio Pavesi, vicario arcivescovile napoletano e commissario dell'Inquisizione romana nel regno di Napoli, alla lettera, risalente al 1558 ma andata perduta, dell'arcivescovo di Salerno Girolamo Seripando, in cui quest'ultimo esprimeva dei dubbi sulla necessità di violare il segreto confessionale, seppur nei casi più estremi come quelli d'eresia.⁸³ Questo genere di istanza non venne però recepita dalla dirigenza della Congregazione del Sant'Ufficio, perché la confessione obbligatoria rappresentava un'occasione troppo ghiotta per lasciarsela sfuggire. Ed ecco perché si tentò di risolvere il problema escogitando degli espedienti che potessero aggirare il sigillo senza violarlo apertamente:

Incoraggiare una “autonoma” iniziativa giudiziaria del penitente: ecco l'*escamotage* che egli suggerisce al Seripando per uscire dalla difficile situazione in cui si trova. L'uomo dovrà redigere una circostanziata autodenuncia, che segnali con precisione il contenuto dottrinale delle eresie da lui professate, il tipo di adesione riservato a ciascuna di esse, le persone che gliel'ha insegnate e quelle a cui le ha trasmesse, l'avvenuto pentimento, la richiesta di assoluzione. Solo in rapporto a questo atto giudiziario, formalmente indipendente dal sacramento della penitenza, il Seripando avrebbe riacquisito, a giudizio del Pavesi, il diritto di indagare a suo piacimento sulla vicenda, soprattutto in rapporto agli eventuali complici dell'eresia.⁸⁴

È questo sistema di autodenuncia e di delazione che si evolverà nella pratica della *comparitio spontanea*, diventando una procedura ricorrente e consolidata dei tribunali inquisitoriali in epoca post-tridentina.

Tutto ciò era reso possibile a Napoli grazie ai confessori, che avevano il polso della situazione sociale e garantivano il rispetto dell'obbligo pasquale. Bisognava però trovare «una risposta di compromesso a due esigenze difficilmente conciliabili: quella di assicurare il fabbisogno di una città di circa 260.000 abitanti, che, come scriveva il Di Capua [arcivescovo di Napoli], malgrado la ricca presenza di ordini religiosi, “pate” di confessori, e quella di dare la “patente” solo a chi era idoneo a ricoprire degnamente un incarico così delicato».⁸⁵ Per aumentare il numero di confessori si pensò allora di concedere delle licenze

⁸³ G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze 1990, pp. 191-192: «Ho visto et considerato quello che V. S. Rev.ma mi scrive circa quel penitente che vorria l'absolutione et non si può far di manco di far l'abiuratione almeno in presentia di V. S. Rev.ma, del suo notario, et dui testimonii. Et avante che proceda a detto atto di abiuratione, il penitente scriverà di soa propria mano una comparsa nel modo che pare che habi fatta, narrando il modo come è incorso in tali errori, nominando chi ce l'ha indutto, et con chi esso ne ha ragionato, con specificar apertamente l'articoli, et dire: Ho dubitato in questo, et ho creduto quest'altro, nella quale comparsa narri come è pentito et che dimanda l'absolutione offerendo de far ogni penitenza che li sarrà imposta. Appresso, V.S. Rev.ma lo potrà essaminare più destintamente con farli specificare li complici, et se ha notitia de qualsevoglia persona che infetta de heresia, et di qualsevolgia cosa che li parerà espediente che deba dichiarare più apertamente. Dopo potrà procedere alla sententia de absolutione, con farlo abiurar, nel modo che ne fo mandata forma a V. S. Rev.ma ... et fatta detta abiuratione non se po evitar che non venghi in poter mio per ossevar lo solito et conservarla con l'altre per cautela del penitente, attalché non habi fastidio di tal cosa, et per haver notitia delli complici ...».

⁸⁴ Ivi, pag. 193.

⁸⁵ M. MANCINO, *Tra autonomia e centralizzazione: La congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di confessione nell'Italia del tardo Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano* cit., pag. 618.

a tempo determinato, da sei mesi a un anno, a coloro che si dimostravano in possesso dei requisiti minimi necessari, ignorando così le rigide direttive emanate durante il Concilio di Trento.⁸⁶ La giustificazione fornita da Di Capua alla Congregazione dei Vescovi e Regolari di una misura così mal tollerata a Roma e impopolare anche tra gli aspiranti confessori a Napoli per via dei continui esami cui erano sottoposti, si basa su una motivazione politica: l'ingovernabilità della città rendeva necessari provvedimenti drastici di questo genere; e tanto bastò ai cardinali romani per convincerli a non sopprimere le licenze a tempo, purché continuassero a essere adottate solo in casi di estremo bisogno.⁸⁷ In assenza di una soluzione migliore e nel malcontento generale, le "patenti" provvisorie rimasero in vigore anche con il suo successore, Alfonso Gesualdo, andando a costituire una nuova, ennesima anomalia di una città singolare:

L'anomalia napoletana continuava dunque a lasciare tracce vistose dietro di sé, anche dopo le prime pronunce centrali che l'avevano legittimata. Era il frutto di una situazione atipica, quella di una città che sommava all'altissima densità demografica una spiccata vocazione all'indisciplina, e che forse solo l'esercito di oltre un migliaio di confessori attivi in questi anni a Napoli poteva aiutare a governare in modo accettabile. Chiudere un occhio sulla impreparazione di molti di essi era pressoché inevitabile, chiuderli tutti e due impossibile; su questa linea i vertici napoletani e quelli romani concordavano, ferma restando la piena consapevolezza, negli uni e negli altri, che ordinariamente la via maestra per selezionare i confessori era l'esame unico e che la sola alternativa teoricamente ineccepibile era quella della bocciatura o della promozione, senza ulteriori delimitazioni o specificazioni.⁸⁸

Grazie al confessionale, che mette in comunicazione il parroco e il vescovo, il confessore e l'inquisitore, si ha un'arma a doppio taglio, che prevede un duplice calcolo politico, la strumentalizzazione del tribunale inquisitoriale da due parti opposte: gli inquisiti perseguono uno scopo sociale, l'attacco dei propri "inimici capitali" e la difesa dalle loro calunnie, e gli inquisitori la repressione delle devianze religiose, delle pratiche magiche e delle superstizioni.

⁸⁶ Ivi, pag. 615: «Il punto di partenza obbligato della mia indagine è stato il decreto di riforma *Quamvis presbyteri*, varato dai padri tridentini nel 1563, nel corso della xxiii sessione. Esso riconosceva solo ai vescovi il diritto di conferire le licenze di confessione, lasciando loro peraltro piena libertà di scelta riguardo alle modalità di approvazione degli aspiranti. Era suggerito infatti lo strumento dell'esame, ma si riconosceva agli ordinari diocesani anche la facoltà di accertare l'idoneità degli interessati in qualsiasi altro modo. Rispetto al modello tradizionale, questo sistema di reclutamento introduceva una grande novità. In tutto il mondo cattolico, non solo in Italia, i confessori - provenienti in stragrande maggioranza, come è noto, dal clero regolare - erano abitualmente approvati dai superiori dei rispettivi ordini religiosi, con provvedimenti che di fatto erano risolutivi. In quel meccanismo non c'era spazio per i vescovi, che erano obbligati ad accettare le decisioni dei prelati regolari e a rilasciare agli idonei le relative licenze. L'unico, marginale potere riconosciuto loro in materia di permessi di confessione, al di là, s'intende, dell'approvazione degli sparuti drappelli di sacerdoti secolari desiderosi di confessare, era la richiesta di sostituzione di singoli religiosi con altri più graditi».

⁸⁷ Ivi, pag. 619.

⁸⁸ Ivi, pag. 620.

2. «Sotto incerto nome»: vendetta pubblica e vendetta privata al tribunale arcivescovile napoletano

2.1. Sistemi di giustizia

Si è visto nel capitolo precedente come il tribunale del Sant'Ufficio a Napoli per certi aspetti operasse in maniera differente rispetto all'Inquisizione romana e cercasse di svincolarsi dall'organizzazione gerarchica della Congregazione stessa. Tuttavia il modello romano offriva, non solo a Napoli, alcuni esempi di modernità giuridica che avrebbero influenzato la gestione della giustizia e dei suoi tribunali penali, sia ecclesiastici che laici.⁸⁹ Questo modello forniva agli imputati delle garanzie giuridiche fino ad allora mai garantite e pressoché sconosciute alla giustizia secolare di quel periodo: l'assistenza legale (con l'eventuale nomina di un difensore pubblico qualora l'accusato non fosse in grado di permettersi un avvocato); pene meno severe per gli incensurati e più severe per i recidivi; gli arresti domiciliari e l'imposizione di lavori utili per la comunità come alternativa alla prigione; la salvaguardia delle procedure tramite la soppressione di eventuali abusi di potere dei funzionari; la possibilità di ricorrere alla buona condotta per passare, nel giro di qualche anno dalla sentenza, da uno stato di reclusione a vita (il cosiddetto "carcere perpetuo") a uno di libertà vigilata;⁹⁰ la richiesta da parte dell'imputato (riservata solo a casi eccezionali) di un cambiamento di sede e della sostituzione dell'inquisitore.⁹¹

⁸⁹ Sulle le analogie tra tribunali ecclesiastici e laici v. M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale*, in M. FIORAVANTI (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa: Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2002, pag. 195: «Il processo praticato dall'Inquisizione romana non è diverso dal coevo processo ordinario comunemente usato per l'alto criminale dagli Stati italiani (e non solo da essi). Stesse fonti originarie, stesse regole, stessa dottrina sottostante di riferimento. Il rito dell'Inquisizione e lo *iudicium publicum* ordinario hanno in comune le loro lontane origini normative, usano le stesse regole fondamentali, si fanno governare dalla stessa dottrina, prova ne sia che i manuali inquisitoriali, che dirigono l'azione di inquisitori e giudici ecclesiastici, sono costruiti con le solite fonti di diritto comune: giuristi civilisti e canonisti, diritto romano e canonico, scritture, qualche teologo, esattamente come le *practicae criminales* che avevano sul loro tavolo i giudici ordinari. Il processo inquisitorio è strutturato allo stesso modo del processo penale pubblico: la stessa azione (muove da accusa, denuncia, fama o *notitia criminis*), le stesse regole dell'*inquisitio* (la generale, la speciale), le stesse prassi e cautele per gli interrogatori, le stesse regole per la tortura, gli stessi criteri per la valutazione delle prove e degli indizi, lo stesso rapporto tra il processo informativo e la ripetizione dei testi, lo stesso *arbitrium* concesso al giudice in ordine all'irrogazione della pena: da cui l'amplissima gamma di sanzioni figurative, simboliche o allusive, medicinali, penitenziali o autenticamente penali che i giudici dell'Inquisizione applicano di caso in caso».

⁹⁰ J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico* cit., pag. 18-19. Sugli stessi temi cfr. M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale* cit., pag. 196: «L'Inquisizione è molto attenta al *rigore delle forme* e tiene insieme le cautele che garantiscono il risultato con le cautele che mostrano riguardo per l'accusato. In questo spirito viene data grande importanza al rispetto delle procedure, alle verbalizzazioni (che siano integrali e scrupolose), alla conservazione dei documenti, alla formazione di un'accurata rete di archivi. Nel processo informativo si assicura la segretezza delle mosse del giudice, dei motivi e delle intenzioni, per accrescere l'efficienza, e si assicura la segretezza degli atti, anche in spirito di garanzia. C'è attenzione per la difesa degli accusati nel processo ripetitivo (ingresso dei difensori, accesso agli atti), prudenza sulla qualità e provenienza delle accuse, dichiarata ostilità per gli anonimi, diffidenza per le testimonianze non giurate, cautela nelle carcerazioni, provvidenze per la difesa dei poveri».

⁹¹ J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico* cit., pag. 102.

Insomma, seppur nei limiti di un sistema inquisitorio (in cui, per esempio, l'accusatore e il giudice erano la stessa persona),⁹² «molti aspetti dell'odierno diritto penale erano in vigore o stavano facendo la loro comparsa, sia pure in forma embrionale, nei tribunali dell'Inquisizione romana del sedicesimo secolo».⁹³

Le procedure inquisitoriali inaugurarono così un nuovo modo di fare giustizia, che venne imitato dalle autorità laiche e che continuò a esistere in tutti gli Stati moderni europei anche durante il periodo di minore attività del Sant'Uffizio e la sua scomparsa nella seconda metà del Settecento,⁹⁴ secoli in cui la Congregazione aveva collaborato attivamente con i singoli Stati italiani.⁹⁵ Un'alleanza, quella tra potere secolare e spirituale, che se dal punto di vista dei principi condivideva interessi e valori, come la tutela dell'ortodossia religiosa per prevenire possibili scontri sociali, dal punto di vista delle competenze creava dei conflitti che la sola comunione di intenti non poteva risolvere. Ne è un esempio la grande influenza del foro vescovile, che si occupava già nel Medioevo di almeno tre ambiti diversi, esercitando la facoltà di giudizio anche al di fuori della sfera ecclesiastica: le materie civili e personali, come le cause di matrimonio e di separazione; i reati morali e sessuali, cioè la disciplina dei costumi; i delitti di opinione, cioè i reati riguardanti la dottrina della fede, con i suoi riti e i suoi culti.⁹⁶ Gli stessi ambiti erano competenza anche dei magistrati laici: si parla perciò di reati di “misto foro”, i quali ben rappresentano l'ordinamento giuridico in età moderna, che con la sua complessità poneva dei quesiti importanti, come la decisione di rivolgersi a una corte piuttosto che a un'altra, la possibilità di applicare in un processo il diritto canonico o civile, la necessità di appianare le differenze giuridiche delle parti chiamate in causa.⁹⁷ Una delle possibili soluzioni era «il principio della prevenzione»:

Giudicava e puniva il tribunale a cui la vittima aveva sporto querela, oppure quello che si era mosso per primo con un'azione d'ufficio. In concreto, onde evitare che i colpevoli venissero puniti due volte per la stessa infrazione, si lasciava alle vittime la libertà di adire il tribunale ritenuto più idoneo. A dire il vero il meccanismo offriva molte scorciatoie all'elusione, visto che i querelanti

⁹² Sulla distinzione (solo apparente) tra il procuratore fiscale e il giudice-istruttore v. I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa. Sospettare e punire: l'Inquisizione come modello di violenza legale*, Bompiani, Milano 1988, pag. 222: «Ideologicamente, infatti, la Chiesa non poteva permettersi di non distinguere le funzioni dell'accusatore da quelle del giudice. Soprattutto per il rispetto formale della romanità, e per il fatto che nel Digesto e negli autori classici della letteratura greca e romana si distingueva di continuo fra la funzione del giudice e quella dell'accusatore, era stata costretta ad escogitare questa figura che “ufficialmente” rappresentava l'accusa, anche se nell'effettività non era altro che la “mano nera” dell'Inquisizione. Così ideologicamente avevamo una sistemazione dottrinale corretta, la commedia delle parti era giustamente equilibrata e, dal punto di vista della prassi, l'inquisitore aveva al suo fianco e dalla sua parte la collaborazione “industriosa” e fedele di un “ufficiale” che era addetto all'accusa, e poteva quindi presentare delle richieste che non erano altro che la formalizzazione dei propositi del tribunale».

⁹³ J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico* cit., pag. 18.

⁹⁴ È il caso, per esempio, del passaggio dalla dominazione spagnola a quella austriaca del regno di Napoli, che almeno fino ai primi anni della dinastia borbonica non portò sostanziali cambiamenti nell'esercizio dell'autorità inquisitoriale, la quale continuò a raccogliere denunce e celebrare processi con lo stesso *iter* di sempre. A. OREFICE, *Il fondo Sant'Uffizio* cit., pag. 21.

⁹⁵ G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna* cit., pag. 105.

⁹⁶ E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio* cit., pp. 32-33.

⁹⁷ M. BELLABARBA, *La giustizia nell'Italia moderna* cit., pag. 63.

decidevano spesso di sporgere ricorsi presso entrambi i giudizi, al fine di accrescere le possibilità di successo.⁹⁸

Il moltiplicarsi delle vie legali percorribili per chi aveva subito un torto portava a un aumento del ricorso ai tribunali, cioè a un tipo di giustizia che «*combatte* il crimine *dall'alto*, usando apparati e pretendendo obbedienza; quella che assicura la vendetta pubblica e punisce per retribuire, ma anche per dissuadere, con l'inesorabilità e l'esemplarità della pena; quella che non sta nella logica della riparazione contrattata dell'offesa, ma in quella della repressione unilaterale della violazione e della rimozione del pericolo».⁹⁹ Se il vecchio sistema di giustizia si basava sulla convinzione che i legami personali e i crimini che li riguardavano fossero delle faccende private — giustificando così la vendetta privata come strumento di risoluzione delle controversie tra famiglie e amici —, il nuovo sistema coinvolgeva sempre di più i poteri pubblici affinché si sostituissero alla giustizia “dal basso”, cioè alle trattative e agli accordi tra privati, che erano il frutto di una giustizia “negoziata”, incentrata su un processo di tipo accusatorio.¹⁰⁰ Si sviluppa così il processo inquisitorio che, con le sue indagini *ex officio* o con la raccolta delle denunce, puntava a condannare i colpevoli al di là di una loro eventuale riappacificazione con la vittima.¹⁰¹

Il nuovo modo di *fare* giustizia assume rapidamente caratteri egemonici. Riduce enormemente gli spazi della trattativa in materia penale, imponendo come principi l'officiosità dell'azione pubblica, l'indisponibilità del processo e il suo conferimento alla direzione del giudice; indebolisce il ruolo della mediazione sociale nella soluzione dei conflitti nascenti da reato, perché impone l'idea che non c'è giustizia senza la *punizione* del colpevole. Infine, promuove un modello processuale (quello che raccoglie le prove attraverso l'*inquisitio*) che marginalizza progressivamente il tipo processuale accusatorio (luogo ideale della mediazione e della giustizia negoziata, avviato a querela, gestito dalle parti, deciso da un giudice terzo che non ha poteri di indagine), riducendolo alla trattazione dei reati minori, ai conflitti locali, alle giustizie basse e periferiche.¹⁰²

⁹⁸ Ivi, pag. 66.

⁹⁹ M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale* cit., pag. 180.

¹⁰⁰ Questo cambio di paradigma è stato rintracciato nella promulgazione della bolla *Licet ab initio*, che «fondeva in un soggetto unico le due figure del giudice e dell'accusatore, mutando la tradizionale struttura “triadica” del processo (connotato dalla ineludibile compresenza del *reus*, dell'*accusator* e del *iudex*) in “diadica”, ove innanzi al *reus* si propone un *accusator* non solo impari per dignità e per poteri processuali, ma ora sovraordinato per essere anche *iudex*». A. CERNIGLIARO, *La rivolta napoletana del 1547 contro l'Inquisizione*, in A. LERRA, A. MUSI (a cura di), *Rivolte e rivoluzione nel Mezzogiorno d'Italia*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 2008, pag. 17.

¹⁰¹ Sul rapporto tra processo accusatorio e processo inquisitorio nelle pratiche di pace v. P. BROGGIO, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma 2021, pag. 63: «Le paci “private”, tra persone o gruppi, hanno sempre posseduto, dai comuni duecenteschi fino agli Stati seicenteschi, un rotondo carattere pubblico. I tribunali hanno sempre avuto un ruolo nella genesi e nella validazione stessa dell'accordo bilaterale che sostanzia la pace; inoltre, come abbiamo poc'anzi visto, anche con l'affermarsi della procedura inquisitoria alle parti fu riconosciuta un ruolo attivo per la ricerca di una via d'uscita rispetto al conflitto intercettato dalla corte [...]. L'evoluzione nel corso del tempo degli istituti di pace e della tregua è però questione complessa e sfuggente, e non segue sempre in maniera lineare l'affermazione del sistema inquisitorio ai danni di quello triadico-accusatorio. Il paradigma del progressivo imporsi della giustizia penale obbligatoria, e quindi della necessità della repressione pubblica del reato a prescindere dagli accordi tra le parti, e del sempre più invasivo intervento della giustizia sovrana nelle pratiche negoziali comunitarie, risulta non sempre applicabile alla realtà giudiziaria d'Antico Regime».

¹⁰² M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale* cit., pp. 182-183.

La Congregazione del Sant'Ufficio si prestava come punto di riferimento per la definizione di un sistema giudiziario "egemonico". Il suo apparato penale e le sue norme, infatti, creavano un'«unificazione giudiziaria»,¹⁰³ che era inattuabile per le piccole comunità nelle quali vigeva la giustizia negoziata e in cui la "soddisfazione", cioè il risarcimento (economico o morale che sia) dell'offeso, veniva raggiunta secondo vari accordi privati, stipulati caso per caso, secondo le logiche di compensazione delle offese. La struttura gerarchica e centralizzata della Congregazione¹⁰⁴ garantiva una maggiore efficienza e un maggiore controllo sia degli inquisitori che degli inquisiti: un'egemonia invidiabile per quelle organizzazioni statuali che aspiravano all'obbedienza dei loro sudditi attraverso lo strumento penale, in cui la «formula *pax et justitia* mostra, in questa funzione alla quale pretendeva, la pace come proibizione delle guerre feudali o private e la giustizia come maniera di sospendere il regolamento privato delle controversie»,¹⁰⁵ così come la Chiesa deteneva le coscienze dei suoi fedeli proprio attraverso i tribunali del Sant'Ufficio. In questo orizzonte è la pena ad avere una funzione rilevante, anche quando si tratta di una semplice penitenza salutare, vale a dire la conclusione più comune dei processi inquisitoriali, perché «anche le pene medicinali, le correttive o rieducative, stanno nel presupposto che il soggetto che le ha scontate non corrisponde più a quello che le ha meritate: la *reformation* che esse inducono, finisce per restituire alla comunità dei fedeli "un'altra persona", diversa da quella che è stata "allontanata" attraverso l'espiazione della pena».¹⁰⁶ E ciò avviene, nel caso dei delitti contro la fede, in assenza di una vittima con la

¹⁰³ Ivi, pp. 195-196: «Il sistema processuale dell'Inquisizione mostra tuttavia tratti peculiari suoi propri, nelle formalità, nello stile di condotta, nell'organizzazione dell'apparato. Alcuni di quei tratti si presentano come specificazioni di inclinazioni che anche il processo egemonico pubblico da parte sua conosce. Penso alla *centralizzazione e gerarchizzazione dell'attività giudiziaria*, che però l'Inquisizione realizza *a scala italiana*, producendo una "unificazione" giudiziaria che ignora i confini delle giurisdizioni statali, avoca competenze di quelle giurisdizioni e le ricompone, prescrivendo agli inquisitori periferici criteri uniformi ed esercitando un controllo ben organizzato, molto attento ed efficiente, sulle loro attività. Penso alla forte *legalizzazione dell'agire dei giudici*, vincolati da testi normativi certi e orientati non dalla propria interpretazione, ma da un intenso e continuo affinamento delle regole, al quale provvede la Congregazione del Sant'Ufficio sulla base dell'esperienza e dalla casistica che arriva a Roma da tutta Italia: il giudice che ha dubbi deve rivolgersi ai superiori, con quesiti scritti, definiti, circostanziati. Penso, da ultimo, a una certa attenzione per la *professionalità* del personale giudiziario, che traspare nell'operato della Congregazione».

¹⁰⁴ Sul centralismo della Congregazione del Sant'Ufficio v. I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa* cit., pp. 57-58: «È in questo clima politico che bisogna inquadrare la *Licet ab initio*. Essa è importante non tanto (e non solo) perché rimoderna un vecchio strumento repressivo (l'inquisizione) rendendolo (ad imitazione di quello spagnolo) più efficace, più sensibile e meglio rispondente a combattere l'*eretica pravità*, ma perché è la prima applicazione, il primo esperimento della nuova politica riformatrice che la Chiesa intende seguire: il *centralismo* [...]. Guardato con quest'ottica, l'ultima (e decisiva) fase del Concilio si svolge in una sorprendente chiarezza, ed è di una linearità esemplare. I vescovi approvano tutta una serie di norme già preventivamente vagliate e gradite dalla curia romana, e il cui succo si può riassumere con la frase: *dal pluralismo medioevale al centralismo moderno. La riforma cattolica consiste in questo passaggio; la sua novità è in questa diversa strutturazione burocratica della Chiesa. Le sacre congregazioni* (che nei governi "laici" saranno chiamate ministeri) sovrintenderanno a tutta l'attività. Tutte le decisioni saranno devolute alla loro competenza; tutti i problemi dovranno essere discussi e le soluzioni approvate da loro. Con la *concentrazione del potere*, nasce la prima organizzazione politica moderna e la struttura degli uffici ne diventa la parte essenziale».

¹⁰⁵ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere (Storia della sessualità 1)*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 77-78.

¹⁰⁶ Id., *Saggi di storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Giuffrè, Milano 2009, pag. 152.

quale il colpevole possa riappacificarsi secondo i criteri della giustizia negoziata. Esclusa la possibilità di risarcire la comunità per il danno inflitto, non rimane che punire il reo allontanandolo da essa il tempo necessario affinché sconti la sua pena nei termini dettati dalla legge, e ottenga così il perdono: «se la legge è l'elemento di legittimazione dell'egemonico e se il reato politico gli fornisce il paradigma processuale, la pena è certamente il suo principale vettore».¹⁰⁷

Se da un lato il Sant'Ufficio poneva come suoi obiettivi la certezza delle pene e le garanzie di un corretto procedimento all'interno di una prassi quanto più possibile uniforme — affermandosi come il precursore di un sistema egemonico retto da principi di cui si sarebbe reso garante e propugnatore il movimento illuminista, in cui «il referente etico-religioso, che aveva dominato il penale per secoli, viene ridimensionato per fare luogo alla prevalenza dei diritti, a laicità e ragione, utilità e proporzione, ordine, certezza e garanzia»¹⁰⁸ dall'altro rimaneva ancorato alle logiche della repressione religiosa e politica delle idee e alla vendetta pubblica contro i suoi nemici: «vengono da lì gli enormi poteri inquisitivi del giudice e i precari diritti difensivi degli imputati, l'esercizio congiunto della funzione inquirente e di quella giudicante, la segretezza delle accuse e delle indagini, la possibilità di negare la difesa agli accusati (sui quali incombe peraltro l'obbligo di dire la verità), la possibilità di usare la tortura e di escludere l'appello».¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ivi, pag. 153.

¹⁰⁸ M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale* cit., pp. 200-201.

¹⁰⁹ Ivi, pag. 192.

2.2 False accuse, false testimonianze

Una caratteristica fondamentale della procedura inquisitoriale era l'anonimato degli informatori e dei testimoni d'accusa: un anonimato che riguardava gli inquisiti ma non gli inquisitori, perché mentre i secondi erano a conoscenza dei nomi dei denunciati, i primi ne erano tenuti all'oscuro. La pratica della segretezza fu introdotta per assicurare la protezione da eventuali ritorsioni ai denunciati che, una volta sparsa la voce in paese o in città, erano alla mercé dei denunciati e dei loro parenti e amici. L'effetto immediato di questa norma era uno spostamento dei due pesi della bilancia verso l'accusa, che aveva più spazio di manovra grazie al vincolo della segretezza, e uno minore per la difesa che, seppur a conoscenza dei reati a suo carico, non poteva avere un confronto diretto con gli accusatori, che venivano perciò sostituiti in sede processuale dall'inquisitore, al quale l'imputato poteva rivolgere le domande per confutare le deposizioni dei testimoni d'accusa.¹¹⁰ Per riequilibrare le due parti, prima dell'inizio del processo, veniva chiesto all'imputato un elenco di nomi dei suoi potenziali nemici in modo da evitare vendette personali in sede giudiziaria¹¹¹. I verbali del processo, in seguito alla cancellazione dei nomi dei testimoni, venivano poi consegnati agli accusati e ai loro avvocati, in modo da permettere di imbastire una difesa e di convocare eventuali testimoni a favore della propria innocenza.¹¹² Una strategia, quella spesso adottata dagli avvocati, che, dovendo fare i conti con la difficoltà di presentare testi a favore del reo e con un tipo di processo che per sua natura lasciava pochi modi per scagionarlo, adoperava come strumento difensivo «la fama

¹¹⁰ Per il funzionamento del processo offensivo e del processo ripetitivo v. F. SERPICO, *Storie di ordinaria inquisizione. L'avvocato e la difesa del reo nel processo di fede in una raccolta napoletana del tardo Seicento*, in «Historia e Ius», 11/2017 - paper 17, pag. 10: «Caratterizzato dalla più assoluta segretezza, il c.d. processo offensivo culminava nel costituito dell'inquisito destinato a raccogliere le sue dichiarazioni in relazione agli indizi di colpevolezza diligentemente raccolti durante la fase istruttoria. Solo all'esito di questa fase durante la quale, va ribadito, l'inquisito non poteva avere nessuna contezza delle specifiche accuse a lui rivolte, si apriva la possibilità di intervento per l'avvocato. Dopo l'edificazione dell'impianto di accusa, seguiva infatti la fase del c.d. processo ripetitivo durante il quale l'impianto probatorio doveva ricevere un'esplicita conferma per poter fondare una condanna nei confronti del reo. Posto nella materiale impossibilità di conoscere l'esito delle risultanze probatorie acquisite, l'avvocato poteva chiedere con la *repetito* la trasmissione di un libello contenente la trascrizione degli elementi di prova gravanti sull'inquisito per provare a scardinare la solidità e la coerenza dell'impianto di accusa. Si trattava, vale la pena precisarlo, di un'impresa ai limiti del possibile, dal momento che, come era prassi correntemente praticata nel processo inquisitoriale, era rivolta la massima cura affinché nella copia del processo informativo venissero occultati i nomi dei testi di accusa e dei denunciati».

¹¹¹ J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico* cit., pag. 17.

