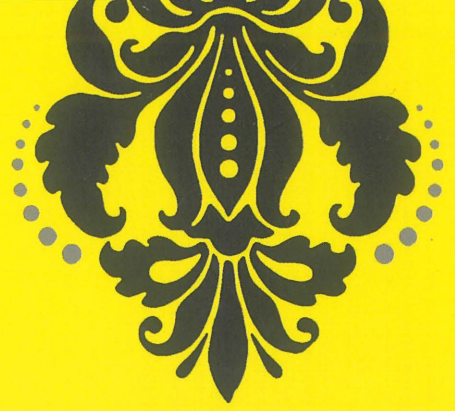




The Journal of Baroque Studies

International Institute for Baroque Studies
University of Malta



L-Università
ta' Malta

Number 04
Volume 02

2020



Copyright © International Institute for Baroque Studies, University of Malta

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means electronic, mechanical or otherwise without prior permission from the publisher, International Institute for Baroque Studies, University of Malta.

International Institute for Baroque Studies

University of Malta

Msida. MSD 2080

Malta

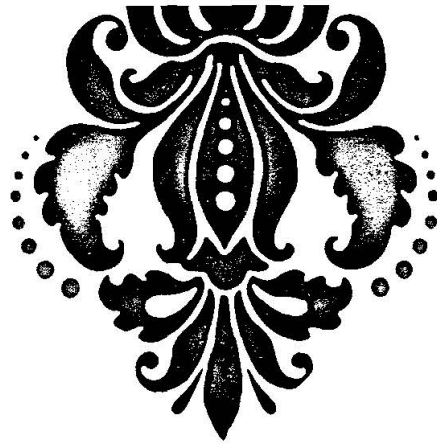
www.um.edu.mt/iibs

ISSN 2520-7016

Typeset at the International Institute for Baroque Studies, University of Malta

Printed in Malta by Salesian Press, Malta

Subscription: €20.00/ USD 28.00 per issue



The Journal of Baroque Studies

Editor

Frans Ciappara

Editorial Board

Hermann Bonnici

Denis De Lucca

Stephen C. Spiteri

Secretary

Andre Debattista

Advisory Board

David V. Bagchi, University of Hull

Monica Borg, University of Birmingham

Anne Brogini, University of Nice

Emanuele Colombo, DePaul University

Fabrizio d'Avenia, University of Palermo

Andrea Del Col, University of Trieste

Marcello Fagiolo, University La Sapienza

Irene Fosi, University of Siena

Francesco Gaudioso, University of Salento

Lino Bianco, University of Malta

Maria Giuffre, University of Palermo

Pier Cesare Ioly Zorattini, University of Udine

Beat Kumin, University of Warwick

Ulrich Lehner, Marquette University

Oliver Logan, University of East Anglia

Salvador Ryan, St Patrick's College, Maynooth

Lucia Trigilia, Centro Internazionale di Studi sul Barocco, Syracuse

Jonathan P. Wainwright, University of York

Contents

'I resolved to profess myself a Catholic': Boswell, Gibbon, Sterne and the Dangerous Allurements of Roman Catholicism <i>Charmaine Falzon</i>	5
L'ostentazione innovatrice. L'architetto Giuseppe Zimbalo e i canoni del barocco salentino <i>Mario Spedicato</i>	35
La 'libreria' seicentesca di palazzo Imperiali nel principato di Francavilla in Terra d'Otranto <i>Davide Balestra</i>	55
Europa in dialogo nel Seicento tra tolleranza e guerre di religione <i>Alfredo di Napoli</i>	75
Angelicus Maria Müller and Melita Triumphans. An Austrian friar and historian describes Malta <i>Thomas Freller</i>	95
Comportamenti e pratiche di lettura al femminile in Italia e in Francia nel XVII secolo <i>Nemola Chiara Zecca</i>	115
Written Fragments of a Dispute: Enclosing Monastic Spaces in Early Modern Malta <i>Petra Caruana Dingli</i>	135
Carlo Magri e il suo contributo al teatro Barocco Maltese <i>Mario Pace</i>	155

Nuovi Imperi e Nuovi Mercati: Mercantilismo e Guerra nei Secoli XVI-XVII	171
<i>Francesco Frasca</i>	
Corsairs and their Madonnas – A study in eighteenth-century maritime ex-votos from the collection at the shrine of the Madonna tal-Herba in Birkirkara	195
<i>Gabriel Farrugia</i>	
L'influence française dans les années 1630 - L'Auberge de Provence de La Valette	207
<i>Claude Busuittil</i>	
Books Received	221

'I resolved to profess myself a Catholic':¹ Boswell, Gibbon, Sterne and the Dangerous Allurements of Roman Catholicism

Charmaine Falzon – University of Malta

Not to be confused with the mountain in the Bergamese Alps of the same name, Monte Cavallo is a hamlet situated on the south-western edge of the Italian region of the Marche, the edge which borders on the Lazio region. The website run by its present local council (comunedimontecavallo.org) reveals that the hamlet's population currently amounts to 122 souls. At the time of the events we are about to narrate, it is unlikely that it would have numbered many more. Monte Cavallo is currently in the process of promoting itself as the ideal holiday destination for the discerning tourist, offering an excellent local cuisine, mountain walks and relaxation in unspoilt surroundings. In the century when our story unfolds, the eighteenth century, it would have been seen by outsiders as remote and primitive.

The mid-eighteenth century represents the heyday of British 'grand tourism,' when the principal cities in Italy were the ultimate destinations of the journeys of young, monied British men in search of personal improvement through travel and sightseeing. Whereas the Lazio region - specifically its capital, the formerly imperial, now papal city of Rome - represented the key point and ultimate destination of the British grand tourist in the eighteenth-century, few of these rich

1 Edward Gibbon, *Memoirs of My Life and Writings* (London, 1796), 66.

young men would have seen the need to venture as far as the region of the Marches. The humble little settlement of Monte Cavallo, nestled in the hills west of Macerata, the area's principal town and administrative centre was, at the time, way off the customary itineraries of foreign travellers. And the fact that it was situated close to the splendid Renaissance complex, comprising a Cistercian monastery and a church, known as the Santuario di Macereto, seems to have done little to increase its appeal.

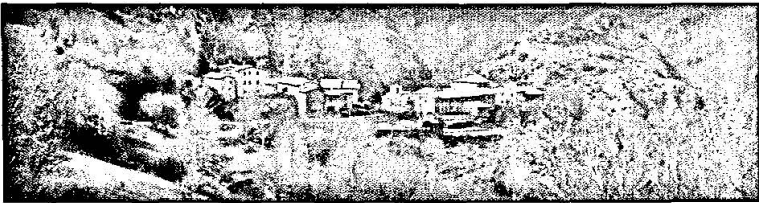


Figure 1: Nestled in the shallow hills which rise between the Italian cities of Perugia and Macerata, the picturesque Italian hamlet of Monte Cavallo, portrayed here in a photograph from its local council's website, www.comunedimontecavallo.org, is now marketing itself as a destination for eco- and gourmet tourism. In the eighteenth century, though, it was well off the track beaten by foreigners visiting Italy, even the most adventurous.

Despite its remoteness and lack of glamour, however, Monte Cavallo was, in the year 1765, the destination for an excursion by at least one British grand tourist, the Scottish-born nobleman, lawyer and budding man of letters James Boswell. One of the many interesting details of Boswell's life lies in the fact that he embarked on his grand tour at an age which was older than that at which Britons customarily set out on their European travels - that of twenty-four years. His continental tour, in fact, represented a break or, as we would put it today, gap, in his legal studies at the University of Edinburgh (he was to pass his final law examination and be returned to the bar in Edinburgh in 1766).

Boswell did not travel to Monte Cavallo alone. He went there in the company of a fellow Catholic, a French Abbé Boswell does not name. For both men, this journey was very far from being a mere jaunt. Both, in fact, were headed for Monte Cavallo with a specific and important purpose - that of meeting the supreme leader of the Roman Catholic church. At the time, this was the Venetian-born Carlo della Torre di Rezzonico, who ruled the church in the delicate middle years of the century (1758-1769) under the name of Pope Clement XIII. Despite his advanced years, the pontiff, at the time of Boswell's visit to Italy, was in the course of carrying out one of the regular papal tours around the Papal States, known as 'pontifical peregrinations.' These tours were at once similar to and different from the progresses crowned monarchs had undertaken at intervals across their territories for centuries. They were similar to the standard monarchical progress in that, like that event, they had the aim of making the ruler's temporal power over the territories under his authority felt by the people.

They were, however, different from the standard monarchical progress in that they also had a spiritual dimension. Much like the foreign tours undertaken by the popes of today, in fact, the papal peregrination of the post-Reformation period had the aim of buttressing the pope's subjects' religious faith and dispelling any ideological doubts they may have had through the at once awesome and encouraging physical presence of the pontiff himself. Whereas papal peregrinations had been part of life in the Papal States at least since the move of the papacy from Avignon back to Rome in the fourteenth century, it became an even more regular occurrence - one, indeed, perceived as an indispensable tool against the inimical forces of Martin Luther and the Protestant Reformation - from the time of the opening of the Council of Trent in 1545. Following the conversion of large swathes of formerly-Catholic northern Europe to the creeds of Luther, Zwingli and Calvin, in fact, the pope (irrespective of his age and state of health) was expected to make his physical presence felt in the Papal States to encourage devotion and obedience and to deter dissent.

It is for these reasons that James Boswell, upon his arrival

in Rome after a journey of three weeks across the Alps and the Piedmontese and Ligurian planes, was, to his dismay, greeted with the news that the pontiff was away from home. A writer of infinite wit, curiosity and charm, Boswell is one of the relatively few eighteenth-century British writers who can still boast a robust readership today. A fact about him which has, until recently, remained in shadow, however, is the impetuous conversion to Roman Catholicism he underwent in 1760 - at the moment in his life, indeed, when he first began to free himself from the hold his martinet father, a strict and doctrinaire Scottish Calvinist, had exercised upon him since his birth. Boswell's conversion has remained in shadow for two main reasons.

The first is that, in the religious and political climate which reigned in Britain in the mid-eighteenth century, only those brave or defiant to the point of heroism or foolishness would have had the courage to admit publicly to adherence to a religion held in fear, contempt and suspicion by the majority of Britons. In his monograph *Eighteenth-Century Europe, 1700-1789*, the historian Jeremy Black enumerates the many ways in which being a Roman Catholic in eighteenth-century Britain not only relegated one to second-class-citizen status but also made one a constant target for social and political discrimination and xenophobic suspicion.¹ Perhaps the principal reason for this was eighteenth-century England's fear of religious sectarianism and civil war. The British Isles had gone through a very bitter period of civil unrest in the mid-seventeenth-century, and late-seventeenth-century Britons had no desire to see a return of the bad old days. In 1688, the year of what would become known as 'the Glorious Revolution', once the Catholic Stuart king James II's reign was put an end to by the combined forces of the Anglican church, Parliament and the Law, James II's daughter Mary and her husband William of Orange, both staunch Protestants, left Holland for England to stake a claim - a successful one, as things turned out - for the vacant throne. Discrimination against

1 Jeremy Black, *Eighteenth-Century Europe, 1700-1789* (Hampshire & London, Houndmills, Basingstoke, 1999), 201ff.

Catholics was given the official rubberstamp in the set of laws passed by Parliament ten years later, which became known as the 'Popery Act.' After 1688, Catholicism was seen by the ruling Whigs, who yearned for enduring peace, perceived as propitious to business, as the faith of the rival royal family - that of the Stuart Pretenders - lurking beyond the sea in wait for opportunities to return to England and reclaim their throne. In short, Catholicism was trouble and hence deserving of persecution. A fact which attests to how strongly the fear of Catholicism was ingrained in eighteenth-century Britons is that the most serious and destructive riots to take place in the capital during the century were the so-called Gordon Riots of 1780. During seven days of mayhem, Londoners came out in droves to protest the 'Papists Act' of 1778 (a bill aimed at reducing official discrimination against British Catholics which had come up for discussion in Parliament at the time the riots erupted in June 1780), staging loud demonstrations and looting known Catholics' homes and businesses before they were stopped by army fire.

Given this atmosphere of suspicion and discrimination, the civil status of Catholics in eighteenth-century Britain was poor. Catholics who did not conceal their faith were 'nonjurors' - that is, they would refuse to take the oath of fealty to the Revolutionary Settlement of 1688 in case of appearance before a court of law. Their nonjuring status, of course, precluded Catholics from standing for election to Parliament, from holding commissions in the Army or Navy and from occupying any post in government (and would do so until the passing of the Catholic Emancipation Bill of 1824). Another major disadvantage was of a fiscal nature - British Catholics were required to pay taxes which were at least 50 percent higher than those paid by Anglicans and Dissenters other than Catholics. According to the terms of the Settlement of 1688, besides, the only legitimate places of worship in England were Anglican Protestant ones. The main way in which this law was bypassed by Catholic Londoners was if they opted to worship at chapels located in foreign embassies in the city. Records which have come down to us from the eighteenth-century indicate that in general embassies such as those of Sardinia, Bavaria, Spain, France and Saxony

were happy to accommodate British worshippers in their ambassadors' private chapels, at least for Sunday mass. Outside the capital, on the other hand, as had been the case since the Henrician Reformation, Catholic worship tended to be concentrated within the homes of wealthy Catholics, many of whom would shelter priests and also host their poorer neighbours for worship.

The second reason why Boswell's conversion to Catholicism remained unknown for so long is that Boswell's many private papers and notebooks went missing soon after his death in 1795 and were, for over a century, believed to be lost. These documents, however, eventually - and almost incredibly - came to light in Malahide Castle in Ireland in 1921, having lain untouched for decades inside a box for croquet equipment. Following the discovery of these papers, they began to be published by scholars in diverse volumes, most famous among them the *London Notebooks 1761-62*, the *Journal of the Tour through Germany and Switzerland, 1764* and the *Journal of the Tour through Italy, Corsica and France, 1765-66*. These publications have made Boswell's internal life better known to his twentieth-century and contemporary readers than it had been to any of his pre-1921 admirers. Among the aspects of Boswell's life which receive elucidation from these notebooks are the reasons for his conversion to Catholicism.

These emerge mainly in Boswell's *London Journals* and in his journals of his grand tour. In these journals, Boswell, a noted sensualist and *bon-vivant*, admits to having been attracted to the faith for the beauty and suggestiveness of its ceremonies and the lavishness of its places of worship. These elements, admittedly, are ones which it would have been easy for a young man brought up in a manner conspicuous for its strictness and lack of affection (from the father figure, at least) and in a faith, Scottish Calvinism, notable at once for the sombreness of its places of worship and for its theological dourness (the critic Dixon Wecter, writing about Boswell's conversion, humorously refers to Scottish Calvinism as 'the flinty path of John Knox'),² to become

2 Dixon Wecter, 'The Soul of James Boswell,' *The Virginia Quarterly Review* 95, no. 4 (2019), 196.

attracted to. Early in the journal of his tour through Germany, thus, Boswell confesses that, despite the pleasure he gains from Catholic worship, he doubts whether he will ever overcome the sense of gloom with which his Calvinist upbringing has inculcated him:

I entered a moment St. Peter's church, was devout and not gloomy. I hope to get free of my dreary associations of sadness to public worship in any form. I fear however that the Presbyterian Kirk cannot be overcome.³

Again and again in his journals, Boswell refers to the motives of his attraction to Roman Catholicism. And again and again, the reader of these texts encounters references to the beauty of Catholic chapels, the moving nature of the liturgy and its musical accompaniment, the lavishness of the draperies which covered altars and tabernacles, the richness of the clerical vestments, and the headiness of the combined smells of incense and candles. In the journal of his tour to Germany, for example, Boswell comments on how Catholic worship helps him feel closer to his maker: '(p)omp of worship aids me in this.'⁴ We remember how Frank Pottle, editor of the first and best-known scholarly edition of Boswell's grand tour journals, described the young Scotsman, in the Introduction to the first volume, *Boswell on the Grand Tour: Switzerland and Germany, 1764*, as a man who 'loved splendor, show, the elaborate and stately ceremonial of courts.'

Though Boswell's attraction to Catholic architecture and ceremonial may seem a superficial reason for conversion, thus, the Catholic Church at the time would not have agreed. Whereas, in fact, Protestant reformers starting with Martin Luther himself had been and continued to be deeply critical of the Catholic Church for its pomp and show, the decision of the delegates to the Council of Trent, convened

3 James Boswell, *Boswell on the Grand Tour I: Germany and Switzerland, 1764*, ed. Frank Pottle (Yale, and London, Yale University Press, 1955), entry for Sunday 22 July, 1764, p. 31.

4 *Ibid.*, entry for 21 June 1764, p. 8.

in 1545 to design a strategy for dealing with the Protestant schism, was that of, if anything, laying more rather than less emphasis on the ceremonial dimension of Catholic worship. Catholic churches, besides, had to continue to be lavishly decorated both to impress the authority of the church upon the faithful and so that the illiterate could continue, as they had from the earliest days of the church, to derive an exiguous religious instruction from the paintings and statues which adorned the churches (unlike in the Protestant churches, the Catholic faithful would not be given the opportunity to hear mass in their own languages before the second half of the twentieth century). For Boswell, Catholic architecture not only inspired devotion and admiration but was also soothing to the mind. After travelling from Siena to the Benedictine monastery in Monte Oliveto, a village twenty-five miles south of the city, thus, Boswell confesses to feeling at peace with both his existence and the world:

I am very happy today, for my soul is serene, my heart filled with gentle sweetness, my spirit bold, my imagination vivid...If I were now in...Auchinleck [his father's property in Scotland]...I would see myself in the very place where Providence has established my residence, where I can honour the memory of my worthy ancestors, live happily cultivating my lands, doing good to my tenants.⁵

After attending mass on Sunday 24th June 1764, Boswell confesses that he feels free of the gloom which had sullied his past and ready to begin a new life:

I went into a Roman Catholic church and heard mass, and was devout, and had not one Scots Sunday idea. My religion now is chiefly devotion...I see a probability for the truth of Christianity.

5 From *Boswell on the Grand Tour: Italy, Corsica and France, 1765-1766*, vol. 2, ed. Frank Brady (Yale, Yale University Press,), entry for 18 September 1765, p. 134.

I shall be an amiable man. My "life shall be in the right"...⁶

In the course of his tour through Germany, he talks of how being in Catholic towns and attending mass puts his anxieties to rest and reconciles him with his fellow men. In the journal entry for the 22nd June 1764, for example, he tells of his arrival at the eastern German town of Rietberg. In this 'Popish town,' Boswell sees and is deeply moved by a painting of Pope Clement XIII. After his visit to the church, he performs an act of charity and is overwhelmed with contentment:

I was struck at the sight of an image of the pope, with a crucifix in one hand and an olive-branch in the other. I was filled with pleasing reverence. I kneeled, and with warm devotion adored my God and was grateful to the Saviour of the World. A poor man came to me; I gave him alms. I was very happy.⁷

As a convert from Calvinism, Boswell would also have found comfort in the solace of confession Catholicism held out to every sinner, no matter how heinous his failings and by the fact that the Catholic heaven, unlike Calvin's, came with no *numerus clausus* for dead souls - everyone dying in a state of grace was welcome there.