¹¹² Ivi, pag. 102: «E gli era consentito di chiedere la testimonianza di tutte le persone - parenti stretti esclusi - che a suo parere erano in grado di dimostrare la sua innocenza. Di nuovo, in caso di indigenza dell'imputato l'inquisitore era obbligato a coprire le spese di viaggio dei testimoni della difesa fino al tribunale o al funzionario dell'Inquisizione più vicini ai loro domicili, o raccogliere le prove necessarie all'imputato per preparare la tesi difensiva. Quando l'inquisitore stesso doveva viaggiare per ascoltare un testimone a difesa, veniva rimborsato dall'accusato secondo una proporzione fissa finché era in viaggio, e in ragione della metà da quando giungeva a destinazione quando ripartiva. Egli era tenuto a svolgere tale compito senza sprechi di tempo e facendosi accompagnare dal minor numero possibile di aiutanti, per contenere l'esborso di chi doveva contribuire alle spese».

intesa come risorsa sociale, come approvazione o riprovazione di un soggetto all'interno della comunità»¹¹³:

Rispetto ad un processo che spostava la logica dell'accertamento nei meandri dei più intimi pensieri del reo, allegare fatti e circostanze volte a contestare l'ipotesi accusatoria sarebbe servito a poco, e sarebbe servito ancor meno laddove i nomi degli accusatori e dei denunciati venivano sepolti sotto una coltre di silenzio. In tale contesto, una pur minima possibilità di successo per il *patronus* consisteva nello spostare il *focus* della propria strategia defensionale da che cosa *avesse* fatto il reo a chi *fosse* il reo, al suo grado di inclusione sociale, alla sua fama di devoto fedele e di persona integrata nella comunità.¹¹⁴

È proprio la fama al centro dell'attenzione degli inquisitori, che si preoccupano di scandagliare non soltanto il foro interno degli imputati, al fine di rintracciare eventuali devianze religiose, ma anche i loro legami all'interno della comunità: amicizie e parentele, conoscenze e inimicizie, erano informazioni indispensabili per chiarire i rapporti tra imputati e testimoni, tra denunciati e denunciati. Alla luce di quanto si è detto a proposito del processo inquisitorio come modello della giustizia egemonica, la fama rappresenta quanto di vecchio continua a esistere nel nuovo sistema, cioè quanto un valore ritenuto fondamentale per la giustizia negoziata sia ancora in vigore nei tribunali dell'Inquisizione e influenzi il giudizio di colpevolezza o di innocenza.¹¹⁵

Le radici di una prassi così importante per l'Inquisizione — per il gran numero di denunce presentate ai tribunali proprio in virtù delle garanzie fornite agli accusatori — sono da individuare nel decreto *Cum negotium fidei*, emanato da Innocenzo IV nel 1254. A distanza di secoli il Sant'Ufficio riprendeva così un orientamento già impostato dalla Chiesa medievale, con la conferma da parte di Pio IV della necessità di celare all'inquisito i nomi degli accusatori e con l'inasprimento delle pene in caso di vendette nei confronti dei testimoni nelle cause di fede sancito dalla bolla *Si de protegendis*, ad opera di Pio V nel

¹¹³ F. SERPICO, *Storie di ordinaria inquisizione* cit., pag. 23. Con la segretezza dei nomi era negata d'altra parte la possibilità da parte della difesa di screditare la fama e la credibilità dei testi d'accusa, che nel sistema giuridico odierno rappresenta invece un elemento al quale il difensore può ricorrere entro certi limiti: «Fino a che punto può spingersi il controesaminatore (sia egli un difensore o il pubblico ministero) nell'attacco alla personalità di un testimone? Fino a che punto gli è consentito fare apparire ridicolo il teste addotto dalla controparte o, in generale, demolirne l'immagine? Domande del genere non trovano facilmente una risposta. In questa materia la varietà dei casi e anche la diversità dei ruoli rendono estremamente accidentato il compito di chi intenda individuare regole deontologiche. Un criterio generalissimo può essere comunque abbozzato avendo come parametro il contenuto e le modalità della deposizione resa in sede di esame diretto. Ogniquale volta un teste abbia reso dichiarazioni consapevolmente false o comunque strutturate in modo tale da alterare consapevolmente la verità dei fatti, è consentito un attacco energico e penetrante alla immagine e alla personalità del teste stesso. Il tentativo doloso di inquinare il quadro delle conoscenze su cui dovrà fondarsi la decisione della causa autorizza gli attacchi più distruttivi all'immagine del testimone e alla versione da lui fornita». G. CAROFIGLIO, *L'arte del dubbio*, Sellerio, Palermo 2007.

¹¹⁴ F. SERPICO, *Storie di ordinaria inquisizione* cit., pag. 23.

¹¹⁵ Ivi, pag. 24: «Eppure, anche nel processo praticato dell'Inquisizione romana, per molti aspetti primo e più evoluto esempio dell'egemonico montante, era possibile riscontrare la permanenza di prassi sedimentate che risalivano ad una stagione ancora non del tutto tramontata. In questo senso il ruolo rivestito dalla fama rimandava al carattere comunitativo e relazionale delle pratiche di giustizia fondate sulla logica dell'appartenenza e della protezione, affidando alla *fides* che godeva il soggetto inquisito, alla sua condizione di membro integrato nella comunità uno dei cardini delle strategie di difesa sperimentate quotidianamente del tribunale di fede».

1569. A corroborare le disposizioni papali contribuivano alcuni autorevoli manuali inquisitoriali che circolarono per molto tempo tra Spagna e Italia:¹¹⁶ il *Sacro Arsenale* di Masini prevede che il testimone debba vedere l'imputato per poterlo riconoscere, ma rimanendo nascosto agli occhi di quest'ultimo oppure con il viso ricoperto da una maschera;¹¹⁷ Francesco Peña, nel suo commento al *Directorium Inquisitorum* di Nicolas Eymerich, permette invece il confronto diretto solo quando i testimoni sono complici dello stesso crimine commesso dall'imputato oppure quando sia i testimoni che l'imputato sono «vilissimi», cioè persone che hanno una reputazione negativa, che non si curano di avere una buona o cattiva fama, come le prostitute o gli affamati, e concede una certa discrezionalità al giudice in casi particolari¹¹⁸; Cesare Carena, infine, nel *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis*, esclude l'idoneità di testimoniare ad alcune categorie sociali come le prostitute e i lenoni, le donne, i parenti stretti e, in determinate circostanze, i minori, ma riserva a tutti loro la possibilità di fornire alcune disposizioni utili per la procedura inquisitoriale.¹¹⁹

Ancora una volta si presentava il problema della *fides* e della sua tutela. Si trattava quindi di un compito che andava oltre le cause religiose di cui il Sant'Ufficio si occupava regolarmente, e che anzi andava a discapito di esse, perché gli inquisitori erano ben

¹¹⁶ Per ulteriori informazioni su questi manuali inquisitoriali v. J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico* cit., pp. 54-57.

¹¹⁷ E. MASINI, *Sacro Arsenale Overo Pratica dell'officio Della Santa Inquisitione*, Bologna 1665, pag. 73: «Occorre alle volte, che il Reo nega non solamente il fatto, del quale è indiciato, e d'esser mai stato nel luogo, ove è deposto d'haver commesso il delitto, ma anco d'esser quel tale, che da i testimoni vien nominato nel processo. Laonde è necessario farlo giuridicamente da i predetti testimoni riconoscere non tanto per ragion del Fisco, quanto per difesa dell'istesso Reo, che non riconosciuto potrebbe innocentemente esser punito. E questa ricognitione deve farsi, non già con esibire a i testimoni il Reo (come si dice) *ad oculum*, ma con metterlo fra due, o tre altri, d'età, habito, statura, & effigie a lui più che sia possibile somiglianti: ma in niun modo sconosciuti da i testimoni. E tale sarà la forma».

¹¹⁸ F. PEÑA, *Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymerici Ordinis Praed. Cum commentariis Francisci Pegñae*, Roma 1587, pag. 526: «Si secundum axiomata: Confrontatio tunc secure fieri potest, quando testes complices sunt eiusdem criminis cum reo: hoc enim casu manifesti et ad conuincendum reum nequaquam nominando ei et complices, ex quibus dicatur deliquisse; quare similiter poterunt ei confrontari: nec enim tunc tam confrontantur ut testes, quam ut complices. Si tertium axioma: Civilissimi sunt testes et rei; qui parum curant bonam vel malam habere famam, quale sunt vilissimi meretrices, et vilissimi homines, qui humeris onera deferunt, et qui sunt famelici, his si fortassis poterit confrontatio. Sed hoc casu omnino periculi suspicionem prorsus etiam debet operare: ac in aliis etiam forsitan casibus poterit admitti, qui resto iudicium arbitrio relinquitur.»

¹¹⁹ C. CARENA, *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, Bologna 1668, pag. 252: «In S. Officio confanguinei affines domefici, & alij admittuntur in testes, at non vti integri testes, num.22. Excommunicatus non admittitur, vbi in causis Hærefis, num.24. Iudaus Hæreticus, & Infideli non possunt esse testes, nisi in criminibus exceptis, num.26. Quomodo in hoc casu iurare debeant Iudæi, & Saraceni, num.28. vbi quid obferuatur in Hyfpania ex legibus partitarum. Meretrix & leno vti infames repelluntur à testimonio admittuntur tamen in criminibus exceptis nu.30. Birruarij non sunt idonei testes, nisi in concernentibus officium suum num.32. vbi quid in S. Officio. Quando dicantur deponere de concernentibus officium suum. Birruarij in delictis grauibz etiam in spectantibus id eorum munus plenafides non est adhibenda, Decisio Suprema Inquisitionis Romana. Banniti an possint esse testes, numer.37. vbi quid in Santo Officio. Inquisitores possunt dare faluum conductum Bannitis à Principe seculari, vtpossint testificari in S.Officio. Vfurari an sint idonei testes, num.40. vbi de purijs nu. 41. vbi de ebrijs, num.42. vbi de hiftrionibus, num.43. vbi de Apoftatis à Religione, num.44. vbi de defuigatis, num.45. vbi de decoctis, num.46. vbi de accusatopendente accusatione. 47 Minor 25. maior 20.annis est idoneus testis. 48 Minor 20.annis regulariter arcetur à testimonio pro vt, & minores 14. annis licet proximi pubertati num.49, Hoc tamen limitatur in casibus in quibus veritas aliter non potest haberi, nu.59. Et quid in his casibus probet depositio minoris num.51 & frequentibus. 1 4 Impuberes examinantur sine iuramento. 55 In crimine hærefis omnes etiam impuberes examinantur. 56 Reperto vno occiso in domo, omnes etiam Impuberes examinantur».

consapevoli che, per quanto fosse per loro conveniente sfruttare il maggior numero possibile di testimoni nell'emanazione di una sentenza, la persecuzione dell'eterodossia non poteva procedere nei casi di inaffidabilità del teste e dell'inattendibilità delle sue deposizioni. Era perciò il vaglio scrupoloso delle denunce da parte degli inquisitori a giudicare chi fosse degno di *fides* e chi no. Se da una parte gli incentivi alle denunce e alla delazione tramite l'anonimato favorivano l'individuazione dei potenziali colpevoli, dall'altra sommergevano i tribunali di una mole di lavoro tale da lasciar cadere nel dimenticatoio molte delle accuse, senza che queste trovassero mai uno svolgimento processuale, e da consumare una gran quantità di tempo nella ricerca dei motivi sociali del conflitto tra coloro che si rivolgevano al tribunale per dipanare cause personali che poco avevano a che fare con la fede. L'effetto controproducente del ricorso alle denunce e alla segretezza delle accuse si ripercuoteva in particolare a Napoli, dove erano frequenti, più che in altre città, le false testimonianze: «favorite dalla segretezza garantita ai denunciatori e ai testimoni della procedura inquisitoriale, esse avrebbero affondato le radici nell'eccesso di popolazione, nella delinquenza, nell'afflusso a Napoli da tutto il Regno di sbandati ed esiliati»,¹²⁰ e dove l'istituto della *praeventio* rappresentava un ulteriore incoraggiamento alla risoluzione delle faccende private attraverso lo strumento del tribunale di fede. A rendersi conto dell'abuso di queste pratiche giudiziarie — poi confermato dalle ricerche di Romeo sui processi per falsità, in numero nettamente inferiore rispetto alle false denunce — fu Luigi Amabile:

Allorché si studia qualche raccolta di scritture di S.to Officio, si rimane storditi per la quantità di denunce che vi si trovano: in verità molte volte, se apparivano poco fondate e suggerite da male passioni, si lasciavano cadere senza venire ad atti ulteriori; altre volte davano motivo ad informazioni che le facevano trovare mal fondate, e così non si passava innanzi, ma quasi sempre si lasciavano in pace anche i denunzieri di poco buona fede; altre volte le denunce erano seguite da processi più o meno lunghi e più o meno gravi. Contemporaneamente bisogna dire che non meno numerose si trovano le spontanee comparse, cioè le denunce contro la propria persona, le quali troppo spesso non erano tanto spontanee, venendo imposte dal confessore, ed anche, in parecchi casi, suggerite dal timore di qualche denuncia che altri avrebbero data e dal desiderio di prevenirla.¹²¹

Proprio le confessioni seguite dalle spontanee comparizioni assumeranno con il tempo un ruolo rilevante, diventando il veicolo principale delle denunce, tanto che nel Seicento «le denunce irrelate e senza effetto, vano prolungamento delle confessioni, aumenteranno sensibilmente col passare degli anni fino a diventare gran parte dei documenti disponibili».¹²² E tanto più le comparizioni spontanee erano legate alle denunce

¹²⁰ G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pag. 38.

¹²¹ L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli* cit., vol. 2, pag. 16. Lo stesso Amabile ha messo in evidenza la diffusione delle false testimonianze e i problemi che dovevano affrontare gli imputati: «Durissimo il trovarsi così quotidianamente esposti a vessazioni e pericoli, senza sapere da chi provenissero le accuse, mentre era aperta una larga via alle denunce e testimonianze esagerate, talora anche false, per interesse, per gelosia, per invidia, per dispetto, per ignoranza, per odio e fino per affetto, avendovi talvolta anche parte la suggestione e la corruzione». L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli* cit., vol. 2, pag. 14.

¹²² G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pag. 40.

tramite il confessionale, quanto più le une si confondevano alle altre, e ciò valeva soprattutto per quelle denunce preventive che presentavano, come si vedrà più avanti, lo “scarico di coscienza”, espresso con le stesse formule rituali latine: *pro exoneratione conscientiae* o *de ordine confessari*.¹²³ Il carattere confessionale della *praeventio* risulta ancora più evidente quando si prende in considerazione la sua origine, da rintracciare fuori dai tribunali e dalla «conflittualità urbana»,¹²⁴ ma anzi all'interno di contesti accademici medievali e moderni sotto il nome di *protestatio*,¹²⁵ cioè un'«autocritica preventiva»¹²⁶ che gli scrittori ponevano come premessa alle loro opere in modo da allontanare da sé qualsiasi sospetto in merito alla loro fede cattolica. Questa confessione accademica della propria fede si sviluppò e si diffuse oltre gli scritti dei dotti (manuali inquisitoriali compresi),¹²⁷ fino a diventare una vera e propria procedura nelle mani del popolo napoletano, come testimoniano i «fascicoli archiviati dai notai della Curia arcivescovile napoletana in una prima fase come *Protestationes* e poi come *Praeventiones*».¹²⁸

Per riassumere, la condotta del tribunale napoletano era dettata da un sottile equilibrio tra il rispetto delle procedure nell'esame delle denunce e nell'interrogatorio dei testimoni e tra il superamento del timore delle possibili vendette dei denunciati, che erano un freno alle comparizioni sia spontanee che su convocazione,¹²⁹ a fronte del tentativo di incentivare con ogni mezzo la caccia all'eretico, anche correndo il rischio di alimentare così la conflittualità sociale.¹³⁰

¹²³ Ivi, pag. 39. A ciò si aggiunga una distribuzione diseguale delle denunce preventive: solo 14 *praeventiones* nell'inventario di Romeo, mentre sono molte di più in quello di Orefice. Come prima spiegazione è possibile addurre un criterio temporale, cioè le denunce preventive sono poco presenti in Romeo perché si intensificano soprattutto nella seconda metà del Seicento. Un'altra spiegazione da prendere in considerazione è che la somiglianza tra le autodenunce e le denunce preventive non permette di distinguerle con certezza: se Romeo adotta criteri più rigidi nel classificare le *praeventiones*, Orefice tende con maggiore elasticità a separare le denunce preventive dalle autodenunce.

¹²⁴ Ivi, pag. 38.

¹²⁵ «A *protestatio* is an academic confession or oath made by the bachelor wherein he publicly acknowledges, in front of the audience, that he will respect the institution and its hierarchy [...]. The *protestatio* as a public engagement implies the confession that the authority of the Roman Church, the Royal court, and the university are recognized as instances of truth that will be embraced by the bachelor. The candidate to the title of doctor in theology also has the obligation to show self-awareness of the nature of his actions and attitude during the *quaestio collativa* and to control himself in not spreading wrong ideas or any type of heresy». M. BRINZEI, *From Protestatio to Gratiarum Actio While Becoming a Master in Theology*, 2023, hal-04224138, pp. 2-3.

¹²⁶ «Dal punto di vista dogmatico, questo istituto (fondato dai Padri, elaborato dai teologi e messo a punto e adattato giuridicamente dai canonisti) è composto da tre elementi: 1) la *professio fidei*, con la quale lo scrittore dichiara di appartenere alla Chiesa Cattolica Apostolica Romana, di seguirne gli insegnamenti e d'aver orrore dell'eresia; 2) la *cautio*, per mezzo della quale l'autore ammette in precedenza che se nel libro verrà trovato alcunché di errato, o di non conforme all'insegnamento della Chiesa, o comunque di sospetto (“*aut quovis modo suspectum*”), ciò è da imputare alla propria ignoranza o alla propria debolezza mentale (“*imbecillitas*”), e va considerato come non scritto; 3) la *declaratio*, con cui l'autore si dichiara disposto e pronto ad allinearsi alle definizioni della Chiesa e pronto a sottostare all'ammonizione e alle altre pene». I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa* cit. pag. 93.

¹²⁷ Per una descrizione della *protestatio* in un manuale inquisitoriale v. F. PEÑA, *Directorium inquisitorum* cit. pag. 73.

¹²⁸ G. ROMEO, *Il fondo “Sant'Ufficio”* cit., pag. 23.

¹²⁹ Id., *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pag. 46.

¹³⁰ G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. II. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1974, pag. 673.

2.3 Il concetto giuridico di “inimicitia” in età moderna

La motivazione principale, quella più comune dell'inammissibilità dell'accusa nelle procedure inquisitoriali, era l'*inimicitia* tra le parti coinvolte:

Era dovere dell'inquisitore, vista l'impossibilità di garantire pari condizioni all'accusa e alla difesa, indagare nel modo più scrupoloso sulla reputazione, sui costumi e l'affidabilità di quanti rendevano testimonianza durante il procedimento giudiziario, nonché sulle ragioni che li avevano indotti a collaborare. All'inizio della fase difensiva si chiedeva all'imputato di nominare ogni persona che a suo giudizio potesse volere il suo male. Se alcuni nomi appartenevano a testimoni di accusa, l'inquisitore era tenuto a compiere ulteriori accertamenti sulle loro motivazioni e sulla loro credibilità, nonché sulla natura e la gravità dell'ostilità fra essi e l'imputato, ancora più cauto sarebbe stato il comportamento dell'inquirente in presenza di odi funesti.¹³¹

Proprio nei casi di manifesta o dimostrata inimicizia “capitale” entrava in gioco la cosiddetta *repulsa* del testimone, cioè il rifiuto delle sue deposizioni,¹³² perché la sua testimonianza poteva essere il frutto dell'odio che provava verso l'accusato piuttosto che dello zelo per la fede, e per questo andava rigettata.¹³³ A dispetto delle numerose ostilità tra i napoletani e delle conseguenti false testimonianze per danneggiare i propri nemici, dopo la *repulsa* erano pochi i processi avviati per il reato di spergiuro. Ciò non toglie che un'incriminazione del genere comportava pene piuttosto severe,¹³⁴ a dimostrazione del fatto che il ricorso a questa pratica illecita rappresentasse per i denunciati un'arma a doppio taglio. Era possibile inoltre distinguere diversi gradi di inimicizia, utili per giudicare il livello di affidabilità dell'accusatore, che consentivano, in base alla discrezionalità del giudice, di respingerlo o accettarlo. Quelli più pericolosi per la ricostruzione della verità processuale sono i nemici capitali del reo, cioè coloro che «hanno congiurato, subornato altri a deporre il falso contro di lui» e che Masini chiama «testimoni reprovatori», a

¹³¹ J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico* cit., pag. 107.

¹³² Sull'importanza dell'identificazione di almeno un nemico capitale tra i testimoni v. H. C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: fondazione e procedura*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1910, pp. 522-523: «L'infelice era costretto a brancicar fra le tenebre, ricercando a tastoni quali persone avessero potuto metterlo in istato d'accusa. Qualora riuscisse, per caso, a designare quale suo mortale nemico qualcuno dei testimoni, veniva interrogato sulle cause della sua inimicizia; l'inquisitore esaminava e ponderava gli atti che avevano dato origine alla questione, e decideva se gli stessi fossero o non fossero veramente tali da invalidare la deposizione di quel testimone. Ma se egli non riusciva a scoprire nemmeno in un sol testimone un di lui mortale nemico, questo fatto decideva della sua colpevolezza».

¹³³ Ivi, pag. 509.

¹³⁴ Per l'esito di un processo contro delle false testimonianze v. il documento riportato da Amabile: «À 22 d'Aprile 1575 Truscia Panza, Isabella Tappia, Gio. Andrea Mignione, accusorno Berardino d'Alesandro dello Cilento, d'alcuni detti, e fatti hereticali. Fu scoperto, che la d.ta accusa fusse stata una impostura machinata da d.to Mignone, dal quale furono indotte le d.te Isabella, e Truscia ad falsum deponendum contro Berardino. Compilato il processo, et la falsità (sic), fù alli sud.ti Gio. Andrea, Isabella, e Truscia dato il termine ad se defendendum, et dari eisdem copiam repertorum in forma et ciò alli 4 di Gennaro 1576. Alli 9. del mese di Marzo detto anno 1576 con sentenza di Alesandro Ravaglio Vicario Generale nap.no sottoscritta da questo, da Carlo Baldino, et da Fabio Maranta furono condannati il d.to Gio. Andrea alla galera per dieci anni, la d.ta Isabella à dover stare in giorno di festa ad hore di Messa solenne ingenuocchiata avanti la porta della Catredale con la mitra in testa, nella quale fosse scritta la causa etc. e così essa Isabella come Truscia a perpetuo esilio dalla città, e Diocese». L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli* cit., Documenti, pag. 3.

differenza dei «testimoni approvatori», che giovano il reo «massimamente quando rendono testimonianza d'atti contrari ai delitti opposti», come la partecipazione alla confessione o alla comunione per quegli accusati di eresia nei confronti di tali sacramenti.¹³⁵ Un'opinione sostanzialmente unanime è riscontrabile anche in altri manuali inquisitoriali¹³⁶ nonché nelle *Pratiche criminali*, cioè un genere letterario molto diffuso in età moderna che racchiude nozioni di diritto comune e orientamenti giurisprudenziali in ambito penalistico. Una delle più celebri tra queste è la *Pratica criminale* del salentino Tommaso Briganti, stampata a Napoli nel 1755, che rielabora ed esprime in maniera efficace il concetto di *inimicitia* e l'importanza della repulsa del testimone:

Dovendo ogni testimone essere ne' sentimenti di una indifferenza così grande, per rapporto alle due parti contendenti, che non vi sia luogo veruno di temere ch'egli sia per sacrificare la sua coscienza ad un desiderio di vendetta [...]. E perché l'inimico, essendo in guerra aperta con l'accusato, non può dirsi in questa indifferenza, e nel pendio della sua passione presumesi che facilmente mentir possa contro al suo inimico, ed ancorchè si tratti di delitti eccettuati¹³⁷ e dove *veritas aliter haberi non possit*, è indegno di ogni fede.¹³⁸

Il «pendio della passione» è la riprova che, anche in pieno Settecento, con la progressiva chiusura dei tribunali del Sant'Ufficio, la fama e la *fides* rimangono al centro dell'attenzione del diritto penale, e il «desiderio di vendetta» cerca ancora la sua valvola di sfogo all'interno dei tribunali civili, come un conflitto irrisolto che si trascina sin dai tempi della negoziazione della pace tra le parti. Lo stesso richiamo alle passioni si trova in Beccaria, che riprende una simile preoccupazione nei confronti delle relazioni di odio o di amicizia tra il teste e l'imputato, in particolare quando dietro il banco dei testimoni si

¹³⁵ E. MASINI, *Sacro Arsenale* cit., pp. 131-132.

¹³⁶ F. PEÑA, *Directorium inquisitorum* cit., pag. 607: «Exagesima septima quæstio est: Utru Inquisitor inimicos capitales alicuius delati possit in causa fidei ad testificandum, seu agendum admittere contra illum? Respondemus qn non: unde Archid. in c. Accusatus. §. licet. de hære. lib.6. super ver. exceptio. præmisso quo modo in crimine hæresis, & alijs criminibus exceptis admittuntur ad testificandum & agendum serui cótra dominos suos; & criminosi, & infames, contra quemlibet, vt habitum est supra quæst. proxima dicit sic: non tamen intelligas, quod in hoc crimine inimicus capitalis admittatur ad accusationem. 3.q.5.c.2. & de simo. Licet Helin fi. & c. Per tuas. De hoc satis notat Hoftien. I summa de accu. §. quis posit. Et Archid. in c. Ve officium. §. verum. de hæret. lib. 6. super ver. testium. in fi. dicit sic: *Debent etiam Inquisitores per se, inquirere de inimicitia testium, cum is, contra quem inquiritur, detatibus nequeat diuinare quidique dicit*. Quia vbi potest testibus graue periculum imminere, testimonium nomina delato non publicantur, vt in c. Statuta. de hæret. lib.6. Idem dicit duo summistas scribunt manù diuersi fortassis in alijs pus albanialibus eis elicié, quo quadraginta illorum quæstionú, quas fecit ad inquisitores». C. CARENA, *Tractatus de officio Sanctissimæ Inquisitionis* cit., pag. 252. «Omnespoffunt teftes effe, qui à lurre non reperiunturproibiti. In caufisfidei omnes admittuntur exceptis inimicis, 3 Inimicus repellitur à teftimonio dicendo, etiam in caufis S.Officij num.4. 5 Inimicus non admittitur ad accufandum, in Sancto tamen Officio hoc arbitrio Inquisitorum remittitur, numer.6. 7 Inimicus pon capitalis non repellitur à teftimonio, 8 Quidde inimico reconciliato. 9 Amicus, velconfanguineus Inimici, an repellantur. 10 Quidde inimico inimicitia procurata. II Quicontramein caufa criminali testimonium dixit, an Jit Inimicus. 12 Probata caufa inimicitie intelligitur probata Inimicitia. 13 Inquisitores ex officio tam reos, quam testes interrogare debent super inimicitia».

¹³⁷ I delitti eccettuati erano quei crimini che coinvolgevano nei processi anche i testimoni inabili per capi di imputazione che avevano particolari esigenze probatorie quali l'eresia, la lesa maestà, la blasfemia o altri delitti occulti: persino in questi casi erano esclusi i nemici capitali. M. N. MILETTI, *Il nemico capitale. La repulsa del testimone nelle Pratiche d'età moderna*, in «Acta Histriae», 19, 2011, 1-2, pag. 117.

¹³⁸ T. BRIGANTI, *Pratica criminale delle Corti regie, e baronali del Regno di Napoli*, Gabriele Marotta editore, Napoli 1842, vol. 2, pag. 8.

nascondono interessi particolari.¹³⁹ Ma ciò che distingue il diritto nell'età dei Lumi dalle norme inquisitoriali è una rivalutazione del testimone e del suo ruolo: se la posizione sociale del teste nelle procedure inquisitoriali ha un peso maggiore, nella civiltà giuridica illuminista «la vera misura della di lui credibilità non è che l'interesse ch'egli ha dire il vero, onde appare frivolo il motivo della debolezza nelle donne, puerile l'applicazione degli effetti della morte reale alla civile nei condannati, ed incoerente la nota d'infamia negl'infami quando non abbiano alcun interesse di mentire»; se nella quasi totalità delle cause di fede, in particolare in quelle di eresia, il teste è un'arma nelle mani dell'accusa, che protetto dall'anonimato persuade facilmente il giudice (in quanto egli stesso è un accusatore), in una «buona legislazione», invece, «più d'un testimonio è necessario, perché fintanto che uno asserisce e l'altro nega niente v'è di certo e prevale il diritto che ciascuno ha d'essere creduto innocente»,¹⁴⁰ e ciò a discapito della presunzione di colpevolezza dell'accusato che caratterizza il metodo inquisitorio.

Ciò che sarebbe venuto meno nella concezione illuminista dell'impianto giudiziario è l'istituto stesso delle accuse segrete, che, nella prospettiva di Beccaria, non fanno altro che esacerbare i rapporti sociali, perché rendono «gli uomini falsi e coperti» e «chiunque può sospettare di vedere in altrui un delatore, vi vede un inimico». ¹⁴¹ Insomma, solo disarmata «dal più forte scudo della tirannia, il segreto»,¹⁴² è possibile difendersi dalla calunnia. Sulla stessa scia, appena due anni dopo la pubblicazione dell'opera di Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Voltaire avrebbe ripreso molte delle argomentazioni del filosofo milanese, e in particolare, tra le procedure criminali che passarono al vaglio del suo spirito critico, sarebbe emerso l'interrogatorio segreto del testimone a carico dell'imputato, che andrebbe a discapito sia del primo che del secondo, perché «i deponenti appartengono, solitamente, alla feccia della popolazione e, il giudice, rinchiuso con loro, può far dir loro tutto quello che vuole»,¹⁴³ mentre l'imputato «li vede solo brevemente al momento del confronto; prima di ascoltare le loro deposizioni, deve addurre le ragioni che ha per ricusarli e le deve circostanziare; deve contemporaneamente fare il nome di tutte le persone

¹³⁹ «Parimente la credibilità di un testimonio può essere alcuna volta sminuita, quand'egli sia membro d'alcuna società privata di cui gli usi e le massime siano o non ben conosciute o diverse dalle pubbliche. Un tal uomo ha non solo le proprie, ma le altrui passioni». C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Feltrinelli, Milano 2009, pag. 55.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 54-55.