Though Boswell was neither a heroic man nor one with a propensity for self-denial, there is no reason to believe that the religious conversion he experienced, probably in the year 1760, was insincere. Indeed, as recent Boswell scholars have emphasized, even after he was forced to renounce Catholicism (an event which occurred sometime in 1766), he remained obsessed with the faith. This becomes clear in both his grand tour journals and in his monumental *Life of Samuel Johnson* (1791) where he is repeatedly seen, in conversation with the great lexicographer (who, in Boswell's words, lived in a perpetual struggle to nurture within himself 'the just sentiments of a conscientious

6 From *Boswell on the Grand Tour: Switzerland and Germany*, vol. 1, pp. 10-11

7 Ibid., entry for 22 June 1764, pp. 9-10.

Christian'),⁸ leading the conversation to 'the Popish faith'⁹ and quizzing his idol on subjects such as purgatory,¹⁰ the merits of the Catholic liturgy and transubstantiation (a dogma attacked by Protestants at the time as repulsive and blasphemous).

In light of the above, it is easy to understand why, upon his arrival in Rome on the final and most important lap of his grand tour, Boswell's first action was that of seeking to meet the pope, leader of the Catholic church and, according to Catholic tradition, Jesus Christ's representative on earth. Another factor motivating Boswell's eagerness to meet the pope may have been the personal reputation of Clement XIII himself. Though aged 71 at the time of Boswell's visit Clement XIII is now considered to have been one of the two most important popes of the eighteenth-century, the other being his immediate predecessor Prospero Lorenzo Lambertini, Pope Benedict XIV (1740-1758). Both highly-educated and both, in their way, enlightened, Lambertini and Rezzonico were, as Christopher M.S. Johns shows in his monograph *The Visual Culture of the Catholic Enlightenment*, expert at involving artists and intellectuals in the Catholic church's religious counter-offensive to the activities of the men of the contemporary secular enlightenment, men such as the Frenchman Voltaire whose publications often sought to ridicule Catholic tenets and the behavior of the religion's priests and faithful.

Remembered for his fine intellect and for being a lover of the arts, Clement XIII was also a man of foresight, a quality which proved valuable in the struggle he engaged in throughout the years of his papacy to protect the Jesuits. The Society of Jesus was demonized throughout Europe at the time for the excessive power it was perceived to wield in the New World, over the monarchical Catholic families of Europe and, not least, over the papacy itself. Aware that the disbanding of the Jesuits would represent the demolishing of a great spiritual, intellectual and

8 James Boswell, *Life of Samuel Johnson*, 19.

9 'So, Sir, you are no great enemy to the Roman Catholic religion...', *ibid.*, 491.

10 'What do you think, Sir, of Purgatory as believed by the Roman Catholics?', *ibid.*, 492.

economic powerhouse, Clement fought to the last to protect the order.¹¹ On Easter Sunday - April 7, 1765 - when the pope had returned to Rome and Boswell too had made his way back to the city after further travels, Boswell attended the high mass Clement officiated at on Easter Sunday. The language in which Boswell refers to this experience (in a letter to Jean-Jacques Rousseau, which Boswell reproduces in the journal of his tour to France, Corsica and Italy) is probably the most passionate in his journals. Boswell's presence at this mass is described in terms at once of an ecstasy of joy and of a rebirth:

I returned to Rome for Holy Week. I grew calm... On Easter I was in St. Peter's, and, in that superb temple, I saw noble and mystical adorations offered to the Supreme Being. I was penetrated with devotion.

I was sure that the revelation given by Jesus was true; and when I saw the Christian High Priest [the Pope] with venerable magnificence elevate before the Eternal Justice [God] a Sacrifice of the sins of the whole world [the consecrated host], I fell to my knees among the throng of my fellow men who remained fixed in respectful silence; I struck my breast and, with all the ardour of which my soul was capable, I prostrated myself at the feet of my Father 'who is in Heaven'... Let cold beings sneer; I was never more nobly happy than on that day.¹²

As well as being an at once a diplomatic and a spiritual leader, Clement XIII was also noted for his unfailing social acumen. An aristocrat by birth and a gentleman by upbringing and education, Clement remains famous for his charm and his ability to put people - even unsympathetic antagonists - at their ease when in his presence. This quality must have helped him considerably in navigating the tempestuous waters through

11 It would ultimately be disbanded under his successor Clement XIV, by no means as determined a supporter of the Jesuits as his predecessor had been.

12 From the letter to Jean-Jacques Rousseau included in *Boswell on the Grand Tour: France, Corsica and Italy 1765-66*, p. 6.

which he had to steer the Catholic Church's ship in the mid-eighteenth century. The best-known portrait of him, painted just months after his accession to the papacy by the German-born Anton Raphael Mengs (1728-1779), shows him as a comfortable-looking, florid gentleman with a face expressive at once of affability and intelligence. It is easy to understand why someone like Boswell, who, if his writings and his well-known 1765 portrait by George Willison are anything to go by, shared these qualities, would have been eager to meet the man. The journey from Rome to the Marche would, given the poor state of the roads in the Papal States (an economically and infrastructurally backward part of Italy in the eighteenth- and nineteenth-centuries) have been a tedious and uncomfortable one, involving much trundling on poorly-maintained country roads. It is easy to imagine Boswell and his fellow traveller, the hapless Abbé, holding desperately on to straps attached to the ceiling of a two-seater cabriolet as the vehicle bounced and lurched on its way to the eastern border of the Lazio region. Things were probably not much more comfortable when the two men reached Monte Cavallo. Boswell does not inform us where in Monte Cavallo the pope and his retinue had stopped. It is more than likely, however, that their place of shelter was the hamlet's sole inn. Upon presenting themselves at the door to the pope's apartment, Boswell and his companion were duly scrutinized by an usher and asked to make their identities known. Boswell was asked to unbuckle and remove his sword. The two men were then required to wait in an antechamber before being admitted to the august presence.

Boswell - as will be the case with the other two encounters between Englishmen and Catholic priests we narrate below - does not record a full physical description of the pontiff. Instead, he makes reference to two aspects of the man which may be said to represent his extremities - his feet and his voice. The pope, in short, is embodied for Boswell's readers through *synecdoche*. The reason for this may be the fact that Boswell, though by no means a bashful man or one unaccustomed to exalted company, would have felt that he should direct his gaze downwards in the pontiff's presence. It is just possible, also, that he may have been instructed to do this prior to entering the



Figure 2: Pope Clement XIII and James Boswell in portraits taken at the time our narrative unfolds. The Pope's portrait, painted months after his accession in 1758 is by the German Anton Rafael Mengs. Painted in 1765 by the Rome-based English artist George Willison, James Boswell (right) appears the epitome of the sophisticated grand tourist. Seen alongside one another, these portraits show our protagonists as florid, comfortable-looking, good-natured men. Despite the owl that perches above the young sitter in the Boswell portrait, though, His Holiness looks by far the wiser of the two men. (Clement XIII's portrait is now in the collection of papal portraits at the Vatican Museums; Boswell's is the property of, and hangs in, the Scottish National Gallery in Edinburgh).

room. The emphasis on the pope's extremities, however, may also indicate that Boswell is making an association between the pope and Christ, who was nailed to the cross at the hands and feet. Upon being led before His Holiness, Boswell kneels to kiss his slipper ('Then in, and kneelings, and kiss of slipper rich with gold'),¹³ before rising to be cordially greeted by the pope. Addressing Boswell as '*Signor* Baron

13 From *Boswell on the Grand Tour: France, Corsica and Italy*, entry for 14 May 1765, pp. 86-7.

Boswell', Clement proceeds to comment on Boswell's youth and ask him about his circle of acquaintance in Italy. Boswell's companion the Abbé tells His Holiness (probably with a view to informing him on the matter of whose reference letters Boswell bears) that Boswell is the friend of a 'Genoese father.' Though, as he confesses in the *Journal of the Tour Through France, Corsica and Italy, 1765-66*, impressed by the pontiff's kindness, Boswell may have been less pleased with His Holiness' chosen topics of conversation. Rather than enquiring of the starstruck young laird about the reasons for his own interest in the Catholic faith - or, even, about how matters fared for his co-religionists in the island of the Georges - thus, the pope seems determined to restrict their conversation to topics of a purely social nature, enquiring about when Boswell had left his country, the places he had visited and the Catholic *padres* he knew. Though Clement's young visitor may have been disappointed at the pontiff's failure to bring Britain and the fate of British Catholics into the conversation, His Holiness may have had good reasons to avoid the topic. Aware of the church's weakness to shape events in the face of the obstinacy of foreign governments, Catholic or Protestant, Clement XIII must have felt helpless either to alleviate the hardships of British Catholics or to make suggestions to that end. Though eager to make his young British visitor welcome, thus, the well-intentioned though helpless pope must have felt that the most politic route he could take in the conversation *vis-à-vis* the predicament of British Catholics was to refrain from making any mention of it.

The episode narrated in the first section of this paper deals, as we have seen, with an encounter between an impetuous young convert to Catholicism, a convert hailing from a country where the Catholic faith was essentially outlawed, and the elderly, diplomatic leader of that faith, a man who must have been distressed by his inability to exert meaningful pressure to improve the lot of British Catholics. The episode around which the *present* section revolves concerns another key British writer of the eighteenth century - the historian Edward Gibbon (1737-1794). Though there is no indication that Gibbon and Boswell met in the

course of their grand tours, their journeys to the continent overlapped - they were both travelling around Europe in the years 1764-65. Unlike Boswell's, though, Gibbon's travels were punctuated by regular returns to Lausanne, Switzerland, the town which he had first settled in in 1754, and which would be his home until 1765. Much like his Scottish contemporary, though, Gibbon had embraced Catholicism early in life following a period of confusion in which he was the recipient of mixed messages from his elders. Though not a Catholic, Gibbon's paternal grandfather, was a staunch Tory (and Toryism and Jacobitism were close cousins in early eighteenth-century Britain). As such, he had supported the (Catholic) Stuart Pretender, Charles James Stuart's invasion of 1745, an invasion whose aim had been that of ousting the Hanoverian dynasty from the throne and reconquering the four kingdoms for the 'legitimate' Stuart line. Terrified by the vicious reprisals which were enacted against active supporters of the rebellion following its crushing at Culloden, Gibbon's grandfather and his grown son, Gibbon's father, though they did not change their political affiliation, made it a point to become conspicuously orthodox in their religious practice.

Their orthodoxy - and that of Gibbon's aunt Catherine Porten (who exerted a strong influence upon the historian in his formative years) - however, was taken to an extreme. The mode of worship they affected, thus, was extreme High Church, a typology of Christianity very close to what Catholic worship was perceived by contemporary Britons to be like. Combined with the deistical assertions of some of the Gibbon family friends, who frequently dined at their table, and the stiflingly High Church atmosphere which welcomed Gibbon upon his arrival at Magdalen College Oxford at age fifteen, his paternal relatives' choice of religious allegiance contributed to baffle and exasperate the young man to a point where, at the end of his first and only year as gentleman-commoner at the college, he gave up Anglicanism altogether and, after a brief period of religious instruction, was received into the Catholic Church.¹⁴ Gibbon's conversion, a step he undertook on his

14 Gibbon's *Memoirs of my Life and Writings* provide a date for this event, 8 June 1753.

own, with not one family member being informed of his intentions before they were achieved, attests both to his dissatisfaction with the religious precepts with which he had been inculcated at home and to the young man's brave determination to identify and take up a faith which promised him the support and guidance he felt he needed. In his *Memoirs*, he confesses to being unaware, at the time, of the extent of the disadvantages that being a Catholic would burden him with in future. In the same text, Gibbon explains that his father was informed of his son's change of faith by means of a letter addressed to him by the young Gibbon's spiritual director shortly after the youth's conversion.

Predictably, Gibbon senior was horrified at the step his son had taken. When young Edward also informed him of his extreme dissatisfaction with the quality of the instruction he was receiving at Oxford, his father promptly withdrew his son from the university and sent him off to the devoutly Protestant city of Lausanne, Switzerland, to reside as a live-in pupil at the home of Daniel Pavillard, a Calvinist pastor and tutor. Gibbon would spend five happy and intellectually fruitful years with Pavillard's family. In sending his son to reside in a Protestant household in Switzerland, Gibbon's father had one principal aim in mind - that of ensuring the boy forgot Catholicism and returned to the Protestant fold. Gibbon was to formally reconvert to Protestantism on Christmas day 1754, a year and a half after his arrival in Lausanne. A letter dated 'February 1755' to his aunt Porten opens with an enthusiastic expression of relief at his return to the Protestant fold: 'I have at length good news to tell you: I am now a good Protestant, and am extremely glad of it.' He has, he says, 'taken notice of the different movements of [his] mind' and ultimately determined to 'fix[] for the Protestant'. Miss Porten was no doubt relieved.

Once back in the Protestant fold, Gibbon never seems to have expressed regret at giving up Catholicism. As he would state in his *Autobiography* (1756), 'The various articles of the Romish creed ... disappeared like a dream'.¹⁵ Recent biographers and critics of Gibbon have shown that his attitude to religion became progressively

15 Edward Gibbon, *Autobiography* (London, 1796), 69.



Figure 3: In this relief from the arch of Marcus Aurelius (177-180AD), now in Rome's Capitoline Museums, the Emperor Marcus Aurelius, one of the heroes of Gibbon's *The Decline and Fall of the Roman Empire*, is seen in humble stance with the tail-end of his toga draped over his head. Surrounded by a well-dressed entourage, he is making a sacrifice to Jupiter. In the background on the left, its imposing pedestal supported by four columns, is the Temple of Jupiter whose ruins Gibbon was to contemplate 1,600 years later.

cooler as he got older so that, by the time of his death, his attendance at Anglican Sunday service had become a mere gesture of political conformity (as Roy Porter, author of *Gibbon: Making History* puts it, ‘despite his routine church attendance, these views [that Gibbon may have remained a Christian until death] are no easy to reconcile with Gibbon’s habitual animus against the Christian churches and their destructive role in history’).¹⁶ What is most likely is that, over the years, Gibbon would follow his much-admired contemporary David Hume down the path to Deism. The fact that, while in Lausanne, Gibbon came under the intellectual influence of the Scottish philosopher made the likelihood of his returning to the Catholic fold even more remote than it would otherwise have been. Hume never made a secret of the fact that he despised Catholicism and that he saw it as the chief seat and propagator of some of the biggest follies in human history, chief among them religious enthusiasm, the willful disengagement from civic life, religious hypocrisy, superstition and idolatry.¹⁷

The strongest illustration provided by David Hume of a mind labouring under a strong religious fixation can be found in his 1742 essay ‘Of Refinement in the Arts.’ Predictably, Hume’s example concerns a Roman Catholic monk who, upon being given a cell whose window gives onto a beautiful landscape, determines to castigate himself by denying himself the sight forever. Apart from being a victim of religious frenzy, the monk is also much to be faulted as he is incapable of appreciating the beauty God gifted to man:

I have, indeed, heard of a monk abroad, who, because the windows of his cell opened upon a noble prospect, made a covenant with his eyes never to turn that way or receive so sensual a gratification.

16 Roy Porter, *Edward Gibbon: Making History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1988), 114.

17 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican (Oxford: Oxford University Press, 2008); idem., *Dialogues and The Natural History of Religion*, ed. J.C.A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 2008).



Figure 4: Einsiedeln Abbey, fronted by its famous Lady Fountain, as photographed in 2013. The building has remained virtually unchanged since Gibbon saw it in 1756. (Photograph from the Switzerland tourism webpage <https://www.myswitzerland.com/en/destinations/einsiedeln/>)

Hume's smug comment on the monk's behavior is that only the mad or those blinded by religious obsession can behave as stupidly as he does:

To imagine that the gratifying of any sense, or the indulging of any delicacy in meat, drink, or apparel, is of itself a vice, can never enter into a head that is not disordered by the frenzies of enthusiasm.¹⁸

Hume's narrative concerning the monk afflicted by enthusiasm brings us to the episode from Gibbon's life which is presented, in his *Autobiography* (1796), as the moment where he came face to face with his destiny - that of producing his masterpiece, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88), a detailed, heavily-researched history of the fall of the greatest empire the world had ever known. This fateful moment is that of the historian's auditory encounter with a community of disclated Franciscan friars in the course of the tour of Italy he

¹⁸ The quotations from David Hume's 'Of Refinement in the Arts' included here are from the webpage: <https://www.bartleby.com/library/prose/2754.html>.



Figure 5: Anonymous charcoal portrait of Edward Gibbon in Rome, dated 1764, the year he first conceived his *The Decline and Fall of the Roman Empire*. (From the 1995 Folio Society [UK]’s edition of the work.)

undertook in the year 1763, two years before James Boswell’s visit to the country.

Impactful as it was, this encounter was not the only one of Gibbon’s brushes with monks in the course of his grand tour. When he would later, in the course of his tour of Switzerland in 1756, visit the

monumental Einsiedeln Abbey in the canton of Schwyz, his reaction would also be both markedly Humean and nothing like that which Boswell evinced again and again on visiting Catholic monasteries and churches in the course of *his* tour. The famous seat of a community of Benedictine monks, Einsiedeln had long been a resting-point on the pilgrimage route known as the 'Way of St. James.' Architecturally imposing, Einsiedeln boasted a church flamboyantly ornamented in the high Rococo style which had recently been given a new neoclassical façade. Despite these attractions, Gibbon's reaction to the Einsiedeln, as described in his *Autobiography* was one of consummate disapproval. In the eyes of a rational man, first of all, the place made no sense. Situated in 'the poorest corner of Europe', Einsiedeln was a temple to profusion. Set among rugged mountains and forests, in the midst of a nondescript hamlet, it was a place of opulence and grandeur. The 'palace', indeed, 'appear[ed] to have been erected by magic ... the potent magic of religion.' The lavishness in which the monks lived, Gibbon commented, was at once 'a triumph of superstition, a masterpiece of ecclesiastical scheming and a disgrace to mankind'.¹⁹

Gibbon was well aware that one of the abbey's main sources of income was the donations of pilgrims stopping there to pray. The monks and the ecclesiastical authorities' shameless exploitation of reports of miracles and prophecies supposed to have occurred in the area were, Gibbon asserted, 'sorry evidence of the political craft of the powerful, the gullibility of the populace, the adulation of historians and the fraud of priests'.²⁰ In Gibbon's eyes, thus, Einsiedeln was erected on the lies the clergy told a superstitious populace to inveigle them into making donations and on the supineness of intellectuals who, by failing to enlighten the people, connived in the priests' deceptions.