¹⁴¹ Ivi, pag. 58.

¹⁴² Ivi, pag. 59. «Quali sono i motivi con cui si giustificano le accuse e le pene segrete? La salute pubblica, la sicurezza e il mantenimento della forma di governo? Ma quale strana costituzione, dove chi ha per sé la forza, e l'opinione più efficace di essa, teme d'ogni cittadino? L'indennità dell'accusatore? Le leggi dunque non lo difendono abbastanza. E vi saranno dei sudditi più forti del sovrano! L'infamia del delatore? Dunque si autorizza la calunnia segreta e si punisce la pubblica! La natura del delitto? Se le azioni indifferenti, se anche le utili al pubblico si chiamano delitti, le accuse e i giudizi non sono mai abbastanza segreti».

¹⁴³ VOLTAIRE, *Commentario sul libro Dei delitti e delle pene*, Ibis Edizioni, Como-Pavia 2016, pp. 83-84: «Questi testimoni sono ascoltati una seconda volta, sempre in segreto, ed è il cosiddetto *récolement*. E così, dopo questa conferma, se ritrattano le loro deposizioni, o se le modificano nelle circostanze essenziali, sono puniti come falsi testimoni. Di modo che quando un uomo semplice, che non sa esprimersi, ma che ha il cuore retto e che ricorda di aver detto troppo o troppo poco, che ha inteso male il giudice o che il giudice l'ha male inteso, ritira ciò che ha detto per un principio di giustizia, viene punito come scellerato ed è spesso costretto a sostenere una falsa testimonianza, solo per il timore di essere trattato da falso testimone».

che possono suffragare queste ragioni; non ha più diritto di ricusare i testimoni dopo la lettura delle deposizioni».¹⁴⁴

A fronte di un sistema giuridico che nel corso dei secoli non presentò cambiamenti sostanziali in materia penale e della mancata riforma di una «legge [che] sembra costringere il magistrato a comportarsi verso l'imputato più da nemico che da giudice»,¹⁴⁵ in tutti i tribunali di antico regime persisteva la possibilità di ricusare i testimoni secondo i criteri sviluppati dalle Pratiche settecentesche, nonostante la «progressiva spersonalizzazione delle parti processuali» attenuasse «la rilevanza giudiziaria delle molteplici forme di odio “privato”»:

Occorrerà attendere i codici di rito ottocenteschi perché la trama di odi e inimicizie personali, familiari, cetuali perda ogni diretta incidenza sulle regole di acquisizione della testimonianza. Toccherà al libero convincimento del giudice, sganciato dalla illusoria rete protettiva di presunzioni e tipizzazioni, discernere, nella deposizione del nemico, le tracce di verità dal veleno della vendetta.¹⁴⁶

A ben vedere, per tutta l'età moderna il paradigma della pace sociale e della giustizia negoziata non venne mai abbandonato, ma anzi riuscì a convivere con il sistema egemonico, così come in epoca medievale «l'alto numero di concordie non prelude a una procedura inquisitoria debole, minata da un'apertura eccessiva verso l'intervento delle parti [...]. Il ricorso massiccio alla pace coesiste, quindi, con un uso severo del meccanismo inquisitorio».¹⁴⁷ L'obiettivo dei giudici era infatti ancora quello della riparazione delle pene e dei conflitti, della ricucitura del tessuto sociale a seguito dei crimini che avevano turbato la comunità, in particolare quando riguardavano vendette o faide tra famiglie e parenti: da qui nasceva l'esigenza di figure intermedie, che si ponevano come intermediari e garanti di pace, al fine di eliminare la violenza privata.¹⁴⁸ Allo stesso modo la Chiesa incaricava i propri mediatori, primi tra tutti i parroci, di comporre i conflitti persuadendo i litiganti o rimettendoli al foro vescovile per mezzo della confessione. Eppure queste mediazioni «amichevoli» avevano un limite, perché una cosa era la penitenza «medicinale» o «riformativa», che serviva al penitente per riappacificarsi con Dio, e un'altra le pene «soddisfattorie» dei reati commessi, che dovevano risarcire la comunità e la Chiesa

¹⁴⁴ Ivi, pp. 86-87: «Se egli dimostra ai testimoni o che hanno esagerato i fatti o che ne hanno omesso altri, o che si sono sbagliati su alcuni particolari, per il timore del supplizio costoro persisteranno nel loro spergiuo. Se delle circostanze esposte dall'imputato nel suo interrogatorio sono riferite in maniera diversa dai testimoni, ciò basterà ai giudici, o ignoranti o prevenuti, per condannare un innocente [...]. È questo giudice che decide se ordinare il confronto dell'imputato con il testimone, o se ometterlo. Come può essere rimessa all'arbitrio di un giudice una cosa così indispensabile come il confronto? In questo punto l'uso sembra contrario alla legge, che è equivoca; c'è sempre il confronto, ma il giudice non sempre mette a confronto tutti i testimoni; spesso omette quelli che non gli sembrano portare determinati indizi a carico: tuttavia un testimone che non ha detto niente contro l'imputato in istruttoria può deporre in suo favore durante il confronto. Il testimone può aver dimenticato circostanze favorevoli all'imputato; lo stesso giudice può non aver percepito in un primo tempo il valore di quelle circostanze e non averle messe a verbale. È quindi estremamente importante mettere a confronto tutti i testimoni con l'imputato e che a questo punto il confronto non sia arbitrario».

¹⁴⁵ Ivi, pag. 86.

¹⁴⁶ M. N. MILETTI, *Il nemico capitale* cit., pag. 120.

¹⁴⁷ M. VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, Il Mulino, Bologna 2005, pag. 197.

¹⁴⁸ P. BROGGIO, *Governare l'odio* cit., pag. 61.

stessa:¹⁴⁹ «in questo senso, la “giustizia negoziata” a cui pensa l’apparato ecclesiastico non è affatto il rovescio della “giustizia egemonica” che si adotta nelle corti giudiziarie ma tende piuttosto a confondersi con essa».¹⁵⁰

Ed è per questi motivi che, come risulta in particolar modo dalla lettura delle denunce preventive, al tribunale arcivescovile di Napoli si dava così tanta importanza ai rapporti interpersonali delle parti chiamate in causa, ai loro scontri precedenti e ai loro possibili conflitti di interesse.

¹⁴⁹ Questa distinzione rimanda alla separazione tra foro interno e foro esterno, rimarcata efficacemente da Masini: «L’eretico assoluto nel foro della coscienza, etiamdio dall’istesso romano pontefice, se poi vien accusato nel foro esterno non perciò schifa le pene agl’eretici dovute; perciocchè per la pena del foro interno sodisfa a Dio et a lui si riconcilia: ma la pena del foro esterno spetta alla pubblica vendetta et alla sodisfattione della Repubblica». E. MASINI, *Sacro Arsenale* cit., pag. 389.

¹⁵⁰ M. BELLABARBA, *La giustizia nell’Italia moderna* cit., pp. 91-92. Sul rapporto tra i due sistemi di giustizia cfr. P. BROGGIO, *Governare l’odio* cit., pp. 24-25: «Lo schema a binari paralleli proposto da Mario Sbriccoli - giustizia negoziata / giustizia egemonica - non solo non è pienamente in grado di restituire la complessità di una realtà giudiziaria in continua interazione e dialogo con le pratiche sociali di regolazione del conflitto, ma rende poco intelligibili anche gli usi che l’una poteva fare dell’altra. La pace si configura come un tassello di un sistema integrato di pressione degli apparati giudiziari sulle comunità e di meccanismi di controllo che faceva della interazione costante tra potere e società, tra giustizia e attori sociali, il fulcro del funzionamento e della sua efficacia».

2.4 «Che ho fatto che minacci con l'Arcivescovato?»

Il 17 aprile 1592 si presentano al tribunale arcivescovile napoletano tre querelanti: la prima di queste, da sola, va a denunciare una certa donna; le altre due, invece, compaiono in coppia per far sapere all'Arcivescovo di essere state calunniate e di voler sporgere una querela nei confronti dei loro accusatori. Ciò che accomuna queste quattro donne è di aver denunciato, per ragioni e in situazioni diverse, i propri nemici personali, e di aver cercato in sede giudiziaria la soddisfazione del loro sentimento di vendetta. Il primo documento in questione riguarda Lucia d'Arnone:

Lucia d'Arnone di Napoli fa intendere a V.[ostra] S.[ignoria] Rev.[erendissi]ma ... havendo avviato una obbliganza contra Angela di Paolo cortiggiana d'una quantità di denari et havendo contra di quella facere ... detta Angela va dicendo che vuole querelar essa supp.[lican]te de mal christiana ... supp.[lica]ta V. S. Rev.ma voglia ordinare che stante la inimicitia della causa predetta tra essa supp.te e detta Angela che essa Angela non va intesa in cosa nulla, et si se esaminassero hominy s'essaminano in presentia de V. S. Rev.ma per evitare alcuna falsità ... tanto più che l'anno addietro detta Angela querelò essa supp.te in questa corte sub pretesto che stesse innamicata et usurava delche essendo vista l'inimicitia fu liberata come appar'alla curia de Carbone.¹⁵¹

Sul retro del foglio in cui è presente la denuncia, firmata dal notaio Giovan Camillo Prezioso, si trova la scritta «Angelam di Paolo comparitio», senza ulteriori informazioni: ciò fa pensare che la comparizione spontanea di Angela di Paolo, in cui nell'anno precedente denunciava Lucia d'Arnone, sia stata puntualmente messa a verbale, ma sia andata perduta, perché il suo nome è assente nell'Inventario di Romeo.

Il secondo documento, più dettagliato rispetto al primo ma in parte danneggiato, anche questo firmato dal notaio Prezioso, riguarda Olimpia Graglia e Faustina de Patto, madre e figlia, la cui *praeventio* è presentata contemporaneamente dalle due donne al tribunale:

Olimpia Graglia et Faustina de Patto sup.[p]p[lican]do li fanno intendere come da alcuni loro malevoli sotto incerto nome falsamente cum re.[verenti]a sono state inquisite in Vicaria de pretenso sortilegio sopra il che li furno date le defensionij; le quali havensono et con verità in quelle mostrato loro innocentia, sono state esse sup.[radet]te da detta Vicaria liberate: et perché ... detti loro malevoli similmente sotto nome incerto s'han lasciato dire de volere molestare in qualsivoglia modo esse sup.te in questa Reverendissima corte Archiepiscopale poiché non hanno possuto haver loro intento in detta Vic.[ari]a dal che s'adverte V.[ostra] S.[ignoria] Rev.[erendissi]ma accioché comparendono detti suoi malevoli o altre persone sotto incerto nome di quelle le voglia ... et con particolari interrogatory in presentia di V. S. Rev.ma o del ... avvocato fiscale per evitar ogni falsità che volontariamente detti malevoli o altri dalloro prodotti volessero contra esse sup.te et loro honore deponere et particolarmente che non se ricevano li notai nelle scritture et lista de sospetti et loro odiosi et malevoli quali inpronto se producono uno insieme con il decr.[eto] libera.ro di detta

¹⁵¹ ASDN, Sant'Ufficio, *Praeventio*, 74.881. I criteri per la trascrizione delle denunce sono i seguenti: la punteggiatura è rimasta pressoché invariata, e solo in rari casi è stato conformata all'uso attuale; le abbreviazioni comuni sono rimaste invariate, mentre altre sono state sciolte una sola volta attraverso le integrazioni tra parentesi quadre, e sono rimaste invariate quando comparivano più di una volta nella stessa denuncia; i puntini sospensivi indicano le parole non trascritte per difficoltà di lettura.

Vic.a ... d'esse sup.te fatto sopra la inquisitione di detto pretense sortilegio per tanto la sup.ta resti servita usar ogni deligentia per trovar la verità ... falsamente calunniate ... lor capitali inimici.¹⁵²

Le differenze più evidenti tra i rispettivi casi in esame sono di due tipi: la controversia personale con la chiara motivazione di inimicizia tra le due denunciati nella prima *praeventio* e il totale anonimato dei denunciati nella seconda; il tentativo di risolvere il conflitto tra le due nemiche all'interno del solo tribunale arcivescovile nella prima e il ricorso a un altro tribunale, quello della Vicaria, come anticamera dell'appello a quello ecclesiastico nella seconda.

La natura del dissidio tra Lucia d'Arnone e Angela di Paolo è specificamente economica ed entrambi le parti ne sono consapevoli: il reato individuato da Romeo nella stesura dell'Inventario, infatti, cioè la "mancata pratica dei sacramenti" da parte di Lucia d'Arnone, di per sé debole e non suffragata da alcuna prova, se non dal giudizio dato dalla sua nemica di essere una «mal cristiana», non è che un mero «pretesto»,¹⁵³ tanto più che «se si analizzano i riferimenti al tribunale ecclesiastico, frequentissima è la minaccia, indifferentemente rivolta a chiunque per opinioni o comportamenti sospetti si mostri "malo christiano", di farlo bruciare o "fabbricare in un muro" o comunque di farlo punire attraverso l'Arcivescovato».¹⁵⁴ Si tratta, allora, di una dimostrazione dell'uso strumentale del tribunale sia da parte dell'accusa, che cerca l'annullamento del proprio debito, sia da parte della difesa, che tenta di ottenere il pagamento della somma di denaro che gli spetta in virtù dell'obbligazione («obbliganza») della debitrice nei suoi confronti. Il riferimento alla querela di Angela di Paolo ottenuta tramite la sua comparizione spontanea dimostra come, anche a distanza di un anno, l'attenzione degli inquisitori sia ancora tutta rivolta ai motivi che spingono alla denuncia e come, prima di procedere con l'interrogazione degli accusati, mirino a individuare i possibili calunniatori tramite la valutazione della loro *fides*. Questa prudenza da parte dell'inquisitore implica una ricezione critica della *publica vox*, che non va ascoltata passivamente ma deve essere esaminata in relazione alla fiducia di chi mette in giro quella voce. E ciò è ancora più evidente quando si prende in considerazione la *diffamatio*, cioè quando è cosa nota a tutti che una persona sia eretica o degna di sospetto d'eresia. Un concetto che non «è visto di buon occhio dagli scrittori di prassi inquisitoriale», perché «la *vox populi* è menzognera» e «la plebe è un cumulo di errori, maestra di consuetudini delittuose, principe dei delitti, e non può essere piegata né dalla ragione né dall'autorità, né con la persuasione, perché disprezza quanto non capisce, è ostinata e non è facile a convincersi».¹⁵⁵ È la manifesta inimicizia a deporre perciò a favore

¹⁵² ASDN, Sant'Ufficio, *Praeventio*, 74.882.

¹⁵³ In effetti, delle 14 *praeventiones* presenti nell'Inventario di Romeo ben 7 sono di natura "imprecisabile", a riprova del fatto che il motivo di fede non era la vera ragione dell'accusa, o comunque rivestiva solo un ruolo di facciata: «Per il resto, è stato segnalato il delitto (o l'insieme dei delitti) cui si riferisce la trama che si sospetta imbastita, quando chi compare davanti ai giudici lo rivela. Invece, quando l'esposto è generico, quando la paura si riferisce a un possibile uso malevolo dell'Inquisizione, senza riferimento al delitto addebitato, è stato inevitabile scegliere la categoria *Imprecisabile*, utilizzata abitualmente per i procedimenti in cui le cattive condizioni di conservazione e/o la frammentarietà del manoscritto rendono impossibile identificare l'abuso che il tribunale è invitato a stroncare». G. ROMEO, *Il fondo "Sant'Ufficio"* cit., pp. 23-24.

¹⁵⁴ G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pag. 34.

¹⁵⁵ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa* cit., pag. 140.

della creditrice, la quale è accusata, più che della sua cattiva fede cristiana, di essere un'usuraia, presumibilmente per l'impossibilità economica di adempiere, da parte di Angela di Paolo, la prestazione richiesta da Lucia d'Arnone. L'incertezza della situazione richiede pertanto dei chiarimenti, auspicati dallo stesso notaio, con la necessità di convocare eventuali testimoni che depongano a favore di una parte o dell'altra, rigorosamente in presenza dell'inquisitore, per «evitare alcuna falsità».¹⁵⁶

Un altro esempio di *inimicitia* e della sua applicazione in un contesto giudiziario è offerto dal secondo documento. I «capitali inimici» in questione godono della segretezza delle loro accuse, e ciò li rende più pericolosi rispetto al caso precedente, perché, proteggendosi sotto «incerto nome», le loro testimonianze e le loro denunce non possono essere respinte senza essere stati prima dichiarati formalmente nemici capitali dalle due donne. Questa dichiarazione formale ha per gli accusati dei risvolti sia positivi (come la repulsa del testimone a carico) che negativi:

Ad esplicita integrazione delle regole sull'interrogatorio dettate dal *Directorium*, il pavese Camillo Campeggi, inquisitore dei domini estensi, nelle cinquecentesche *additiones* al trattato sugli eretici di Zanchino Ugolini confermò che nei processi di fede il magistrato doveva anzitutto accertarsi dell'inimicitia tramite le risposte dell'inquisito e le informazioni assunte da uomini *probi ac timorati*; doveva inoltre stimolare il reo, al termine della confessione e sotto la minaccia della punizione divina, a riflettere sull'esistenza di nemici capitali e a metterne per iscritto, con formalità notarili, i nomi e le ragioni dell'ostilità. Quindi avrebbe domandato al *delatus*, prima di concedergli le *defensiones*, se conoscesse il delatore: e, facendo scattare una vera e propria trappola logica, fingeva di voler aprire contro quest'ultimo un processo per eresia, induceva il reo a collaborare fornendo, in qualità di «amico», informazioni sul delatore e così gli impediva di repulsarlo come nemico nel prosieguo del processo.¹⁵⁷

Si ha così, attraverso il distorcimento delle regole inquisitoriali, l'effetto opposto rispetto a quello che un imputato vorrebbe ottenere. Nella parte inferiore del documento, troppo deteriorato per permettere una lettura integrale, si fa appunto riferimento ai testimoni e al loro interrogatorio, con la raccomandazione ai notai¹⁵⁸ di non rendere pubblica la lista dei calunniatori sospettati in modo da impedire che i «malevoli» se ne «producono uno», cioè

¹⁵⁶ ASDN, Sant'Ufficio, *Praeventio*, 74.882.

¹⁵⁷ M. N. MILETTI, *Il nemico capitale* cit., pp. 118-119.

¹⁵⁸ Proprio i notai però costituiscono un ulteriore piano conflittuale nel funzionamento del tribunale di fede alla corte arcivescovile per via della ingerenza di uno nella materia dell'altro, cioè tra il notaio delle cause civili e criminali e il notaio delle cause di fede, come si evince dalla preoccupazione mostrata dalla Congregazione romana in particolare al problema della segretezza delle scritture, sollevato da Pompeo Arigoni in una lettera spedita al vicario arcivescovile di Napoli nel 1605: «Molto reverendo signore, è venuto a notizia che Pietro Giacomo Proto, notaro di cotesta corte archiepiscopale, pretende ingerirsi in servire nelle cause di quelli che rinegano la fede christiana et che in esse non debba scrivere Giovanni Camillo Pretioso, notario nelle cause del Santo Ufficio costì, di che, essendosi trattato nella Congregatione del Santo Ufficio avanti nostro signore al 14 del presente, la santità sua ha risoluto che in dette cause scriva il Pretioso et che il Proto non vi si intrometta, accioché le cause passino con maggiore segretezza, et le scritture siano meglio custodite. Però lo fo sapere a vostra signoria al fine che ella inhibisca il Proto d'intromettersi a scrivere in dette cause, ma ne lasci la cura al Pretioso, al quale ella notifichi la presente. Et il Signore la conservi». P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio* cit., pag. 404.

possano “reclutarli”¹⁵⁹ come testimoni per farli deporre contro l’«honore» delle due donne, e muovere così gli inquisitori contro di loro e il loro «pretenso sortilegio».¹⁶⁰

A complicare la situazione è la presenza di due tribunali distinti, sia per le materie trattate che per il modo di fare giustizia: un fatto, questo, che però non impedisce ai calunniatori di adire entrambi i tribunali per presentare la loro denuncia per “magia varia” (secondo la definizione di Romeo), in modo da raddoppiare le possibilità di ottenere un esito favorevole. Ecco perché, anche una volta dimostrata la propria innocenza al tribunale della Vicaria, madre e figlia si recano per scrupolo di coscienza al tribunale arcivescovile così da “prevenire” tale denuncia, denunciando a loro volta i loro calunniatori con un intento puramente difensivo, perché difficilmente i giudici avrebbero inquisito i loro nemici, nascosti com’erano dietro il velo dell’anonimato. Proprio questi due tribunali, la Gran Corte della Vicaria e il tribunale vescovile, erano i più temuti dai napoletani e i più istituzionalizzati. Il ricorso a uno di essi piuttosto che a un altro dipendeva da vari fattori, come l’interesse particolare del querelante, ma anche la sua estrazione sociale: «La Vicaria criminale, tribunale penale di prima istanza, era naturalmente quello più a contatto con l’ambiente popolare; anzi, a dire del Galanti, era il tribunale *riservato* alle classi popolari».¹⁶¹ Ancora una volta era possibile riscontrare sul piano delle competenze giudiziarie delle sovrapposizioni che in certi casi mettevano in difficoltà le autorità sia di una parte che dell’altra,¹⁶² ma che favorivano i denunciati, i quali potevano rivolgersi per le loro controversie all’una o all’altra istituzione, in particolare per i casi di magia, la quale

¹⁵⁹ Per un caso di falsa testimonianza “indotta”, contenuta nella lettera del 1610 di Giangarzia Millini al vicario arcivescovile di Napoli, v. P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant’Ufficio* cit., pp. 419-420: «Cecco alias Francesco Capano, napolitano, ha fatto presentare memoriale a questa Sacra Congregatione, sottoscritto di sua mano, nel quale narra che, per vendicarsi di Cillo alias Pietro Jacomo Massimo de Bari, s’indusse a denunciarlo falsamente costì di havere proferito bestemmie hereticali in gioco et fuori, et di haver fatto alcuni atti hereticali contra una imagine della Madonna, facendo anco esaminare un testimonio sotto nome sopposto, istruendolo a dire il falso. Ma, ravviso del grave errore commesso, ne domanda perdono et misericordia, nonostante che dette falsità forse siano scoperte in cotesto tribunale, con rapresentare che detto Cillo non ne ha patito interesse, né infamia, et che egli ha rimesso ogni ingiun[tione] et attione, offerendo di obbedire alla penitenza che gli sarà imposta, et pagare una tollerabile elemosina per la fabrica delle nove carceri del Santo Ufficio che si fanno costì, rapresentando la sua minore età, ignoranzia, et che si trova gravato de padre et madre vecchi et poveri, et desidera di esser spedito con secretezza et conservare la reputatione et nobiltà della sua famiglia».

¹⁶⁰ ASDN, Sant’Ufficio, *Praeventio*, 74.882.

¹⁶¹ V. I. COMPARATO, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell’ideologia del magistrato nell’età moderna*, Leo Olschki, Firenze 1974, pag. 70.

¹⁶² Per un esempio delle varie questioni giurisdizionali v. L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli* cit., vol. 1, pag. 97: «Registra infatti Notar Giacomo nella sua Cronaca, che il 16 maggio 1506 un tribunale composto dal Reggente della Vicaria, da “frate Bernaba (sic) Capogrosso de Salerno generale Inquisitore dela fede delli ordini (sic) de predicatori, da un canonico napoletano delegato dal Vicario arcivescovile, da quattro Consiglieri e giudici della Vicaria coi Mastrodatti ed ufficiali di Vicaria, furono giudicate tre donne come magare, imputate di veneficii, omicidii ed altri delitti, avendo confessato di avere diavoli per loro mariti, e dopo la sentenza furono abbruciate. Che il Reggente e i Consiglieri giudici della Vicaria abbiano in questo caso amministrata la giustizia, non può far meraviglia a chi ricordi la massima della giurisprudenza del tempo, cioè “Inquisitor haereseos nullam iurisdictionem habet super sortilegis, nec super illis qui daemones consulunt”, ritenendosi che cominciasse la giurisdizione dell’Inquisitore dal momento in cui l’imputato dicesse ciò non essere peccato, precisamente come ritenevasi anche per l’usura».

aveva uno statuto giuridico incerto e per questo veniva trattata anche dal braccio secolare.¹⁶³ La differenza più rilevante è però l'«esemplarità della condanna irrogata»:

Questo elemento acquista maggior rilievo, se si pensa che le esecuzioni per cause di Sant'Ufficio a Napoli in questi anni furono pochissime, anche per l'abitudine invalsa di trasportare gli inquisiti di crimini più gravi a Roma per il processo e l'eventuale esecuzione. Invece, le condanne a morte inflitte alla Vicaria, senz'altro più frequenti, lasciano un'impressione molto diversa. Anzitutto, nessuna immagine di esemplarità spettacolare accompagna i frequenti riferimenti che incidentalmente si incontrano nei verbali processuali ad uomini "appiccati" da essa. Anche se memorizzate ed usate come una delle tante misure del tempo, le esecuzioni del tribunale civile sono raccontate con neutralità emotiva, quasi come l'indiscutibile conseguenza di un'infrazione, l'effetto di una giustizia che fa il suo corso come d'ufficio, senza attendere che siano i cittadini a metterne in moto i meccanismi.¹⁶⁴

Non più solo le competenze e le funzioni distinguono i due tribunali, ma a influenzare la percezione del popolo era anche la finalità del Sant'Ufficio che, nonostante le critiche di un certo lassismo e di una scarsa severità delle condanne rispetto alla Vicaria, puntava all'esemplarità della pena, al «coinvolgimento collettivo»,¹⁶⁵ a un'idea di giustizia terrena che è specchio di quella divina, sfruttando due possibilità: la punizione pubblica tramite le abiure e le pene scontate di fronte alla comunità di fedeli, oppure l'assoluzione nel foro della coscienza, preceduta dalla confessione, che, lontana da «sguardi indiscreti», risparmiava al penitente una condanna infamante.¹⁶⁶ A guidare le scelte dei denunciati sono perciò i sentimenti di rancore, di odio, di vendetta, che sfociano spesso anche nella paura di tradimenti e ritorsioni e incentivano un uso strumentale del tribunale vescovile, che lo rendono il luogo ideale per la vendetta personale, soprattutto quando il ricorso iniziale alla Vicaria non sortisce l'effetto desiderato e il passaggio alla Curia arcivescovile diventa così un fatto inevitabile e ricorrente,¹⁶⁷ come dimostra uno dei molteplici casi riportati da Romeo:

... per conto delli miei chiaiti [liti, beghe] hebbi da dire con Horatio Iordano, con Mario Faicchio, con Martia Iordano, li quali mi giocorno di mano [derubarono], di che ne fici querela in Vicaria. La detta Martia mi minacciò ad alta voce, dicendomi: "Con te non ci può la Vicaria, né la Gabella [un tribunale riservato alle prostitute], ma io te voglio castigare con l'Arcivescovato" et io dissi: "Che ho fatto che minacci con l'Arcivescovato?"¹⁶⁸

¹⁶³ C. GINZBURG, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1972, pag. 21: «Proprio a Roma, in seno alla congregazione del Sant'Ufficio, cominciò a delinearsi una tendenza favorevole a lasciare ai giudici secolari le cause di sortilegi superstiziosi non ereticali. Così, il 21 dicembre 1602 il cardinal Camillo Borghese, futuro Paolo v, a nome di tutta la congregazione impartiva un secco rabbuffo al vicario dell'inquisitore bolognese, il quale pretendeva "che le cause delle superstizioni, incantesmi et fattucchiere non si possano conoscere nel Tribunale di Sua Signoria ma debbiano rimettersi al Santo Offitio", invitandolo ad astenersi "da queste novità, dovendo sapere molto bene che gli Ordinarii non sono obbligati a li processi a gl'Inquisitori in simil cause se non quando sapiunt heresim manifeste"».

¹⁶⁴ G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pp. 34-35.

¹⁶⁵ Ivi, pag. 36.

¹⁶⁶ M. BELLABARBA, *La giustizia nell'Italia moderna* cit., pag. 66.

¹⁶⁷ G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pag. 49.

¹⁶⁸ Ivi, pag. 48.

Un uso strumentale analogo del tribunale arcivescovile è riscontrabile, seppure in un contesto molto diverso, tra i religiosi stessi, in particolare all'interno delle comunità monastiche, in cui le relazioni tra i membri potevano degenerare in liti e inimicizie, fino ad arrivare al coinvolgimento del Sant'Ufficio.

2.5 Clero diligente

I dati sui tipi di denunciati furono messi per la prima volta in rilievo da Luciano Osbat, il quale si occupò in particolar modo dell'analisi quantitativa dei processi e della schedatura dei singoli fascicoli, molto tempo prima dell'inventariazione completa del fondo Sant'Ufficio dell'ASDN. Provenienza geografica, estrazione sociale, appartenenza a un determinato gruppo di professione, di sesso, di età: sono tutte informazioni utili per inquadrare storicamente il funzionamento del Sant'Ufficio a Napoli in relazione ai fatti politici, economici e sociali di quel periodo, e per comprendere gli interessi e i problemi di chi si rivolgeva al tribunale arcivescovile:¹⁶⁹

Altre volte poteva capitare, ed è capitato, che il tribunale finisse per divenire strumento più o meno consapevole nelle mani di alcune persone o di un gruppo politico o economico e adoperato contro nemici e avversari o in difesa dei propri interessi. Ciò, al limite, avveniva anche quando la denuncia era strettamente legata ad una causa di fede: l'accusato voleva difendere se stesso e il gruppo sociale di cui faceva parte dal pericolo di infiltrazioni eterodosse (evidentemente non solo per la fede ma anche per l'ordine e la gerarchia civile). Il meccanismo poteva scattare anche quando in pericolo non c'era la fede ma una posizione economica e di prestigio conquistata, la omogeneità di un quartiere che poteva essere turbata da nuovi immigrati, la preminenza di una corporazione di artigiani su un'altra, di un gruppo sociale su di un altro.¹⁷⁰

Questa linea di ricerca fu poi ripresa negli stessi anni da Giovanni Romeo, che si dedicò soprattutto al rapporto tra il tribunale delegato dell'Inquisizione romana e quello vescovile napoletano. Un rapporto che può essere studiato anche in relazione al ricorso degli ecclesiastici a una istituzione piuttosto che all'altra:

L'indicazione che viene dalla tipologia dei denunciati è talmente netta da dovere essere ritenuta assolutamente significativa, nonostante la precarietà della documentazione disponibile: appena quattro analfabeti, di cui due residenti a Napoli, e per il resto, se si escludono alcuni nobili e laici

¹⁶⁹ «Così come è accaduto per Napoli - si è scritto del Consiglio Collaterale, della Sommaria, della Vicaria e degli altri centri di governo del Vicereame senza essersi mai fermati ad esaminare quali fossero gli uomini che li componevano e di quali interessi e problemi fossero portatori - è avvenuto frequentemente che si formasse tutta una letteratura sul Sant'Ufficio e sulla Inquisizione senza che ci si fosse mai preoccupati di analizzare con attenzione i processi che vi venivano celebrati (quelle poche volte che ciò era possibile!) quasi che la condanna delle procedure di quei tribunali esimesse dal collocare storicamente quegli avvenimenti e dal ricercarne perciò tutte le correlazioni con i fatti politici, sociali, economici del tempo. È certo che conoscere i nomi delle persone coinvolte nel processo o la composizione del tribunale non è ancora scoprire la storia più vera ma è senz'altro mettersi sulla strada per superare la lettera dei verbali degli interrogatori. I tribunali del Sant'Ufficio, a Napoli in una maniera particolare ma anche in altre regioni d'Europa, non possono essere considerati esclusivamente come le manifestazioni più oscure della politica di potere della Curia romana, non sono solo uno tra gli strumenti più efficaci di cui si serviva quel complesso e, per molti versi, ancora misterioso "partito romano" o più precisamente "partito degli ecclesiastici" che agiva nei diversi stati. Essi erano egualmente partecipi di obiettivi e di problemi di quei gruppi sociali che erano via via chiamati a dirigerli e non potevano non risentire di più vasti movimenti e contrasti che agitavano la società che essi dovevano controllare». L. OSBAT, *I processi del Sant'Ufficio a Napoli. Alcuni problemi di metodo*, in *La società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno studi di storia sociale e religiosa Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Guida, Napoli 1973, pag. 953.

¹⁷⁰ Ivi, pag. 934.

colti e dei condannati del Sant'Ufficio, in maggioranza religiosi dei più vari ordini con prevalenza di cappuccini e francescano.¹⁷¹

Sia chierici regolari che ecclesiastici appartenenti a un ordine religioso si rivolgono ai due tribunali di fede presenti a Napoli, vuoi per «scrupolo religioso», cioè per risolvere questioni di carattere esclusivamente spirituale, *sine ira et studio* nei confronti di coloro che hanno commesso un delitto di fede da loro denunciato; vuoi per semplici «liti tra frati», sia all'interno che al di fuori degli ambienti conventuali e delle comunità monastiche.¹⁷²

È il caso delle due *praeventiones* di seguito riportate: l'una, che riguarda un chierico, contrassegnato nell'Inventario di Romeo con la sigla *cl.*, senza ulteriori specificazioni, e l'altra, che riguarda un esponente del clero regolare, qualificato dall'appellativo *fra* in quanto membro della confraternita francescana dei Minori Osservanti.¹⁷³ Nella prima denuncia preventiva, che risale al 1622, il denunciante Ottavio Cavanea è accusato di “irriverenza verso cose o persone sacre” e di “proposizioni eretiche, erronee o sospette”:

Il Cl.[erico] Ottavio Cavanea fa intendere a V.[ostra] S.[ignoria] Rev.[erendissi]ma, come li clerici Severo et Piero genuini inimici d'esso esponente pubblicamente si vantano come loro hanno perseguitato in questa corte esso esponente et fattoli esaminare quattro testimonii contro, e che di più adesso lo vogliono falsamente in v.a accusare, o farlo accusare da S. Officio sotto pretesto ch'habbia ritto un coltelo alla madonna, e dette molte biasteme, et altre cose del che n'è innocente, innocentia tanto supp.[llica]ta V. S. Rev.ma che suo memoriale si conservi in S.to Off.o, e che venendono li suoi inimici, o altri, non siano intesi.¹⁷⁴

Questo documento, scarso di notizie biografiche sul denunciante, esemplifica in forma ridotta il funzionamento della *praeventio*, contenendone i tratti caratteristici: la presenza di nemici, in questo caso ben noti; il ricorso al tribunale, ipotizzato o già attuato, da parte dei calunniatori, sostenuti dai complici, cioè i «quattro testimoni contro»; l'accusa presentata secondo i vari possibili reati contro la fede, per cui l'accusato è imputabile, come appunto aver alzato un coltello verso l'immagine della Madonna (“irriverenza verso cose o persone sacre”) o aver pronunciato delle bestemmie generiche (“proposizioni eretiche, erronee o sospette”); la risposta del calunniato tramite la denuncia, la quale assume un valore di «memoriale», cioè uno strumento di difesa che il tribunale può utilizzare per tutelarlo nell'eventualità che i suoi nemici si presentino per muovere nuove accuse, con la possibilità di respingerle («non siano intesi»).

Più complessa e ricca di dettagli è la seconda denuncia preventiva, stilata non dal notaio della corte arcivescovile come il documento precedente, ma dal denunciante stesso, fra Bartolomeo del Cilento, che si presenta al tribunale nel 1641:

Io Bartolomeo del Cilento dell'ordine di San Fran.[cesco] di Min.[or]i Oss[ervant]i attualmente presidente nel Convento di San Diego sul Hospidaletto di questa città di Napoli di anni cinquantasei e di religione trentasei nel secolo chiamato Fran.[es]co Marroco, sono ... confe.[ssato] sponte

¹⁷¹ G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pag. 61.

¹⁷² Ivi, pag. 62.

¹⁷³ Id., *Il fondo “Sant'Ufficio”* cit., pag. 32.

¹⁷⁴ ASDN, Sant'Ufficio, *Praeventio*, 170.2132.

comparo in questo Sacro Tribunale del Santo Officio, e dico come il Pro. [parroco] fra Benegno ... carcerato mio inimicissimo per causa che dice ch'io ... l'habbia fatto fare diligenza nella sua cella del Convento dal suo Pro. Provinciale, dove lui diteneva più ... cose d'argento come anco catanelle d'oro di valuta di ducati cento ... et io come presidente de d.[etto] Convento fui chiamato a quest'Officio, però se cercò ogni cosa sua portata ... in casa d'una donna chiamata Catarina, della quale manco il cognome, quale habita nella strada di San Bartolomeo ... donna ... nota a tutti; con la quale d. Pro. fra Benegno carcerato si tiene per pratica illecita per spatio di dieci anni continui e c'ha due figli; e perché come ho detto ritrovandomi io sup.[pican]te nel Conv.[en]to sono ... di fare quello che me detta la mia coscienza all'Officio, come anco debo dire al mio Pro. Paolo, d. Pro. fra Benegno per quest'Officio credendomi ch'io li sia contro dice che me ne vuol far penare, e che me vuol penare nel S.to Officio, e che a lui non li mancaranno testimoni per rovinarmi; et come che è huomo di mala vita, e fama, è per far maggior cosa di questa, tanto più, che s'è lasciato dire ad un'huomo, che è marito della d. Catarina come di so.[pr]a; il quale l'ha portato il mangiare che li deva il Conv.to; che d. fra Benegno lo coartava a dire che dicesse ch'io fra Bartolomeo presid.te come di sop.[r]a avesse detto che non voleva mandarli più mangiare, ma che non lo conosceva, che né anco conosceva il S. Officio ... il che non è vero, anzi io come cristiano e sacerdote ... desidero che siano castigati quelli che li gl'hanno fatto male, e non piaccia a Dio ch'io abbi a dire mai tal cosa né me l'ho né anco sognato, ma il tutto è per mala volontà che tiene contro di me il d. Pro. fra Benegno, che per non sapere come vendicarsi contro di me, va trovando di malagnarmi a questo modo, delche io non so niente, dicendo di più d. fra Benegno, che io lo voglio attossicare, il che Dio me ne guardi; perché io non ho nulla contro di lui, e come ho detto d. fra Benegno è mio inimico capitale per queste cause, e quest'è quanto me occorre referire e dire in mia discolpa in questo S.[an]to Tribunale.

Io fra Bartolomeo de Cilento ... di San Fran.co attualmente presidente nel Convento di San Diego di questa città ... affirmo questo di sop.a et ho sotto scritta la presente di mia prop.[ri]a mano.¹⁷⁵

Il manoscritto, in parte danneggiato e di difficile lettura, presenta sul retro della denuncia composta dal frate la dicitura “comparitio conservanda” (ad opera probabilmente del notaio), la quale sottolinea l'importanza del documento che, come il memoriale della denuncia preventiva precedente, doveva appunto essere conservato nell'archivio del tribunale. Questa scritta, inoltre, dimostra quanto sia labile il confine tra la *praeventio* e la *spontanea comparitio*, in quanto entrambe condividono delle “spie linguistiche” che contribuiscono alla loro sovrapposizione. I riferimenti alla confessione, che è il prerequisito per la comparizione spontanea al tribunale del Sant'Ufficio («confessato sponte comparo in questo Sacro Tribunale del Santo Officio»); allo “scarico di coscienza” («fare quello che mi detta la mia coscienza»); all'autodichiarazione della propria buona fede e di essere responsabile di quanto affermato («affirmo questo di sopra et ho sottoscritta la presente di mia propria mano»), ne offrono un esempio.

A differenza del caso precedente, è difficile dire quanto la denuncia di fra Bartolomeo sia mossa dall'intento di difendersi dal suo nemico capitale e quanto invece dall'esigenza di condannare una condotta scorretta da parte di un altro frate, cioè appunto dal suo scrupolo religioso. I rimandi continui ai “buoni” e ai “mali” cristiani presenti nelle denunce raccolte dal tribunale inquisitoriale,¹⁷⁶ già visti per quanto riguarda Lucia

¹⁷⁵ ASDN, Sant'Ufficio, *Praeventio*, 199.2796.

¹⁷⁶ G. ROMEO, *Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli* cit., pag. 70: «Uno dei codici di individuazione più frequentemente adottati è quello che s'incentra sull'antinomia “boni christiani / mali christiani”. Il termine “christiani” da solo designa semplicemente, come ancora in tanti dialetti contemporanei, l'uomo della nostra civiltà, ed allude ad

d'Arnone e la sua accusatrice Angela di Paolo (ed altre formule come "uomo di mala vita e fama",¹⁷⁷ qui affibbiata a fra Benegno), sono spesso strumentali e, in particolar modo per i laici, non dicono molto sulla loro spiccata o mancata sensibilità religiosa:

La denuncia al Sant'Ufficio è quasi sempre percepita come segno di una precisa volontà di far del male a qualcuno, non come risposta di fede di fronte a comportamenti che offendano la sensibilità cristiana. Anche quando non ci sono motivi personali di acredine, l'idea di denunciare o di testimoniare è scartata, resta la precisa nozione dell'appartenenza del rapporto con il Sant'Ufficio ad un discorso di giustizia e di condanna: l'espressione frequentemente usata a giustificazione di mancate comparizioni "non mi diletto di fa dispiacere a nisciuno", rende bene nella sua assolutezza questa tendenza di fondo. Ciò sembrerebbe rendere fuori luogo qualsiasi ipotesi che riguardi un rapporto tra sensibilità religiosa e ricorso in Sant'Ufficio.¹⁷⁸

Un'espressione simile si legge nella denuncia di fra Bartolomeo, il quale tiene a precisare che non nutre alcun rancore verso il suo «inimicissimo» confratello («io non ho nulla contro di lui») e a ribadire la sua totale estraneità al fatto di cui è accusato. Si tratta di un'affermazione importante perché da una parte rafforza la sua *fides* agli occhi degli inquisitori, e dall'altra derubrica l'accusa, dichiarando formalmente fra Benegno suo nemico capitale. In questo senso la situazione delineata fa propendere verso la sincerità del suo sentimento religioso, perché «sembra che solo ecclesiastici e minoranze colte usino talora il Sant'Ufficio in piena adesione interiore alle finalità che istituzionalmente gli sono deputate. Per essi oltretutto complicazioni giuridiche e processuali e difficoltà psicologiche di fronte al ricorso alla giustizia hanno minor rilievo che per gli altri».¹⁷⁹ Sta di fatto però che ancora una volta ci si trova di fronte a una situazione di inimicizia di una parte nei confronti dell'altra, in questo caso tra due membri dello stesso ordine ma di grado diverso, se si prende in considerazione il fatto che fra Bartolomeo, in qualità di «presidente» del convento di San Diego dell'Ospedaletto, abbia «fatto fare diligenza nella sua cella», scoprendo così gli oggetti preziosi nascosti da fra Benegno. Non manca infine la minaccia avanzata dal calunniatore verso fra Bartolomeo, quella di portare al tribunale arcivescovile testimoni che possano "rovinare" l'accusato, così come fra Benegno con un pretesto ha tentato di farlo denunciare al Sant'Ufficio dal «marito della detta Caterina», cioè lo «coartava a dire» che il presidente del convento di San Diego non volesse fargli portare più il cibo.¹⁸⁰

uno specifico sistema di valori solo nel momento della contrapposizione con altre religioni o culture (per questo periodo ad esempio i turchi). L'aggettivazione esprime solo gli elementi minimi di adesione o rifiuto del cristianesimo».

¹⁷⁷ Ivi, pag. 71: «D'altra parte, accanto a questo che sembra il codice etico più onnicomprensivo, esistono i valori e le norme della cultura orale: espressioni come "homo da bene", "homo di mala vita", "donna da bene", "femina trista", "femina honorata", attestano l'esistenza di un'intricata rete di codici culturali differenziati per ambiti di validità, condizione sociale e sesso delle persone a cui si riferiscono. Non è facile misurare con esattezza valenze specifiche e reciproche compatibilità di tutti questi sistemi».

¹⁷⁸ Ivi, pag. 69.

¹⁷⁹ Ivi, pag. 71.

¹⁸⁰ Sul rapporto tra il popolo napoletano e il clero secolare e regolare tra Sei e Settecento v. R. DE MAIO, *Religiosità a Napoli. 1656-1799*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pag. 101: «Questa parabola non era però né generale né costante, ma i centri di fervore erano pochi e così piccoli in confronto alla schiacciante moltitudine dei religiosamente tiepidi, dei pastoralmente inutili, dei socialmente nocivi da non poter modificare l'impressione

Vale la pena ricordare, in conclusione, che rivolgersi al tribunale, sia per i laici che gli ecclesiastici, non era l'unica strada percorribile per la risoluzione dei conflitti personali, come già prospettato da Albertano da Brescia, giurista di ispirazione francescana, nel *Liber consolationis et consilii* del 1246: «il ricorso ai tribunali, la ricerca della vendetta pubblica, si mostra come una delle opzioni possibili, da valutare con attenzione insieme alle altre, non certamente come l'unica, mentre la strada della riconciliazione, del perdono e della pace è per Albertano quella preferibile, sebbene quella più difficile da intraprendere nella misura in cui implica una *conversio* dell'aggressore». ¹⁸¹ Per questo motivo il clero durante tutta l'età moderna si occupò della predicazione della pace per mezzo di parroci e vescovi, predicatori quaresimali e di corte, frati itineranti e missionari:

Non è tanto l'ovvio richiamo, contenuto nelle prediche, all'obbligo per il cristiano del perdono dei nemici e della ricomposizione dei vincoli di amicizia deteriorati o cancellati dall'odio ad essere interessante, quanto l'idea di giustizia, e della articolazione tra foro contenzioso e foro sacramentale, in ordine al contenimento della conflittualità sociale, che traspare dalla vastissima produzione a stampa dei ragionamenti morali e delle prediche. Nell'atto di comunicare i contenuti della fede e i modelli di comportamento, quale immagine la gerarchia ecclesiastica intese trasmettere ai fedeli della giustizia d'apparato e, specularmente, degli strumenti "informali" di superamento dell'odio e della violenza interpersonale? In che modo i discorsi prodotti dalle gerarchie ecclesiastiche per il contenimento o il superamento del conflitto potevano essere funzionali al perseguimento di altri cruciali obiettivi come il controllo delle devianze ereticali e dei comportamenti matrimoniali e sessuali? ¹⁸²

Ma in una società in cui la giustizia egemonica, anche grazie al tribunale inquisitoriale, diventava sempre più pervasiva, e in cui la negoziazione per la soddisfazione dei danni subiti era una pratica sempre meno diffusa, non rimaneva che tentare di limitare o prevenire quei danni attraverso gli strumenti che lo stesso tribunale poteva offrire: la confessione giudiziaria, l'abiura e la penitenza pubblica, l'autocritica, la comparizione spontanea, la *praeventio*.

generale. Sicché i religiosi furono oggetto di disprezzo ancor più che il clero secolare. Si deve osservare tuttavia, che il giudizio storico attuale non coincide sempre con quello dei contemporanei e perfino, talora, della letteratura giurisdizionalista, o perché si poteva essere influenzati da religiosi esemplari o perché non si vedeva tutto il quadro. Perché solo più tardi la riflessione storica, chiusa la parabola, consentì una visione e una valutazione più obiettiva. Ora soltanto, per esempio, si può misurare la portata del fatto che i poveri, tranne qualche momento di lieve rivolta contro i monaci che non distribuivano loro le debite elemosine, come erano i certosini di S. Martino, sostenessero i loro privilegi fiscali dei conventi soprattutto nei momenti in cui i laici illuminati lottavano per eliminarli in loro favore e nonostante che all'occasione se li ritrovassero o contro o indifferenti ai potenti. Ma questo favore coincideva con il discredito e la denuncia dei pensatori».

¹⁸¹ P. BROGGIO, *Governare l'odio* cit., pag. 311.

¹⁸² Ivi, pp. 343-345.

3. Clero connivente: collusioni e scontri tra laici ed ecclesiastici

3.1 Una giustizia accomodante

Nel capitolo precedente è stato messo in luce il ruolo delle inimicizie e delle vendette personali nelle cause di fede presentate al tribunale arcivescovile napoletano. Questi dissidi, come risultato dalla lettura delle denunce, coinvolgevano attori diversi: laici contro laici, ecclesiastici contro ecclesiastici, e infine, come si noterà in questo capitolo, laici contro ecclesiastici, generalmente nel ruolo di confessori. Un aspetto necessario per comprendere il rapporto del clero napoletano con i suoi fedeli nella società del Seicento è la distinzione tra clero secolare e regolare, cioè rispettivamente gli ecclesiastici che appartengono a una diocesi, prestano servizio all'interno delle parrocchie e vivono perciò "nel secolo", a stretto contatto con i laici, e gli ecclesiastici che appartengono a un istituto religioso e vivono in comunità secondo una regola. Entrambe le tipologie sono largamente rappresentate nei documenti del fondo Sant'Ufficio dell'ASDN: tra questi si trovano anche i cosiddetti "chierici selvaggi", particolarmente tenuti d'occhio dall'Inquisizione, in quanto giovani rampolli della nobiltà o della borghesia, che entravano nei ranghi del clero solo per poterne ottenere i privilegi fiscali. Costoro, presenti soprattutto nel Sud Italia e a Napoli chiamati «abbati»,¹⁸³ a causa del loro scarso zelo religioso e dell'inadempienza dei loro doveri, erano spesso autori di crimini violenti e oggetto di denunce,¹⁸⁴ ma godevano di un trattamento favorevole in sede giudiziaria perché beneficiari del privilegio di foro, cioè del diritto, inizialmente riconosciuto ai soli vescovi per le cause religiose e poi esteso a tutti i membri del clero anche per le altre cause, di essere giudicati dai tribunali ecclesiastici e non da quelli civili. Inizialmente la figura del chierico selvaggio designava l'addetto alla custodia di una chiesa, ma in età moderna questi esponenti del clero assumevano compiti i più diversi, come guardie del corpo a pagamento per i vescovi, o milizie al servizio dei

¹⁸³ G. ROMEO, *Il fondo "Sant'Ufficio"* cit., pag. 32.

¹⁸⁴ Per la descrizione di uno dei crimini più efferati compiuti da un chierico selvaggio v. G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale: L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 163-164: «Il caso più sconvolgente finora rintracciato riguarda la feroce vendetta consumata da un chierico selvaggio a Napoli, sotto gli occhi di tutti, nel marzo del 1577. Tra i passanti si era diffusa come un lampo la voce che nei pressi di una chiesa cittadina molto nota e frequentata, quella della Carità, c'era stato un assassinio atroce: "senci era fatto una chianca" (vi si era "fatta" una macelleria), aveva sentito dire per strada uno scrivano della Curia arcivescovile, che poi si precipitò a riferire ai superiori l'accaduto. Un prete a cavallo aveva ammazzato crudelmente un gentiluomo, aiutato da un complice, anch'egli a cavallo. Le deposizioni raccolte, tutte di persone scosse e incapaci di trovare le parole adeguate ad esprimere l'orrore delle cose viste, spaziano dai paralleli con le attività dei macellai (il sacerdote dava coltellate "così come abbattesse lardo"; i due "lo pugnevano come porco in terra"), alle immagini della foresta e degli animali selvatici ("ne fecero scheficcio, che mancho se fosse stato allo bosco"), unanimi nel sottolineare la crudeltà inaudita di assassini che passavano con i cavalli sul corpo dell'uomo ancora vivo e "mentre lo vedevano frizicare sempre li davano". Rispetto all'atrocità della scena, neppure l'altra conseguenza della furia degli sconosciuti, pur ricordata da alcuni, cioè l'impossibilità di amministrare alla vittima i sacramenti d'urgenza, assunse il rilievo consueto in quei frangenti. Ancora, neanche uno dei tanti testimoni oculari dello scempio accenna al fatto che il sanguinario cavaliere era vestito da prete o all'ipotesi di un suo travestimento strumentale, studiato per cogliere di sorpresa la vittima. Non era del tutto inusuale, insomma, che degli ecclesiastici si lasciassero andare ad atti così crudeli».

feudatari, fino a veri e propri mercenari nelle bande di briganti.¹⁸⁵ L'esistenza dei chierici selvaggi metteva in rilievo una questione più generale: l'incredibile diffusione nella Chiesa moderna di chierici *in minoribus*, che assolvevano diverse funzioni nella società, e non sempre avevano a che fare con la sfera religiosa o con la cura d'anime. Ciò era ancora più evidente nel regno di Napoli, dove i chierici *in minoribus* erano la maggioranza tra gli ecclesiastici, rappresentando un numero cospicuo anche in relazione alla popolazione totale, e dove l'accaparramento dell'immunità fiscale e del privilegio di foro andava tutto a discapito dei laici, sui quali gravava un carico tributario maggiore.¹⁸⁶ La conseguenza della diffusione capillare di tali ordinazioni era, da una parte, la «clericalizzazione»¹⁸⁷ della società civile, in cui non era raro imbattersi in quelli che almeno formalmente erano considerati ecclesiastici (anche se in pochi completavano il processo formativo per diventare sacerdoti), dall'altra, invece, lo statuto paradossale di «laicità o “semilaicità” di molti prelati, cardinali, addirittura vescovi (ma questi esclusivamente non italiani a partire dal post concilio di Trento)».¹⁸⁸ Il risultato di questa commistione era la difficoltà di individuare una netta linea di demarcazione tra i laici e gli ecclesiastici, e ciò consentiva di essere l'uno o all'altro a seconda degli interessi e dell'uso strumentale dei propri titoli, grazie alle «ampie marche di frontiera nelle quali i due caratteri convivevano confusamente insieme: ovviamente, per le une, come per le altre, la prassi più usuale consisteva sempre nel rivendicare i diritti più favorevoli e nel sottrarsi agli oneri più sgraditi, accampando ora l'un carattere, ora l'altro, secondo le convenienze contingenti».¹⁸⁹ Era possibile allora che il tribunale inquisitoriale avocasse a sé una causa che riguardava un ecclesiastico che era di fatto un laico, non inquadrabile in un ordinamento religioso ben definito e inadatto al servizio sacro: in questo modo veniva meno ciò che è stata definita un'«invenzione della tradizione», ad opera della stessa Chiesa romana, cioè la superiorità dei chierici sui laici, entrambi posti così di fronte al giudice di fede con gli stessi diritti, con «il caloroso consenso anche dei suoi nemici».¹⁹⁰

Al di là dei privilegi fiscali, era proprio la giurisdizione favorevole degli ecclesiastici a influenzare le loro scelte, la loro condotta e il loro rapporto con la società civile. Il concilio di Trento rappresentò un momento in cui la Chiesa sembrava volesse controllare in modo più stringente i comportamenti e le competenze del clero, anche inasprendo le pene per coloro che violavano le leggi:

¹⁸⁵ A. MENNITI IPPOLITO, *Chierici e laici in età moderna. Introduzione al problema*, in *Chierici e laici alla corte di Roma: elementi per una discussione*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 2/2012, pag. 132.

¹⁸⁶ *Ibid.*: «Ciò non avveniva per motivazioni alte: le comunità calabresi, campane, ma anche laziali ecc., denunciavano in continuazione e con forza come in non poche realtà tutti o quasi i capofamiglia fossero chierici coniugati e come per questa situazione il carico fiscale sui non esenti risultasse insopportabile (a ciò si sommava il beneficio dell'immunità dal foro civile). I laici chiedevano di porre fine a tal genere di ordinazioni e reclamavano che almeno questi chierici vivessero in qualche forma di disciplina, che mantenessero la tonsura, che svolgessero almeno un minimo le funzioni loro richieste, che indossassero l'abito religioso».

¹⁸⁷ G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1992, pag. 86.

¹⁸⁸ A. MENNITI IPPOLITO, *Chierici e laici in età moderna* cit., pag. 137.

¹⁸⁹ G. GRECO, *Controllo, gestione e difesa delle pertinenze dei laici sulle chiese locali negli Stati italiani in epoca moderna*, in T. CALIÒ, M. DURANTI, R. MICHETTI (a cura di), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'invenzione delle regioni (secc. XV-XVIII)*, Viella, Roma 2014, pag. 102.

¹⁹⁰ *Ivi*, pag. 101.

Proprio all'indomani del concilio le attività penali di moltissimi tribunali della Chiesa si intensificarono, o semplicemente ebbero inizio, in ogni angolo d'Italia, dalle metropoli come Napoli e Venezia alle campagne più sperdute del Nord e del Sud, dal Friuli al Sannio, dal contado pisano alla Riviera ligure, e colpirono il clero, più che i laici: soprattutto preti e chierici, ma anche frati e monaci. In secondo luogo, dove erano noti i dati complessivi sulla loro consistenza, il numero di quelli finiti alla sbarra era piuttosto alto: un ecclesiastico ogni quattro-cinque. Spesso, è vero, si trattava di cose da poco: litigi, ingiurie, eccessivo attaccamento ai soldi, pigrizia nell'esercizio del ministero sacerdotale. Ma una parte non proprio esigua dei relativi processi riguardava delitti gravi, dagli omicidi premeditati alle violenze sessuali su minori, e scelte di vita diffuse, ma sempre meno tollerate dalle autorità ecclesiastiche, come il concubinato.¹⁹¹

Questo approccio però non fu duraturo, né venne messo in risalto dalla Chiesa, sia per le difficoltà di applicare le norme tridentine in un complesso contesto politico e sociale (specialmente nel Mezzogiorno), sia per la volontà controriformistica di tutelare a tutti i costi le istituzioni ecclesiastiche, insieme alla necessità di fare proselitismo e di tenere stretti a sé i fedeli, scongiurando così, in un'epoca piena di eresie, le devianze religiose e le superstizioni. Nella prospettiva di Romeo, con l'abbandono del modello tridentino che prevedeva in materia penale delle punizioni più rigorose nei confronti degli ecclesiastici, una sostanziale impunità caratterizzò il clero già a partire dagli anni Settanta del Cinquecento: nei casi in cui era inevitabile adire le vie legali, agli accusati si presentavano diverse vie di fuga, grazie al pluralismo delle giurisdizioni ecclesiastiche, all'annullamento o al ridimensionamento in appello delle sentenze di condanna (anche quando veniva condannato definitivamente, un parroco poteva contare di essere reintegrato nel giro di poco tempo nella stessa sede), alla remissione della querela della parte lesa (grazie a un piccolo esborso di denaro dell'imputato),¹⁹² e alla protezione dall'azione penale avviata dai tribunali secolari per i delitti di particolare gravità.¹⁹³ La svolta "anti-tridentina", insomma, ebbe come principali obiettivi «la tutela dell'onore del clero e il rispetto del privilegio di foro, cioè del diritto dei suoi membri ad essere giudicati solo dai tribunali ecclesiastici».¹⁹⁴

¹⁹¹ G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pag. v.

¹⁹² Sulla prassi della remissione della querela v. O. NICCOLI, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 38-39: «Allargando ancora il nostro raggio di osservazione, è possibile constatare che la rinuncia (o remissione, o consenso, o perdono) era utilizzata non solo negli stati italiani, ma sostanzialmente in tutta Europa. A fine Cinquecento il giurista Prospero Farinacci riassume così la materia, ricordando la sua esperienza personale: "Benché alcuni abbiano affermato che qualora si sia ottenuta la pace e la remissione della parte lesa debba essere imposta una minore pena, tuttavia l'opinione contraria è più comune", in quanto i procedimenti possono aver luogo senza una accusa che possa essere ritirata da un privato [...]. In delitti considerati atroci, come nell'omicidio semplice o avvenuto nel calore di una rissa, continua Farinacci, si è visto qualche volta che avendo avuto il reo la pace, la pena è stata attenuata; ciò che è impossibile in omicidi premeditati o in altri particolarmente feroci, come per esempio un parricidio. In effetti, la remissione o rinuncia era uno strumento residuale del processo accusatorio, che era basato appunto sull'iniziativa della parte lesa; però anche nel processo inquisitorio erano rimaste inglobate alcune reliquie del precedente sistema, come la denuncia – che a Bologna veniva raccolta dai massari delle singole comunità nel contado, e dai ministrali delle cappelle in città, e poi era trasmessa ai notai del Torrione – e, corrispondentemente, la rinuncia: quando l'accusatore decideva di rinunciare a proseguire nella sua iniziativa, soprattutto agli inizi del procedimento, esso di conseguenza veniva a cadere».