Terse in style, Gibbon's description of his momentous experience on the Capitol is imbued with sorrow. This sorrow, Gibbon confesses in his *Memoirs* (1796), was inspired by the acute awareness the friar's plaintive chant evoked in him of the 'decay' of Rome, among

19 Gibbon, *Autobiography*, 74.

20 Ibid., 74.

whose ruins he sat when he heard the singing coming from the ruins of the Temple of Jupiter²¹ where the monks had gathered for evening prayer. From the steps of the Capitol, whence he could survey all of Rome,²² Gibbon's eyes scanned the once imperial, now papal city with what must have been dismay. Formerly the site of republican glory, of imperial triumphs and of an architectural flowering unknown anywhere else in the world, Rome, in the eighteenth-century, was, in the young intellectual's eyes, nothing but a noble ruin:

It was at Rome, on the fifteenth of October, 1764, as I sat musing amidst the ruins of the Capitol, while the bare-footed friars were singing vespers in the Temple of Jupiter, that the idea of writing the decline and fall of the city first started to my mind.²³

The *Memoirs* reveal how the plaintive singing of the monks (who remain disembodied, as Gibbon could hear but not see them) led Gibbon to realize to how low a point Rome had been brought by the combined forces of 'barbarism' (the Gothic invasions which had chipped away at Rome's power from the third century AD) and 'religion' (the Christian faith, which, in Gibbon's view, had emasculated Rome, driving its citizens to heart-searching rather than the robust civic engagement which had contributed so markedly to Rome's rise to greatness).²⁴ Besides the sadness the monks' singing evoked in Gibbon

21 Known in Italy as *Il Tempio di Giove Ottimo Massimo*.

22 At the time, the view across Rome from the Imperial Forum was not impeded by the towering Vittoriano monument.

23 Gibbon, *Memoirs of My Life and Works*, 66.

24 Though the monks' plaintive singing may have evoked sad thoughts in Gibbon's breast, he was not justified in associating their chants with the decay of culture which, in his view, followed the collapse of the Roman Empire. As the contributors to the essay collection *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century* (William J. Callahan and David Higgs, eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1979) demonstrate, the Franciscan order was, in Gibbon's day, highly respected for the erudition of its members and their commitment to education. The Franciscans' contribution to education in Europe was particularly valued after the disbanding of the Jesuit order in 1767. It was the Franciscans, in fact, who became the foremost educators of Catholic Europe once the Jesuit schools

on that fateful evening in October, however, it is just possible that the men's chant had given rise to another emotion Gibbon was less willing to acknowledge - regret. The monks' singing, in fact, may have unexpectedly brought Gibbon in mind of the feelings which, ten years earlier, had motivated his conversion to Catholicism. It is my suspicion, in fact, that though Gibbon would go on, in his masterpiece *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88), to lay a large part of the blame for the disintegration of the Roman Empire in the third and fourth centuries AD at the door of Christianity (of which Roman Catholicism, for centuries, was the principal Western manifestation) the historian himself nurtured some nostalgia for the faith of candles, incense, Latin sermons and leniently-administered rites of reconciliation with God which he had embraced in early youth. In spite of the fact that, as he admits in both his *Autobiography* and in his *Memoirs*²⁵ he left Rome (unlike his contemporary Boswell) having sought no audience with the Pope ('I departed without kissing the foot of Rezzonico'),²⁶ thus, Gibbon's visit to Rome may have brought back memories of the spiritual yearnings which had spurred his conversion to Catholicism a few years back, yearnings the memories of which returned to the young man as he contemplated the Eternal City on that fateful night of 1764, incrementing the sadness its decline inspired in him.

Our next narrative of an encounter between an eighteenth-century Englishman and Roman Catholicism takes us to the French port of Calais, for centuries the landing-place of the Calais packet, a species of ferry one of whose purposes was that of bringing British tourists hungry for culture and enjoyment over from nearby Dover and conveying them back to England once their tours were at an end. Though the people of Calais were accustomed to the presence of the English in their town (after all, the town had belonged to the British crown until the relatively recent date of 1558), French laws were none

and universities had been closed down.

25 1796, not to be confused with Gibbon's *Memoirs of My Life and Writings*.

26 Gibbon, *Autobiography*, 123 and *Memoirs*, 67.

too gentle on the foreign visitors.

The lead character of the episode we are about to narrate is Laurence Sterne's fictional Anglican parson, the Reverend Mr. Yorick (named after Hamlet's jester in Shakespeare's tragedy), protagonist of his much-loved 1758 novel *A Sentimental Journey through France and Italy*. Immediately prior to the episode in the novel which we will be focusing on in this section, in fact, Yorick is seen brooding upon the baneful repercussions which might accrue from his landing in Calais without a passport (with typical impulsiveness, he had left his country for France without waiting to be issued with one). Yorick knows that, should he die in France, all his clothes and possessions would, for lack of that document, be immediately seized and put (figuratively speaking) at the disposal of the French monarch, even should Yorick's heir be present on the spot at the moment of his decease:

the whole world could not have suspended the effects of the *Droits D'aubaine* (the French customs laws); my shirts and black pair of silk breeches, portmanteau and all must have gone to the King of France...Ungenerous! to seize upon the wreck of an unwary passenger...²⁷

In his lugubrious brooding on France as a churlish nation, Yorick brings us in mind of a flesh-and-blood English tourist who had blamelessly gotten into hot water in Calais twenty years earlier. This was the painter William Hogarth. While waiting in Calais, after a sketching tour of France, to embark for England, Hogarth decided to while away the time by sketching the gate of Calais. This decision proved to be an unfortunate one. Despite his unobtrusiveness, the artist aroused the suspicion of the stalwart citizens of Calais, who promptly reported him to the authorities. Shortly, the unfortunate painter was seized upon by the military and imprisoned in the fortress of Calais to await trial for espionage, then a capital offense in France. Fortunately

27 Laurence Sterne, *A Sentimental Journey through France and Italy* (London: Folio Society, 1949), 2-3

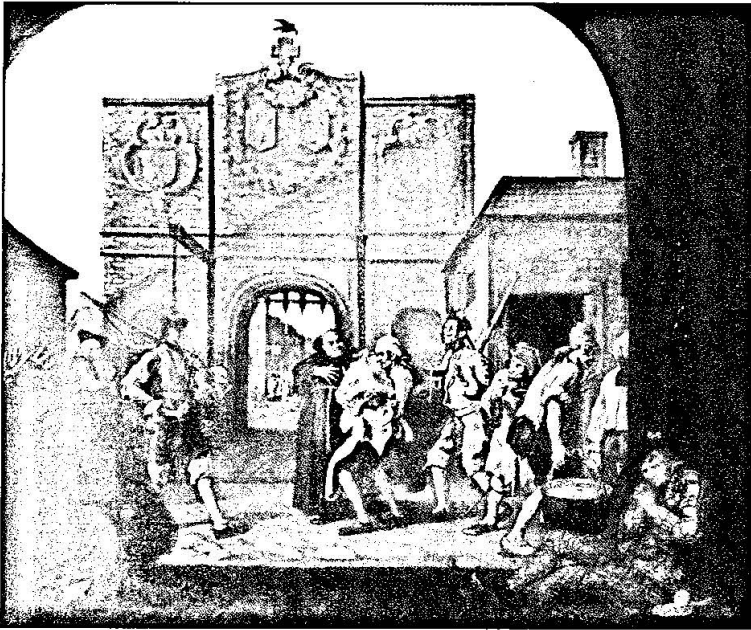


Figure 6: *The Gate of Calais, or O, The Roast Beef of Old England*, by William Hogarth (1748). (Property of the Tate Modern.)

for Hogarth he would be exonerated by the sketches in his notebook. He would obtain his revenge on the French in his painting *The Roast Beef of Old England, or The Gate of Calais* (1748). In this painting, the soldiers of Calais are presented as a raggedy, ill-fed bunch. The fat Franciscan friar who holds centre stage completely ignores the Catholic mass being celebrated beyond the gates, beneath the sign of the dove. He only has eyes for the joint of British beef a cook is carrying to the English inn to the left of the picture. His eyes suffused with greed, he presses his middle finger with satisfaction into the ample layer of fat lining the beef. To the extreme left, Hogarth himself sits with his sketchbook capturing the scene. The halberd of the soldier coming to arrest him emerges beyond the wall of the building behind the artist.

Though Parson Yorick, upon landing in France, realizes that, in deciding to travel without first applying for a passport, he was putting himself at the mercy of the none-too-tender laws of France, he cannot

suppress the wave of joy which suffuses him upon landing at Calais. His trip across the sea, he confesses, has disburdened him of all his cares and his heart swells with affection for his fellow men ('I was at peace with the world ... and this [a good French dinner] finish'd the treaty with myself').²⁸ All of his fellow men, that is, but the mendicant Franciscan friar in a frayed habit who appears before him in the coach-yard of his inn, holding out a hesitant hand in a timorous appeal for alms.

One of the most endearing aspects of Sterne's novel lies in the propensity for his protagonist's feelings to change unexpectedly. While no doubt intended by Sterne to support his characterization of Yorick as a figure of sensibility, this trait also contributes considerably to the humour the novel is capable of generating at delightfully regular intervals. The first - and probably the most important - change of feeling Yorick experiences in the novel occurs as soon as he encounters the Franciscan mendicant, who, Yorick discovers soon after, is called Friar Lorenzo (probably another reference to Shakespeare). Whereas, upon landing at Calais, Sterne's parson is filled with joy and fraternal feeling for all his fellowmen, thus, when he finds Friar Lorenzo's open hand extended in his direction in 'the attitude of entreaty',²⁹ Yorick's expansive feelings shrink suddenly inwards, and he turns brusquely away from the man's plea for alms with words of refusal which accuse the Franciscan of idleness:

We distinguish, my good father! betwixt those who wish only to eat the bread of their own labour and those who eat the bread of other people's, and have no other plan in life, but to get through it in sloth and ignorance, *for the love of God*.³⁰

Strolling in the coach-yard while contemplating the hire of a one-passenger carriage (called, fittingly for a man brooding over his

28 Ibid., 3.

29 Ibid., 5.

30 Ibid., 6-7.



Figure 7: Friar Lorenzo approaches Parson Yorick at the inn in Calais. Colour lithograph by Nigel Lambourne from the Folio Society UK's 1949 edition of Laurence Sterne's *A Sentimental Journey Through France and Italy*.

recent rude behavior, a *désobligeant*), Yorick ponders the reasons for his brusqueness to the poor mendicant. After some thought he reaches the conclusion that his behavior had been prompted by the prejudices he had imbibed at home, prejudices which insisted on depicting the regular Catholic clergy as slothful men who exploited the generosity of the Catholic faithful to live a life of comfort without performing any useful work. Upon careful reflection, though, Yorick has to admit to himself that it is very unlikely that the information available in England concerning the regular clergy is true ('I have his figure this moment before my eyes, and think there was that in it which deserved better.') Reflecting on what he had perceived of Friar Lorenzo during their brief encounter, Yorick has to concede that he had seen nothing of the idler or the glutton about him (Lorenzo, Yorick muses, appeared to be 'free from all common place ideas of fat contented ignorance').³¹ If anything, the man had given every impression of being embarrassed at having to ask for alms - and of being hurt by Yorick's ungentlemanly reaction to his plea.

Deeply regretful of his behavior, Yorick determines that, should he meet the friar again, he will behave more graciously. Having discerned in the monk's embarrassment at having to beg and in his humble and dignified face traits of the gentleman, Yorick determines to treat him as one. This, for a man from Yorick's background, implies that no pecuniary consideration should sully the two men's relationship. He will thus not give the friar the money the man claims his community needs but will, instead, find some other way of helping him.

When, thus, Friar Lorenzo approaches Yorick again, as the latter stands before the gate to the coach-yard in the company of a beautiful female stranger he has been making overtures to, Yorick turns towards the man kindly and, apologizing for his former churlishness, pulls out his tortoiseshell snuffbox and asks the friar to partake of some snuff. Exhibiting the breeding Yorick had previously discerned in him, the friar not only takes some of Yorick's snuff but also takes out his own snuffbox - a humble horn one, this - and proffers it to the

31 Ibid., 4.



Figure 8: This engraving (after Thomas Rowlandson) touchingly captures the scene from *A Sentimental Journey* where Yorick and Friar Lorenzo engage in their sentimental exchange of snuffboxes. (Property of the Yale Center for British Art, Paul Mellon Collection. From Mark Blackwell, *The Secret Life of Things*, 76.)

English parson. Pleased with the turn events were taking, Yorick, once again displaying the impulsiveness of the man of sensibility, suggests that the two men exchange snuffboxes (thus showing generosity to the friar without actually giving him money, his snuffbox being far more expensive than the Franciscan's). This gesture moves the friar to tears, reinforcing his credentials as a gentleman. Friar Lorenzo's tears would, Yorick confesses halfway through the first chapter of Sterne's narrative, be mirrored by his own when, upon his return to Calais after his European tour, he was told that the monk had passed away.

Parson Yorick's meeting with Friar Lorenzo in *A Sentimental Journey* sees Sterne (himself, like his protagonist, an Anglican clergyman) showing how sensibility could be instrumental in breaking down barriers between people set up as antagonists by forces aimed at promoting discord. A keen traveller, Sterne may, during his journeys through France, Spain and Portugal, have met members of the regular Catholic clergy whose personalities and behavior went against the common British and Enlightened prejudices which depicted them as

hypocritical idlers. In the episode we have discussed, thus, he may have wanted to lambast the typical picture of the Catholic monk or friar current in the England of his day. If Sterne's intention, in depicting Friar Lorenzo as he does, is that of providing his British readers with a positive image of the regular Catholic clergy, it is hardly surprising that, upon his return to Calais at the end of his European tour, Yorick, upon making enquiries concerning Friar Lorenzo's life, discovers that the church had not been the man's first vocation. Far from this, Lorenzo had been, for most of his life, a soldier in the employ of the French crown. He had exchanged the sword for the cassock late in life after having his heart broken by a much-loved woman. Far from a useless idler, thus, Friar Lorenzo was at once a patriot who had fought for his country, a gentleman, a lover and a man of faith. In the context of the rivalry between Catholics and Protestants which was so marked a feature of European social and intellectual life in the eighteenth-century, there are perhaps few better lessons an author could have imparted to encourage good relations between the faiths than Sterne's description of the sentimental encounter between a well-meaning but somewhat bigoted English parson and a deceptively mundane Catholic friar in the busy intra-national contact zone of Calais.

L'ostentazione innovatrice. L'architetto Giuseppe Zimbalo e i canoni del barocco salentino

Mario Spedicato - University of Salento

Sull'attività scultorea e artistica del leccese Giuseppe Zimbalo (1620-1710) esiste una documentata letteratura che non si è potuta tuttavia arricchire di altri importanti contributi perché non si è riusciti a dare approdo editoriale alle relazioni tenute da tanti studiosi di riconosciuto valore al convegno internazionale organizzato nel novembre 2010 per celebrare il terzo centenario della morte. Una scelta inaspettata, non proprio condivisa, che soprattutto tra gli addetti ai lavori ha generato enorme incredulità e diversi dissapori, ma senza produrre concreti ripensamenti, per aver lasciato incompiuto un percorso di ricerca che attende da tempo di essere perfezionato e completato. Quello che è rimasto fuori dall'orizzonte investigativo anche nel convegno prima segnalato non è stato il barocco leccese (con riferimento alla città capoluogo), ma in modo particolare quello della provincia, che è opportuno distinguere come salentino, a cui lo Zimbalo aveva destinato massimo interesse, e con esso non pochi e neppure sporadici interventi. Su questa lunga e operosa attività di architetto e/o di 'capo mastro di fabbriche' svolta lontano dalle mura cittadine, la ricerca deve ancora dispiegarsi a vasto raggio per acquisire risultati soddisfacenti. In tempi recenti qualche passo in avanti in questa direzione si è potuto assicurare con alcuni studi circoscritti e settoriali,¹

¹ Tra questi, a titolo esemplificativo, si segnala Mario Spedicato, ed., *Barocco in*

ma l'*exemplum* da seguire, che può aprire prospettive nuove e fare certamente scuola, resta l'innovativo lavoro di Francesco Danieli, al momento unico e incomparabile per la lettura euristica che offre di questa particolare stagione dell'arte salentina del Seicento.²

1. Non si dispone ancora di un'organica biografia su Giuseppe Zimbalo, le cui vicende di architetto e di scultore sono state raccontate in maniera estemporanea, con pochi ed essenziali riferimenti sulla sua formazione e sui suoi legami con il mondo artistico meridionale. Gli studi disponibili a cui attingere restano in gran parte datati, con qualche meritoria eccezione dovuta essenzialmente al pionieristico profilo di Mario Manieri Elia e di Maurizio Calvesi, alla passione civica ed intellettuale di Michele Paone, all'acume euristico di Vincenzo Cazzato e alla mirata ricerca archivistica di Mario Cazzato, che hanno contribuito a ridisegnare la vicenda dell'artista alla luce di nuovi e più solidi riscontri documentari.³ Restano tuttavia non pochi nodi storici e storiografici ancora aperti, sui quali è opportuno non calare il sipario e tentare di scioglierli, contando soprattutto sulla ricerca di base, la sola in grado di dare risposte alle vecchie e nuove domande rimaste insolute.

Tra i tanti problemi che non hanno ricevuto un approdo sicuro quello della nascita dell'artista si è voluto accantonarlo, con la convinzione che non può essere risolto con assoluta certezza. Si è

provincia. *Giuseppe Zimbalo a Carmiano*. (Galatina: EdiPan, 2012).

- 2 Cfr. Francesco Danieli, *Fasti e linguaggi sacri. Il barocco leccese tra riforma e controriforma*, con prefazione di Mario Spedicato. (Lecce: Edizioni Grifo, 2014).
- 3 Si rinvia per un approccio complessivo al tema agli studi di Mauro Calvesi e Mario Manieri Elia, *Architettura barocca a Lecce e in terra di Puglia*. (Milano-Roma: Bestetti, 1971); Mario Manieri Elia, *Architettura barocca*, in Aa.Vv., *La Puglia tra Barocco e Rococò*. (Milano: Electa, 1982), 94-100; Michele Paone, *Chiese di Lecce*. (Galatina: Congedo editore, 1979); Vincenzo Cazzato, *Il barocco leccese*. (Bari: Laterza, 2003); Mario Cazzato, *Documenti per la prima fase dell'architettura barocca salentina*. In *'Sallentum'*, XI (1988), 57-68; Idem, *Documenti e momenti dell'attività di Giuseppe Zimbalo*. In *'Contributi'*, II (1983), 25-41; Idem, *Tempore pestis: modi e morbi barocchi*. In Bruno Pellegrino e Mario Spedicato, eds., *Società, congiunture demografiche e religiosità in Terra d'Otranto nel XVII secolo*. (Galatina: Congedo editore, 1990), 321-34; Idem, *Puglia barocca*. (Cavallino: Capone editore, 2013).

accettato il 1620 come l'anno di nascita di Giuseppe Zimbalo per la verifica espletata negli atti di battesimo conservati nell'archivio della cattedrale di Lecce, nonostante la registrazione nella stessa famiglia della nascita di due Giuseppe avvenuta in un arco di tempo molto ravvicinato. Più precisamente il 24 febbraio 1617 risulta annotato nei registri anagrafici la nascita di un bambino a cui viene dato il nome di Giuseppe da parte dei genitori Sigismondo e Lucrezia Lecciso; gli stessi genitori poco più di tre anni dopo, il 14 maggio 1620, dichiarano la nascita di un altro bambino assegnandogli lo stesso nome di Giuseppe. A rigore di logica si può ipotizzare che morto il primo bambino lo stesso nome attribuito al secondo, fenomeno abbastanza solito nella tradizione leccese e salentina, ma tale dato non trova riscontro in quello registrato il 27 novembre 1710, quando nei registri dei defunti si annota la morte dell'artista con l'aggiunta di 'annorum circiter 93.' Quel circiter non cancella la prima ipotesi, ma neppure la consolida per il semplice fatto che non esclude del tutto il 1617 come l'anno di nascita. Più verosimilmente si può attribuire al sacerdote che redige il verbale della morte una valutazione approssimativa degli anni dello Zimbalo, raccolta da un dichiarante piuttosto giovane e non in grado di ricordare o precisare con esattezza l'anno di nascita, riportando genericamente 'annorum circiter 93' per sottolineare un'età unica per quell'epoca, senza alcuna volontà di offrire una data anagraficamente documentata. Il 1620 resta l'anno più attendibile della nascita di Giuseppe Zimbalo, se messo soprattutto in relazione con gli altri anni che riguardano la nascita dei suoi fratelli. Leonardo, considerato il maggiore, è registrato il 6 novembre 1618, Lucia il 22 maggio 1622 e Berardino il 23 ottobre 1625; data la cadenza temporale delle nascite, il 1620 si prospetta come l'anno più verosimile della nascita di Giuseppe in qualità di terzogenito che sostituisce nel nome il primogenito della famiglia morto prematuramente.