¹⁹³ G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pag. vii.

¹⁹⁴ *Ibid.*

La stessa tendenza di questo modo di fare giustizia viene messo in luce in epoca pre-tridentina da uno studio intrapreso da Michele Mancino su una serie di processi criminali conservati presso l'ASDN e da lui stesso ordinati, nei quali emerge una certa negligenza sia da parte degli ecclesiastici, che erano spesso distanti da quei valori etici e religiosi che la svolta conciliare tentò di imporre, sia da parte del tribunale penale vescovile, che era poco incline all'apertura *ex officio* dei fascicoli processuali contro i membri del clero, per via dell'esigenza di non mettere in discredito l'immagine intera della Chiesa:

A questo riguardo è indicativa l'incidenza dei procedimenti d'ufficio rispetto ai fascicoli aperti su querela di parte: sono relativamente pochi, e quasi sempre hanno come oggetto gravi reati divenuti di dominio pubblico, che è impossibile ignorare. Inoltre, la loro rapida conclusione, quasi sempre agevolata dal ricorso a pratiche compositive, sottovaluta la dimensione repressiva, nell'intento di far risaltare il ruolo pacificatore del potere ecclesiastico anche nell'esercizio della materia penale.¹⁹⁵

Ancora una volta si ritornava al paradigma della pace sociale, della composizione extragiudiziale e della negoziazione delle pene: in questo caso, però, ci si trovava in presenza di un "doppio standard", cioè di una giustizia repressiva, esemplare e pubblica per coloro (soprattutto laici) che venivano giudicati colpevoli nelle cause di fede, e di una giustizia negoziata, corporativa e accomodante per quegli ecclesiastici che si erano macchiati di vari crimini,¹⁹⁶ anche violenti,¹⁹⁷ oppure di violazioni del dovere d'ufficio sacerdotale,¹⁹⁸ la cui punizione (e la successiva reintegrazione) avveniva all'interno di una comunità ristretta, quella ecclesiastica, senza conseguenze rilevanti per i colpevoli. Due pesi e due misure, dunque, che riguardavano a Napoli anche il ricorso ai due tribunali principali, la Gran Corte della Vicaria e quello arcivescovile: se il clero poteva denunciare i laici presso il primo, ciò non poteva accadere a parti invertite perché, una volta esposta la

¹⁹⁵ M. MANCINO, *Governare la criminalità degli ecclesiastici nell'Italia del primo Cinquecento: il caso di Napoli e della Campania*, in «Studi Storici», gennaio-marzo 2009, anno 50, N. 1, pag. 112.

¹⁹⁶ Per un (lungo) elenco dei crimini commessi da alcuni esponenti del clero v. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio* cit., pp. 46-47: «Del resto, il disordine imputabile agli ecclesiastici si configurava sotto molteplici categorie criminose: dalla fornicazione semplice al concubinato (inteso come matrimonio di fatto), dal cumulo degli uffici ecclesiastici alla non residenza, dall'incesto allo stupro, dall'adulterio al "nefando crimine" della sodomia, dal furto alla simonia, dalla falsa testimonianza allo spergiuro, dall'assassinio all'avvelenamento, dalla celebrazione della messa senza indossare le vesti talari od in luoghi indecenti alla consacrazione dell'eucarestia in condizioni fisiche e mentali non idonee, dal commettere parricidio all'essere il mandante di omicidi ed aggressioni, dalle violenze con spargimento di sangue alla partecipazione a duelli, dalla violazione del segreto epistolare all'ubriachezza, dalla calunnia alla maldicenza, dall'inserzione di preghiere superstiziose durante la liturgia sacra all'effettuazione di sortilegi e riti magici, dalla caccia all'esercizio dei mestieri di macellaio e di taverniere, dal gioco (non solo quello d'azzardo) alla mercatura, dall'incuria nei confronti dei beni della Chiesa al rifiuto illegittimo di impartire sacramenti richiesti, dalla frequentazione di spettacoli pubblici all'intervento in matrimoni clandestini, dall'impiego in uffici pubblici di qualsivoglia genere all'esercizio di professioni liberali come l'avvocatura».

¹⁹⁷ «ASDN, Pc: il 20 aprile 1525 il tribunale arcivescovile apre contro don Francesco Siculo, imputato d'ingiurie e aggressione con spada, "fama publica referente", un'istruttoria che si conclude dopo appena due giorni con la liberazione del sacerdote, preceduta da composizione monetaria con la parte offesa». M. MANCINO, *Governare la criminalità* cit., pag. 112.

¹⁹⁸ *Ibid.*: «Ivi, 1526: don Domenico, parroco di San Giovanni in Porta, e inquisito per sodomia, mancata amministrazione dei sacramenti e simonia, "publica referente fama"; ivi, 1534: don Federico de Atena e incarcerato per concubinato e incitamento alla prostituzione della convivente, "publica fama referente", e poi liberato con l'obbligo, su cauzione, di interrompere la sua relazione scandalosa».

querela, entrava in azione il privilegio di foro, che spostava la causa intrapresa presso il secondo, su un campo di gioco favorevole agli ecclesiastici, con un evidente sbilanciamento della giustizia a loro favore, grazie alla possibilità di disporre di due fori, uno per accusare e un altro per difendersi:

Per la capitale la Gran Corte della Vicaria rimette alle autorità diocesane più facilmente che altrove gli uomini di Chiesa finiti nelle carceri statali, mentre la Curia arcivescovile chiude un occhio sui tanti ecclesiastici che scelgono i tribunali secolari per rivalersi sui confratelli o sui laici di cui lamentano abusi. Lo fanno anche questi ultimi, quando sono vittime di preti e chierici, ma senza esito, perché grazie al privilegio di foro rientrano in gioco i competenti giudici della Chiesa. Alla fine, il diritto all'impunità per il clero delinquente appare nella capitale ancor più solidamente garantito che nel resto del Regno, proprio come a Venezia, soprattutto per i delitti che costavano abitualmente la vita ai laici.¹⁹⁹

Grazie al fondo dei processi criminali è anche possibile notare come fossero i laici i più propensi a sporgere denuncia contro gli ecclesiastici al tribunale arcivescovile, e non il contrario, come invece si potrebbe supporre. Due spiegazioni sono possibili: la litigiosità maggiore da parte del laicato e la maggiore propensione da parte del clero a perdonare gli abusi subiti. Entrambe le ipotesi però si scontrano con il fatto che anche i preti e i chierici ricorrevano abitualmente allo strumento giudiziario della querela, sia contro i propri confratelli nel foro arcivescovile, sia contro i laici nella Gran corte della Vicaria,²⁰⁰ e ciò a riprova della disponibilità di due fori, di accusa e di difesa,²⁰¹ così come quei stessi tribunali divennero, con il radicamento del modello inquisitoriale del Sant'Ufficio a Napoli, terreno di scontro trasversale per laici ed ecclesiastici.

Un cambiamento parziale nell'amministrazione della giustizia per gli ecclesiastici si ebbe proprio con la nascita del Sant'Ufficio:

Sembrava che soltanto il Sant'Ufficio avrebbe potuto mettere in riga i frati vagabondi, reprimere l'incesto e il concubinato dei laici, bloccare le scappatoie offerte dalle stesse istituzioni della Chiesa agli abusi di pubblici ufficiali. È altrettanto vero però che l'ampliamento di competenze riuscì solo in parte (simonia e sodomia rimasero crimini comuni), e che si affievolirono presto le speranze di interventi dell'Inquisizione in ambiti estranei al suo raggio d'azione. Bestemmie, bigamia, sortilegi semplici e adescamento in confessione furono le sole "annessioni" autorizzate di lì a poco dalla Congregazione del Sant'Ufficio.²⁰²

Ma anche questo approccio — come la dedizione dei riformatori che auspicavano un rinnovamento religioso grazie al concilio di Trento — non durò a lungo, perché un altro

¹⁹⁹ G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pag. 32.

²⁰⁰ M. MANCINO, *Governare la criminalità* cit., pag. 113.

²⁰¹ ID., *La giustizia penale ecclesiastica nell'Italia del Seicento: linee di tendenza*, in «Studi Storici», ottobre-dicembre 2010, anno 51, N. 4, pag. 1010: «Sono indicativi anche gli atteggiamenti con cui essi giocano le proprie carte in relazione al ruolo che hanno negli "incidenti" di natura penale. Quando sono parti lese, ad esempio, cercano di evitare i tribunali vescovili e affidano volentieri le proprie ragioni ai giudici statali, ben consapevoli della scarsa affidabilità delle competenti autorità ecclesiastiche. Per gli stessi motivi, fiduciosi nella larga comprensione da parte di una giustizia corporativa come quella dei propri superiori, quando finiscono nelle carceri secolari, si fanno in quattro per ottenere la rimessione ai tribunali della Chiesa»

²⁰² G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pag. 34.

era l'obiettivo della bolla *Licet ab initio*:²⁰³ la repressione delle eresie e del dissenso religioso, mentre «per gli abusi dei suoi uomini non c'era fretta: ripulita l'Italia dai nemici dell'ortodossia, si sarebbe trovato il tempo per combatterli».²⁰⁴

²⁰³ Sul rapporto del Sant'Ufficio con la giurisdizione locale e diocesana v. G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pag. 171: «Un solo tribunale ottiene in questi anni in Italia risultati di un certo rilievo dai controlli sugli ecclesiastici, ed è quello inquisitoriale. Quantità e qualità della repressione che si abbatté su di essi si possono misurare sia in riferimento all'ampio loro coinvolgimento in pesanti processi di magia e negromanzia, sia nella facilità con cui incappano nel sospetto di eresia. Ma l'impegno del Sant'Ufficio fu rigorosamente delimitato ai controlli sull'ortodossia, sia pur nell'accezione larga che s'impose con la loro riorganizzazione tardocinquecentesca, e non poté contare sulla collaborazione piena dei vescovi. Qui il confronto con la situazione portoghese è inequivocabile. In Italia il quadro istituzionale appare molto più frammentato, anche grazie al rapido svuotamento della funzione vescovile e alla sua riduzione a ruoli meramente esecutivi. Le autorità diocesane si sentono per lo più estranee a un'Inquisizione che, spalleggiata dai cardinali del Sant'Ufficio, ha depotenziato i loro tribunali, ma sono anche palesemente a disagio nel promuovere le poche riforme cui le Congregazioni romane le chiamano.»

²⁰⁴ Ivi, pag. 35.

3.2 Il sacramento “difficile”: la confessione dei peccati nel Seicento

Dopo il concilio di Trento — con la sua breve fase di intensificazione delle attività dei tribunali e delle istituzioni ecclesiastiche ai danni del clero criminale —²⁰⁵ si apriva una nuova stagione, che avrebbe caratterizzato tutto il Seicento e che avrebbe condotto lentamente alla scomparsa dell’Inquisizione romana e alla progressiva dismissione dei tribunali di fede nelle varie sedi locali nel secolo successivo. Mentre diminuivano in tutta Italia i processi ordinati dal Sant’Ufficio, già a partire dal tardo Cinquecento aumentava il numero delle denunce e delle autodenunce presentate al tribunale arcivescovile napoletano,²⁰⁶ non solo da parte dei laici ma anche di molti uomini di Chiesa, i quali «come tutti i sospettati di delitti contro l’ortodossia, si giovano ampiamente del netto calo dei processi rispetto alle denunce, alle autodenunce e alle inchieste finite con l’archiviazione, sfruttando appieno la stagione della burocratizzazione del Sant’Ufficio».²⁰⁷ Parallelamente al ricorso degli ecclesiastici al tribunale arcivescovile e al suo utilizzo generalizzato, sia per le cause di fede che per altre motivazioni personali, che lo rendeva assimilabile perciò all’uso dei laici, veniva meno la necessità di rivolgersi ai tribunali secolari per ottenere la soddisfazione richiesta:

Tende inoltre a scomparire definitivamente la prassi pretridentina che spingeva gli esponenti del clero a chiedere giustizia, per gli eccessi subiti dai laici, alla Gran corte della Vicaria. Come nessun giudice di Stato potrà più torcere un capello a un chierico o a un prete che delinque, allo stesso modo chi commette abusi contro esponenti del clero se la dovrà vedere con i loro superiori. Solo i

²⁰⁵ Per un quadro sintetico delle novità apportate dal concilio sull’amministrazione della giustizia criminale ecclesiastica v. M. MANCINO, *La giustizia penale ecclesiastica* cit., pp. 1010-1011: «Dopo Trento, in ogni caso, cambiano molte cose in Italia nell’amministrazione della giustizia criminale ecclesiastica. I procedimenti locali aumentano nettamente, se si possono ritenere rappresentative per la penisola le indicazioni relative ai due tribunali vescovili del Sud di cui s’è detto. A Napoli i processi penali registrano un aumento impressionante [...]. In Italia, nello stesso tempo, appare molto più pronunciato anche il ruolo degli organismi centrali della Chiesa. Per cominciare, i tribunali criminali dei nunzi apostolici occupano nuovi, ampi spazi, ovviamente a danno delle istituzioni giudiziarie ecclesiastiche locali, e si affermano come braccio potente e invasivo della Segreteria di Stato. Inoltre, due nuove Congregazioni - quelle del Concilio e dei Vescovi e regolari - diventano punto di riferimento per laici e uomini di Chiesa in tutto il mondo, ma in misura tutta particolare in Italia. Alla riorganizzazione degli apparati giudiziari delle diocesi corrisponde insomma un adeguato potenziamento delle strutture di coordinamento e di controllo centrale».

²⁰⁶ Sui cambiamenti in merito alle attività inquisitoriali nel Seicento v. G. ROMEO, *L’Inquisizione nell’Italia moderna* cit., pag. 74: «Diminuiscono i processi e i pochi che si istruiscono sono più sbrigativi; le attività investigative sono svolte con minore puntualità, soprattutto quelle legate ai delitti più banali. In molti casi, solo un accumulo di denunce contro la stessa persona fa scattare le indagini, in altri sono risolutive per i giudici le informazioni stragiudiziali avute dai parroci. Neppure la più capillare presenza sul territorio assicurata nel Centro-Nord dalle Vicarie ha esiti repressivi di un qualche rilievo. Si spiega molto bene, alla luce di queste tendenze, anche la diminuzione delle false denunce, che tanto avevano fatto penare i giudici dell’Inquisizione romana nel tardo Cinquecento. Il caso di Napoli, la città dove la falsa testimonianza era un vero e proprio mestiere, è particolarmente indicativo. Nel giro di pochi decenni, l’attenuata tensione repressiva dei giudici del Sant’Ufficio locale ebbe tra i risultati indiretti anche il calo secco delle trame imbastite su presunte violazioni dell’ortodossia: se l’Inquisizione puniva sempre di meno, i falsi testimoni si spostavano su altri obiettivi. Il calo delle strumentalizzazioni del Sant’Ufficio non fu però il segnale di uno spiccato, crescente disinteresse per il temuto tribunale. Tutt’altro. L’unico settore dell’attività inquisitoriale locale che registrò nel Seicento un forte aumento fu quello delle denunce e delle spontanee comparizioni».

²⁰⁷ G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pag. 185.

tribunali della Chiesa possono giudicare le trasgressioni che riguardano, come vittime o come responsabili, preti, frati e chierici: la Curia arcivescovile apre ora procedimenti penali anche contro gli ecclesiastici diocesani che hanno “osato” presentare esposti ai giudici secolari.²⁰⁸

Insomma, era cambiata la forma assunta dal conflitto tra laici e religiosi, ma non la sostanza, perché si ebbe solo uno spostamento dello spazio conflittuale, senza una reale diminuzione della litigiosità che accomunava l'una e l'altra parte, le quali trovavano entrambe la propria valvola di sfogo presso il tribunale arcivescovile. Il risultato dell'unione tra il lassismo degli inquisitori e la «stanchezza crescente del Sant'Ufficio» fu perciò una «sostanziale ingovernabilità degli ecclesiastici delinquenti in Italia».²⁰⁹

L'eccezione che confermava la regola di questa tendenza era il trattamento della *sollicitatio ad turpia*, il cosiddetto adescamento in confessione, che rappresentò il cambiamento più significativo nell'amministrazione del sacramento della confessione nel Seicento. L'introduzione definitiva nel 1622 dell'adescamento in confessione tra i delitti contro la fede²¹⁰ comportava infatti un allargamento delle competenze degli inquisitori e un inasprimento delle pene per i sacerdoti che si macchiavano di questo crimine, con un inevitabile aumento dei processi a loro carico.²¹¹ La contraddizione più evidente che sarebbe emersa dalla decisione di Gregorio xv stava da una parte nella volontà di preservare la reputazione di un «sacramento difficile, che si amministrava tra mille ostacoli»²¹² (controverso e malvisto soprattutto nella Napoli del Cinquecento), e dall'altra nella necessità di punire più severamente i preti criminali (anche con la pena di morte), proprio attraverso «il passaggio dell'adescamento in confessione dalla giurisdizione ordinaria delle autorità ecclesiastiche competenti (i tribunali vescovili per i secolari e quelli degli ordini religiosi per i regolari) alle strutture dell'Inquisizione romana».²¹³ Eppure l'approdo a una sentenza di condanna per gli accusati non era cosa facile. L'ostacolo più grande erano proprio le donne adescate, restie alla denuncia per diverse ragioni, come la vergogna per il peccato commesso e il desiderio di dimenticarlo, il timore di una ritorsione, la sovraesposizione infamante in un processo, e in certi casi il legame di affetto e amore per i seduttori.²¹⁴ Anche questo nuovo delitto contro la fede subì perciò di fatto lo stesso destino degli altri crimini contro l'ortodossia, sempre meno perseguiti nel corso del Seicento per via del lassismo sia dei confessori che degli inquisitori:

²⁰⁸ M. MANCINO, *La giustizia penale ecclesiastica* cit., pag. 1024.

²⁰⁹ G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pag. 213.

²¹⁰ «L'argomentazione che stava alla base del nuovo ampliamento di competenze non era molto diversa da quella che aveva permesso cinquant'anni prima l'avanzata inquisitoriale sul terreno dei sortilegi e delle bestemmie. Se degli ecclesiastici, che avevano tante occasioni per dedicarsi a rapporti proibiti con le donne, decidevano di farlo proprio mentre le confessavano, era lecito presupporre che avessero idee erronee sul sacramento che amministravano così disinvoltamente. Essi erano processati dall'Inquisizione, non dai superiori, per il grave sospetto d'eresia implicito nei loro comportamenti, anche quando non avevano finalità diverse dal piacere». G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna* cit., pp. 70-71.

²¹¹ Id., *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione. Napoli 1563-1656*, Laterza, Roma-Bari 2008.

²¹² Id., *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in «Studi Storici», ottobre-dicembre 2010, vol. 51, n. 4, pag. 995.

²¹³ Id., *L'Inquisizione nell'Italia moderna* cit., pag. 71.

²¹⁴ Id., *Confessione dei peccati e confessori* cit., pag. 983.

Se si riflette infine sulla circostanza che una parte dei confessori italiani collabora un po' più assiduamente con l'Inquisizione solo nel tardo Seicento, quando la tensione repressiva dei giudici di fede si è ancor più attenuata, mentre frequenza e rilievo della pratica sacramentale sono in ulteriore crescita rispetto al tardo Cinquecento, si ha la misura della relativa ininfluenza degli inquisitori sulle attività di un'élite ecclesiastica dotata di poteri sempre più ampi.²¹⁵

L'adescamento in confessione rientrava così in un problema generale, cioè il rapporto travagliato tra confessori e penitenti, che era un motivo ulteriore di conflitto tra ecclesiastici e laici, come si può evincere dalla seguente *praeventio*, presentata nel 1672 dal parroco Francesco Zorfanio al tribunale arcivescovile:

P.[arroco] Fran.[es]co Zorfanio ... Parroco di S. Gio.[vanni] e Paolo supp.[llican]do espone a V.[ostra] S.[ignoria] Rev.[erendissi]ma come li è pervenuto all'orecchio che Gio.[vanni] Tomasi dal tufo, alias Masillo, suo figliano e compari ... suoi amici e confidenti volono procurando macchinarlo in questo Tribunale del S.[an]to Ufficio sotto pretesto che esso supp.[llican]te avesse rivelato le confessioni dei penitenti, che alcuni di d.[etti] penitenti li avesse sollecitato nell'atto delle confessioni, e altri cose spettanti al S.to Ufficio, tutto ciò prevenuto per causa che esso supp.te essendo stato pubblicamente ingiuriato e maltrattato da d.[etto] Masillo, che li tirò anche pietre alla sua finestra dove stava affacciato il supp.te; il che è noto a tutta questa strada per esser ciò succeduto di mezzogiorno per causa che non poteva sentir le campane della sua chiesa che sonavano per chiamar li figliuoli alla dottrina cristiana et ancora per recitare il Santissimo Rosario, cosa che tra barbari non che da Cattolici non è ancor sentita, e perché il medesimo Masillo forse accortosi che dal fatto predetto ne poteva patir gravemente per giustizia, per far apparir essere stato provocato va sgiurando darli più capi contro, e perché del tutto il supp.te ne è innocente supp.[li]ca V. S. Rev.ma ordinare che venendo darli li capi predetti se ne habbi questa ragione pure de jure, e far chiamar il supp.te acciò possi dar le sue discolpe.²¹⁶

Nella seconda pagina del documento si trova un elenco di dieci nomi: i «compari» e i «confidenti» di Tomasi, denunciati da Zorfanio. L'accusa di reato mossa nei confronti del parroco consiste, secondo la formulazione di Orefice nel suo Inventario, nella «violazione del sigillo sacramentale», dovuta al fatto di aver «rivelato le confessioni dei penitenti». A ben vedere, però, più grave è il delitto di aver «sollecitato nell'atto delle confessioni» alcuni penitenti, cioè appunto la *sollicitatio ad turpia*, che il parroco si premura di prevenire al tribunale per evitare una denuncia potenzialmente molto pericolosa, soprattutto se unita ad altri «capi contro», cioè capi di imputazione per altri suoi presunti delitti, che il suo nemico Masillo «va sgiurando darli». Ciò che vale la pena notare, in questa e in altre simili *praeventiones*, è la genericità della denuncia per quanto riguarda l'accusa a carico, e invece la descrizione dettagliata dei torti subiti dai propri nemici. Se il parroco riferisce minuziosamente i maltrattamenti e le ingiurie che lo hanno reso protagonista di un episodio increscioso, di una «cosa che tra barbari non che da Cattolici non è ancora sentita», cioè delle pietre lanciate alla finestra cui era affacciato, non disdegnando di menzionare, visto il suo ruolo di prete, la «dottrina cristiana» né il «Santissimo Rosario», non dice nulla invece a proposito delle rivelazioni, vere o false che siano, delle confessioni dei suoi «figliani», né dell'identità dei penitenti adescati, probabilmente parenti o amici dei

²¹⁵ G. ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale* cit., pp. 185-186.

²¹⁶ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 241.3637.

potenziali denunciati che lo hanno aggredito.²¹⁷ La stessa reticenza si trova in altre denunce preventive, le quali si concentrano soprattutto negli anni '70 e '80 del Seicento, con un netto calo negli anni '90, fino alla loro totale scomparsa già all'inizio del Settecento. La formula di reato di gran lunga più frequente nell'Inventario di Orefice per queste denunce è "calunnie a suo/loro carico" (a volte accompagnate anche da "minacce"): una definizione assimilabile alla categoria "imprecisabile" nell'Inventario di Romeo, utilizzata quando la querela è troppo generica per individuare il delitto che il denunciante avrebbe compiuto secondo le voci sparse in giro dai suoi nemici.

È il caso, per esempio, di un altro sacerdote, don Francesco Carracausio, confessore dell'ospedale della Santissima Annunziata a Napoli, il quale si rivolge nel 1674 al tribunale di fede per allontanare da sé l'accusa di «mala amministrazione» dei sacramenti presso l'ospedale e sventare così la «macchina» organizzata da Nicolò de Paulis, suo «malevolo»:

D. Fran.[es]co Carracausio confessore da sedici anni in qua, et in tempo che amministrava li SS.[antissi]mi sacramenti nell'Hospitale della SS.ma Annunziata con ogni carità e diligenza, in questo tempo have sentito che un suo malevolo vole denunciarlo in questo S.[antissi]mo tribunale de ... et mala amministrazione. Per tanto d.[etto] supp.[lican]te supp.[li]ca V.[ostra] S.[ignoria] Rev.[erendissi]ma che venendo denuncie contro esso supp.te nel tribunale del S.[anto] Officio, sia chiamato ufficialmente per informare esso S.to tribunale della sua innocenza e qualità, sapendo che questa macchina gli si fece da Nicolò de Paulis.²¹⁸

Ancora più generica è la denuncia del 1678 di don Carlo de Caprariis, che per certi suoi «disgusti passati» con due laici teme di essere «imposturato» per qualche motivo che non vuole o non può spiegare:

D. Carlo de Caprariis supp.[llican]do espone a V.[ostra] S.[ignoria] Rev.[erendissi]ma come per molti disgusti passati con Giuseppe di Mundo e con Antonio Carrafa dubita essendoli venuto all'orecchio che da quelli o altri soggestione sarà imposturato cum rev.[erenti]a avanti di V. S. Rev.ma o nel Sant'Officio, supp.[llican]do però a V. S. Rev.ma resti servita ordinare che venendo qualche denuncia ad istanza di quelli o d'altri a loro istigazione non se ne tenga ragione.²¹⁹

Nello stesso anno è un frate, Giacinto Ferragnolo, a chiedere che vengano individuate le persone (e tra di queste ci sono «secolari loro aderenti») che hanno minacciato lui e altri suoi confratelli per via di «alcune differenze che passano tra noi religiosi»:

²¹⁷ Sugli episodi di violenza contro gli ecclesiastici v. G. FRAGNITO, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna* cit., pag. 97: «Infatti, se il clero secolare affollava con la sua presenza città e paesi, borghi e villaggi, diventavano più appariscenti nell'immaginario collettivo le sue carenze, intellettuali e morali, e più frequenti le occasioni di contrasti e di conflitti, vuoi all'interno dell'universo religioso vuoi con enti e persone appartenenti al consorzio civile: saliva alla ribalta la rissosità clericale, così stridente con l'abito sacro, mentre l'assenza di una netta demarcazione fra chierici e laici, anzi la loro compresenza negli stessi luoghi e nelle stesse faccende, negli stessi traffici e negli stessi divertimenti, e le dimensioni ormai macroscopiche assunte da questa quota di maschi adulti giuridicamente celibi sottraevano dignità e sacralità alla professione religiosa, i cui membri venivano a perdere nei fatti la garanzia dell'intoccabilità nei confronti del potere civile e della violenza privata».

²¹⁸ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 244.3673.

²¹⁹ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 248.3747.

Fra Giacinto Ferragnolo, umilissimo oratore di V.[ostra] C.[uria], umilmente espone a V. C. come per alcune differenze che passano fra noi religiosi anno minacciato il d.[etto] oratore, et secolari loro aderenti, di volerlo inquirire a questo S.[anto] tribunale del S.to Ufficio. Per tanto si notifica a d.[etto] S.to tribunale, acciò occorrendo, si conoscano le persone.²²⁰

Infine, a chiudere due decenni ricchi di conflitti manifestati al tribunale arcivescovile sono ancora delle inimicizie, che non risparmiano, come si è visto in questa breve rassegna, neppure i chierici e i preti, i regolari e i secolari: come don Honofrio Punzo, che «compare a piedi» al tribunale del Sant'Ufficio perché ha «preinteso» delle «imposture» da parte di alcuni suoi ignoti nemici:

D. Honofrio Punzo supp.[ilican]do dice a V.[ostra] S.[ignor]ia Ill.[ustriss]ima come ha preinteso che alcuni ingiustamente cum rev.[erenti]a lo vogliono querelare in questo tribunale del S.[anto] Ufficio di delitti di S. Ufficio. Per tanto compare a piedi di V. S. Ill.ma prevenendo ogni qualsivoglia impostura cum rev.a che se li potesse fare; e la supplica restar servita non dar orecchie a dette imposture di detti delitti, che ingiustamente cum rev.a se li potessero fare atteso da coloro che il supp.[ilican]te sospetta che possono fare dette imposture e have ... inimicitia.²²¹

Questi casi sono emblematici dello scontro ad armi pari tra laici ed ecclesiastici in sede giudiziaria. Ma è all'interno del confessionale, al riparo dalla *longa manus* dell'Inquisizione, che esplodono e si risolvono la maggior parte dei conflitti. Guardando ai numeri, ciò non potrebbe essere altrimenti: a fronte delle centinaia di migliaia di confessioni sacramentali praticate ogni anno a Napoli, le denunce e le autodenunce registrate dal tribunale di fede sono solo poche decine.²²² Una possibile spiegazione è che il numero maggiore di assoluzioni nel foro della coscienza riguardi proprio quei delitti contro la fede che più di altre cause meriterebbero di essere presentate al Sant'Ufficio, ma che vengono frequentemente liquidate dai confessori e da chi si confessa, perché trattasi di reati "senza vittima", che ledono la maestà divina (come le proposizioni eretiche, le bestemmie, i sortilegi e altre materie ereticali), mentre oggetto delle denunce e delle autodenunce sono le persone in carne e ossa, i bersagli di quelli che sono stati definiti i «saturnali della vendetta»:

Per una società chiusa, composta da persone che reciprocamente si conoscono, si emulano, si contrastano e si invidiano ed anche si odiano, era l'apertura dei saturnali della vendetta. Tutti i rancori macerati nel segreto, le rabbie dissimulate, le offese, e i torti ricevuti e subiti, gli odi nutriti con il sorriso, i contrasti nascosti, gli interessi prevalenti ma abilmente dissimulati, l'autorità sopportata ma non accettata, dovevano trovare tutti uno sfogo esistenziale, che la possibilità di una denuncia per ragioni di coscienza e di religione trasfigurava in un'opera dovuta, degna di plauso e d'indulgenze. Non approfittare di un'occasione simile era impossibile.²²³

Negli anni post-tridentini, insomma, la confessione non era solo l'espressione degli scrupoli religiosi dei fedeli, ma anche uno strumento privilegiato per accedere al foro

²²⁰ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 248.3748.