Sempre seguendo la documentazione parrocchiale, la famiglia Zimbalo risulta domiciliata nel portaggio leccese di San Giusto, dove sembra abbia abitato, oltre che il noto artista Cesare Penna, anche Francescantonio Zimbalo, autore dei portali della basilica di Santa

Croce, probabile fratello di Sigismondo e quindi zio di Giuseppe.⁴ L'unica notizia solida e inconfutabile rimane quella legata alla professione del padre, un calderaro (fabbro) che in diverse fonti è soprannominato 'lo zingano' in virtù proprio del mestiere praticato, a quel tempo tipico degli zingari. Non è un caso che a Giuseppe Zimbalo viene affibbiato sin dalla giovane, età il nomignolo (soprannome) di 'Zingarello', appellativo che si porterà addosso per tutta la vita. Ancora adolescente viene avviato al mestiere di scultore presso la bottega dello zio Francescantonio e alla morte di quest'ultimo affidato alle cure del maestro Cesare Penna, al cui apprendistato si perfeziona soprattutto nell'arte dello scalpello sino a farsi apprezzare come un allievo molto dotato e promettente.

Seppure breve l'apprendistato presso la bottega dello zio, Francescantonio non è però da considerare trascurabile nella formazione di Giuseppe Zimbalo, chiamato dal parente ad affiancarlo in qualità di aiutante nella costruzione dell'erigenda chiesa dei padri Celestini e, a distanza di qualche tempo, addirittura promosso a sostituire l'architetto Gabriele Riccardi, progettista e direttore dei lavori. È noto che nel 1590 viene elevata la cupola di Santa Croce e che in quell'anno il Riccardi era già morto.⁵ A quest'ultimo subentrano come 'capimastri' Francescantonio Zimbalo e Cesare Penna, il primo ancora molto attivo nei primi anni del Seicento, quando completa le

4 Non è tuttavia possibile, in mancanza di un riscontro anagrafico, dare per certo questo rapporto di parentela. Resta ancora in piedi l'ipotesi formulata da altri storici che Francescantonio possa essere il padre di Sigismondo, ma alcune date, legate all'attività del primo, lo escluderebbero. Più attendibile, invece, l'ipotesi che i due siano fratelli, però con uno scarto d'età considerevole (oltre vent'anni), in quanto entrambi in un paio di documenti risultano indicati per via indiretta figli dello stesso padre, Paolo Zimbalo.

5 Si è accertato che, sotto la guida dello zio Francescantonio, Giuseppe Zimbalo è impegnato nella definizione del primo ordine della facciata della Basilica con la messa a punto del fastigio con il quale intende evidenziare il trionfo e l'esaltazione della Santa Croce. Morto lo zio continua a lavorare alle dipendenze di Cesare Penna per il completamento del secondo ordine della chiesa, all'interno del quale crea le due statue allegoriche poste ai lati della facciata, mentre il maestro assicura l'ideazione del rosone affiancato dalle due colonne e dalle nicchie recanti le statue di S. Benedetto e di Pier Celestino.



Figure 1: Cappella di S. Francesco di Paola - S. Croce (Lecce)

porte d'accesso all'edificio sacro e realizza lo splendido altare intitolato a San Francesco di Paola, mentre il secondo gli subentra intorno agli anni '30 del secolo, rimanendo in città l'indiscusso artefice nel settore dell'edilizia sacra per lungo tempo, certamente fino alla morte avvenuta nel 1653, con accanto, come aiutante, Giuseppe Zimbalo. Quando il Penna esce di scena, i Celestini, che intanto hanno potuto apprezzare il

giovane allievo in modo particolare per le capacità espressive nel campo scultoreo, gli affidano nel 1659 la costruzione del loro monastero, di cui però riesce a completare solo il primo piano, mentre toccherà ad un suo discepolo, Giuseppe Cino, portare a termine l'intera struttura.

Lo Zimbalo in precedenza si era fatto notare accanto al Penna per l'ottima fattura dell'altare dedicato a Santa Teresa della chiesa di San Niccolò e della Madre di Dio delle Carmelitane Scalze, quando poco più che diciottenne si afferma come 'mastro scultore di pietra', lavorando per oltre sei anni alla decorazione della stessa chiesa. A ventiquattro anni prende moglie, sposando nel gennaio 1644 Vittoria Indricci di Carmiano e decidendo di stabilire il proprio domicilio nel paese della moglie, andando ad abitare in una casa 'terragna' nei pressi della chiesetta di San Giovanni, attigua alla nuova chiesa matrice eretta nel 1560. La scelta di mettere casa a Carmiano lo costringe a quotidiani trasferimenti a Lecce, dove è impegnato in numerosi lavori, ma non trascura neppure di occuparsi di alcune incombenze locali, legate alla presenza dei Celestini in qualità di titolari del feudo. Risale a questo periodo il consolidamento del rapporto di lavoro con i padri di santa Croce, che gli affidano il completamento della struttura cinquecentesca e l'abbellimento del loro palazzo baronale. Lo Zimbalo trova il modo anche di progettare e realizzare a Carmiano l'altare maggiore della chiesa extra moenia dell'Immacolata, ricostruita nel 1654.⁶

Ancora residente nel borgo di Carmiano, riceve nel 1649, da parte dei padri Agostiniani di Lecce, l'incarico della ricostruzione della chiesa dedicata a Santa Maria di Costantinopoli e a San Michele Arcangelo; due anni più tardi, nel 1651, gli viene commissionato, vivente ancora Cesare Penna, il compito di realizzare il chiostro del monastero

6 In merito si rinvia a Mario Spedicato, ed., *Arte e culto mariano nel Salento. L'Immacolata di Carmiano*. (Lecce: Conte editore, 1995). Durante la sua permanenza a Carmiano lo Zimbalo molto probabilmente mette mano anche alla costruzione e/o al rifacimento e abbellimento di alcuni altari della chiesa matrice, la cui fattura originale è stata in tempi successivi manomessa, prima di essere completamente cancellata con la demolizione della chiesa nel 1961 (cfr. Mario Spedicato, ed., *Una comunità salentina in epoca moderna: Carmiano tra XV e XIX secolo*. (Galatina: Congedo editore, 1991).



Figure 2: Campanile Duomo (Lecce)

dei padri Celestini. Per questi ed altri lavori si divide tra Carmiano e Lecce, sopportando qualche disagio in più costretto a spostamenti quotidiani non di poco tratto, ma potendo ancora pienamente godere dell'amicizia dei padri di santa Croce, nel cui palazzo baronale è di casa, come anche della protezione e della vicinanza dei suoi familiari che si mostrano molto legati, nonostante il suo matrimonio non sia coronato dalla presenza di figli.

Carmiano resta la sua abituale dimora fin oltre la mancata peste del 1656, fino a quando cioè il vescovo leccese Luigi Pappacoda lo chiama nel gennaio 1659 per affidargli il compito di costruire la nuova cattedrale. In seguito a questo prestigioso incarico decide di lasciare il paese della moglie e trasferirsi con la famiglia in via definitiva a Lecce. Giuseppe Zimbalo, proprio sul finire degli anni '60 del Seicento, è ormai una riconosciuta autorità nel settore architettonico, ricercata da più committenti per elaborare e realizzare nuovi progetti edilizi e per adempiere a diverse richieste di consulenza. Nell'aprile del 1659 riceve l'incarico da parte dell'università di Brindisi, su espressa volontà dell'arcivescovo Francesco de Estrada, di periziare i lavori della chiesa



Figure 3: Chiesa S. Croce (Lecce), facciata

collegiata di Mesagne; nello stesso anno inizia, come già segnalato, la costruzione del monastero dei Celestini, accostato alla monumentale chiesa di Santa Croce.⁷ Pur oberato da numerosi incarichi di lavoro non si perde mai d'animo, cercando sempre di assolverli con il massimo della professionalità e puntualità. Qualche volta tuttavia deve registrare scarsa attenzione sulle sue proposte, come quando con una dettagliata relazione suggerisce la migliore soluzione tecnica (sollevamento del pavimento) per riparare i danni asimmetrici della collegiata di Mesagne, la cui agibilità resta irrisolta per oltre il tempo dovuto.

⁷ La commissione di costruire la fabbrica del monastero è conseguente all'apprezzamento della positiva esperienza maturata nella decorazione della chiesa di Santa Croce, oltre che dell'amicizia sempre crescente dei padri Celestini. Quando inizia i lavori lo Zimbalo ha ormai abbandonato Carmiano per potersi dedicare a tempo pieno alle nuove committenze. Per la prima volta nella definizione della facciata del monastero ha la disponibilità di un'ampia superficie muraria che scandisce in riquadri a mezzo di lesene appiattite e bugnate, ispirandosi ai suoi due importanti maestri, lo zio Francescantonio e Cesare Penna, dei quali prende in prestito la concezione grandiosa da imprimere alle fabbriche.

Il nome dello Zimbalo corre per tutta la provincia salentina, ma è il vescovo Pappacoda che lo vuole tutto per sé, scegliendolo come suo architetto di fiducia. Nel 1661 gli affida l'incarico di costruire il nuovo campanile della cattedrale, incombenza che porta a compimento nel 1682, ad oltre vent'anni dall'inizio dei lavori, senza che il vescovo-committente possa godere (e farsi vanto) di questa nuova realizzazione. Il decennio 1660-70 è quello più travagliato e più ricco di soddisfazioni per l'artista leccese. Va anche incontro a qualche inatteso incidente che gli procura profonda amarezza ed un momentaneo ostracismo, dovuto all'abbattimento 'forzato' di una navata della cattedrale pericolante per calcoli sbagliati; inoltre lo Zimbalo soffre pure per il divieto impostogli dal Pappacoda con uno specifico atto notarile di assolvere ad altri lavori per la durata di tre anni, dovendo, suo malgrado, rinunciare a completare la facciata della chiesa dei padri Agostiniani di Sant'Angelo e perdendo definitivamente la considerazione e l'amicizia di uno degli Ordini religiosi tra i più prestigiosi della città.

Questa singolare esperienza negativa proietta lo Zimbalo fuori dal capoluogo della provincia, con la predisposizione ad accettare lavori commissionati da più parti, da soggetti diversi e istituzioni. A Lecce si limita a completare nel 1670 la fabbrica della cattedrale, aperta alle funzioni religiose pochi mesi prima che il vescovo passasse a migliore vita. Già nel 1665 si ritrova a Galugnano per iniziare i lavori della chiesa della SS.ma Annunziata; nel 1678 riceve dal barone di Sternatia l'incarico di una perizia e di portare a termine il consolidamento e l'abbellimento di una parte della sua residenza; nello stesso anno l'università di Lecce gli affida il progetto e la realizzazione di una fontana nella pubblica piazza, demolita per ragioni oscure nel 1817.

Nel periodo successivo alla morte del Pappacoda (1670) lo Zimbalo diventa il protagonista assoluto dei canoni barocchi per la sua maestria tecnica, attraversando in lungo e largo la provincia salentina senza mai abbandonare la città. Dal 1679 al 1684 si trova impegnato a Lecce nel rifacimento della chiesa e del conservatorio di Sant'Anna, opera voluta e finanziata dalla nobildonna Teresa Paladini per disposizione testamentaria del marito Berardino Verardi, con



Figure 4: Chiesa del Crocefisso (Galatone), facciata

l'adattamento degli ambienti interni di fattura quattro-cinquecentesca; nel 1681 è a Martignano, intento nella costruzione della torre campanaria, prevista inizialmente su tre ordini, ma alla fine completata con due soli per dare alla struttura una maggiore stabilità; nel 1682 il sindaco di Lecce gli affida la commessa di scolpire il capitello da porre sulla brindisina colonna traiana da elevarsi nella pubblica piazza per collocarvi la statua di S. Oronzo, nuovo protettore civico adottato nel 1568; nel 1683 si trova a Gallipoli impegnato nella costruzione

della facciata della cattedrale dedicata a Sant'Agata, lavoro che dura oltre il previsto se viene completato solo nel 1696; nel 1683 accetta anche l'incarico di costruire la facciata della chiesa del Crocifisso di Galatone, incombenza che lo tiene lontano da Lecce sino al 1694; tra il 1684 e il 1690 si trova a Maglie per la costruzione della torre campanaria e la colonna di Santa Maria delle Grazie. Quanto più avanza nell'età tanto più si moltiplicano le commesse dei lavori. Accanto ai tradizionali committenti ecclesiastici (vescovi e Ordini religiosi) se ne aggiungono altri laici e tra questi si annoverano importanti ed influenti casate dell'aristocrazia provinciale, prime fra tutte i Cicala, i Maresgallo e i Prato, che con una certa frequenza chiamano lo Zimbalo a ristrutturare e ad abbellire i loro palazzi, offrendo laute ricompense e larga protezione. Pur godendo di queste benevoli attenzioni e senza mai rifiutare lavori 'minori', quelli che all'artista danno una maggiore visibilità continuano a rimanere le commesse provenienti dagli Ordini religiosi della città, l'ultima delle quali in ordine di tempo è quella dei padri Domenicani, che nel 1691 decidono di demolire la loro vecchia chiesa di San Giovanni Battista per costruirne una nuova (intitolata al Rosario), affidandosi alla cura esclusiva dell'architetto ormai senza rivali nel suo campo. Lo Zimbalo si dedica, nonostante avanti negli anni, con immutata passione e intenso impegno alla nuova opera, destinando non solo le sue residuali energie fisiche e la ricca esperienza maturata, ma anche buona parte del suo patrimonio economico fino allora accumulato. Una sorta di testamento 'inter vivos' con l'esplicita richiesta di essere seppellito nella stessa chiesa.

Lo Zimbalo non riesce a vedere terminata la chiesa dei Domenicani in quanto muore il 27 novembre del 1710, mentre bisogna attendere il 1728 perché sia inaugurata ed aperta al culto. La magnifica fabbrica del Rosario tuttavia, sebbene lasciata incompleta, insieme alla chiesa di Galatone e ancora prima alla facciata di Santa Croce restano i tre esempi più emblematici dell'espressività barocca sperimentata nel Salento e più in particolare il modo unico ed originale di declinare il gusto di un'intera epoca.

2. Le vicende dell'artista si intrecciano, almeno fino agli anni '70 del secolo, con quelle del vescovo Luigi Pappacoda e con il disegno di egemonia urbana perseguito da quest'ultimo.⁸ Il Pappacoda si muove all'interno di un percorso in cui anche le piccole realizzazioni devono rispondere a precise liturgie di potere.⁹ L'obiettivo del vescovo resta quello di rivendicare un altro primato per Lecce, fino ad allora predominante nella pubblicistica del tempo: non più solo il primato civile di *alia Neapolis* secondogenita del Regno, ma anche quello ecclesiastico di *città-chiesa* che deve essere preminente al primo. Questo progetto trova la materia e i riferimenti simbolici più prossimi sul piano temporale nella *Lecce sacra* di Cesare Infantino (pubblicata a Lecce nel 1634), ma va persino oltre, mirando a rendere nell'universo urbano unico e diffuso il potere episcopale, a dare ad esso una legittimazione ampia ed incontrastata, nonché la massima risonanza ed il massimo effetto sulle dinamiche istituzionali, sociali, politiche ed economiche. Una strategia messa in campo dal Pappacoda con una forte discontinuità rispetto al passato più recente (il lungo e debole episcopato di Scipione Spina 1591-1639), ma nella realtà in evidente continuità con il progetto, altrettanto ambizioso, perseguito ostinatamente da un altro vescovo, suo predecessore, il fiorentino di Fiesole Braccio Martelli (1551-59). In buona sostanza, il Pappacoda riprende il progetto bruscamente interrotto per la morte improvvisa del Martelli e cerca, ad un secolo di distanza, di completarne il percorso, raccogliendo i frutti negati al primo. È ovvio che la Lecce del Martelli di metà Cinquecento non è quella del Pappacoda di metà Seicento. Cambiamo molti parametri con

8 In merito si rinvia a Mario Spedicato, *La lupa sotto il pallio. Religione e politica a Lecce in antico regime*. (Roma-Bari: Laterza, 1996); Idem, *Lecce alia Neapolis. Nascita e tramonto di un primato urbano (secc. XVI-XVII)*. (Galatina: EdiPan, 2005); Luisa Così e Mario Spedicato, eds., *Vescovi e città nell'epoca barocca*, volume secondo: *Una capitale di periferia. Lecce al tempo del Pappacoda*. (Galatina: Congedo editore, 1995).

9 Fondamentale, al riguardo il lavoro di Paola Nestola, *I grifoni della fede. Vescovi inquisitori in Terra d'Otranto fra '500 e '600*. (Galatina: Congedo editore, 2008) ed in modo particolare Eadem, *Giochi di scala provinciale e liturgie di potere nella 'fedelissima' Lecce del 'secolo di ferro'*. In *'Mediterranea. Ricerche Storiche'*, 6 (2009), 517-42.

cui declinare il ruolo e il prestigio della città nel contesto della provincia e del Mezzogiorno continentale. Non cambiano però i riti e i rituali che sovrintendono all'affermazione dei poteri cittadini, quegli eventi e atti riconducibili a rappresentare visivamente e concretamente i difformi rapporti di potere nelle più importanti celebrazioni civili e religiose. Proprio queste cerimonie pubbliche in antico regime concorrono a legittimare, confermare e consacrare il potere vescovile. Il progetto di arbitro e di *dominus* assoluto che vuole esercitare il Pappacoda trova in questi particolari rituali la sua prima messa a punto, la sua elaborazione fattuale e con essa la verifica per poter procedere alle tappe successive, orientate ad affidare ad un'unica regia (quella appunto del vescovo) il frantumato e refrattario mondo istituzionale, sociale e politico della città prima e della provincia dopo.