²²¹ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 263.3978.

²²² G. ROMEO, *Confessione dei peccati e confessori* cit., pag. 979.

²²³ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa* cit., pag. 201.

esterno del Sant'Ufficio. Erano gli stessi confessori a dimostrarlo, perché il più delle volte non avevano alcun interesse nel rendere difficile la vita dei penitenti, i quali decidevano in autonomia di denunciare, e non lo facevano a causa di obblighi sacramentali o per zelo religioso, ma perché spinti il più delle volte da odi e inimicizie.²²⁴ Anche la selezione dei confessori rappresentava un ulteriore ostacolo per il controllo delle coscienze da parte degli inquisitori, perché nel regno di Napoli non era raro che fossero le comunità, soprattutto in paesi piccoli, a scegliere i propri predicatori quaresimali, che operavano nel periodo più delicato per il rispetto del sacramento in questione e, quando il vescovo nominava un predicatore poco gradito alla comunità, altrettanto frequente era lo scontro tra gli amministratori locali e le autorità ecclesiastiche.²²⁵ Proprio nei contesti periferici rispetto alla capitale del regno c'era una sproporzione ancora più evidente tra confessione dei peccati e comparizioni al tribunale inquisitoriale, per via della presenza di sacerdoti sia meno zelanti e ossequiosi dei principi tridentini, sia meno preparati dal punto di vista culturale e religioso rispetto ai loro colleghi napoletani.²²⁶ Anche a Napoli, però, la stretta del concilio di Trento non riuscì a imporsi, come dimostrato dal fallimento delle licenze a tempo determinato (il cui modello si basava sulla ripetizione frequente di esami per verificare l'idoneità dei confessori), e dalla continua elusione del precetto pasquale da parte di molti fedeli.²²⁷ Ed era in questo clima lassista, da intendersi nell'accezione data dalla teologia morale, cioè di coscienza "lassa" o anche chiamata "senza scrupoli", che a comparire al tribunale di fede erano indiscriminatamente laici e religiosi, confessori e penitenti.

Per riassumere, denunce contro macchinazioni e imposture, esposti brevi e generici contro minacce e calunnie, nel Seicento e in particolare nei decenni presi in esame erano

²²⁴ G. ROMEO, *Confessione dei peccati e confessori* cit., pag. 969.

²²⁵ «Nel Regno di Napoli e nelle terre del papa sono soprattutto gli amministratori delle comunità locali la spina nel fianco delle autorità ecclesiastiche. Lo stillicidio di processi relativi ai criteri di nomina dei predicatori quaresimali ne è solo la testimonianza più diffusa: nell'Italia centro-meridionale, soprattutto nei paesi più piccoli, le comunità intendono continuare a pagarli solo se possono sceglierli a proprio piacimento. Sicché, quando il vescovo, in applicazione del Concilio, ritiene necessario vagliarne l'idoneità e l'esame va male, la situazione precipita. La nomina da parte sua di un nuovo predicatore si scontra spessissimo con il rifiuto di ospitarlo, di pagarlo e di ascoltarlo, opposto dalle comunità interessate. Chi opera la scelta si accolla le spese che ne derivano: ecco il principio poco o nulla tridentino difeso in materia di prediche da sindaci e consigli comunali, e con una fermezza e un'intransigenza che a noi possono sembrare degne di miglior causa. Tuttavia queste istanze non sono sottovalutate dalla Congregazione dei vescovi e regolari: ne scaturiscono così controversie legali spesso interminabili». Ivi, pag. 976.

²²⁶ «A Napoli e nel Napoletano c'è anche una dimensione territoriale da non sottovalutare: a subordinare l'assoluzione dei penitenti alla comparizione in Sant'Ufficio sono quasi soltanto sacerdoti che amministrano il sacramento nella capitale. Una formazione culturale e religiosa di questi ecclesiastici più solida e agguerrita e il costituirsi di cerchie di penitenti più scrupolosi e più disponibili all'obbedienza rispetto al tardo Cinquecento potrebbero spiegare sviluppi di questo tipo, molto diversi dalle tendenze rilevabili nel territorio extraurbano. Qui l'incrocio tra confessione dei peccati e comparizione nei tribunali di fede è modestissimo, sostanzialmente nullo: una più radicata diffidenza verso il sacramento, una ridotta presenza dei confessori, forse anche una loro minore qualificazione culturale e rapporti più ravvicinati con le comunità locali potrebbero spiegare questa netta sproporzione». Ivi, pag. 987.

²²⁷ «Una è il sostanziale fallimento delle politiche rigoriste, sia all'interno del clero, sia in direzione dei fedeli. Nella Napoli del Seicento va definitivamente in soffitta il modello delle licenze di confessione a tempo determinato, caratterizzato dalla ripetizione frequente degli esami: un sistema insopportabile, che verso la fine del Cinquecento aveva irritato e sfiancato tantissimi sacerdoti. Nello stesso tempo arranca senza esiti sostanziosi la lotta a colpi di scomuniche contro l'inadempienza del precetto pasquale, vanificata dallo scarso zelo dei parroci, dalle incertezze della Curia e dagli imbrogli dei fedeli». Ivi, pag. 992.

all'ordine del giorno e quasi tutti senza esiti rilevanti ma, come si vedrà, esistevano delle eccezioni, tanto più complesse quanto più interessanti.

3.3 Fuochi nella notte di San Giovanni Battista

Tra le molteplici denunce preventive nell'Inventario di Orefice che riguardano le calunnie o le minacce a carico dei denunciati figura un caso atipico rispetto alla genericità delle *praeventiones* finora analizzate, ma allo stesso tempo ricorrente se si prendono in considerazione le altre denunce e i processi che caratterizzano quel periodo. Si tratta di due denunce, la prima del 1671 e la seconda del 1675, entrambe composte dal querelante Domenico Sirico. Oggetto delle calunnie a suo carico è la "pratica di magia" e, più nello specifico, è accusato di essere una sorta di mago, perché in possesso di alcuni scritti riguardanti il modo di trovare dei tesori nascosti durante la vigilia di San Giovanni Battista. Quella della ricerca di tesori era una pratica diffusa, che rientrava nella categoria più generica dell'esoterismo, in cui era possibile riscontrare figure eterogenee, dalle streghe agli invocatori del demonio, e incantesimi di vario genere, dai malefici ai filtri d'amore. La maggior parte delle denunce legate a queste pratiche magiche ed esoteriche (oltre un migliaio negli anni tra il 1648 e il 1766) era il frutto di una delazione, vuoi di un praticante che aveva tentato da solo, per esempio, di ottenere la protezione di Satana in cambio della propria anima e se n'era in seguito pentito, vuoi di qualcuno che, dopo aver usufruito dei servizi offerti da una fattucchiera senza trarne alcun effetto, aveva deciso di confessare tutto al proprio parroco per "sgravare" la sua coscienza. La comparizione spontanea era in questi casi il metodo più efficace per ottenere un'assoluzione. Più grave era quella collaborazione paradossale ma non inconsueta tra laici ed ecclesiastici, una sorta di associazione a delinquere che poteva coinvolgere da un lato i cercatori di tesori, con le loro conoscenze alchemiche e le loro mappe, e dall'altro i sacerdoti del "basso clero" (spesso non meno superstiziosi degli strati più poveri della società),²²⁸ che con la loro acqua benedetta e loro ostie consacrate potevano aiutare i cercatori e i guaritori laici a benedire i talismani, i pezzi di carta contenenti formule e preghiere speciali, e persino il cordone ombelicale, dotato di un presunto valore medicinale.²²⁹ In questi tipi di reato, in cui erano presenti diversi complici, ciascuno con i propri interessi, era facile che almeno uno di essi si tirasse fuori dalla caccia al tesoro e, per paura o per altri motivi, denunciassero gli altri

²²⁸ Sul ruolo dei membri del clero nello sviluppo di superstizioni e pratiche devozionali tra i fedeli v. G. FRAGNITO, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma* cit., in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna* cit., pag. 153: «Fino a che punto i regolari - e fra loro soprattutto i Mendicanti - possono essere considerati consapevolmente responsabili della propagazione, a fini di lucro o di controllo sulle coscienze, di un cristianesimo indulgente verso forme emotive e superstiziose di devozione, verso una fede miracolistica e provvidenziale, è difficile stabilire, in quanto molti fra loro partecipavano dello stesso universo magico dei fedeli cui si rivolgevano, tanto da essere essi stessi coinvolti in processi di stregoneria, e con essi condividevano credenze e devozioni intrinseche di elementi folklorici. Con astuzia o in buona fede, essi avevano finito, tuttavia, coll'assumere il ruolo di intermediari privilegiati tra il sacro e il profano e coll'esercitare, attraverso la moltiplicazione dei culti di santi e di madonne, di reliquie e di immagini miracolose, di pratiche magiche intrecciate a pratiche di culto, una funzione protettiva e taumaturgica sulla comunità dei vivi, mentre a seguito dello sviluppo della dottrina sul purgatorio, tra l'XI e il XII secolo, avevano acquistato un incontrastato prestigio come mediatori per la liberazione delle anime purganti ed erano divenuti gestori di massicci investimenti nell'aldilà sotto forma di fondazioni di messe di suffragio e di lasciti per l'erezione di cappelle e di opere pie».

²²⁹ C. F. BLACK, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Tribunali, eretici, censura*, Carocci, Roma 2013, pag. 607.

membri al tribunale dell'Inquisizione, contribuendo all'allestimento di un processo ordinario con serie conseguenze per tutti, soprattutto per i membri del clero e compreso a volte il delatore stesso.²³⁰ Nonostante la stregoneria venisse considerata un'attività tipicamente femminile, le cause di magie non erano appannaggio soltanto delle donne, ma anzi gli uomini si rendevano spesso loro complici, specialmente nella creazione di medicinali e pozioni d'amore.²³¹ Per questi motivi le accuse di magia reciproche erano frequenti e riguardavano allo stesso modo uomini e donne, poveri e ricchi, laici e chierici.²³²

Le denunce presentate da Domenico Sirico al tribunale arcivescovile napoletano esemplificano, come si vedrà più avanti, lo scontro tra queste due ultime categorie. La prima delle due denunce contiene una descrizione lunga e dettagliata su come creare e utilizzare una verga per trovare «qualsivoglia tesoro» nella notte tra il 23 e il 24 giugno, appunto la notte di San Giovanni:

Comprasi un coltello novo con intenzione di fare questo la vigilia di S.[an] Gio.[vanni] Batt.[ist]a, alle 19 hore ti troverai sotto una pianta d'olivo e subito che saranno sonate piglierai in mano una verga di queste piante per tagliarla e dirai a chiara voce: "o planta virentis ... [seguono frasi in latino]"; il che detto subito taglia la verga e tenendola in mano senza muoverti dal loco dirai: "... [altre frasi in latino]"; fatto questo sfronderai le foglie di detta verghetta e segretamente portandola la condurrà a casa involgendola in uno panno di seta, la mattina seguente che sarà il giorno di S. Gio prima che esci il sole te ne anderai in qualche loco altro da dove si possono seguire le quattro parti del mondo in croce, cioè oriente, occidente, mezzogiorno et settentrione portando teco quel istesso coltello col calamaro nuovo et inchiostro di succo di tabacco cioè ... zafferano distemperato in detto succo con penna nova di papera et il loco sia lontano dall'habitato, giunto là ti snuderai il piede e braccio dritto e con la faccia rivolta prima verso l'oriente e poi l'occidente con la verga in mano dirai: "... o plante ..."; dopo t'assetterai verso oriente con l'istesso coltello sfronderai al quanto questa verga di queste prime fronde che tiene ma dritta et intorno la verga scriverete con questa penna et inchiostro tutto il salmo "Domini est terra" e dove si deve tenere la mano

²³⁰ A. OREFICE, *Il fondo Sant'Uffizio* cit., pp. 16-17.

²³¹ C. F. BLACK, *Storia dell'Inquisizione in Italia* cit., pag. 605.

²³² Sul rapporto tra laici e chierici nelle pratiche magiche v. ivi, pp. 641-642: «I chierici, oltre ad aiutare i laici, talvolta si lasciavano coinvolgere in prima persona nelle pratiche magiche. Le loro attività potevano chiamare in causa "segreti" reconditi nella ricerca di una più profonda conoscenza, per esempio del futuro. Il cappuccino Pietro Clodia, sulla base dei racconti di alcuni uomini di fede di San Zeno, vicino a Verona, denunciò al tribunale diversi compagni cappuccini di Venezia, fornendo anche il nome di alcuni di loro. Clodia accusava i confratelli di aver battezzato alcune "carte della Vergine" e una calamita, in attesa di un angelo dal paradiso. Seguirono indagini approfondite e due frati, per lavarsi la coscienza, rilasciarono confessioni scritte su quello che era accaduto negli ultimi otto anni. Secondo uno dei due, fra Silvestro, un cappuccino romano di nome fra Ippolito era arrivato dicendo di conoscere il segreto per ottenere lo spirito dell'intelligenza; la chiave era una calamita bianca che, una volta benedetta, poteva attrarre le persone per aiuto e benevolenza. Molti altri frati parteciparono all'affare, per imparare a battezzare in modo appropriato, il che richiedeva di procurarsi la pelle di un gatto nero e l'uovo di una gallina nera. Furono coinvolti anche alcuni gentiluomini che avevano un libro di negromanzia (*Centum regum*). Fra Ippolito aveva anche un altro libro stampato che voleva far copiare a Silvestro, che però si rifiutò. Sul libro c'erano certi cerchi e caratteri per leggere il futuro. Secondo fra Andrea, fra Silvestro aveva cercato, senza successo, di far apparire un'immagine della Vergine o di un angelo. Un altro testimone disse che parecchi frati e laici costruirono un altare, offrirono incenso al diavolo, in attesa degli angeli, e battezzarono una calamita. Il 30 ottobre, il tribunale decretò che nessun cappuccino al momento residente a Venezia potesse lasciare il convento senza licenza. È probabile che le indagini siano proseguite, ma il risultato non ci è pervenuto. Il caso potrebbe anche essere stato rimesso alla disciplina interna dell'ordine dei cappuccini.

impalmandola questi segni, cioè [seguono sei segni]. Dopo la lascerai asciugare per mezz'ora, poi uscit' il sole fatto questo involgerai la bacchetta in panno leceste [sic] e quando te ne vorrai servire andrai di giovedì o domenica alla prima di notte o alla prima hora di sole e accompagnato con ferma fede che per mezzo di questa verga si sarà scoperto il loco del tesoro e fugherai le guardie e sarai così giunto il loco dove sospetti che sia il tesoro ti snuderai il piede e il braccio destro et impalmerai alla mano dritta questa vergha verso l'oriente e dirai: "per ista potentissima signa et potentissimam virgham quam in manum haber et per nomina ... [altre frasi in latino]"; e questo scongiuro lo dirai per tutte le quattro parti del mondo o loco e fra tanto li compagni stiano con silenzio e riverenza, il che detto dove sarrà il tesoro apparirà una fiamma piccola di foco e subito subito con gran fiducia et animo e senza paura ... dove è questa fiamma ... di come minacciando la vergha dicendo e facendo la croce [segno della croce]: "ecce crux ... [frasi in latino]" così dicendo farai che volta la croce con la vergha verso questa fiamma subito sparirà e si aprirà qualche poco di terra et all' hora confidentemente senza paura ... che vedrete il tesoro senza attesa nissuna né terrore.²³³

Il testo trascritto rappresenta in forma ridotta un buon esempio di un "libro del comando", un'opera inizialmente attribuita all'alchimista Cornelio Agrippa e diventata un vero e proprio genere letterario molto diffuso tra il XVI e il XVII secolo, caratterizzato da alcuni *topoi* come le formule magiche per evocare gli spiriti e per altre pratiche di magia nera. Questi manuali del comando spesso non erano altro che ricettari ed erbolari utili per il catalogo di rimedi naturali per sconfiggere malattie e infermità e che, nell'immaginario comune, erano proprietà delle streghe, che li usavano per i loro incantesimi. Il testo in esame non è da meno, perché si presenta come un ricettario per la preparazione di un ramo d'ulivo, affiancata da frasi in latino e segni magici come il simbolo astrologico di Giove (♃), che compare come primo segno e rappresenta la prosperità e la fortuna, invocate nel rituale per trovare le ricchezze nascoste. La notte di San Giovanni Battista, anche chiamata "notte delle streghe", affonda le sue radici nelle credenze popolari legate al solstizio d'estate (o giorno di mezza estate), da rintracciare nei culti pagani europei, i quali in seguito assunsero una «leggera tinta cristiana»²³⁴ grazie al nome del santo, ma che dalla Chiesa cattolica furono da sempre osteggiati per l'evidente connotazione pagana della celebrazione del sole attraverso i vari rituali del fuoco che dal Nord Europa al Sud Italia da secoli incendiavano la notte. Una delle tradizioni connesse a questa festività era la ricerca di tesori nascosti: in Svezia, per esempio, si preparavano delle bacchette divinatorie con il vischio, insieme ad altre specie di legno, che venivano poste a terra dopo il tramonto e, quando la verga cominciava a muoversi «come se fosse cosa viva», bastava scavare in quel punto per trovare le ricchezze sepolte.²³⁵ Con i vari adattamenti a seconda del territorio (come la pianta d'ulivo menzionata nel testo della denuncia, di gran lunga la più comune nel Mezzogiorno), la stessa procedura rabadomantica veniva applicata nelle diverse regioni d'Europa con funzioni diverse, dalla scoperta di miniere e tesori nascosti a quella di ladri e assassini fuggiaschi.²³⁶

²³³ ASDN, Sant'Uffico, Denuncia preventiva, 245.3694.

²³⁴ J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pag. 1112.

²³⁵ Ivi, pag. 1248.

²³⁶ A. CATTABIANI, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Mondadori, Milano 2017, pag. 417.

Dopo la trascrizione del foglio di comando, l'autore della denuncia fornisce alcune sue informazioni biografiche, anch'esse scritte di "sua propria mano", così come vuole la prassi della comparizione spontanea, in cui la descrizione in prima persona degli eventi e dei peccati commessi denota una solida presa di coscienza delle proprie azioni, e quindi si presta a una maggiore indulgenza da parte degli inquisitori, i quali ricevono l'autodenuncia o la denuncia preventiva come una seconda confessione. Quest'ultima, però, come si vedrà nella seconda *praeventio* del querelante, non è esente da alcune strategie retoriche, ben riconosciute dai giudici di fede, perché, secondo l'inquisitore e pontefice Michele Ghislieri, «altro è la persona di confessore, altro è di giudice: il confessore crede tutto quello [che] li viene detto: il giudice ha sempre sospetto il reo della verità».²³⁷ Grazie alle generalità, date in latino, è così possibile la valutazione della *fides*, necessaria per inquadrare lo stato sociale del denunciante e la sua fama. Così Domenico Sirico, napoletano, di 41 anni, figlio di Giuliano Sirico, residente al Vico delle Zite, impiegato presso l'Ufficio della Dogana a Casa nova, il 18 gennaio 1671 procede a discolarsi e a respingere le accuse che vengono mosse contro di lui:

Io non me ne son servito di quanto che contiene in questo foglio scritto di mia propria mano, et ho havuto altri sedici sortilegi de quali nemmeno me ne son servito però me li trovo dispersi e non so che ne habbi fatto, però ritrovandoli l'esibirò a questo S.[anto] Tribunale ... qual non mi ricordo da chi l'abbi havuto e l'ho tenuto per mera curiosità, ma essendomi andato a confessare il mio Pro. [parroco] confessore mi ha obbligato a portarlo qui ... et si fossi incorso in qualche errori ne cerco perdono a questo S. Officio.²³⁸

Dal punto di vista retorico, questo passaggio costituisce nell'istituto della *protestatio* di derivazione accademica le fasi della *cautio* e della *declaratio*: per mezzo della prima l'autore o, nel caso della *praeventio*, il denunciante, prende atto degli eventuali errori commessi, sui quali può ricadere il sospetto delle autorità ecclesiastiche, errori da riparare per mezzo della seconda, cioè con la dichiarazione di essere disposto a scontare le pene che la Chiesa e il suo Santo Ufficio possono comminare.²³⁹ Domenico Sirico, consapevole quindi del rischio insito nel possesso del foglio di comando (e di altri sortilegi), confessandosi al suo parroco, ammette di averlo tenuto per «mera curiosità», e tanto gli basta per rimettersi al giudizio magnanimo degli inquisitori.

Ma di fronte a parroci e chierici e all'interno dei loro confessionali, la verità non sempre si manifesta in maniera spontanea, e anzi nella temperie seicentesca dell'inganno e dell'ipocrisia la verità viene spesso camuffata grazie a quel «velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti» che è la dissimulazione: «da che non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo».²⁴⁰

²³⁷ M. SCADUTO, *Tra Inquisitori e Riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V). (1561-1566)*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», Vol. 15, 1946, pp. 44-46.

²³⁸ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 245.3694.

²³⁹ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa* cit. pag. 93.

²⁴⁰ T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, a cura di S. S. Nigro, Einaudi, Torino 1997, pag. 69.

3.4 (Non) dire con la bocca e credere col cuore

È stato detto che il Seicento fu il secolo della dissimulazione.²⁴¹ Uno dei teorici più importanti di questa nozione fu Torquato Accetto, un poeta nato a Trani e poi trasferitosi a Napoli, dove nel 1641 venne pubblicato, dopo un anno dalla morte, un suo trattato, intitolato *Della dissimulazione onesta*, in cui l'arte del dissimulare veniva paragonata a una «professione, della qual non si può far professione, se non nella scola del proprio pensiero».²⁴² Questa pratica — al di là delle sue implicazioni politiche, che sono state prese in considerazione da Rosario Villari, in particolare per quanto riguarda il dissenso dei napoletani nei confronti della monarchia spagnola — affondava le sue radici nel Cinquecento e nell'influenza che la Riforma ebbe sugli intellettuali europei, posti così di fronte a un dilemma: accettare apertamente i nuovi principi oppure mascherare la propria conversione continuando ad aderire alle forme esteriori del culto cattolico, ricorrendo quando necessario all'autocensura. Una cautela, quella più volte evocata da Accetto nella sua opera, che come si è visto era già ben nota negli ambienti accademici ma che, data l'ampia diffusione delle idee protestanti ed eterodosse, stava pian piano allargandosi fino a coinvolgere anche le classi meno colte. Le varie declinazioni religiose, teologiche, politiche della dissimulazione non erano altro che un'evoluzione della questione del “nicodemismo”: un termine entrato nella letteratura storiografica grazie a Delio Cantimori e al suo studio sugli eretici italiani,²⁴³ in cui veniva presa in esame la lettera di Calvino ai cosiddetti nicodemitì,²⁴⁴ cioè coloro che dissimulavano le loro convinzioni religiose sulla scia di Nicodemo, il fariseo che di notte andava da Gesù per seguire i suoi insegnamenti e di giorno rispettava i precetti della religione dominante.²⁴⁵ La questione fu poi ripresa da Carlo Ginzburg, il quale ne individuò le origini e ne circoscrisse lo sviluppo in un contesto limitatamente cinquecentesco, con una manifestazione tardiva in Italia, non anteriore alla seconda metà del Cinquecento, a differenza di Francia e Germania,²⁴⁶ in cui i movimenti

²⁴¹ R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1993, pag. 25

²⁴² T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta* cit., pag. 72.

²⁴³ D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1992.

²⁴⁴ Sul giudizio di Calvino sui nicodemitì v. A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea*, Newberry Library-Sansoni, Firenze-Chicago 1974, pag. 45: «La simulazione nicodemistica è, nella descrizione di Calvino, quella dei deboli, dei pavidì, dei pigri, quella a cui si piegano coscienze anche non totalmente pervertite, sotto il peso di situazioni ambientali insostenibili o considerate tali per eccessivo ossequio alla debolezza della carne: una simulazione che nei casi più favorevoli chiede perdono a Dio di se stessa, anche se talvolta tenta di acquetarsi cercando paradigmi scritturali. E c'è la simulazione sfacciata e provocatoria, che si giustifica con un'illusoria convinzione di superiorità spirituale “giacché all'uomo spirituale tutto è lecito” (“externa omnia hominis Christiani libertate posita”): questa è la simulazione dei libertini, e Calvino ne fornisce la fenomenologia».

²⁴⁵ «Questa forma di dissimulazione ragionata, che potremo chiamare con Calvino “nicodemismo”, consisteva nella giustificazione dottrinale della prassi di coloro i quali, come il fariseo Nicodemo andava a Gesù di notte, temendo di far conoscere la sua fede ed era pieno di dubbi, tenevano celata la propria fede, aspettando per manifestarla che cessasse il timore del martirio, e facendo intanto atto di ossequio alle autorità ecclesiastiche dei paesi dove si trovavano». D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento* cit., pp. 113-114.

²⁴⁶ C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970, pp. 159-160: «Il nicodemismo - la dottrina della liceità della simulazione religiosa - nacque a Strasburgo, dalla

dei riformati ebbero una risonanza maggiore. Anche in Italia però si presentava lo stesso problema di scissione interiore tra quanto creduto e quanto professato, con importanti risvolti nel Seicento. Se da un lato la presenza della Chiesa cattolica garantiva un minor numero di adesioni alla Riforma e quindi un minor numero di conflitti di coscienza in merito ai dogmi e ai principi religiosi cui conformarsi, dall'altro la nascita dell'Inquisizione romana rendeva più impellente la necessità di nascondere ai suoi occhi peccati e reati di natura ereticale che poco o nulla avevano a che fare con la Riforma, dalle bestemmie alle pratiche magiche. La dissimulazione consisteva quindi nella separazione tra la parola e il pensiero, tra la bocca e il cuore, in quanto «dire con la bocca e credere col cuore è l'espressione chiave delle abiure pronunziate dagli eretici pentiti».²⁴⁷

È questo il caso di Domenico Sirico che, costretto dalle circostanze a comparire nuovamente di fronte al tribunale arcivescovile il 10 luglio 1675, è pronto a rivelare quanto ha tenuto nascosto nel cuore a seguito di una sorta di interrogatorio avuto con due ecclesiastici, suoi nemici:

Io Domenico Sirico circa cinque anni [fa] ho denunciato come D.[on] Ciccio Dentice fu di persona a ritrovarmi ch'io havess'havuto un libro di comando ch'ad ogni modo lo voleva vedere et io ci disse che non era vero, non volse crederlo ... continuamente mi molestava e per fine mi minacciò e così li disse che non havevo altro ch'alcune scritture per castigare li demony, per ritrovare tesori e questo da farsi da un sacerdote però non so sia vero e così detto D. Ciccio mandò subito D. Ant.[ontio] christiano prete sacerdote giunto con me in casa e li consegniai li scritti e doppo molti giorni il detto D. Ciccio li diede a mastro Gennaro scarpettaio di sua casa et affettionato il qual habbita a S. Giorgio e di nuovo detto scarpettaio disse a D. Ciccio che non solo era vero del d.[etto] libro, ma possedeva molti secreti per sapere qualsivoglia cosa e per che soleva farmi vedere una cartolina scritta fingendo ch'erano parole di comando e questa bruciava e poi strecava sopra la mano e ne uscivano le lettere come se fussero responsione a questa domanna di quella cartolina che diceva ... che primo loco nascostamente li scrivono con la orina acciò n'uscissero le lettere e questo era creduto vero e come anco soleva dare secreti per alcune infermità che ne tengo molte e come era il male così si dava il rimedio e ci lo devo scritto come fusse ricetta venuta dal comando e molte volte ne guariamo e come anco davano nota dei tesori [e] nascondigli e per saper altre curiosità e per che il fatto non è vero li davo risposte ambigue che detti tesori erano guardati e pure li scrivono cose ch'anno dell'impossibile come fussero risposte in versi, e li nascondigli non era vero oppure erano stati pigliati e così da man in mano come domandavano così li davo una risposta che ne covava il senso per versi scritti e così andava burlando che non altrimenti era vero come anco l'ho denunciato a questo S.[anto] officio molti anni prima del fatto di D. Ciccio Dentice.²⁴⁸

complessa esperienza religiosa e politica di Otto Brunfels. Da Strasburgo, attraverso i contatti di Brunfels con Lefèvre d'Étaples da un lato e con Sebastian Franck dall'altro, il nicodemismo si diffuse in Francia e in Germania. E a Strasburgo ci riportano, in ultima analisi, tutte le più importanti testimonianze di propaganda nicodemitica tra il 1527 e il 1545 - dalle omelie di Brenz alla lettera di Capitone. Certo, in questo processo di diffusione, il nesso - che per Brunfels era stato decisivo - tra simulazione religiosa e sconfitta dei contadini, finì col cancellarsi [...]. Se, tuttavia, intendiamo il nicodemismo nel senso più specifico di teorizzazione argomentata della simulazione e dissimulazione religiosa - quella teorizzazione che, iniziata da Brunfels, era stata poi proseguita con accenti e implicazioni diverse da Brenz, Capitone, Frack - allora è lecito dire che finora non se ne conoscono testimonianze italiane anteriori agli anni attorno al 1550. In un quadro europeo, il nicodemismo italiano appare così - contrariamente al giudizio comunemente accettato - un fenomeno importante ma relativamente tardivo».

²⁴⁷ A. PROSPERI, *Confessione e dissimulazione*, in «Les Dossiers du Grihl», 3-2, 2009.

²⁴⁸ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 245.3694.

La parte della denuncia qui riportata rientra nella nutrita casistica che vede i laici da una parte e gli ecclesiastici dall'altra come protagonisti di uno scontro. Al di fuori del confessionale, però, le due parti si equivalgono: il penitente non è tenuto a dire la verità al confessore perché non è più soggetto a quella «relazione di potere alla quale la confessione dà modo di esercitarsi su colui che confessa»²⁴⁹. Mentre il proprietario del foglio di comando si è pentito di averlo ricopiato (seppur per «mera curiosità») e già si è denunciato al suo parroco, don Ciccio e don Antonio, insieme al «mastro Gennaro», cercano adesso di estorcergli altre informazioni in merito, non certo per zelo religioso, ma anzi per scoprire i segreti contenuti nel foglio e trovare loro stessi i tesori nascosti, perché «questo era da farsi da un sacerdote».²⁵⁰ Domenico Sirico si trova dunque al centro di un caso di coscienza: per scagionarsi da una possibile accusa di complicità²⁵¹ è obbligato a celare ciò che sa a proposito del foglio di comando, e per farlo ricorre all'arte discreta della dissimulazione. Da qui l'utilizzo di «risposte ambigue» e «in versi», cioè criptiche e oscure, tali per cui la vaghezza ne «covava il senso». Un esempio di questa ricercata “doppiezza” sta nel rivelare una parte della verità ai due chierici, come per esempio la presenza dei tesori indicati dal foglio, e allo stesso tempo rassicurare gli inquisitori che «non era vero», o che quei tesori erano già stati «pigliati», e che quindi non c'era più nulla da cercare, oppure ancora che erano «guardati», cioè protetti, e che quindi non potevano essere presi, scoraggiando così eventuali ricerche.

Proprio i casi di coscienza di questo genere si moltiplicarono nel corso del Seicento, in risposta alle fratture confessionali provocate in Europa dalla Riforma e all'eterodossia diffusa a causa delle varie eresie cinquecentesche. Esempi di simulazione e dissimulazione religiosa si trovavano anche in Inghilterra, dove i cattolici disertavano le chiese e utilizzavano altri stratagemmi per non aderire ai riti anglicani.²⁵² Persino la letteratura

²⁴⁹ M. FOUCAULT, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2012, pag. 8.

²⁵⁰ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 245.3694.

²⁵¹ Sull'attenzione rivolta dagli inquisitori sugli eventuali complici di un indagato v. C. F. BLACK, *Storia dell'Inquisizione in Italia* cit., pag. 582: «Le frequentazioni degli accusati erano prese seriamente in considerazione da parte degli inquisitori. Chi era sotto indagine non era quasi mai trattato come un individuo isolato. Si presumeva che chiunque esprimesse opinioni religiose controverse fosse stato influenzato da altri, ed era parimenti probabile che diffondesse queste idee tra la propria rete di conoscenze. Allo stesso modo, chi era coinvolto in pratiche superstiziose le aveva apprese di sicuro da qualcuno; era interessante sapere non solo chi aveva influenzato direttamente, ma anche da chi aveva ereditato i propri “saperi”. Un valido parametro per conoscere la colpevolezza o l'innocenza di un imputato era valutare i suoi contatti sociali. Accertare i rapporti all'interno della comunità significava avere ragione dei problemi posti da dissimulatori e nicodemiti».

²⁵² «In adapting to their situation of enforced conformity Catholics resorted to the same evasions and subterfuges as did crypto-Protestants and the Spanish Marranos. They were the typical methods and excuses of Nicodemism. To avoid the Anglican communion service they would absent themselves from home at Easter or allege that they were out of charity with a neighbor and hence unfit to receive communion. The priest Gregory Martin, one of the first to write against conformity by Catholics, listed various devices and pretexts, all of which he deplored as mortal sins, through which “a man doth communicate with heresie, and deny his faith by many indirect and covert wayes ... by wilful presence”. They included the taking of communion with a protestation “as far as it agreeth with the word of God” and “seeming to receive although he do not”; also, “giving his name to the vicar as having received” and “conceiving a new sense when his wordes import falshood & must needs sound con sent to the hearers”». P. ZAGORIN, *Ways of lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge 1990, pp. 135-136.

esoterica non era esente dalla formula della *protestatio* e dalla retorica della dissimulazione: i manuali che trattavano di pratiche magiche venivano corredati da commenti che ne giustificano l'esistenza, perché quegli stessi manuali potevano essere utili per conoscere e combattere le scienze occulte che descrivevano, difendendo allo stesso tempo l'ortodossia cristiana, come testimoniava Johannes Trithemius, umanista tedesco a cavallo tra Quattro e Cinquecento, che nel suo trattato, la *Steganographia*, pubblicato soltanto nel 1606 e presto condannato dall'Indice dei libri proibiti, considerava la magia naturale come magia "buona".²⁵³ Così, con il passare del tempo, «la nevrosi del consenso, il conformismo accademico e il "nicodemismo" paralizzante»²⁵⁴ divennero delle istituzioni e le *protestationes* degli strumenti giuridici, oltrepassando i confini dell'accademia e della stampa.

Questo passaggio si riflette anche nelle opere penitenziali prodotte in gran numero nel corso del Seicento, specialmente quelle guide e manuali che offrivano sostegno sulla «conversione, sui rimedi, e, infine, novità seicentesca, sugli scrupoli, fenomeno già contemplato nella trattatistica teologica medievale, ma solo in età moderna diventato, secondo Jean Delumeau, fatto sociale diffuso, come del resto dimostra anche il nascere di un genere letterario apposito per curarli».²⁵⁵ Tutto ciò era la dimostrazione di un rapporto più maturo con la confessione dei peccati da parte dei fedeli, la cui coscienza non sempre era in sintonia con quella dei confessori. Un'opera in particolare, l'*Enchiridion confessoriorum* del teologo spagnolo Martín de Azpilcueta (conosciuto come "dottor Navarro"), già nella seconda metà del Cinquecento difendeva l'inviolabilità del segreto confessionale e legittimava la "riserva (o restrizione) mentale", cioè la facoltà di affermare qualcosa e allo stesso tempo attribuire alle parole pronunciate un significato mentale diverso da quello che si fa intendere al proprio interlocutore.²⁵⁶ Non si tratta propriamente di menzogna perché il senso delle parole può risultare volutamente ambiguo, o può

²⁵³ «Trithemius called himself a lover and follower of natural magic and averred that *Steganographia* dealt solely with cryptography. A number of his contemporaries believed otherwise, however. The French Platonist and theologian Charles de Bouelles (Bovillus), to whom he showed the work, denounced it as a manual of demon conjuration fit only for the flames. A succession of sixteenth-century writers likewise held that it trafficked in pernicious magic. Others in his own time and afterward defended it as concerned exclusively with cryptography. A recent scholar has concluded that Trithemius' magic was partly demonic and even "more obviously incompatible with Christianity" than Ficino's. It attempted to compel angels and spirits to perform extraordinary acts and was likewise perilous because it was transitive, aiming at effects on others rather than on the operator himself. Moreover, if Trithemius did intend to describe operations involving planetary angels, then the cryptographic part of his book could have provided a convincing alibi. Whether Trithemius was duplicitous in denying that his was a demonic magic is impossible to say. *Steganographia*'s esoteric intention, however, plus the attendant uncertainty as to its true meaning, themselves create a presumption of dissimulation. In a work on demons which he never completed, he said he would expose the deceptions of the occult sciences. The latter could hardly have been his true opinion; hence if he had wanted to mislead concerning the character of his magical operations, this work itself would have served as a decoy. According to D. P. Walker, Trithemius' protestations that he did not advocate invocations to demons or anything contrary to Christian piety need not have been "downright lies" because he might have considered his own magic to be "good." Nevertheless, given the obscurity and ambiguity of his work, the suspicion of dissimulation cannot be dismissed». Ivi, pp. 265-266.

²⁵⁴ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa* cit. pag. 92.

²⁵⁵ M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Il Mulino, Bologna 1991, pag. 49.

²⁵⁶ M. DE AZPILCUETA, *Enchiridion confessoriorum*, Anversa 1575.

cambiare a seconda del contesto, in modo da nascondere ma non eliminare del tutto l'interpretazione corretta.²⁵⁷ Questa pratica si prestava all'ammissione parziale dei peccati durante la confessione sacramentale, una questione controversa che fu a lungo dibattuta dalla teologia morale in quanto avrebbe permesso un distorcimento della verità all'interno del confessionale. La giustificazione teologica consisteva nel porre l'accento sul vero destinatario della confessione, cioè Dio:

La confessione si fa a Dio, dunque la frase vera è quella completa che il confessore non intende. La tesi fu sostenuta da Azpilcueta per una questione di causa matrimoniale ma la sua validità fu estesa sia alle risposte del penitente al confessore sia alle risposte del confessore al giudice. In ambedue i casi la riserva mentale serviva a tutelare il segreto riposto nella coscienza e noto solo a Dio e mediamente al confessore come suo ministro: è l'orecchio finissimo di Dio che sente anche le parole mentali, per cui non è menzogna giurare di non aver fatto o detto (il reo) o di non aver sentito confessare (il confessore) una certa cosa. Contro chi voleva conoscere i segreti ascosti nei cuori per usarli in giudizio Azpilcueta aveva difeso il diritto di tacere sia del testimone sia del confessore sia infine dell'avvocato e del medico e di altre simili figure.²⁵⁸

È facile comprendere come le conseguenze della riserva mentale sia in ambito confessionale che giudiziario risultassero del tutto inaccettabili per la dirigenza del Sant'Ufficio, perché avrebbero scardinato l'intera cinghia di trasmissione che consentiva il passaggio dei penitenti dalle mani dei confessori a quelle degli inquisitori attraverso l'enumerazione completa dei loro peccati e reati. Dal punto di vista strettamente morale il parere dei canonisti e dei teologi non era unanime: c'era chi sosteneva la necessità di nascondere la verità quando la sua manifestazione avrebbe provocato più danni che benefici, e chi invece rifiutava *in toto* la riserva mentale, considerandola alla stessa stregua dell'inganno e della menzogna.²⁵⁹ Un giudizio definitivo si ebbe soltanto nel tardo Seicento, in particolare sotto il pontificato di Innocenzo XI,²⁶⁰ il quale nel 1679 (dunque

²⁵⁷ Un esempio di riserva mentale è il seguente: a un imputato viene chiesto, sotto giuramento, di dichiarare se abbia ucciso o meno una persona; l'imputato giura di non averla uccisa, e poi aggiunge mentalmente: "con armi da fuoco", perché ha compiuto l'omicidio con un'arma da taglio.

²⁵⁸ A. PROSPERI, *Confessione e dissimulazione* cit.

²⁵⁹ La legittimità della riserva mentale dipendeva dall'adesione a un sistema morale piuttosto che a un altro: il "probabilismo", condiviso da gran parte dei gesuiti, riteneva fosse necessario seguire la legge della coscienza, qualora sostenuta da almeno un'autorità e ritenuta opzione più probabile rispetto a una legge incerta e di difficile interpretazione; il "probabiliorismo" sosteneva, invece, la prevalenza della legge, sulla quale si fondava la morale, a dispetto della libertà di coscienza, lasciando uno spiraglio soltanto per quei casi in cui la libertà di azione consentiva di raggiungere un bene non raggiungibile seguendo solo la legge positiva; il "tuziorismo", infine, si opponeva alle dottrine lassiste e probabilistiche, affermando il primato della legge anche su questioni dubbie, in cui altre opinioni erano più probabili ma meno sicure.

²⁶⁰ Sulle riforme attuate durante il pontificato di Innocenzo XI v. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio* cit., pag. 96: «Intanto, singoli elementi di quel programma dalle missioni interne alle conferenze dei casi, dagli esercizi spirituali al severo rigore negli esami per l'ammissione agli ordini sacri erano presenti un po' ovunque in tutt'Italia sin dagli anni del pontificato di Innocenzo XI: e di contorno crebbe s'intensificò una trattatistica, di produzione italiana come d'importazione estera (soprattutto francese), dedicata all'illustrazione della "vera vocazione" allo stato clericale e dei suoi compiti, alla preparazione nozionistica dei candidati agli esami per l'ordinazione o per la cura d'anime, ed alla diffusione del modello ecclesiastico controriformistico, nonché all'elaborazione di tecniche raffinate per l'interiorizzazione di tale modello. Perciò, anche senza voler generalizzare la tensione ed il tormento particolari che animarono alcuni vescovi, parrebbe che la coscienza dell'improrogabile necessità di riformare un clero secolare

solo quattro anni dopo la seconda denuncia di Domenico Sirico) condannò con la bolla *Sanctissimus Dominus* diverse proposizioni lassiste, che in quel periodo erano sostenute soprattutto dai gesuiti,²⁶¹ e tra queste la dottrina della riserva mentale, perché enfatizzava la libertà di coscienza del singolo fedele a discapito dell'obbedienza verso la Chiesa e i suoi precetti. Le decisioni di Innocenzo XI in campo morale sancirono così una «ripresa del Tridentino»,²⁶² con un riaffermarsi della linea rigorista a fronte del lassismo ritenuto imperante e con una rivalutazione positiva di una coscienza “scrupolosa” rispetto a una coscienza “senza scrupoli”.

La denuncia di Domenico Sirico prosegue con la consueta individuazione dei propri nemici e con il ricorrente scarico di coscienza e di responsabilità, addossate sui calunniatori e i loro complici:

Denuncio ancora come Abbate Gias.[on]e Conte meno di due anni [fa] mi fe' copiare uno scritto per far una verga per ritrovare tesori e per curiosità ne feci più copie e una di queste ch'è in mio potere si consegna in detto S.[anto] Ufficio e se caso ne comparisse qualche d'una delle quali copie date a detto Abbate e pure l'havesse dato a qualche persona ch'io non posso sapere a chi fossero capitate e che sia vero l'affare di detta verga confesso non saperlo. Hoggi di sono pretensore dell'ufficio che si dice lo libro del Reale della Dogana in Casa nova e per molte mie giuste ragioni me lo sono procurato, che detto mio ufficio lo possiede Dom.[enic]o Marchese, il quale mi ha macchinato per dispetto ch'io ottenevo detto mio ufficio, e mi vuol magagniare nel S. Ufficio inizialmente con molti miei inimici, e così vengo a piede di nuovo e dichiaro non è altrimenti vero tutti li scritti come se fossero risposte e se alcuno ne tenesse de mia mano confesso che sono del modo di supra e sono cose ambigue e non altrimenti come mi tengono, e così come ho detto d. Dom. marchese è mio capital nemico, con molti altri e sono 13.²⁶³

È opportuno sottolineare come ancora una volta l'accusa di reato contro la fede sia un pretesto per dare sfogo all'inimicizia presso il tribunale arcivescovile: l'ennesima “macchinazione” in questo caso ordita da Domenico Marchese per via della rivalità contro il denunciante, contendenti dello stesso impiego alla Dogana. Nell'elenco dei suoi tredici nemici figurano, oltre Domenico Marchese, capitale nemico e primo della lista, «Gennaro scarpettaio di S. Giorgio» e «D. Antonio Christiano Prete Sacerdote», cioè i complici di Don Ciccio e del suo interrogatorio, la cui presenza riflette la divisione dei ruoli tra laici ed ecclesiastici e ciò che si è detto a proposito delle collusioni e degli scontri tra queste due categorie.

vistosamente lontano dall'ideale ascetico propostogli sia stata un patrimonio comune della gerarchia ecclesiastica e dei suoi ideologi».

²⁶¹ Sul rapporto tra gesuiti e lassismo v. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi* cit., pp. 163-164: «Il sistema probabilistico e il relativo metodo di lavoro casuistico si diffusero assai velocemente, fino a giungere alla compilazione di testi impregnati del tentativo esplicito di parteggiare sempre per la posizione più benigna. Sono i testi che suscitarono la polemica di metà Seicento e che tutta una tradizione di studi bolla come lassisti. La scelta a tutti i costi della “via facilior” alla confessione (“saltem ex probabili sententia, quam tuto sequi voleamus”) è ad esempio il dichiarato intento del gesuita Tommaso Tamburini. Nell'introduzione la *Methodus expeditae confessionis* si prodiga nel rassicurare il lettore che può agire senza scrupolo di peccare, “prudenter” - inutile sottolineare quanto poco abbia a che fare questa *prudencia* con la virtù tomistica -, abbracciando qualsiasi opinione probabile, anzi, precisa, anche non improbabile, che sarebbe la stessa cosa».

²⁶² G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio* cit., pag. 96.

²⁶³ ASDN, Sant'Uffico, Denuncia preventiva, 245.3694.

A concludere la querela è la *protestatio*, che in questo caso rappresenta, in seguito alla *cautio* e alla *declaratio* già incontrate nella prima denuncia, il primo dei tre passaggi della prassi accademica, la *professio fidei*:

Io Domenico Sirico confesso nella presenza dell'onnipotente Dio Padre, figliuolo e Spirito Santo, tre persone e uno solo, della Beata vergine e di tutta la corte del Cielo di voler vivere e morire obediante alla Santa Romana Chiesa credendo fermamente tutti i dodici articoli della fede insegnati da Santissimi Apostoli con l'interpretazione e dichiarazione sopra di quelli fatti dalla Santa Chiesa cattolica e tutto quanto che essa Chiesa governata dallo Spirito Santo, insomma protesto di credere tutto quanto ch'un buon cattolico cristiano deve credere nella qual Santa fede e frequente di sacramenti et ogni mese mi confesso e mi comunico nella mia Congregazione alla Porta di Chiaia Santissima Resurrectione come appare dalli libri et altre buone opere come è notorio al mondo.²⁶⁴

Con queste parole, e con le strategie retoriche e dissimulative descritte, Domenico Sirico persegue un duplice obiettivo: l'assoluzione per il possesso dei fogli di comando e per una potenziale accusa di correttezza nelle pratiche di magia, e l'attacco dei suoi nemici, colleghi o concorrenti, "scarpettai" o preti che siano. Il ricorso al tribunale inquisitoriale, per questo e altri casi, è dunque l'occasione per rivelare tutta la verità (o almeno quella che il denunciante ritiene sia più valida per raggiungere i suoi scopi), oppure, per usare un'immagine ricorrente nel Seicento e cara a Torquato Accetto, il modo per "aprire una finestra sul cuore". Eppure ciò non sempre basta per assicurarsi la benevolenza degli inquisitori, che con la responsabilità del loro ruolo sono molto più consapevoli rispetto ai confessori dell'insincerità e delle ipocrisie dei penitenti. Basti pensare, per esempio, all'uso rovesciato, dissimulato, persino parodico della *protestatio* da parte di un contemporaneo e correggionale di Accetto, Giulio Cesare Vanini, il quale nel suo *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*, pubblicato nel 1615, sfrutta gli espedienti dissimulativi per sostenere il contrario di quanto apparentemente afferma, facendo passare così le sue idee sull'ateismo e sul materialismo sotto le mentite spoglie di una apologia dell'ortodossia cattolica e della sua stessa professione di fede:

L'ultimo e fondamentale cardine espresso dalla setta epicurea era la mortalità dell'anima. Moltissimi dottori cristiani su questo argomento hanno scritto contro gli atei, ma servendosi di argomenti così frivoli ed insulsi, che fanno venir dubbi intorno alla verità perfino agli assidui lettori dei commentari dei più grandi teologi. Confesso candidamente che l'immortalità dell'anima non si può dimostrare a partire dai principi fisici, poiché è un articolo di fede. Infatti, noi crediamo nella resurrezione della carne. Ma il corpo non risorgerà senza l'anima; oppure, dove sarà l'anima, se non ci sarà la resurrezione della carne? Io, Cristiano di nome e Cattolico di cognome, se non fossi stato istruito dalla Chiesa, che è maestra certissima e infallibile di verità, a stento avrei potuto credere nell'immortalità della nostra anima. E non arrossisco a confessare ciò, anzi me ne vanto, perché sono in linea con l'insegnamento di S. Paolo che subordina l'intelletto al totale rispetto della fede, che in me è abbastanza tenace. Essa, infatti, si fonda su questo principio: "Così Dio ha detto". Perciò anche il santissimo padre Agostino, nel libro IV, cap. 24, del *De Baptismo* afferma: "Non crederei al Vangelo se non mi spingesse l'autorità della Chiesa"». ²⁶⁵

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ G. C. VANINI, *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*, a cura di F. P. Raimondi e L. Crudo, Galatina Congedo Editore, Galatina 1981, pp. 179-180.

In questo modo Vanini può superare la sorveglianza poco attenta dei censori e, al contempo, ridicolizzare implicitamente il principio di autorità della Chiesa cattolica.

La fine atroce di Vanini mostra i limiti della dissimulazione, delle dichiarazioni e delle autocritiche preventive, che risultano inefficaci di fronte a un potere inquisitoriale che poggia le proprie basi giuridiche sul sospetto. La *protestatio* non ha infatti alcun effetto giuridico, e non esclude né limita l'intervento dell'inquisitore, che può sempre avviare un processo in base ai suoi sospetti e alla *fides* di chi sporge o di chi riceve una denuncia.²⁶⁶ Anche per questo motivo l'istituto della *praeventio* del tribunale arcivescovile napoletano è una prassi anomala all'interno della rete inquisitoriale del Sant'Ufficio, uno strumento che con il passare del tempo sembra essere sempre più sotto il controllo degli inquisiti piuttosto che degli inquisitori, fino a scomparire proprio quando ha raggiunto sviluppi nuovi e imprevisi, corroborando così il giudizio di uno storico inglese:

Gli italiani sono sempre stati abili nella dissimulazione, nell'inventarsi storie elusive. Erano capaci di ingannare i tribunali dell'Inquisizione per migliorare la propria vulnerabile posizione e ottenere una condanna leggera, così come le loro deposizioni possono oggi confondere gli storici che si chiedono cosa sinceramente pensassero delle questioni teologiche o cosa cercassero davvero di ottenere dai "mondi" della superstizione.²⁶⁷

²⁶⁶ I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa* cit. pp. 93-94: «Ma anche una dichiarazione preventiva così alienante (ed avvilente) per chi la scriveva, non è mai vincolante per la Chiesa. Gli effetti giuridici della *protestatio* sono praticamente nulli. Infatti non ha nessun valore liberatorio, non costituisce una scusante, e non esclude, limita od attenua la possibilità d'intervento dell'inquisitore, il quale, in base a considerazioni di tempo, di luogo e di persona, o a seconda dell'errore "evidenziato" (e qui, di proposito, uso "la più brutta parola italiana" secondo Devoto), potrà sempre sospettare *leviter, vehementer, violenter*, e di conseguenza mettere in movimento il meccanismo processuale. Le ragioni - scrivono concordi i "maestri" - sono evidenti. Se infatti bastasse la semplice *protestatio* per scusare l'eretico, ognuno sarebbe libero, una volta fatta la dichiarazione, d'insegnare a suo talento ciò che più gli aggrada. Per questo la *protestatio* fatta come pretesto, come scusante o come atto d'ipocrisia non giova a nulla, soprattutto se l'errore contestato si riferisce a un insegnamento certo, che doveva essere conosciuto dall'autore. Anzi potrà essergli contestata come un'aggravante, perché a niente giova proclamarsi pii, se poi, con i fatti, dimostriamo il contrario. Tuttavia ed è la conclusione di Simancas, per quanto nella maggior parte dei casi non giovi a nulla al presunto eretico, può scusarlo dall'accusa di pertinacia. E non è poco. Si capisce così il senso che hanno tutte le dichiarazioni che i giuristi scrivono sempre nei loro trattati di eresia».

²⁶⁷ C. F. BLACK, *Storia dell'Inquisizione in Italia* cit., pp. 661-662.

3.5 La fine di una prassi anomala

Giulio Cesare Vanini venne messo al rogo il 9 febbraio 1619, non prima di avergli tagliato la lingua e di averlo strangolato. Una pena, quella comminata dal Parlamento di Tolosa — città in cui il filosofo libertino aveva trovato un ultimo, apparente rifugio dalle persecuzioni dell’Inquisizione romana —, che veniva riservata ai bestemmiatori e agli atei come lui. Un tribunale civile, dunque, puniva severamente la bestemmia, una materia che insieme alle superstizioni, alle magie e ai sortilegi veniva considerata dalla Chiesa cattolica, almeno a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, una forma di «dissenso consapevole e ostinato»,²⁶⁸ e pertanto veniva equiparata all’eresia, degna di essere perseguita al pari di essa. La bestemmia era perciò un reato di misto foro, di competenza sia dei tribunali di fede che di quelli laici, e anzi quest’ultimi se ne occupavano ben prima della Chiesa, in quanto negli statuti cittadini figurava come reato di pertinenza dei tribunali civili, come è il caso di Tolosa con il suo Parlamento, o di Venezia con i suoi Esecutori contro la Bestemmia, una magistratura speciale creata nel 1537 per contrastare diversi peccati contro la fede. A infliggere le pene più dure, dalla fustigazione fino al contrappasso del taglio della lingua, erano proprio le diverse città italiane con i loro magistrati secolari, perché si credeva fosse necessario riparare l’offesa fatta a Dio dai bestemmiatori per salvare la città dalla punizione divina.²⁶⁹ Solo in seguito l’Inquisizione si arrogò il diritto di punire questo reato, in particolare «quei tipi di bestemmie che sottraevano a Dio attributi essenziali o gliene attribuivano di contrari alla natura divina»,²⁷⁰ e che venivano assimilate alle proposizioni eretiche, mentre le altre bestemmie, quelle che non minavano l’ortodossia cattolica, continuavano a ricadere sotto la competenza dei giudici laici nella categoria più generale di blasfemia. Con questa distinzione fu possibile evitare conflitti giurisdizionali tra Chiesa e Stato e scaricare sui singoli confessori il compito gravoso di distinguere le bestemmie non ereticali da quelle ereticali.²⁷¹ per quest’ultime sarebbe stato necessario

²⁶⁸ A. PROSPERI, *L’Inquisizione in Italia*, in *Clero e società nell’Italia moderna* cit., pag. 309.

²⁶⁹ ID., *Bestemmia*, in *Dizionario storico dell’Inquisizione* cit., vo. 1, pp. 184-185.

²⁷⁰ ID., *L’Inquisizione in Italia*, pag. 310.

²⁷¹ Sull’incertezza di attribuzione all’uno o all’altro tipo di bestemmia v. la lettera del 1609 di frate Antonio di Foscaldo al Padre Inquisitore di Roma dell’ordine dei Predicatori, in cui denuncia un suo confratello per aver pronunciato una «bestemmia hereticale»: «Facendo io la visita questo mese di settembre in questa nostra provincia del nostro glorioso padre Francesco de Paola et essendomi accusato un sacerdote dei nostri d’una bestemmia hereticale (che è questa che io dico appresso) dubitando io non fare errore in ciò, temendo non incorrere in qualche censura, principalmente anelando l’honor di Dio et della mia religione m’ha parso farne consta perché cotesto santissimo Tribunale e primieramente la persona vostra Reverendissima acciò ordini tutto quello che io harò da fare per servitio d’essa et che s’harà da fare anche dell’inquisito, quale al presente sta in nome suo carcerato. La querela è questa, che fra Vincenzo di Montalto, sacerdote de Minimi, ritrovandosi a ragionare con altri sacerdoti et frati dell’istesso ordine, beffeggiandosi d’un altro sacerdote che comunicando un frate semplice et cadendoli il Santissimo Sacramento non fece tutte quelle cerimonie che si devono, esso frate Vincenzo disse non voler mai più comunicare altri, ma quando si trovano questi tali che non sanno comunicarsi, se li deve porre il sacramento nella lingua et poi la possa dare a cani. Questa è la formalità della querela, ma io havendo a questo tale per persona troppo sboccata et sapendo ch’altri volte ha bestemmiato il nome santissimo di Dio, di Christo et della sua madre santissima, m’ha parso dargliene avviso acciò si facci il servitio di Dio Nostro Signore, il quale preghino conceda a Vostra Persona Reverendissima ogni

rimandare l'assoluzione del penitente per affidarlo al giudizio dell'inquisitore, mentre per le prime una penitenza salutare avrebbe rimediato al peccato di lingua commesso. La consapevolezza di aver peccato veniva instillata nei fedeli anche grazie all'esame di coscienza, cioè «un esercizio di perfezionamento spirituale, non esclusivamente finalizzato alla confessione, anche se sempre ad essa correlato»,²⁷² tramite il quale i vari manuali post-tridentini per i penitenti, che affiancavano quelli per i confessori, cercavano di far raggiungere un maggiore autocontrollo grazie all'autoanalisi quotidiana dei loro pensieri, opere e parole.²⁷³

Questo tipo di pratica contribuiva alla formazione di una coscienza personale, disciplinata, oltre che più scrupolosa, che avrebbe esternato i suoi dubbi in materia religiosa in sede confessionale. Ma, come dimostra la seguente *praeventio* del 1692, in sede giudiziaria la confessione dei propri peccati può solo apparentemente essere il frutto degli scrupoli di coscienza, e può nascondere invece ragioni che esulano dalla salvezza spirituale, per ancorarsi a una ben più modesta liberazione terrena:

Fran.[cesc]o Coppola nap.[oleta]no figlio del q.[uonda]m Filippo et q.m Fran.[cesc]a Buono Core supp.[lican]do dice a V.[ostra] S.[ignoria] Ill.[ustrissi]ma come da sette mesi che si ritrova carcerato nelle carceri della Nunziatura di Napoli e perché d.[etto] supp.[lican]te ritrovandosi adirato per alcune ingiustizie fatteli da d. tribunale si pose a biastemare, ove disse: “Cristo si ce si muovete a non far simile ingiustizie”, e doppo nel medesimo punto cominciò con bastiemi di Santi, ove disse: “S.[an]to Fabio, S.to Paulo et altri santi e sante che non mi ricordo”; e da lì a fra poco avvertitosi dell'errore viene a questo S.to tribunale benché confessato et ricevutone la penitenza di molti digiuni, onde non fu per dispreggio della Chiesa Cattolica, ma solo per ira, che perciò ... prostrato ad sud.[det]to Santo tribunale pentito dell'errore commesso mai più incorrere in simile errore, e ricevendo la presente supplica come fusse presente comparente.²⁷⁴

felicità et salute, e facendoli humilmente reverenza gli bagio le mani». A. CIUFFREDA, *Le lettere delle diocesi* cit., pag. 90. A questa lettera la Congregazione rispose comminando una penitenza salutare al frate bestemmia-tore.