Ciò che cambia tra metà Cinquecento e metà Seicento non è il progetto urbano, caratterizzato in entrambi i casi da una fase di splendore e di sviluppo edilizio, e neppure il ruolo politico-amministrativo della città, assegnato a suo tempo dalla corona spagnola con la promozione di 'Lecce capitale delle Puglie',¹⁰ quanto piuttosto la natura delle rivendicazioni episcopali che passano velocemente dall'ossessiva ricerca delle prerogative primaziali perseguite dal Martelli ad una più convincente attribuzione di città 'religiosissima' voluta dal Pappacoda.¹¹ Più precisamente: il Pappacoda continua a rivendicare il primato regionale della città, ma prima ancora quello del vescovo in una fase in cui l'autorità episcopale era stata fortemente indebolita dall'egemonia esercitata nel sacro dai gesuiti e dai teatini. Dovendosi, come è stato lucidamente osservato, imporre quale nuovo potere ordinario in una città dove evanescente era la figura vescovile, l'articolata e incisiva azione pappacodiana fa perno su altri fattori di identità che esaltano simultaneamente il suo autorevole ruolo e impongono un nuovo modello culturale su scala cittadina e regionale.¹² Una siffatta operazione passa

10 Si veda V. Cazzato, *Lecce*. (Bari-Roma: Laterza, 1994).

11 Per il Martelli si rinvia a Nestola, *I grifoni della fede*; per il Pappacoda invece Spedicato, *La lupa sotto il pallio*.

12 Nestola, *Giochi di scala*, 526.

attraverso l'adozione del patronato civico di S. Oronzo (che sostituisce quello più antico di S. Irene), un santo recuperato e rilanciato come 'defensor civitatis' e prima ancora, in qualità di proto-vescovo, come unica autorità garante dell'ordine sociale cittadino, su cui si riflette il Pappacoda come suo diretto successore.¹³

Lecce, nel passaggio da metà Cinquecento a metà Seicento, appare una città che non perde le sue antiche prerogative urbane, conserva i suoi privilegi regi, resta fedele alla corona spagnola, e, pur non ancora completamente disciplinata, sembra nelle migliori condizioni di recuperare quel primato cittadino, prima sfuggito al Martelli, ad opera del Pappacoda, il quale realisticamente rinuncia a riproporre la velleità dell'ottenimento alla sua sede episcopale del titolo metropolitano per puntare tutto sull'elezione del santo patrono. Una scelta che si rivela sul piano politico, prima ancora che su quello religioso devozionale, oltre modo efficace, capace di favorire una nuova configurazione dei rapporti di forza a favore del vescovo all'interno della città e della stessa provincia. I mezzi di coercizione, di convinzione e di propaganda messi in campo dal Pappacoda sono molteplici e appaiono fin troppo sofisticati e promettenti per non assicurare i risultati attesi. Dentro questo percorso si pone mano alla costruzione della città barocca e a quell'ambizioso programma di edilizia sacra nell'intero Salento che vede l'architetto Giuseppe Zimbalo un protagonista di assoluto rilievo.

Tuttavia, solo quando (non prima di metà Seicento), dopo oltre un decennio dal suo insediamento in diocesi, il Pappacoda assicura il suo controllo sull'insieme del mondo civile ed ecclesiastico, ed è riconosciuto come l'unica autorità legittimata a rappresentare l'intera città, si aprono i cantieri per rendere concreto il suo ambizioso progetto di edilizia sacra. Non a caso sceglie di partire dai luoghi simbolici del potere episcopale, quali appunto il cortile del Duomo, l'episcopio e la chiesa cattedrale per illustrare con nuovi e più efficaci strumenti stilistico-decorativi la sua indiscussa supremazia politico-istituzionale. Si affida per questo a Giuseppe Zimbalo, di cui in precedenza aveva

13 In merito si rinvia a Maria Rosaria Tamblè, *Santi patroni e mutamenti sociali a Lecce nella svolta di metà Seicento*. in Aa.Vv., *Vescovi e città*, 271-322.

potuto conoscere ed apprezzare le alte capacità tecniche. La scelta appare quasi obbligata dal momento che non vi erano in città alternative dello stesso livello. Lo Zimbalo, dopo la morte del maestro Cesare Penna (1653), si era ormai imposto sullo scenario urbano e provinciale con risultati rilevanti e unanimemente riconosciuti. Quando nel 1659 viene chiamato dal Pappacoda ad occuparsi della costruzione della chiesa cattedrale e del palazzo episcopale, sta già lavorando per conto dei Celestini di Santa Croce all'abbellimento della facciata del loro monastero. Senza trascurare il lavoro pregresso, l'architetto leccese cerca di venire incontro ai desiderata del vescovo, dando avvio anche alla costruzione del maestoso campanile. Non tutto però fila liscio. Nel 1663 a lavori avanzati si registra un incidente che mette a dura prova il rapporto fiduciario con il vescovo. La navata destra dell'erigenda chiesa cattedrale non regge alle verifiche tecniche e il magistrato Francescantonio Agallo ordina il suo immediato abbattimento. Lo Zimbalo in qualità di progettista riconosce l'errore ed esegue quanto gli viene intimato, ma per paura delle reprimende vescovili fugge e si nasconde per alcuni mesi nel convento dei padri Agostiniani. Passata la bufera il Pappacoda gli offre il perdono con la chiara volontà di completare la costruzione della chiesa, ma a precise condizioni che appaiono pesanti per l'architetto, costretto ad impegnarsi a ricostruire a sue spese la navata della chiesa demolita, compreso l'altare dedicato a S. Carlo Borromeo, e a rinunciare per i successivi tre anni a prestare la sua opera in altre fabbriche della città e della provincia. Una clausola quest'ultima che non trova applicazione concreta, ma riflette la determinazione del vescovo a limitare gli impegni dello Zimbalo per accelerare i tempi dei lavori della chiesa cattedrale e vederla ultimata senza ulteriori ritardi.

Il Pappacoda vede realizzati ancora in vita gli edifici sacri che gli stanno maggiormente a cuore, inaugurando la nuova chiesa cattedrale e andando a risiedere nel nuovo palazzo episcopale, ma non il campanile che invece sarà terminato nel 1682, 12 anni dopo la sua morte. A ben guardare si tratta di realizzazioni parziali, ma sufficienti per costituire un riferimento tra i più simbolicamente densi di significato della lunga

stagione pappacodiana. I luoghi episcopali da allora diventano centrali negli assetti urbanistici della città, punto di partenza e di arrivo di tutte le più importanti manifestazioni pubbliche. Riti e rituali trovano nella piazza del vescovado il loro epicentro elettivo, luogo capace di svelare l'identità e i valori più profondi di un'intera comunità. La città barocca, ridisegnata dallo Zimbalo nella sua lunga attività professionale, rispecchia in funzione ultracattolica i *topoi* tracciati e perseguiti dal vescovo, cristallizzandoli in modo particolare nelle facciate e negli interni delle chiese di cui si viene ad arricchire il tessuto urbano.

Da questo punto di vista l'esperienza artistica dello Zimbalo, consumata al servizio del Pappacoda, pur abbracciando, tutto sommato, un periodo non eccessivamente lungo (poco più di un decennio) della sua attività professionale, resta fondamentale per la messa a punto della costruzione della città barocca. Dopo il 1670, anno della morte del vescovo, le realizzazioni zimbalesche risentono di questa singolare ed intensa esperienza e le portano a definitiva maturazione. L'affidamento di opere edilizie e scultorie cresce in quanto l'architetto è riconosciuto come il professionista locale più eclettico e più apprezzato. Alla sua collaudata maestria ricorrono non solo le comunità regolari della città capoluogo, ma anche quelle della provincia. Lo Zimbalo offre la sua consulenza tecnica e la sua manodopera ad una platea eterogenea di committenti laici. Fino alla sua morte, avvenuta nel 1710, non ha soste, girando in lungo e largo la provincia e realizzando manufatti di pregio che segnano il volto di un'epoca, dell'intera stagione barocca. Quello che è stato definito il periodo d'oro della Lecce seicentesca non coincide solo con la fortuna di un modello di santità autoctono (il culto e il patronato civico di S. Oronzo, ma anche con un gusto edilizio e un linguaggio artistico altamente originale.

Proprio su questo gusto edilizio e linguaggio artistico lo Zimbalo mostra un eclettismo legato alla realtà in cui svolge la sua attività di architetto e di artista. Nelle sue opere vi è uno iato espressivo tra la produzione leccese, carica di esasperata celebrazione di miti ed ideali e quella, per così dire, salentina perseguita spesso con uno stile sobrio quasi dimesso, ricco di connotazioni domestiche e per questo

privo di esuberanza e di altezzosità. L'esperienza leccese, soprattutto quella al servizio del vescovo Pappacoda, registra la celebrazione del traboccante e dell'eccessivo al fine di soddisfare le richieste e le ambizioni del suo principale committente. Costretto ad inseguire le velleitarie aspirazioni di magnificenza del vescovo, lo Zimbalo abbandona le intime e più contenute trame decorative e architettoniche che invece cerca di sperimentare nei piccoli e grandi borghi della provincia. A Lecce l'artista è solo il fedele interprete di questo progetto, l'artefice che lo rende visibile e nello stesso tempo fruibile, è il tecnico che traduce, soprattutto nella facciata secondaria della cattedrale, nelle forme più ridondanti imposte dal vescovo (ma anche da parte degli Ordini religiosi della città) i nuovi gusti barocchi, di cui per indole e per formazione non si è mai sentito profondamente coinvolto. Non si tratta di sottolineare una distanza tra il vescovo e il suo architetto (che pure non appare mai rinunciatario ad esprimere in ogni manufatto una sua originale interpretazione), bensì di evidenziare, laddove ce ne sia bisogno, una certa sudditanza psicologica, prima ancora che culturale, sofferta dallo Zimbalo nei riguardi del Pappacoda, il quale non resta interessato spettatore, ma attore esuberante con interferenze pesanti anche a livello tecnico-progettuale che portano a realizzazioni più modellate dalle aspettative del committente che intimamente e convintamente approvate dall'artista costruttore. In buona sostanza, lo Zimbalo si presta a rendere operativi e nello stesso tempo attrattivi i progetti elaborati ad immagine e a somiglianza dei suoi datori di lavoro, aggiungendo però sempre qualcosa di suo, oltre che la straordinaria e per certi versi insuperabile maestria artistica. Per quieto vivere si piega ad alcune imposizioni esterne, ma non appare mai alla mercé assoluta dei suoi committenti o del tutto subalterno ai loro disegni. Conserva sempre larghi spazi di autonomia e di operatività, anche quando lascia immaginare il contrario.

3. Il vero Zimbalo – è stato scritto – è quello della provincia, l'artista protagonista del cosiddetto 'barocco minore', che di minore però non ha nulla se non i centri interessati rispetto alla città

capoluogo.¹⁴ Passare in rassegna i più importanti manufatti realizzati nei diversi luoghi del Salento aiuterebbe certamente a dimostrare l'assunto, sostenuto da studi più recenti, di aver elevato un'arte di periferia ad una di livello internazionale. L'esempio più importante per segnalare i tratti distintivi dal barocco prettamente leccese resta la chiesa del Crocifisso di Galatone, considerata un'eccellente singolarità, che trova per lo stile 'pallide analogie' con le facciate della cattedrale di Gallipoli e della Collegiata di Galatina. Ma più ancora della facciata è la decorazione dell'altare maggiore che per le sue elevate proporzioni resta indubbiamente il più riuscito a macchina barocca, ma anche un vero e proprio manifesto della riforma tridentina.¹⁵ Proprio il messaggio iconologico finisce per sovrastare quello iconografico, rendendo l'intera struttura barocca qualcosa di più di un'ostentazione eccessiva. L'imponente scenografia dell'altare di Galatone, impostata su una vivace inclusione post-tridentina, esprime un messaggio attraverso il quale lo Zimbalo cerca di andare oltre i desiderata dei suoi committenti con adattamenti e puntualizzazioni dai contenuti teologicamente elevati. Un modo nuovo di interpretare la stagione barocca e non farsi solo ispirare ed imbrigliare dal sovrabbondante e dall'esuberante.

Non mancano altri esempi che confermano una siffatta lettura. Il barocco che lo Zimbalo persegue in provincia resta troppo diverso da quello espresso nella città capoluogo. Si può affermare senza essere smentiti che ci si trova di fronte ad un'artista che rifiuta intimamente i canoni stilistici predominanti per seguire una via nuova ed irripetibile, capace di trasmettere meraviglia in maniera sobria e misurata, ma anche messaggi legati alla salvezza cristiana. Se si guarda poi agli interni delle sue chiese emerge una planimetria costruita su modelli classici (croce latina ad una o tre navate attraversate da un transetto), mentre per le facciate ama scegliere superfici definite, suddivise in riquadri da lesene molto appiattite in cui trovano quasi sempre posto delle nicchie, un corredo quest'ultimo che finisce per dare armonia e

14 Francesco Danieli, *Giuseppe Zimbalo e il riscatto del barocco salentino*, in Spedicato, ed., *Barocco in provincia*, 76.

15 Su questo tema si rinvia a Danieli, *Fasti e linguaggi sacri*.

ricchezza all'insieme dell'articolato geometrico, sovrapponendo un quadrato ad un rettangolo con la chiusura di un timpano triangolare, espressione classicheggiante tipica di un'epoca rinascimentale ormai al tramonto. La tradizione resiste soprattutto nelle facciate delle sue chiese, piegando il nuovo gusto barocco a dialogare con l'ideale cinquecentesco, di cui resta ampia traccia nella scansione geometrica delle superfici. Non si sottrae ad inseguire e a scolpire, sollecitato dalle aspettative dei committenti, l'immagine fastosa e ricca di suggestioni proprie di un'epoca, ma senza mai esagerare, quasi con timidezza e con misurato e sapiente equilibrio.

Giuseppe Zimbalo è un'artista che non rinnega il passato, lo ingloba, sapendolo proiettare verso il futuro. Vivendo in un periodo di transizione, in cui si assiste al graduale passaggio dalla limpidezza del rinascimento all'esuberanza del barocco, cerca di tenere insieme queste due forme espressive, declinandole in maniera nuova e accattivante, con un atteggiamento per nulla invasivo, ma rispettoso dei canoni propri dei due gusti artistici, che nelle sue opere si fondono in un unico e inedito quadro di lettura. Non rinuncia mai al rigore geometrico tipico dell'età rinascimentale, di cui offre ampio riscontro nelle planimetrie delle facciate delle sue chiese, ma non si chiude verso la novità barocca, temperandola con immagini leggere e più armoniose, fortemente favorito in questo 'impasto' dalla duttilità della pietra leccese e dalla sua abilità nel conformarla a scopi ben precisi, lontano dal sovraccaricarli di segni impropri e fuorvianti.

Il barocco dello Zimbalo non può che attingere alla lezione dei due suoi principali maestri, lo zio Francescantonio e Cesare Penna, da cui assume certamente la concezione grandiosa da imprimere alle sue fabbriche, ma anche dal Fanzago, conosciuto a Lecce e poi a Gallipoli mentre lavora alla chiesa cattedrale, da cui impara a soluzioneare l'incontro dei due piani sovrapposti alla facciata, con l'inserimento di volute di raccordo e con l'integrazione di statue in nicchie preordinate, a cui spesso aggiunge la decorazione di vasi e ghirlande. Il riferimento al mondo vegetale non è nuovo, era stato già largamente sperimentato in epoca rinascimentale, ma lo Zimbalo lo interiorizza e lo trasforma

profondamente, dando ad esso una proiezione non solo puramente decorativa, anzi rigorosamente geometrica, calata in spazi in cui la concezione di grandiosità, tipica del gusto barocco, tende ad assolvere ad una funzione policentrica che non tradisca minimamente l'ispirazione classica che la sostiene, tratto peculiare dell'architettura e dell'arte rinascimentale e post-rinascimentale. In conclusione, le opere di Giuseppe Zimbalo riflettono due epoche, rilette in maniera armonica in una sola, quella che con uno stile inconfondibile caratterizzerà il primo barocco leccese e che tanta parte continuerà ad avere nell'ispirare e nel connotare le vicende artistiche della città e della provincia salentina.

La 'libreria' seicentesca di palazzo Imperiali nel principato di Francavilla in Terra d'Otranto

Davide Balestra – University of Bari

1. Inventari post mortem e biblioteche private

Lo studio delle biblioteche private, specie dalla seconda metà del Novecento, ha riscosso un crescente interesse in Italia da parte delle discipline storiche, artistiche e letterarie. Seppur non paragonabile al numero di ricerche condotte, ad esempio, in Francia, la bibliografia italiana si è arricchita negli ultimi anni di numerosi casi studio – in particolare inerenti le collezioni di personaggi significativi in ambito culturale, politico, sociale – che hanno affiancato l'analisi sull'importanza e la diffusione del libro in età moderna e sui fenomeni ad esso connessi, come l'azione della censura ecclesiastica o la lettura delle donne, sia in ambito secolare sia in ambito religioso.¹ Lo studio

¹ Una puntuale rassegna storiografica in Federica Dallasta, *Eredità di carta. Biblioteche private e circolazione libraria nella Parma farnesiana (1545-1731)*. (Milano: Franco Angeli, 2012), 19-36. Segnalo qui solo alcuni degli studi più recenti sulle biblioteche private, in particolare nobiliari: Giorgio Montecchi, *Storie di biblioteche, di libri e di lettori*. (Milano: Franco Angeli, 2018); Giovanna Granata, *Periodici e Bibliografia. Uno sguardo alle biblioteche private*. In *'Bibliothecae.it'*, no. 2 (2018), 78-110; Maria Rosaria Rescigno, *Una famiglia allo specchio. Il caso della biblioteca Ausilio (secc. XVI-XX)*. In *'Archivio Storico per le Province Napoletane'*, no. 132 (2014), 31-53; Giulio Sodano, *Una biblioteca (poco) provinciale: i libri degli Acquaviva d'Atri*. In Elisa Novi Chavarria e Vittoria Fiorelli eds., *Baroni e Vassalli. Storie moderne* (Milano: Franco Angeli, 2011), 259-79; Fiammetta Sabba, ed., *Le biblioteche private come paradigma*

delle biblioteche continua ancora a privilegiare l'esame di singoli casi,² seppur non mancano analisi comparative delimitate a determinate città o realtà sociali,³ a cui si è affiancato un crescente dibattito metodologico suscitato dai diversi approcci e dalla mancanza di univocità nell'analisi della fonte cardine di queste ricerche: l'inventario; una fonte certo accattivante, ma irta di insidie e potenzialmente foriera di riflessioni fuorvianti.⁴ È affascinante – come hanno fatto notare bibliografi, filologi

bibliografico: atti del convegno internazionale, Roma, Tempio di Adriano, 10-12 ottobre 2007 (Roma: Bulzoni, 2008); Angela Nuovo, ed., *Biblioteche private in età moderna e contemporanea*: atti del Convegno internazionale, Udine, 18-20 ottobre 2004. (Milano: Sylvestre Bonnard, 2005); Gianfranco Tortorelli, ed., *Biblioteche nobiliari e circolazione del libro tra Settecento e Ottocento*. (Bologna: Pendragon, 2002); Per gli studi sulla censura ecclesiastica, Mario Infelise, *I padroni dei libri. Il controllo sulla stampa nella prima età moderna*. (Roma-Bari: Laterza, 2014); Gabriella Zarri, *Libri di spirito: editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*. (Torino: Rosenberg & Sellier, 2009); Milena Sabato, *Il sapere che brucia: libri, censure e rapporti Stato-Chiesa nel regno di Napoli fra '500 e '600*. (Galatina: Congedo, 2009); Gigliola Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*. (Bologna: Il Mulino, 2005); Mario Infelise, *I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie*. (Roma-Bari: Laterza, 1999). Per quanto riguarda le letture femminili in età moderna, Milena Sabato, *Donne lettrici in Italia nella prima età moderna. Metodi e percorsi di ricerca*. In 'Itinerari di Ricerca Storica', no. 1 (2013), 77-93; Xenia von Tippelskirch, *Sotto controllo: letture femminili in Italia nella prima età moderna*. (Roma: Viella, 2011); Maria Pia Donato, Xenia von Tippelskirch, *Il tanto leggere mi fa dolere la testa'. Appunti sulle lettrici alla soglia del pubblico*. In Benedetta Borello, ed., *Pubblico e pubblici di Antico regime*. (Pisa: Pacini, 2009), 1-20; Tiziana Plebani, *Il 'genere' dei libri: storie e rappresentazioni della lettura al femminile e al maschile tra Medioevo ed età moderna*. (Milano: Franco Angeli, 2001).