²⁷² M. TURRINI, *La coscienza e le leggi* cit., pag. 236.

²⁷³ Un esempio di esame di coscienza viene descritto dal gesuita Emerio De Bonis nel suo *Specchio di confessione*: «Verso Iddio. Dico mia colpa di non venire a questo sacramento con la preparation debita, et dolor de peccati. Così di essere andato alla santa communione con poca divotione et riverenza, né, dopo, essere stato raccolto, come io dovevo. Non ho amato, servito et ringratiato Iddio de' beneficii ricevuti, come ero obligato, né ho corrisposto alle divine ispirazioni, né posto in effetto i buoni propositi. Ho udita la messa, fatta l'oratione et tutti gli altri essercitii spirituali con la mente distratta, et ho lasciate le mie solite divotione per negligenza. Non ho sopportate con pazienza le tribolazioni che Iddio mi ha mandate. Verso se stesso. Ho havuti pensieri vani et otiosi, ne' quali ho perduto molto tempo. Ho havuti pensieri dishonesti, a quali però non ho consentito, né mi son diletato volontariamente in quelli: m'accuso della negligenza in discacciarli. Ho havuti movimenti carnali contra mia voglia: m'accuso della negligenza in discacciarli. Ho patita pollutione dormendo, senza mia colpa: m'accuso se gli havessi data qualche occasione che non so. Mi son preferito a gli altri, et presa vanagloria essendo lodato, et mi è dispiaciuto di essere abbassato. Ho lodato me stesso, et le cose mie. Ho dette molte parole vane, otiose, et inconsiderate. Ho fatto eccesso nel mangiare. Ho perduto il tempo otiosamente. So stato curioso in vedere, et udir cose vane. Verso il prossimo. Non ho sopportati i difetti del prossimo, come dovevo. Ho sospettato male d'altri, et fatti giuditii temerarii in cose leggere. Ho mormorato de' fatti d'altri, et sentitone mormorar volentieri, ma in cose leggere. Mi sono adirato, ho gridato con altri, et mandate bestemmie, ma senz'animo che gli venissero. Ho fatto adirare altri, ho dette ingiurie leggere. Ho havuti movimenti d'invidia et d'odio leggieri. Ho dette bugie senza giuramento et senza danno d'altri. Non sono stato ubidente a miei superiori». E. DE BONIS, *Specchio della confessione*, Roma 1641, pp. 69-72.

²⁷⁴ ASDN, Sant'Uffico, Denuncia preventiva, 274.4145.

La Nunziatura era un'istituzione relativamente recente: nata nel xv secolo per far fronte ai poteri civili che sfidavano la giurisdizione ecclesiastica, rappresentava un canale diplomatico tra gli Stati italiani ed europei e la Sede Apostolica. Durante i primi anni di attività dell'Inquisizione romana le Nunziature apostoliche si occupavano anche di materie ereticali laddove i tribunali del Sant'Ufficio avevano difficoltà a stabilirsi. Anche a Napoli il nunzio svolgeva una funzione di intermediazione tra il tribunale arcivescovile e il Sant'Ufficio, svolgendo attività come l'invio dei prigionieri a Roma, ma anche di controllo dell'eresia, specialmente nei territori limitrofi. Un delicato compito di mediazione, dunque, caratterizzava questa istituzione, ed era ancor più delicato e complesso in una città in cui bisognava governare i rapporti tra i suoi litigiosi abitanti e mediare i conflitti tra i vicari dell'arcidiocesi, i viceré e i commissari dell'Inquisizione.²⁷⁵ La Nunziatura si presentava come un tribunale di fede alternativo a quello più attivo dell'Arcivescovato, limitando il potere giudiziario di quest'ultimo, e come l'ennesima sponda per il trasferimento di una causa intrapresa presso un altro tribunale, come si è già visto in merito al ricorso alla Gran Corte della Vicaria, in particolare per quanto riguarda la giurisdizione criminale ecclesiastica, anch'essa di competenza delle Nunziature.²⁷⁶

Così anche il querelante Francesco Coppola tenta di ottenere la scarcerazione dalla prigione della Nunziatura, dove è detenuto forse a seguito di una condanna, tramite l'intercessione della Curia arcivescovile. La sua denuncia ha perciò il valore di un'istanza, di una supplica da ricevere, nonostante sia carcerato e non possa comparire fisicamente al tribunale, «come fusse presente comparente».²⁷⁷ Affinché la sua richiesta sia accettata, il supplicante si premura di confessare, in una situazione che sembra paradossale, un altro reato, appunto aver pronunciato alcune bestemmie contro Gesù Cristo e alcuni santi; il denunciante fa una confessione che in linea teorica dovrebbe aggravare la sua condizione di reo già detenuto, ma che cerca di capovolgere a suo favore grazie all'autodenuncia di un peccato veniale: le sue bestemmie sono state dette «per ira», non per «disprezzo della Chiesa Cattolica», e per giunta in risposta a delle ingiustizie umane, non certo per offendere la giustizia divina. Non si sa quale sia stato l'esito di questa comparizione spontanea *in absentia*, ma il fatto che sia stata verbalizzata dal notaio del tribunale arcivescovile esemplifica due aspetti già messi in luce in precedenza. Il primo di essi è la difficoltà di distinguere la *praeventio* dalla *spontanea comparitio*, entrambe legate alla confessione di peccati e reati, propri o altrui: se da una parte con la svolta voluta da Innocenzo XI viene

²⁷⁵ C. DONADELLI, *Nunziature apostoliche*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., vol. 2, pag. 1122.

²⁷⁶ Sul ruolo dei nunzi nell'amministrazione della giustizia criminale ecclesiastica v. M. MANCINO, *La giustizia penale ecclesiastica* cit., pag. 1021: «Per rimanere poi all'interno della giustizia criminale in questi anni, un'impressione identica si ricava da un altro punto di osservazione, quello dei nunzi apostolici attivi in Italia. Attenti da sempre, per ovvie ragioni d'ufficio, a riferire a Roma tutto ciò che riguarda i rapporti con gli Stati in cui operano, e perciò anche le controversie relative alla giurisdizione criminale ecclesiastica, essi avevano dato uno spazio notevole nel vivace e mosso orizzonte posttridentino ai problemi sollevati dalle vite disordinate di preti e chierici, indipendentemente dal loro rilievo istituzionale e politico. Anche i nunzi, insomma, avevano partecipato in qualche modo allo zelo riformatore dei più avvertiti uomini di Chiesa di quegli anni. Agli inizi del Seicento, invece, i loro dispacci appaiono molto meno interessati, rispetto al tardo Cinquecento, agli eccessi del clero: è evidente che, se non ne scaturiscono controversie giurisdizionali o timori per l'ortodossia e per il ruolo delle autorità ecclesiastiche, sono questioni prive di rilievo per la Segreteria di Stato vaticana, in una fase in cui la spinta propulsiva del Concilio si va attenuando».

²⁷⁷ ASDN, Sant'Ufficio, Denuncia preventiva, 274.4145.

meno la possibilità di ricorrere alla riserva mentale e salvaguardare la propria coscienza senza la necessità di affermare il falso, come si è visto con la denuncia di Domenico Sirico, dall'altra la confessione sacramentale rimane centrale sia per le comparizioni spontanee che per le denunce preventive, sia per accusare che per difendersi. L'altro aspetto, infine, riguarda l'uso strumentale del tribunale del Sant'Ufficio, che in questa denuncia preventiva più che in altre si mostra in tutta la sua efficacia, tant'è che se da un lato le "calunnie a suo carico" attribuite da Orefice nel suo Inventario si addicono alle presunte ingiustizie del tribunale della Nunziatura a danno di Francesco Coppola, dall'altro questa definizione non copre l'autodenuncia delle bestemmie da lui pronunciate, fondamentali come pretesto per ottenere sia la scarcerazione nel foro esterno che l'assoluzione nel foro interno.

Questa denuncia è un'ulteriore dimostrazione a poco di più di un secolo dalla sua nascita della duttilità di uno strumento giudiziario, quello della *praeventio*, che funge da grimaldello per aprire le porte del confessionale e del carcere, previa la dichiarazione, sincera o dissimulata che sia, del proprio pentimento.

Conclusioni

Dopo la disamina di una dozzina di *praeventiones* è possibile tornare sulla questione centrale per la risoluzione delle controversie giudiziarie e per gli esiti dei litigi nati nei contesti extragiudiziari: qual è l'efficacia dei mezzi preventivi impiegati presso il tribunale arcivescovile napoletano? Una possibile risposta è rintracciabile, come si è in parte già visto, tramite il confronto con la *protestatio*, perché se per la *praeventio* non esistono fonti che permettono di delineare con precisione il suo istituto (in quanto rappresenta un'anomalia nell'organizzazione dei tribunali allestiti dal Sant'Ufficio in Italia), per la *protestatio* invece sono numerose le descrizioni del suo funzionamento, in particolare nei manuali inquisitoriali. I loro autori si trovano sulla stessa linea nella condanna di una *protestatio* insincera, di una strumentalizzazione cinica e simulata della professione di fede: per Eymerich, ad esempio, chi afferma di credere ciò che crede la Chiesa non è giustificato nella sua *protestatio* qualora neghi apertamente anche un solo articolo della fede, e soltanto i peccatori ignoranti, che non sono stati istruiti nella dottrina cristiana e nei suoi dogmi, non sono da considerarsi eretici, ma tali diventano se, una volta spiegata loro la verità della fede, continuano ostinatamente a rifiutarla.²⁷⁸ Più complessi sono quei casi in cui l'eretico non manifesta in modo palese la sua eterodossia. A questo proposito Eymerich cita San Girolamo, rielaborando il contenuto di una sua lettera a Pammachio, in cui il dottore della Chiesa mette in guardia da quegli eretici che sottoscrivono la loro fede con parole sante e si fingono cattolici con i loro discorsi ma che nel cuore negano ciò che dicono.²⁷⁹ Si pone così il problema, già incontrato nel caso di Domenico Sirico, della riserva mentale, cioè la parte più profonda della coscienza, da indagare secondo Eymerich con cautela per scavare sotto la falsa apparenza di obbedienza dell'eretico astuto, il quale dichiara sì di avere una fede e una Chiesa ma, come avverte l'inquisitore spagnolo citando Sant'Agostino contro Donato di Case Nere, mentalmente intende per fede la sua dottrina eretica e per Chiesa la sua setta.²⁸⁰ Una ritorsione e un aggravamento della propria posizione si possono avere quando la *protestatio* è manifestamente contraria ai fatti e l'eretico si dimostra pertinace nel suo errore, e ciò vale anche per la *praeventio*, quando le accuse a carico del denunciante si rivelano fondate in seguito alle indagini da parte degli

²⁷⁸ In questo modo si spiegano anche le pene maggiori per le persone dotte e i membri del clero, perché man mano che si sale nella scala gerarchica della Chiesa cattolica si presuppone una conoscenza più profonda degli articoli della fede, e dunque un loro rifiuto comporta una consapevolezza maggiore della propria eresia. F. PEÑA, *Directorium inquisitorum* cit., pp. 73-76.

²⁷⁹ «Hieronymus in epistola ad Pammachium: "Frequenter haeretici dum coguntur subscribere; ne de Ecclesia expellantur, suum errorem palliant fictis verbis, et ea temperant, et ordine vertunt, ut catholicam credantur tenere sententiam: et quam se tenere fictis verbis simulant, corde negant"». Ivi, pag. 76.

²⁸⁰ *Ibid.*: «Et ideo cum tenentes doctrinam haeticam protestantur quod non intendunt dicere contra fidem et Ecclesiae determinationem, non facilius tali protestationi est standum; sed subtiliter inquirendum, ne haeticorum decipiat disciplina: quoniam frequenter repertum est, quod asserunt fidem esse, quod ipsi credunt, et suam sectam dicunt Ecclesiam, ut dicit Augustinus contra Donatum. Unde cum catholicus audit fidem et Ecclesiam, intelligit fidem catholicam et Ecclesiam Romanam; haeticus vero intendit fidem, suam haeresim, et Ecclesiam, suam sectam, contra quam dicere non intendit».

inquisitori. Nel suo *Enchiridion* Simancas ribadisce le posizioni di Eymerich ma riconosce una certa efficacia alla *protestatio* in situazioni ambigue e di difficile interpretazione, in cui chi protesta in buona fede può trarne solo giovamento: se non riesce a scusarsi agli occhi degli uomini, può farlo a quelli di Dio, o viceversa, perché l'uomo giudica ciò che appare ma Dio guarda il cuore.²⁸¹

Quest'ultima osservazione richiama alla mente la concezione della confessione del dottor Navarro, la cui posizione in merito, già discussa nel terzo capitolo, viene ripresa nel Seicento dai gesuiti.²⁸² Ma la morale lassista non comporta affatto una separazione tra foro interno e foro esterno, tant'è che lo stesso Navarro sostiene la necessità da parte del confessore di denunciare con «meno scrupoli di coscienza» il penitente, nel caso in cui quest'ultimo abbia commesso reati di competenza del Sant'Uffizio e non sia disposto a presentarsi spontaneamente al tribunale.²⁸³ Entrano così in gioco i gesuiti, che con le loro abilità retoriche e persuasive sono i missionari più capaci di muoversi tra le persone del popolo e di riconoscere la «malafede interiore».²⁸⁴ Grazie a loro si ha un aumento delle autodenunce tramite la lotta alle confessioni «sacrileghe», cioè quelle confessioni incomplete in cui si omettono dei peccati mortali e che possono condurre alla morte eterna.²⁸⁵

²⁸¹ I. SIMANCAS, *Enchiridion iudicum violatae religionis: ad entirpandas haereses theoricen & praxim summa brevitate complectens*, Anversa 1573, pag. 240: «Proteftatio interdum excusat apud Deum, & non apud homines, & contra: quia homoiudicat, quae apparent, Deus autem intuetur cor. 1.Reg. 16. Gerfon confiderat. 8. Alfon. dicto cap. II».

²⁸² Sul rapporto tra libertà di coscienza e teologia morale nelle opere dei gesuiti v. P. PRODI, *Una storia della giustizia* cit., pag. 364: «Il passaggio fondamentale sembra essere quello che si può cogliere nell'opera del gesuita Paul Laymann, la cui prima edizione è del 1626: egli è il primo a mettere il trattato sulla coscienza come base della teologia morale e a distaccare quindi in modo sistematico il foro interno, attribuito soltanto al nuovo diritto della coscienza, dalla sfera giuridico-positiva: la coscienza è l'atto della ragion pratica circa le azioni particolari, dedotto per ragionamento dai principi universali, che ci fa capire cosa è onesto e cosa è disonesto».

²⁸³ E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio* cit., pag. 519: «In sostanza, secondo Navarro non solo la confessione sacramentale non obbliga al segreto, ma anzi obbliga alla denuncia il confessore, in tutti i casi di competenza del Sant'Uffizio, a meno che il penitente non sia disposto ad autodenunciarsi e a denunciare i suoi complici. Scomparsi sia l'argomentare scolastico colla sua base canonistica, sia l'accanimento rigorista dei vecchi manuali osservanti, l'approdo quanto al rapporto tra confessione e «comparizione spontanea» è alla fine lo stesso, ma con meno scrupoli di coscienza, dato che si dichiara apertamente che il confessore può ed anzi deve, in caso di delitti politico-teologici, denunciare il penitente se questi manca di farlo «spontaneamente»».

²⁸⁴ «Tale problematica della malafede interiore si acutizza drammaticamente nell'abbraccio mortale tentato dalla Controriforma cattolica verso i movimenti protestanti. Questi se si considera solamente la storia intra-religiosa della loro nascita - erano divenuti storicamente necessari a causa per l'appunto del fenomeno *mauvaise foi*, che aveva prodotto nel cattolicesimo una quantità intollerabile di menzogna e di corruzione. Le Riforme riguardavano la miseranda affidabilità della «fede», la vuotezza, la rozzezza e il cinismo dello spettacolo ecclesiastico cattolico. Orbene, pur rappresentando una sorta di riarmo teologico in opposizione alla sfida protestante, la Controriforma per parte sua si ritrova innegabilmente in una coazione riformatrice giacché mai potrebbe superare l'«inimico» senza studiarne gli strumenti, ossia la critica anticattolica sviluppata dal protestantesimo. Di qui, all'interno della teologia controriformista, ha luogo una silenziosa *escalation* di cinismo riflessivo, consistente nel pensare i pensieri dell'avversario, ma evitando di far trapelare dalle proprie «confessioni» che la si sa ben più lunga di quanto non si dica e non si «creda». Parlare da retroguardia e pensare da avanguardia: ecco lo speciale segreto psico-strategico dell'ordine gesuita, milizia dello spirito e punta intellettuale nella lotta antiprotestante». P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992, pag. 200.

²⁸⁵ J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura* cit., pag. 842.

Non è sicuramente esagerato affermare, come lo dimostra il sorgere della vocazione di san Vincenzo de' Paoli, che il motivo principale che suggerì la fondazione delle congregazioni di missionari (quelli dediti alle missioni popolari) e alla moltiplicazione delle missioni fu l'intento di superare l'ostacolo costituito dalla denuncia completa al "tribunale della penitenza". E se i missionari insistettero indefessamente sulla necessità della confessione generale, lo fecero perché sapevano quanto numerose fossero le confessioni "sacrileghe".²⁸⁶

Ciò è possibile grazie alla spettacolarità e alla ritualità delle prediche dei missionari, che invogliano i penitenti a confessarsi presso il loro "tribunale della penitenza" piuttosto che nel confessionale del loro parroco, dove più forte si fa sentire la «vergogna del peccato».²⁸⁷ Tra i vari riti collettivi uno in particolare unisce i due fori: «la predica della dilezione de' nemici», in cui il missionario invita chi ha ricevuto un torto ad abbracciare il proprio vicino o andare ad abbracciare il proprio nemico,²⁸⁸ ottenendo così la remissione dei peccati nel confessionale e delle querele di fronte a un notaio, con l'interruzione di eventuali processi già avviati, «per giungere infine alla celebrazione della pace pubblica».²⁸⁹

Confessione auricolare e *protestatio* hanno uno stesso esito: da un contesto chiuso, intimo — la prima al buio del confessionale della parrocchia, dove la vergogna fa da padrona alla coscienza, e la seconda in un ambiente elitario e accademico, riservato a pochi scrittori colti — si passa a un contesto popolare, in cui le confessioni sono appannaggio delle missioni pastorali, in particolare quelle dei gesuiti, e le *protestationes* sono il frutto di una raggiunta autocoscienza da parte dei fedeli, che non temono più il peccato, e anzi utilizzano «la confessione come menzogna da battaglia»²⁹⁰ per difendersi o attaccare i propri accusatori, qualora le prediche dei missionari non riescano a fare breccia nei cuori dei denunciati e dei loro nemici, per sciogliere in un abbraccio il loro odio.

²⁸⁶ Ivi, pag. 849.

²⁸⁷ Ivi, pag. 848.

²⁸⁸ O. NICCOLI, *Perdonare* cit., pag. 181.

²⁸⁹ Ivi, pag. 184.

²⁹⁰ P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica* cit., pag. 200.

Bibliografia

F. ARMENTO, *Catalogazione e inventariazione del materiale del tribunale del Sant'Ufficio. Un fondo sconosciuto dell'Archivio storico diocesano di Napoli*, Facoltà di magistero dell'Università di Salerno, anno accademico 1970/1971.

T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, a cura di S. S. Nigro, Einaudi, Torino 1997.

L. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli: narrazione con molti documenti inediti*, S. Lapi, Città di Castello 1892.

M. DE AZPILCUETA, *Enchiridion confessoriorum*, Anversa 1575.

A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea*, Newberry Library-Sansoni, Firenze-Chicago 1974.

T. BRIGANTI, *Pratica criminale delle Corti regie, e baronali del Regno di Napoli*, Gabriele Marotta editore, Napoli 1842.

M. BRINZEI, *From Protestatio to Gratiarum Actio While Becoming a Master in Theology*, 2023, hal-04224138.

E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, il Mulino, Bologna 2000.

Id., *Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali*, in *I tribunali della fede. Continuità e discontinuità dal Medioevo all'età moderna*, a cura di S. Peyronel, Claudiana, Torino 2008.

Id., *Il "foro della coscienza": la confessione come strumento di delazione*, in «Società e storia», 81/1998.

Id., *La giustizia intollerante, Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Carocci, Roma 2006.

Id., *Spontanea comparizione (Procedura sommaria)*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi, Scuola Normale Superiore, Pisa 2010.

P. BROGGIO, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma 2021.

- C. F. BLACK, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Tribunali, eretici, censura*, Carocci, Roma 2013.
- M. BELLABARBA, *La giustizia nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Feltrinelli, Milano 2009.
- A. CIUFFREDA, *Le lettere delle diocesi del Regno di Napoli alla Congregazione del sant'Ufficio 1557-1629*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2023.
- R. CANOSA, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento alla fine del Settecento. Vol. 5: Napoli e Bologna*, Sapere 2000 Ediz. Multimediali, Roma 2003.
- D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1992.
- C. CARENA, *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*, Bologna 1668.
- G. CAROFIGLIO, *L'arte del dubbio*, Sellerio, Palermo 2007.
- A. CATTABIANI, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Mondadori, Milano 2017.
- A. CERNIGLIARO, *La rivolta napoletana del 1547 contro l'Inquisizione*, in A. LERRA, A. MUSI (a cura di), *Rivolte e rivoluzione nel Mezzogiorno d'Italia*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 2008.
- V. I. COMPARATO, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato nell'età moderna*, Leo Olschki, Firenze 1974.
- E. DE BONIS, *Specchio della confessione*, Roma 1641.
- R. DE MAIO, *La questione del quietismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», LXXI, Napoli 1969.
- Id., *Religiosità a Napoli. 1656-1799*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997.
- G. DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud: ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Guida, Napoli 1983.
- A. DEL COL, G. PAOLIN (a cura di), *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*. Atti del Seminario internazionale, Montecoreale Valcellina, 23 e 24 settembre 1999, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2000.

A. DEL COL, *I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne*, in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale* cit.

Id., *L'inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006.

J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987.

C. DONADELLI, *Nunziature apostoliche*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit.

G. FRAGNITO, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1992.

J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

M. FOUCAULT, *La volontà di sapere (Storia della sessualità 1)*, Feltrinelli, Milano 2011.

Id., *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2012.

C. GINZBURG, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1972.

Id., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970.

G. GRECO, *Controllo, gestione e difesa delle pertinenze dei laici sulle chiese locali negli Stati italiani in epoca moderna*, in T. CALIÒ, M. DURANTI, R. MICHETTI (a cura di), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'inventario delle regioni (secc. XV-XVIII)*, Viella, Roma 2014.

G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna* cit.

G. GALASSO, C. RUSSO, *L'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, Guida, Napoli 1978.

A. ILLIBATO, *Contributo alle ricerche storiche sui fondi degli archivi ecclesiastici della Campania nell'ultimo ventennio*, in «Archiva Ecclesiae», Città del Vaticano 1975-1978.

V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004.

H. C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: fondazione e procedura*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1910.

P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa, censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Edizioni del delfino, Napoli 1974.

Id., *Sul libro a stampa e le origini della censura ecclesiastica*, Luigi Regina, Napoli 1972.

M. LUTERO, *Le 95 tesi*, Edizioni Studio Tesi, Roma 2020.

M. N. MILETTI, *Il nemico capitale. La repulsa del testimone nelle Pratiche d'età moderna*, in «Acta Histriae», 19, 2011, 1-2.

G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. II. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1974.

E. MASINI, *Sacro Arsenale Overo Prattica dell'officio Della Santa Inquisitione*, Bologna 1665.

G. MAIFREDA, *I denari dell'inquisitore. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Einaudi, Torino 2014.

M. MANCINO, *Governare la criminalità degli ecclesiastici nell'Italia del primo Cinquecento: il caso di Napoli e della Campania*, in «Studi Storici», gennaio-marzo 2009, anno 50, N. 1.

Id., *Tra autonomia e centralizzazione: La congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di confessione nell'Italia del tardo Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2003.

A. MENNITI IPPOLITO, *Chierici e laici in età moderna. Introduzione al problema*, in *Chierici e laici alla corte di Roma: elementi per una discussione*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 2/2012.

I. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa. Sospettare e punire: l'Inquisizione come modello di violenza legale*, Bompiani, Milano 1988.

V. MONACHINO, E. BOAGA, L. OSBAT, S. PALESE (a cura di), *Guida degli Archivi diocesani d'Italia II*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1994.

O. NICCOLI, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2007.

L. OSBAT, *I processi del Sant'Ufficio a Napoli. Alcuni problemi di metodo, La società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno studi di storia sociale e religiosa Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Guida, Napoli 1973.

Id., *Un importante centro di documentazione per la storia del Mezzogiorno d'Italia nell'età moderna: l'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, in «Mélanges de l'École française de Rome», Moyen-Age, Temps modernes, tome 85, n.1, Roma 1973.

A. OREFICE, *Il fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, Editoriale Scientifica, Napoli 2024.

A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

Id., *Bestemmia*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit.

Id., *Confessione e dissimulazione*, in «Les Dossiers du Grihl», 3-2, 2009.

Id., *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017.

Id., *L'Inquisizione in Italia*, in *Clero e società nell'Italia moderna* cit.

P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Il Mulino, Bologna 2015.

F. PEÑA, *Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymerici Ordinis Praed. Cum commentariis Francisci Pegñae*, Roma 1587.

G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Id., *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione. Napoli 1563-1656*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Id., *Confessione dei peccati e confessori nell'Italia della Controriforma: cosa dire del Seicento?*, in «Studi Storici», ottobre-dicembre 2010, vol. 51, n. 4.

Id., *Il fondo "Sant'Uffizio" dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, in «Campania Sacra» 34-35, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale. Sezione "S. Tommaso d'Aquino", Editoriale comunicazioni sociali, Napoli 2003.

Id., *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze 1990.

Id., *Per la storia del Sant'Uffizio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi*, in «Campania Sacra», VII, 1976.

Id., *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 1997.

Id., *Una città, due inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo Cinquecento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», A. 24 n.1, Leo Olschki, Firenze 1998.

ROMEO, M. MANCINO, *Clero criminale: L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2013.

M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale*, in M. FIORAVANTI (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa: Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Id., *Saggi di storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Giuffrè, Milano 2009.

P. SCARAMELLA, *Inquisizione, eresia e poteri feudali nel Vicereame napoletano alla metà del Cinquecento*, in M. SANGALLI, A. PROSPERI (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano cit.*

P. SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Ufficio ai Tribunali di Fede di Napoli 1563-1625*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2002.

M. SCADUTO, *Tra Inquisitori e Riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V). (1561-1566)*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», Vol. 15, 1946.

F. SERPICO, *Storie di ordinaria inquisizione. L'avvocato e la difesa del reo nel processo di fede in una raccolta napoletana del tardo Seicento*, in «Historia e Ius», 11/2017 - paper 17.

I. SIMANCAS, *Enchiridion iudicum violatae religionis: ad entirpandas haereses theoricen & praxim summa brevitare complectens*, Anversa 1573.

P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992.

J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico: studi sull'Inquisizione romana*, Vita e pensiero, Milano 1997.

M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, il Mulino, Bologna 1991.

R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1993.

M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986.

G. C. VANINI, *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*, a cura di F. P. Raimondi e L. Crudo, Galatina Congedo Editore, Galatina 1981.

M. VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, Il Mulino, Bologna 2005.

F. VOLPE, *Il Cilento nel secolo XVII*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991.

VOLTAIRE, *Commentario sul libro Dei delitti e delle pene*, Ibis Edizioni, Como-Pavia 2016.

P. ZAGORIN, *Ways of lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

CODICE ETICO

Lo studente/La studentessa deve garantire la paternità del proprio lavoro di Tesi. Qualora siano utilizzati le parole e/o testi di altri Autori, questi devono essere opportunamente parafrasati o letteralmente citati con opportuna evidenza delle fonti, assumendosi la responsabilità in caso di scoperta di un eventuale plagio.

DICHIARAZIONE DI PATERNITÀ

Il/La sottoscritto/a Lorenzo Fariello.....matricola 0322104532

DICHIARA E GARANTISCE

di essere l'autore (barrare la casella che interessa)

☐ della Tesi di laurea triennale

☒ della Tesi di laurea magistrale

dal titolo.....Scrupoli di coscienza. Alcuni casi di denunce preventive dal tribunale del Sant'Ufficio a Napoli.....

attestandone l'autenticità, in quanto frutto del proprio lavoro non trascritto o copiato da altre fonti (inclusi i programmi/software di AI: Intelligenza Artificiale), fatta eccezione per quelle espressamente citate.

Pertanto, il testo della Tesi di laurea triennale/Tesi di laurea magistrale non lede alcun diritto dei terzi, nel rispetto delle disposizioni internazionali, comunitarie e legislative di cui alla legge 633/1941, in materia di diritti d'autore e successive disposizioni normative, né costituirà violazione di norme penali. Il sottoscritto/La sottoscritta dichiara, altresì, di essere consapevole delle sanzioni penali, ex art. 76 del D.P.R. n. 445/2000, cui incorrerà in caso di dichiarazioni mendaci in riferimento all'autenticità del testo.

Il sottoscritto/La sottoscritta, ai sensi e per gli effetti di cui all'art. 13 del D.lgs.196/2003, conferisce il proprio consenso al trattamento di tutti i dati sensibili sia in forma automatizzata che manuale, in particolare, dichiara di aver ricevuto l'informativa ai sensi dell'art. 13 del Regolamento europeo 679/2016 (GDPR) e di avere prestato consenso.

Luogo e data

03/05/2025 Roccadaspide (SA)

Firma

Lorenzo Fariello