- 2 Mario Alberghina, ed., *Le biblioteche di privata lettura di principi, cavalieri e accademici gioeni*. (Catania: Maimone, 2018); Simona Inserra, ed., *Per libri e per scritture. Contributi alla storia del libro e delle biblioteche nell'Italia meridionale tra XVI e XVIII secolo*. (Milano: Ledizioni, 2018).
- 3 Dallasta, *Eredità di carta*; Analisi comparative sono state condotte, ad esempio, per le collezioni di preti e religiose. Si veda Carmela Compare, *Biblioteche monastiche femminili aquilane alla fine del XVI secolo*. In 'Rivista di storia della Chiesa in Italia', no. 54 (2000), 469-516; Luca Ceriotti, *Non sia alcuno de li sacerdoti che non habbia le copie stampate'. Libri e letture del clero bustese al tempo di Carlo Borromeo*. In 'Annali di Storia moderna e contemporanea', no. 5 (1999), 453-509.
- 4 Per un approfondimento sulle metodologie utilizzate nello studio delle biblioteche private, in particolare attraverso gli inventari *post mortem*, e sulle problematiche connesse si veda Luca Ceriotti, *Scheletri di biblioteche. Gli 'inventari di biblioteca'*

e biblioteconomi – scavare all'interno delle collezioni private del passato per risalire ai gusti del proprietario di quei libri. O ancor più seguire 'il miraggio – come lo definisce Luca Ceriotti – di poter contribuire ... al restauro di un quadro complessivo raffigurante la compagine dei lettori di antico regime, l'insieme variegato dei loro gusti, i toni prevalenti dei loro più o meno colti interessi'.⁵ Ma questa invitante operazione solleva diverse problematiche metodologiche legate all'analisi degli inventari *post mortem*, alcune delle quali, per contingente interesse del caso specifico che trattiamo, credo sia opportuno rilevare brevemente.

È un percorso ricco di ostacoli quello che induce a risalire dall'inventario di una biblioteca alla definizione del profilo culturale del suo proprietario. Tra gli aspetti da tenere in considerazione, nel momento in cui si decide di incamminarsi per questo sentiero, come illustrato da Ceriotti, vi è in primo luogo, l'immagine differente che gli inventari *post mortem* potrebbero dare di una collezione rispetto a quella che questa effettivamente ebbe mentre il suo proprietario era in vita. Eventualità che dovrebbe portare ad un'analisi separata del *corpus* dal suo raccoglitore, minando però inevitabilmente proprio la strada che si vorrebbe percorrere, cioè quella che dalla biblioteca conduce al lettore. Lo studio degli inventari, inoltre, ha reso quanto mai esplicita la loro marcata o meno parzialità, rivelandone la natura lacunosa, la quale, tuttavia, potrebbe essere ricondotta alle circostanze stesse della loro redazione; circostanze che potrebbero giustificare quell'incompletezza, apparentemente frutto di errori e omissioni, come conseguenza di una precisa volontà. È il caso, ad esempio, degli elenchi di libri presenti all'interno di una lista di beni mobili e immobili connessi ad un procedimento giudiziario, nei quali l'ufficiale incaricato prendeva in considerazione i volumi di maggior valore, spesso escludendo quelli che ne erano privi. E poi ancora l'impossibilità di stabilire da quello che spesso è un semplice elenco di libri, quale di questi siano stati

come materiali per una anatomia ricostruttiva della cultura libraria di antico regime, in Edoardo Barbieri e Danilo Zardin, eds., *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*. (Milano: V&P Università, 2002), 373-432.

5 Ceriotti, *Scheletri di biblioteche*, 376.

letti con più assiduità e quali meno, quali siano stati acquistati e mai letti, o ancora quale di questi avesse un'importanza maggiore per il proprietario.

Pertanto, con la necessaria prudenza dettata dalle considerazioni esposte, esamineremo la raccolta libraria presente all'interno del palazzo Imperiali di Francavilla così come 'fotografata' dall'inventario redatto nel 1679. Ed è, questo, un altro aspetto di cui tener conto dal momento che una biblioteca rappresenta, per definizione, qualcosa di dinamico che uno strumento giuridico, come l'inventario *post mortem*, restituisce solo in un determinato momento: esso è l'immagine statica di una realtà in continuo movimento. Studiare il singolo caso, attraverso uno strumento che, pur con tutti i limiti esposti, continua a rappresentare una delle vie migliori per comprendere gli interessi culturali di un individuo o di un gruppo familiare e la circolazione scritta in antico regime,⁶ significa essenzialmente esaminare tre aspetti fondamentali: il lettore, colui che ha raccolto il materiale librario, le letture e, se presente, la biblioteca, il luogo fisico in cui erano conservati i volumi all'interno dello spazio domestico.

2. La 'libreria' di palazzo Imperiali nel 1679

L'inventario *post mortem* preso in esame fu redatto nel febbraio 1679 dal notaio Loti di Latiano a poco meno di tre mesi di distanza dalla morte del secondo principe di Francavilla, Andrea I Imperiali.⁷ Colui che avrebbe ereditato le proprietà feudali, i beni mobili e immobili della famiglia, il primogenito di Andrea, Michele III, aveva da pochi mesi compiuto cinque anni e ne avrebbe dovuto aspettare ancora diversi prima di poter amministrare la propria eredità. Attraverso l'inventario si garantiva che all'erede arrivasse inalterato il patrimonio, così come

6 Dallasta, *Eredità di carta*, 37; Maria Iolanda Palazzolo, *Le raccolte librerie private nel Settecento romano*. In *'Roma moderna e contemporanea'*, no. 3 (1996), 561-76.

7 Il principe Imperiali morì il 25 novembre del 1678. Copia dell'inventario è presente nell'Archivio di Stato di Napoli (d'ora in avanti ASN). *Intendenza generale degli Allodiali, I serie*, vol. 37. L'elenco dei libri posseduti dalla famiglia alla morte del capofamiglia è ai ff. 486r-507r.

cristallizzato dal notaio. Esso, infatti, era lo strumento migliore per testimoniare e garantire l'integrità patrimoniale di una famiglia.⁸

Le vicende meridionali della famiglia, di origini genovesi, ebbero inizio alla fine del Cinquecento quando David Imperiali, capostipite del ramo dei marchesi di Oria e futuri principi di Francavilla, acquistò un feudo nel Regno di Napoli, seguendo un percorso che, tra il XVI secolo e la prima metà del successivo, interessò diverse famiglie del patriziato genovese. La grande disponibilità economica, le oculatissime strategie matrimoniali, l'indubbia capacità di alcuni dei suoi membri, condite da una spiccata ambizione, permisero alla famiglia, nel corso del Seicento, di intraprendere un'ascesa socio-politica che avrebbe raggiunto il suo apice nel Settecento.⁹ Matrimoni endogamici per i primogeniti ed esogamici per le donne, consentirono da un lato di mantenere un forte legame con la patria genovese e, dall'altro, di integrarsi nel gruppo nobiliare napoletano. Alla morte di Andrea I, dopo circa un secolo dall'acquisto del feudo in Terra d'Otranto, la famiglia risiedeva ormai stabilmente a Francavilla dopo aver fatto spola tra Genova e il Regno di Napoli fino alla metà del Seicento.¹⁰ Furono, quelli, anni ricchi di avvenimenti importanti per gli Imperiali: l'uscita da una situazione patrimoniale complicata, conseguenza dei lunghi periodi di minorità degli eredi destinati a reggere le sorti familiari che aveva caratterizzato i decenni precedenti, la nomina cardinalizia di Lorenzo, primo porporato della famiglia, e il suo coinvolgimento nell'affare dei Corsi a Roma che stroncò maggiori aspirazioni, l'avveduta costruzione di alleanze matrimoniali, per via femminile, con famiglie

8 Maria Serena Mazzi, *Gli inventari dei beni. Storia di oggetti e storia di uomini. In 'Società e Storia'*, no. 7 (1980), 203-14. Sull'importanza degli inventari come strumento per la ricostruzione della cultura materiale di antico regime cfr. anche Maria Antonietta Russo, *Gli inventari post mortem specchio delle ricchezze e delle miserie familiari. Il caso dei Luna (XV secolo). In 'Mediterranea. Ricerche storiche'*, no. 28 (2013), 249-74.

9 Per le vicende degli Imperiali di Francavilla, alle quali si farà riferimento nel testo, mi permetto di rinviare a Davide Balestra, *Gli Imperiali di Francavilla. Ascesa di una famiglia genovese in età moderna*. (Bari: Edipuglia, 2017).

10 Da Genova la famiglia amministrava il feudo meridionale lasciando precise istruzioni ai governatori locali. Cfr. Ivi, 67-70.

dell'aristocrazia regnicola. Tutte vicende che testimoniano la costante ascesa del casato, ancora legato alla Repubblica di San Giorgio, ma sempre più radicato anche nel quadro della nobiltà napoletana.

Come si è detto, l'inventario fu redatto a pochi mesi dalla morte di Andrea II, tornato a Francavilla appena un anno prima, dopo aver risieduto a Genova per quindici anni, come previsto dai capitoli matrimoniali stilati nel 1662 in previsione delle nozze con Maria Pellina Grimaldi dei principi di Monaco.¹¹ Nel quadro dei matrimoni endogamici che la famiglia scelse di riservare ai primogeniti, poteva accadere, infatti, che questi fossero costretti a risiedere a Genova per alcuni anni dopo il matrimonio. Un ulteriore aspetto che testimonia la volontà di mantenere vivo il vincolo con la Superba, peraltro evidente analizzando i volumi presenti nella collezione francavillese.

La biblioteca presente a palazzo non fu l'unica raccolta libraria ascrivibile alla famiglia genovese. Amanti del libro furono, infatti, i due cardinali Imperiali, Lorenzo e Giuseppe Renato. Il primo, figura discussa della politica pontificia del XVII secolo, la cui ambizione – e indubbie capacità personali – contribuì ad avvicinarlo al soglio pontificio, ma al tempo stesso a pregiudicare la sua potenziale affermazione, possedeva a Roma, nel suo palazzo in Campo Marzio, una biblioteca composta da circa tremila volumi che, alla sua morte, nel 1673, trasmise in eredità al pronipote Giuseppe Renato, anch'egli cardinale dal 1690.¹² Personaggio simbolo dell'ascesa sociale della famiglia, Giuseppe Renato fu una figura di spicco della politica papale tra Sei e Settecento, a cui solo il veto spagnolo negò, nel conclave del 1730, l'elezione a pontefice.¹³ Ma oltre a distinguersi come abile uomo di governo, Giuseppe Renato fu celebre per aver costituito, accrescendo la raccolta ereditata dallo zio Lorenzo, una delle maggiori biblioteche della Roma settecentesca con i suoi oltre quindicimila volumi, il cui

11 Balestra, *Gli Imperiali di Francavilla*, 103-6. Cfr. anche 138-46.

12 Alcune notizie sulla biblioteca di Lorenzo Imperiali in Flavia Cancedda, *Figure e fatti intorno alla biblioteca del cardinale Imperiali, mecenate del '700*. (Roma: Bulzoni, 1995), 33-5.

13 Balestra, *Gli Imperiali di Francavilla*, 198-208.

catalogo fu pubblicato da Giusto Fontanini nel 1711¹⁴ e la cui storia e formazione è stata oggetto di un accurato studio negli anni Novanta del secolo scorso.¹⁵

Il *corpus* che qui prendiamo in esame è da considerarsi, però, estraneo alle biblioteche romane dei due cardinali. La collezione, con i suoi più di mille volumi, rientra, secondo la classificazione proposta da Victor Infantes, nella categoria di 'biblioteca musco' nella quale il libro 'representa un exponente de riqueza, generalmente (también) en correspondencia con una serie de bienes que integran a los libros en un testimonio de posesión y de lujo'.¹⁶ Difatti, sfogliando l'inventario ci si rende conto dello splendore che dovè assumere palazzo Imperiali alla fine del Seicento: un trionfo di tappezzerie da pareti, tende, portinare, argenteria, sedie indorate, statue in ottone, bronzo, marmo e alabastro, numerosi quadri¹⁷ e altri oggetti tra i quali spicca 'un cannocchiale grande, con suoi piedi'¹⁸ o un 'toccatiglio di granatiglio, et avolio'.¹⁹ Una collezione di oggetti che sarà ampliata ulteriormente nel corso del Settecento,²⁰ e che avrebbe reso ancor più splendida la residenza francavillese, specie dopo la ristrutturazione voluta da Michele III.²¹

14 Giusto Fontanini, *Bibliothecae Josephi Renati Imperialis Sanctae Romanae Ecclesiae Diaconi Cardinalis Sancti Georgii catalogus*. (Roma, 1711).

15 Flavia Cancedda, *Figure e fatti intorno alla biblioteca del cardinale Imperiali*. Cfr. anche Eadem, *La collezione libraria del cardinal Imperiali*. In 'Il Bibliotecario', 35 (1993), 19-59.

16 Victor Infantes, *Las ausencias en los inventarios de libros y bibliotecas*. In 'Bulletin hispanique', no. 1 (1997), 281-92: 284.

17 ASN, *Intendenza generale degli Allodiali, I serie*, vol. 37, f. 373rv. Nell'inventario del 1679 i dipinti, perlopiù a tema religioso, sono privi di cenni sugli autori. Fanno eccezione due opere, raffiguranti la Sacra Famiglia, 'del Piola', indicazione con cui si fa riferimento a un non specificato membro dei Piola, famiglia di pittori attivi a Genova tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Settecento, tra i protagonisti del barocco genovese.

18 Ivi, f. 373r.

19 Ivi, 373v.

20 Michele Paone, *Inventari dei palazzi del principato di Francavilla (1735)*. (Bari: Editrice Tipografica, 1987).

21 Vita Basile, *Le residenze della famiglia Imperiale in Terra d'Otranto*. In Marcello Fagiolo, ed., *Il sistema delle residenze nobiliari. Italia Meridionale*. (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2010), 258-67.

Non stupisce, d'altronde, la presenza a palazzo di questa ricca collezione libraria: tra XVII e XVIII secolo 'il libro aveva raggiunto l'apice della sua importanza e del suo credito sociale, e le biblioteche, private o pubbliche, erano diventate un emblema non solo di civiltà e di cultura ma di lustro e di status personale e familiare'.²² La tendenza culturale dell'epoca considerava una collezione di libri 'il necessario complemento degli arredi di una dimora di gente onorata: ... 'grande ornamento e utile reca a ciascuna casa o palazzo una copiosa libreria spiega(va) un opuscolo',²³ sicché il libro si caricava di significati ben più profondi del semplice valore economico, che pure indubbiamente aveva. Come affermato da Flavia Luise, 'l'aristocrazia non attribui(va) al libro un valore venale, ma simbolico perché latore di un modello sociale in cui tutti i nobili si riconosce(vano)'.²⁴ Ornare la propria casa, possedere libri, quadri e altri oggetti, dunque, era innanzitutto un segno di appartenenza sociale. Se il denaro era il mezzo per entrare in possesso di tali oggetti – messaggeri, per dirla con Pomian, dell'invisibile²⁵ – esso poteva trasformarsi in gusto e sapere allorché veniva destinato all'acquisto di manufatti artistici e culturali, in tal modo conferendo al possessore particolare prestigio.²⁶

Formata da 1082 volumi, la biblioteca francavillese sarebbe stata arricchita nel corso dei sessant'anni successivi, tanto da superare

22 Alfredo Serrai, *Storia delle Biblioteche. Parte I*. In 'Bibliothecae.it', no. 1 (2014), 138-84: 179.

23 Renata Ago, *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento*. (Roma: Donzelli, 2006), 187. Cfr. anche Eadem, *Collezioni di quadri e collezioni di libri a Roma tra XVI e XVIII secolo*. In 'Quaderni Storici', no. 2 (2002), 379-403: 391.

24 Flavia Luise, *Consumi culturali nel Regno di Napoli: le biblioteche nobiliari*, in 'Archivio Storico per le Province Napoletane', no. 123 (2005), 377-401: 379.

25 Krzysztof Pomian, *Tra il visibile e l'invisibile: la collezione*, in Idem, *Collezionisti, amatori e curiosi. Parigi-Venezia XVI-XVIII secolo*. (Milano: Il Saggiatore, 1989), 15-60.

26 Ago, *Collezioni di quadri e collezioni di libri*, 380. Sulla funzione degli oggetti in età moderna si vedano anche le recenti riflessioni di Maria Stella Rollandi, Marina Romani, *Tesori ovvero beni denaro-equivalenti. Considerazioni sulle funzioni degli oggetti nell'antico regime (secoli XV-XVIII)*. In 'Società e Storia', no. 159 (2018), 1-34.

le 1.600 unità negli anni Trenta del Settecento.²⁷ Gli inventari precedenti a quello che qui esaminiamo attestavano già la presenza di libri tra i beni della famiglia, ma è in quello del 1679 che l'elenco di questi cresce in maniera sensibile.²⁸ Possiamo, dunque, datare alla seconda metà del Seicento la comparsa di una 'libreria' così corposa all'interno della residenza familiare francavillese, ma la documentazione non fornisce informazioni utili ad attestare per volere di chi essa trovò posto a palazzo. Si può solo supporre che questa collezione appartenesse al defunto Andrea I, ma credo si possa affermare che, più che considerarla la collezione di un singolo individuo, essa si configurasse, e vada dunque esaminata, come la biblioteca *di casa*, a disposizione dell'intera famiglia che abitava a palazzo: più che un *unicum*, un *tipo* di cui ci serviremo per condurre un'indagine inferenziale.²⁹ Più precisamente, essa nacque probabilmente per volontà di un singolo, ma assunse un carattere familiare che mantenne, accrescendosi come si è detto in precedenza, fino alla devoluzione del feudo, nel 1782. È possibile che questa collezione giunga a Francavilla da Genova, trasportata in quegli anni di definitivo trasferimento nel feudo meridionale. Ma, come detto, della collezione che prendiamo in esame, l'elemento più incerto è proprio quello riguardante colui che la costituì, mentre si può affermare con relativa sicurezza che questa abbia trovato una sistemazione nel palazzo solo dopo la metà del Secolo, quando la famiglia risiedeva ormai stabilmente in Terra d'Otranto.

Della collezione non si hanno tracce significative dopo il 1782. Alla morte dell'ultimo principe di Francavilla, essa si disperse nella contesa tra gli eredi e lo stato napoletano, lungo il tortuoso percorso che avrebbe portato alla devoluzione del feudo. I libri che la costituivano, secondo Pietro Palumbo, furono rubati o venduti insieme a quadri e altri oggetti che avevano fatto del palazzo francavillese uno splendido esempio di residenza nobiliare.³⁰

27 L'inventario della biblioteca, redatto nel 1735, è stato pubblicato da Paone, *Inventari dei palazzi del principato di Francavilla*, 76-128.

28 Copia degli inventari in ASN, *Intendenza generale degli Allodiali*, I serie, vol. 37.

29 Ceriotti, *Scheletri di biblioteche*, 414.

30 Pietro Palumbo, *Storia di Francavilla, città in Terra d'Otranto*. (Lecce: Tipografia

3. Le letture

Quali erano, dunque, i libri presenti sugli scaffali della biblioteca Imperiali? L'elenco non fu redatto in maniera particolarmente puntuale: se da un lato sono presenti i formati di edizione (in folio, in quarto, in ottavo), il nome dell'autore e il titolo del volume, spesso in forma abbreviata, dall'altro mancano le indicazioni relative all'anno e al luogo di pubblicazione, di modo che è possibile individuare quali testi facessero parte della collezione, ma non conoscere di quale edizione si trattasse. Esso, inoltre, non fu fatto in previsione di una vendita e quindi non è presente alcuna stima delle varie opere. Il che potrebbe escludere l'omissione, da parte dell'ufficiale che compì il lavoro di inventariazione, di alcuni testi di minor valore; caso, come si è detto prima, che avrebbe potuto verificarsi qualora la finalità dell'atto fosse stata appunto la vendita del *corpus* librario.

Nulla sappiamo, inoltre, sulla disposizione dei volumi, se fossero riposti sulle scansie per argomenti o se seguissero un ordinamento per autore. L'elenco stilato dal notaio suggerisce una collocazione perlopiù casuale dei testi, seppur è possibile rilevare nell'elenco raggruppamenti di libri che rimandano sia ad un ordine sia all'altro. È certo, al contrario, dove fosse ubicata la collezione libraria: 'nella camera di Tramontana dentro il Castello— scrive il notaio — vi è una libreria consistente in tre scansie dove vi sono reposti 1082 libri tra grandi e piccoli che trattano di diverse materie'.³¹ La presenza di una stanza apposita adibita a 'libreria' della casa fornisce qualche indicazione sia sulla vita quotidiana sia, soprattutto, sull'importanza del libro per la famiglia, tale da destinare una stanza del palazzo alla sua conservazione; un luogo che era solitamente lo stesso utilizzato anche per la lettura e la consultazione dei volumi.³²

Una delle caratteristiche della biblioteca Imperiali, così

editrice Salentina, 1870), 301.

31 ASN, *Intendenza generale degli Allodiali*, I serie, vol. 37, f. 507r.

32 Manuel José Pedraza Gracia, *Inventari e biblioteche: una questione di metodo*, traduzione di Natale Vacalebre. (Milano: CUSL, 2013).

come rilevato anche per quelle di altre famiglie nobili del tempo, era la varietà di interessi:³³ dalla filologia all'astronomia, dalla letteratura alla matematica, dalla storia alla filosofia. Una diversificazione che richiama il modello di 'biblioteca universale' diffuso in età barocca, che manteneva saldo il rapporto con la tradizione classica, ma si allargava anche ad altri interessi specie per via delle innovazioni scientifiche che caratterizzarono il secolo. D'altra parte Gabriel Naudé, in uno dei più famosi trattati di bibliografia scritti nel Seicento, aveva definito una biblioteca tale solo se universale, cioè se 'contiene tutti i principali autori che hanno scritto su ogni argomento e in ogni campo, e in particolare su tutte le arti e le scienze'.³⁴

Numerosi sono i compendi, le relazioni, le selezioni antologiche, in linea con l'enciclopedismo, altro tratto distintivo della produzione bibliografica seicentesca. L'esemplare più significativo della collezione, in tal senso, è la *Polyanthea* di Domenico Nani Mirabelli,³⁵ libro-utensile – per usare una definizione di Quondam³⁶ – che ebbe un'indubbia fortuna per ben due secoli dalla sua prima pubblicazione (1503), ma anche il *Florilegij magni* di Jan Gruter.³⁷ Si tratta, in entrambi i casi, di raccolte di citazioni estratte dal canone delle *auctoritates* greco-latine, che non erano oggetto di letture lineari quanto di consultazioni circoscritte, finalizzate, dunque, ad un immediato

33 È quanto notato anche per la biblioteca dei Piccolomini. Cfr. Elisa Novi Chavarria, *Sacro, pubblico e privato. Donne nei secoli XV-XVIII*. (Napoli: Guida, 2009), 167-86. Analoga molteplicità di interessi caratterizzava anche la collezione libraria degli Acquaviva d'Atri come rilevato da Sodano, *Una biblioteca (poco) provinciale*. Cfr. anche Rescigno, *Una famiglia allo specchio*.

34 Gabriel Naudé, *Avvertenze per la costruzione di una biblioteca*. (Bologna: CLUEB, 1992), 10.

35 Domenico Nani Mirabelli, *Polyanthea: hoc est opus suavissimis floribus celebriorum sententiarum tam graecarum quam latinarum exornatum*, in folio. Poiché non conosciamo, come detto, l'anno di edizione degli esemplari presenti nella biblioteca, dei testi che si indicano in nota citerò l'autore, il titolo completo e il formato di edizione dei volumi.

36 Amedeo Quondam, *Strumenti dell'officina classicistica: Polyanthea & Co*. In *'Modern Philology'*, no. 101 (2003), 316-35.

37 Jano Gruterio (Jan Gruter), *Florilegij magni, seu polyantheae novissimarum novissimae*, in folio.

reimpiego pratico.³⁸ Alla medesima finalità rispondeva la presenza del *Teatro di concetti* di Vincenzo Spinelli,³⁹ repertorio di formule verbali destinate allo scrittore epistolare che testimonia quanto la scrittura fosse una realtà praticata in ambito familiare.

I testi elencati sono a stampa, ad esclusione di nove manoscritti in 4° e undici in folio. Sfogliando l'inventario ci si accorge, inoltre, della grande attenzione per le novità editoriali: la presenza del *Giornale dei letterati*, la prima rivista italiana letteraria specializzata a stampa⁴⁰ è, a tal proposito, particolarmente significativa. Purtroppo nulla di più ci dice l'inventario, se non che la libreria contenesse cinque tomi in 4° e, di conseguenza, non possiamo stabilire quali annate fossero quelle presenti nella collezione. Nato a Roma nel 1668 sul modello del francese *Journal des savants*, stampato dapprima con periodicità trimestrale e poi mensile, il *Giornale* si proponeva di fornire relazione delle novità, soprattutto scientifiche, circolanti in Italia e in Europa, divenendo, dunque, uno strumento di promozione della cultura. L'obiettivo, esplicitato dagli stessi autori nella prefazione del primo numero, era quello di dare una costante 'relazione dell'esperienze naturali e curiosità che s'anderanno osservando in Italia, e de' libri ch'in essa si stampano' poiché è di grande utilità per la 'Repubblica Letteraria la notizia de' buoni libri ... mentre che altri non resta ingannato dalle grandi promesse de' frontispicij, alle quali bene spesso i libri non corrispondono'.⁴¹ La presenza della rivista, insieme a quella di diverse opere stampate in prima edizione pochi anni prima che l'elenco fosse stilato, dimostra che la libreria non fosse una realtà statica, ma in continuo aggiornamento, conseguenza del vivo interesse della famiglia per il coevo mercato editoriale.

Rispecchia il tipo di biblioteca nobiliare del tempo anche il plurilinguismo che caratterizza la collezione, con una preponderanza

38 Ivi, 318.

39 Vincenzo Spinello, *Teatro di concetti di Vincenzo Spinello, Accademico Otioso detto lo Sfacendato, Pertinenti allo scrivere Lettere famigliari*, in 4°.

40 J.-M. Gardair, *Le 'Giornale de' Letterati' de Rome (1668-1681)*. (Firenze: Olschki, 1984).

41 *Giornale de' letterati*, no. I (1668), 1.

netta di testi in volgare italiano, seguiti da quelli in latino e da alcuni esemplari in spagnolo e francese. Le due lingue straniere più diffuse del tempo spiegano anche la presenza del *Dizionario Francese-Italiano* di Natanael Duez,⁴² e dei *Vocabolario spagnolo, et italiano* e *Grammatica spagnola, e italiana* di Lorenzo Franciosini.⁴³

Passiamo ora ad esaminare i generi presenti nella libreria. Per facilitare l'analisi si è scelto qui di suddividere in larghe sezioni tematiche i volumi dell'elenco tra testi religiosi, storico-politici, scientifici, letterari.

Una porzione importante della collezione era costituita da opere religiose e devozionali (circa il 25%),⁴⁴ perlopiù di teologi e predicatori appartenenti all'ordine gesuitico. È facile immaginare che alcuni di questi libri siano stati letti dai membri della famiglia che intrapresero la carriera ecclesiastica. Accanto ad opere come quelle di Chacòn, Platina e Illescas sui pontefici,⁴⁵ troviamo, infatti, testi di formazione religiosa, come quelli del gesuita Nicolas Caussin,⁴⁶ tradotte dal francese, o l'opera dello spagnolo Antonio de Molina sulla formazione dei sacerdoti,⁴⁷ nonché opere utili anche alle future

42 Sulle edizioni e sulla fortuna del dizionario bilingue di Duez si veda Antonella Amatuzzi, *Nathanaël Duez auteur du Guidon de la langue italienne (1641) et du Dictionnaire Francese Italiano (1659-1660): un maître de langues entre continuité et innovation*. In *'Documents pour l'Histoire du Français Langue Étrangère ou Seconde'*, no. 56 (2016), 27-50.

43 Entrambe le opere, pubblicate nel Seicento, furono seguite da moltissime edizioni fino al Novecento. Franciosini fu anche il primo a tradurre in italiano il *Don Chisciotte* di Cervantes. Cfr. Stefania del Bravo, *Franciosini, Lorenzo*. In *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in avanti *DBI*), vol. 50 (1998).

44 Per un approfondimento sulle letture devozionali e religiose si veda Mario Rosa, *L'arsenal divoto: libri e letture religiose nell'età moderna*, in Ludovico Braida e Mario Infelise, eds., *Libri per tutti. Generi editoriali di larga circolazione tra antico regime ed età contemporanea*. (Torino: Utet, 2010), 79-105.

45 Alfonso Chacòn, *Historiae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium*, in folio; Bartolomeo Platina, *Le vite de' Pontefici*, in 4°; Gonzalo de Illescas, *Historia Pontifical y Católica*, in folio.

46 Queste le opere di Niccolò Caussin presenti nell'inventario: *La corte santa*, in 8°; *Trionfo della pietà*, in 8°; *Giornata christiana*, in 8°; *Impero della Ragione*, in 8°; *Il prelato*, in 8°; *La giornata Christiana*, in 8°; *Il politico infelice*, in 8°; *Massime della corte santa*, in 8°; *Apologia per i religiosi*, in 12°.

47 Antonio de Molina, *Il sacerdote illuminato*, in 12°.

monache di casa Imperiali come lo *Specchio bellissimo per uso delle spose di Christo* del gesuita Carlo Casalicchio.⁴⁸ Rispondevano a finalità pratiche anche sermoni e prediche, come le opere del genovese Giovanni Paolo Oliva,⁴⁹ i commenti ai testi sacri e i compendi, tra cui i *Commentarius in Vetus et Novum Testamentum* dell'esegeta Giacomo Tirino e il *Compendium Totius Doctrinae Christianae* del portoghese João Poinso (Johannes a Sancto Thoma). Notevole la presenza di opere che testimoniano la grande influenza esercitata in Italia dalla spiritualità spagnola. È il caso, ad esempio, del domenicano Luis de Granada, con il *Memoriale della vita christiana*, le *Opere spirituali* e l'*Introduzione al simbolo della fede*, testi che ebbero enorme diffusione sia in area iberica sia in Italia, o del prolifico gesuita Juan Eusebio Nieremberg, presente con ben sedici opere nella collezione, tra le quali due dei suoi maggiori successi: la *Differenza tra il Temporale e l'Eterno* e *Della Bellezza di Dio*.⁵⁰ Testi non solo destinati ad un pubblico specifico, ma specchio di una sensibilità religiosa che si esprimeva attraverso attività meditative di cui paradigmatici furono i numerosi *esercizi spirituali*, da quelli di Ignazio di Loyola a quelli di Francesco di Sales,

48 Carlo Casalicchio, *Specchio bellissimo per uso delle spose di Christo, ovvero la vita di suor Maria Bonaventura monaca di Torre de' Specchi cavata dagli opuscoli del p. Niccolò Lancitio*, in 12°. Il notaio riporta come autore Niccolò Lancitio, dai cui opuscoli è tratta l'opera di Casalicchio, probabilmente per una lettura poco attenta del frontespizio.

49 Giovanni Paolo Oliva, *Sermoni domestici*, in 8°; *Prediche dette nel Palazzo Apostolico*, in folio.

50 Sul Nieremberg si veda Scott Hendrickson, *Jesuit Polymath of Madrid: The Literary Enterprise of Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658)*. (Leiden-Boston: Brill, 2015). Le opere di Nieremberg che si trovavano nella libreria, oltre a quelle già citate nel testo, in 12°, sono: *Prodigio del Divino Amore*, in 12°; *Del prezzo, e stima che si deve fare della divina gratia*, in 12°; *Pratica del Catechismo romano, e della Dottrina Christiana*, in 12°; *Lettere Spirituali*, in 12°; *Della Bellezza di Dio*, in 12°; *Manuale, ovvero occupationi cotidiane per ogni stato di persone*, in 12°; *Differenza tra il Temporale e l'Eterno*, in 12°; *Dell'affettione, et Amore di Gesù*, in 12°; *Dell'affettione, et Amore di Maria Vergine*, in 12°; *Dell'adoratione in Spirito e Verità*, in 12°; *Corona virtuosa: in cui si propongono li frutti della virtù in un Principe*, in 12°; *Dell'arte per ben reggere la Volontà*, in 12°; *Vita Divina e strada reale e breve per acquistare la perfettione*, in 12°; *Invito alla perfettione religiosa*, in 12° e in 8°; *Stromata Sacrae Scripturae*, in folio;

entrambi presenti nella biblioteca Imperiali. Non mancavano, inoltre, testi agiografici, così come forte era l'interesse per autori e personaggi genovesi, come dimostra la *Vita mirabile e dottrina santa della beata Caterina Fiesca Adorna*, e le *Opere spirituali* di Battista Vernazza. L'attenzione alle novità editoriali è testimoniata, inoltre, da uno dei testi religiosi più diffusi e controversi degli anni Settanta del Seicento: la *Guida Spirituale* di Miguel de Molinos,⁵¹ edita in Spagna nel 1675 e tradotta nello stesso anno in Italia, solo tre anni prima che l'inventario fosse redatto, che rappresentò l'apice del quietismo seicentesco. Un testo ferocemente condannato dai gesuiti, che sarà messo all'indice dieci anni dopo in conseguenza della condanna per eresia dell'autore, costretto ad abiurare e morto nel carcere del Sant'Uffizio nel 1696.

Il cuore della biblioteca, tuttavia, era costituito da opere a carattere storico e politico (più del 40%). Come già rilevato per altre famiglie, anche per gli Imperiali possiamo considerare i testi di storia lo strumento mediante il quale si cercava di comprendere e conoscere il mondo⁵² e le vicende politiche degli stati italiani ed europei, soprattutto di Francia e Spagna. Alcuni di questi testi, poi, suscitarono sicuramente interesse maggiore perché direttamente legati a vicende che videro tra i protagonisti membri della famiglia, come Federico Imperiale (1604-1669), colonnello di fanteria in Germania durante la guerra in Fiandra. Accanto alla presenza di autori classici come Plutarco, Tucidide, Tacito, Sallustio si incontravano anche opere di storia medievale – come il famoso *Chronicon* di Martino Polono o la *Cronica del Rey Don Rodrigo*, ultimo sovrano della Spagna visigota – e un capolavoro della storiografia cinquecentesca, la *Historia d'Italia* di Francesco Guicciardini, mentre molto più ricca era la sezione dedicata all'età moderna: trovavano grande spazio gli eventi principali del tempo come la guerra di Fiandra, le guerre di religione, la Guerra dei trent'anni, ma anche biografie di sovrani, storie di paesi (non solo europei) e stati

51 Miguel de Molinos, *Guida spirituale, che disinvolve l'anima, e la conduce per l'interior camino all'acquisto della perfetta contemplatione, e del ricco tesoro della pace interiore*, in 12°.

52 Sodano, *Una biblioteca (poco) provinciale*, 276.

italiani (Milano, Venezia, Savoia, ma soprattutto Genova e Napoli),⁵³ nonchè eventi legati direttamente al casato come la *Incoronazione del Serenissimo Gio. Giacomo Imperiale, duce di Genova* di Pietro Petracchi. Non stupisce la presenza di storie familiari e genealogiche, testimoni di una precisa consapevolezza dello *status* sociale e dell'interesse per le vicende e il mondo aristocratico, specie napoletano, come testimoniano, ad esempio, i tre volumi dei *Discorsi delle famiglie nobili del Regno di Napoli* di Carlo de Lellis, pubblicati a Napoli tra 1654 e il 1671, le controverse *Notizie di Nobiltà* di Giuseppe Campanile, le *Famiglie nobili napoletane* di Scipione Ammirato, nonché ricostruzioni genealogiche di alcune casate strettamente legate agli Imperiali, come i Grimaldi⁵⁴ e gli Spinola.⁵⁵

È quella storica, inoltre, una delle sezioni della collezione in cui appare più chiara l'aderenza alle idee politico-culturali dominanti, in particolare relative al dibattito sulla ragion di stato, al rapporto tra etica e politica, tra religione e potere. Sono assenti i grandi teorici politici del Cinque-Seicento, come Machiavelli o Bodin, e trova spazio, al contrario, la reazione a questa modernità, la riaffermazione di un modello cattolico rappresentato, ad esempio, dal *Governator Cristiano* di Juan Marquez, concepito con l'obiettivo di sostituire il pensiero laico machiavelliano del *Principe*, nella convinzione che tutto ciò che serva all'uomo di governo, allo statista, sia già contenuto nella vita di personaggi biblici come Mosè e Giosuè.⁵⁶ Tale è anche

53 Solo per fare alcuni esempi, per Napoli: Giovanni Antonio Summonte, *Historia della città e Regno di Napoli*, in 4°; Angelo di Costanzo, *Historia del Regno di Napoli*, in 4°; Collenuccio Pandolfo, *Compendio dell'Istoria del Regno di Napoli*, in 4°; Per Genova: Uberto Foglietta, *Delle cose della Repubblica di Genova*, in 8°; *Istorie di Genova*, in folio; *Clarorum Ligororum Elogia*, in 4°; Agostino Giustiniani, *Annali della Repubblica di Genova*, in folio.

54 Charles de Venasque-Ferriol, *Genealogica, et historica Grimaldae gentis arbor*, in folio.

55 *Albore della famiglia Spinola*, manoscritto, in folio.

56 Juan Marquez, *Il governatore cristiano, tratto dalle vite di Mosè e di Giosuè, principi del popolo di Dio*, in folio. La prima edizione spagnola del testo fu pubblicata a Salamanca nel 1612. Sul testo di Marquez si veda Harald E. Braun, *The Bible, reason of state, and the royal conscience: Juan Márquez's El governador christiano*. In 'Renaissance Studies', no. 23 (2009), 552-67.

il pensiero di Jean de Marnix, presente nella collezione con *Il savio politico*, traduzione italiana delle *Résolutions Politiques, ou Maximes d'État*. È assente *Della ragion di Stato* di Giovanni Botero (ma l'autore è presente con le *Relationi universali*), ma non il *Discorso del Governo e della Ragion vera di Stato* del cosentino Giovanni Antonio Palazzo o i *Discorsi sopra Cornelio Tacito* di Scipione Ammirato, che ebbero grande risonanza in tutta Europa e nei quali l'autore rileggeva e interpretava Tacito in chiave antimachiavelliana. Accanto al citato Juan Marquez, inoltre, sono presenti tutti i maggiori trattatisti politici spagnoli del tempo: Diego Saavedra Fajardo con *L'idea di un prencipe politico cristiano*, Pietro de Ribadeneyra con il *Trattato della religione e virtù, che deve haver il Principe Christiano, per governare, e conservare i suoi Stati*, Juan de Torres con la *Philosophia moral de Principes*, l'unico di questi testi presente in lingua spagnola.

Su una presenza percentuale minore (4% dei libri) si attestavano, poi, i testi di diritto e filosofia. Del primo gruppo facevano parte raccolte di leggi, statuti criminali e civili, prammatiche, per la maggior parte relativi a Genova e Napoli, che rispondevano a indubbe finalità pratiche e opera di illustri giuristi del tempo come Matteo d'Aflitto,⁵⁷ Roberto Maranta,⁵⁸ Prospero Farinacci,⁵⁹ Scipione Rovito,⁶⁰ Francesco Risicato.⁶¹ Se la sezione storica della collezione, come detto, era lo strumento per conoscere il mondo, quella giuridica dovè certo servire, ad esempio, a 'muoversi' nel territorio – e nel diritto – feudale. Significativa, dunque, la presenza del *Tractatus et synopsis totius Juris feudalis* di Heinrich Rosenthal, o del *Tractatus de iure et auctoritate baronum erga vasallos burgenses* di Giovan Francesco Capobianco in cui venivano esposti i limiti entro cui poteva esercitarsi il potere giurisdizionale del feudatario. Tra i testi filosofici molto spazio era occupato dagli autori classici, soprattutto da coloro il cui

57 Matteo d'Aflitto, *Secunda pars super libris secundo et tertio*, in folio. Sul personaggio si veda G. Vallone, *D'Aflitto Matteo*. In *DBI*, vol. 31 (2005).

58 Roberto Maranta, *Speculum aureum et lumen advocatorum*, in 4°.

59 Prospero Farinacci, *Praxis et theoricæ criminalis*, in folio.

60 Scipione Rovito, *Prammatiche del Regno di Napoli*, in folio.

61 Francesco Risicato, *De statu hominum in republica*, in folio.

pensiero è considerato alla base della Scolastica. Aristotele e Boezio, dunque, trovavano uno spazio preponderante accanto alle opere di San Tommaso d'Aquino, ma non mancavano grandi filosofi rinascimentali come Bernardino Telesio e il suo *De natura propria iuxta principia*.

Importante, inoltre, la presenza di libri a carattere scientifico (circa l'8%), termine col quale si è scelto qui di indicare non solo opere di matematica, astronomia, botanica, ma anche trattati di scienza militare, medicina, pittura. Sugli scaffali della biblioteca Imperiali era possibile incontrare un gran numero di testi del medico greco antico Galeno, opere matematiche dei tedeschi Kaspar Schott e Athanasius Kircher, il *De Architectura* di Vitruvio, la *Introductio in Universam Geographiam* di Filippo Cluverio. Diversi i volumi di carte geografiche,⁶² e ben rappresentata l'astronomia con opere di Giovanni Antonio Magini, Giovan Battista Riccioli, Andrea Argoli, Regiomontano. La presenza di questi autori fornisce una prova ulteriore dell'aderenza della collezione alle direttive culturali allora dominanti: tutti gli astronomi citati furono seguaci della corrente tolemaica, fautori del sistema geocentrico e quindi in contrasto con le teorie eliocentriche sostenute da Copernico prima e Galilei poi, peraltro assenti nella collezione libraria della famiglia. Riccioli fu persino autore di una *Apologia pro argumento physicomathematico contra systema Copernicanum*, l'unico suo testo presente nella biblioteca Imperiali. Al di là del dibattito sulle due posizioni scientifiche, ciò che qui si vuole evidenziare è il carattere ortodosso della biblioteca, l'aderenza dei suoi testi allo spirito e ai dettami della Controriforma. Una riflessione peraltro valida non solo per la selezione dei testi scientifici, ma, come si è visto, anche per quelli filosofici (Aristotele, Tommaso d'Aquino), storici e religiosi (gesuiti). Aderisce a questo spirito anche la sezione dedicata alle belle lettere (circa il 16% dei libri nell'elenco), dove non può mancare l'opera più importante del periodo controriformistico: la *Gerusalemme liberata*

62 Il notaio riporta i seguenti volumi: *Tavola geografica della Spagna, e dell'Italia*, in folio; *Carta geografica dei Paesi Bassi, di Francia, d'Italia, e Germania*, in folio, *Raccolta di carte geografiche di diversi autori*, *Altro tomo di diverse carte geografiche*, in folio. *Altro tomo in folio con carte geografiche e con diverse altre figure di imperatori, pontefici, regine, et altri personaggi*.

di Torquato Tasso. Il formato del volume, in folio, e il fatto che fosse illustrato, come riportato dal notaio, aiuta a risalire all'edizione presente negli scaffali della libreria: l'unica edizione illustrata della *Liberata* in folio, precedente alla data dell'inventario è quella del 1617, stampata a Genova, con le illustrazioni di Bernardo Castello.⁶³ Un'edizione che rivaleggiò per bellezza con quella, sempre genovese, del 1590.⁶⁴ Ma la collezione conteneva anche altri celebri testi come l'*Orlando furioso* di Ariosto, le *Prose della volgar lingua* di Pietro Bembo, il *Cannocchiale Aristotelico* di Emanuele Tesauro, *La Secchia rapita* di Alessandro Tassoni accanto ad immancabili opere classiche di Cicerone, Terenzio, Seneca, Orazio, Ovidio, Apuleio, in molti casi opere *omnia* in più volumi e dal grande formato. Risponde al gusto del tempo la presenza di numerose opere cavalleresche⁶⁵ come *La Coltiuatione e Girone il Cortese* di Luigi Alamanni, *Gli amori innocenti di Dafni e della Cloe* di Giovanni Battista Manzini, *La croce racquistata* di Francesco Bracciolini, *La Taide convertita* di Ambrogio Leoni. Da rilevare la presenza di un non specificato *Poema* della poetessa veneziana Lucrezia Marinelli e del *Dello stato rustico* di Gian Vincenzo Imperiale, uno dei membri più noti del casato dal lato genovese, uomo di lettere, politico e amante delle arti.⁶⁶

La biblioteca Imperiali doveva configurarsi, dunque, come una collezione che potremmo definire 'poco moderna'. Per certi versi, può valere quanto affermato da Giulio Sodano per i libri degli Acquaviva d'Atri secondo il quale, nonostante la molteplicità di interessi e generi,

63 Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata di Torquato Tasso. Con le annotationi di Scipion Gentili, e di Giulio Guastavini, et li argomenti di Oratio Ariosti*. (Genova: Giuseppe Pavoni ad istanza di Bernardo Castello, 1617).

64 Ulisse Guidi, *Annali delle edizioni e delle versioni della Gerusalemme liberata e d'altri lavori al poema relativi*. (Bologna: Guidi, 1868). Elisa Martini, *Il Tasso istoriato. La Gerusalemme tra edizioni e affreschi a Genova tra XVI e XVII secolo*, in Massimiliano Rossi e Daniela Caracciolo, eds., *Le sorti d'Orlando. Illustrazioni e riscritture del Furioso*. (Lucca: Pacini Fazzi, 2013), 213-31.

65 Marina Roggero, *I Libri di cavalleria*, in *Libri per tutti*, cit., 23-41.

66 Sulla figura di Gian Vincenzo Imperiale si veda Renato Martinoni, *Gian Vincenzo Imperiale politico, letterato e collezionista genovese del Seicento*. (Padova: Antenore, 1983).

‘la cultura di riferimento resta(va) lontana dalle correnti del pensiero moderno’.⁶⁷ Ma se nel caso degli Acquaviva ciò valeva soprattutto per i testi filosofici, nel nostro caso tale concetto può essere esteso all’intera collezione: nonostante l’evidente attenzione alle novità del contemporaneo mercato editoriale, la biblioteca mostrava una chiara aderenza alle idee controriformiste e chiudeva la strada ad autori come Galilei, Tommaso Moro, Hobbes, Montaigne, solo per citarne alcuni, esponenti di un nuovo modo di concepire la politica, la scienza, il pensiero e promotori della moderna visione scientifica del mondo.

67 Sodano, *Una biblioteca (poco) provinciale*, 277.

Europa in dialogo nel Seicento tra tolleranza e guerre di religione

Alfredo di Napoli – University of Salento

1. Agli inizi del Seicento l'Europa centrale è travagliata da aspri conflitti ed è divisa nella fede. Gli stati perseguono la politica del *cuius regio eius et religio* (1555) e la sua trasgressione diventa una vera e propria dichiarazione di guerra. È così che le potenze europee si trovano implicate in lunghe battaglie che, dal 1618, termineranno a Vestfalia trent'anni dopo.

Nel contesto bellico in atto la tolleranza religiosa è un tema di non facile applicazione; tuttavia alcuni esponenti cattolici, impegnati nel processo di ricattolicizzazione dei territori asburgici dopo la vittoria imperiale dell'8 novembre 1620, propongono una linea più morbida in luogo dell'espulsione dei perdenti. Il fronte cattolico si trova allora diviso fra gli intransigenti, che propugnano metodi coercitivi per imporre la conversione dei protestanti, e i tolleranti, che favoriscono l'adozione del contatto interpersonale mediante la persuasione e il confronto. Tra questi ultimi si distingue la figura del cappuccino missionario Valeriano Magni da Milano († 1661), fidato collaboratore del cardinal Harrach († 1667), arcivescovo di Praga dal 9 novembre 1622. Tra il 1626 e il 1627 egli è coinvolto nelle trattative per la riforma cattolica che si svolgono a Vienna. Dalle sue proposte appare chiaramente un'azione riformistica basata essenzialmente sui risultati del concilio di Trento, ma si evince soprattutto uno spiccato senso di apertura nei confronti dei

protestanti (o *biblisti*, come lui li chiama), non condiviso dai più. Il suo impegno in questa direzione darà comunque i suoi frutti positivi.

Non solo in Boemia, ma anche nella Polonia di Ladislao IV (1632-1648), il missionario cappuccino propugna una politica basata sulla concordia fra le religioni per favorire la pacifica convivenza di cattolici e ortodossi (1633) e sostiene il sovrano nel tentativo di riunire in un *Colloquium Charitativum* le diverse confessioni cristiane (1645).

Lo stile missionario originale, coniugato agli ambiziosi progetti di riforme ecclesiastiche, e gli scontri personali con le politiche del tempo, saranno le cause della sua estromissione dalla scena politica europea, tanto in Boemia (1638) quanto in Polonia (1648). Osteggiato dai cattolici, Magni diventerà il punto di riferimento dei riformati convertiti al cattolicesimo grazie al carisma cappuccino e alla sagacia diplomatica.

2. Quando Valeriano¹ assume l'incarico missionario in Boemia, deputato direttamente dalla congregazione de Propaganda Fide, trova un 'miserabil stato, senza operaij, senza Magistrati molto zelanti',² nonostante le riforme già avviate e dirette dal nunzio Carlo Carafa († 1644). Di fronte alla penuria di ecclesiastici ben preparati per svolgere una concreta azione di riforma, e all'operato dei politici, preoccupati maggiormente al recupero dei beni ecclesiastici alienati fin dai tempi delle guerre hussite, cosa quanto mai impossibile, Harrach, d'intesa con il suo collaboratore cappuccino, espone un progetto di rinnovamento in cinque punti e lo presenta alla corte imperiale durante le trattative svolte a Vienna dal 20 ottobre 1626 al 2 marzo 1627.³

1 Al secolo Massimiliano, Magni nasce a Milano l'11 ottobre 1586. Nel 1597 si trasferisce a Praga con la famiglia e il 25 marzo 1602 diventa cappuccino. Nel 1624 è ministro provinciale della provincia boemo-austriaca, ufficio che abbandona su istanza della congregazione de Propaganda Fide il 28 maggio 1626 per collaborare con Harrach. Il 23 marzo 1629 riceve ufficialmente da Roma il titolo di missionario apostolico.

2 *Harrach a Ludovisi, Praga, 22.V.1623*, in Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barberiniani latini*, 6887, f. 29r.

3 I punti riguardano la tutela delle immunità ecclesiastiche nella legislazione statale; il modo di trattare con i protestanti; la questione dei beni ecclesiastici; la fondazione

Relativamente al problema dei protestanti, bisognava discutere se conveniva: 'Stradar à l'heresia ò gl'heretici dal Regno',⁴ questione cara all'arcivescovo, il quale si era consultato con il presidente della commissione di riforma, il cardinale Dietrichstein († 1636), a Nikolsburg, prima di giungere in corte per stabilire se fosse stato: 'meglio tolerar qualche heretico durante l'età d'un huomo ò pure più convenga il cacciarli nello spatio di pochi mesi'.⁵

L'orditura violenta, 'frivola, ò almeno molto confusa'⁶ dell'esilio imposto ai protestanti fino a quel momento, giudicata da alcuni una vera e propria tirannide, era senz'altro da mutare con un nuovo progetto che contemplasse la possibilità del confronto in vista della conversione: un 'ecumenismo di ritorno' nella chiesa, ma pur sempre fondato sul rapporto dialogico e sul dibattito teologico.

Tra tolleranza ed espulsione, l'arcivescovo e il cappuccino propendono per la prima alternativa, giustificandola con il fatto che: 'questi (i protestanti) non si sono fatti Heretici, mà sono nati, e però più tosto si devono cathechizar, che punir con prescrizioni'; inoltre espellerli con la forza avrebbe significato negare loro la possibilità della salvezza: 'si tollerano per guadagnarli con la predicatione. ... Perché cacciandosi si perde l'anima, et il corpo'.⁷ L'idea della tolleranza *ad*

di quattro vescovati suffraganei dell'arcidiocesi di Praga e, per ultimo, la creazione di un seminario. Cfr. *Relatione del negotiato nella Corte Cesarea intorno gl'affari della Religione Catt.^{ca}, et stato ecclesiastico del Regno di Boemia dall'Ill.^{mo}, e Rev.^{mo} S.^r Cardinale d'Harrach Arcivescovo di Praga* [1626/1627], in Archivio de Propaganda Fide (= APF), Scritture riferite nelle Congregazioni Generali (= SOCG), 214, ff. 193r-242r. La *Relatione* viene completata dalle missive di Magni del 2 marzo 1627 al segretario di Stato, Francesco Barberini (*ibid.*, ff. 180r-181v); al prefetto di Propaganda Fide, Ludovico Ludovisi (*ibid.*, ff. 186r-189v); al segretario di Propaganda Fide, Francesco Ingoli (*Id.*, 67, f. 179). Su questo tema si veda: Alfredo di Napoli, *Nemo tolerandus. L'autorità 'discussa' per la riforma cattolica in Boemia nel primo Seicento*, prefazione di Mario Spedicato [Medit Europa, 17]. (Lecce: Giorgiani, 2018).

4 APF, SOCG, 214, f. 193r.

5 *Epistola Valeriani Magni ad cardinalem praefectum Congregationis de Propaganda Fide circa reformationem catholicam in regno Bohemiae, de Villa, die 5 Septem. 1626*, in APF, SOCG, 56, f. 164r.

6 APF, SOCG, 56, f. 162v.

7 *Sommario della lettera del Padre Valeriano Magno capuccino intorno alla riforma*

tempus, auspicata dal frate, viene intesa come arco temporale che praticamente copre 'lo spatio del'età d'un huomo'⁸ entro il quale bisogna usare prudenza. La coercizione aveva recato solo scandalo tra i protestanti, i quali 'si persuadono esser la lor primiera fede vera, et la nostra infallibilmente heretica'.⁹

Non dello stesso parere erano alcuni tra i consiglieri imperiali, primo fra tutti l'antagonista di Magni, Guillaume Lamormaini († 1648) e, con lui, Henri Philippi († 1636), entrambi gesuiti, secondo i quali: *Hoc enim nemo est tolerandus*,¹⁰ come appare dal *Memoriale* presentato all'imperatore.

La divisione del fronte cattolico, emersa durante le trattative viennesi, produce un duplice sviluppo: da un lato rallenta il processo di rinnovamento, dall'altro innesca rapporti di inimicizia che alla fine si tramutano in odio e aprono nuovi scenari di guerre ideologiche nelle quali l'unico destinato a perdere sarà il più sprovvisto dei necessari agganci politici, in questo caso Magni. E così, all'interno della guerra europea tra cattolici e protestanti, prende forma una guerra 'fredda' tra i cattolici che durerà più di dieci anni e si concluderà con l'estromissione del cappuccino dalla scena politica, precisamente nel 1638, dopo la morte di Ferdinando II (1619-1637) e l'ascesa al trono di Ferdinando III (1637-1657), figlio spirituale di quel Philippi che tanto aveva sostenuto la politica ecclesiastica intransigente del defunto imperatore.

L'impegno del frate tuttavia non è stato completamente vano e ciò per due motivi. Il primo è che da Roma si impone di procedere *placidum scilicet et violentum* nei confronti dei protestanti, accontentando così i due partiti politici. Viene messa in atto la modalità 'piacevole' 'per un anno incirca, et quando non riesca, perseguir la

della religione nel Regno di Boemia, [Praga], data li 5 Settembre 1626, in APF, SOCG, 56, f. 165v.

8 APF, SOCG, 56, f. 165r.

9 APF, SOCG, 56, f. 163v.

10 *Memoriale per septem capita distinctum oblatum Caesar: Majestati a PP. Gulielmo Lamormainio et Henrico Philippi circa obligationes et media reformandae Bohemiae et ad Catholicam fidem reducendae. Adduntur alia manu notanda quaedam addita anno 1628, in Archivum Romanum Societatis Iesu (= ARSI), Austria 23, Epistolae Provinciae Austriae 1624-1630 (= Ep.), ff. 1r-11r (qui f. 10r).*

riforma con maggior violenza',¹¹ per assicurare la conversione 'nel tempo minor dell'età d'un' huomo ... senza usar le passate violenze',¹² tranne per i predicatori protestanti e i 'pertinaci nella heresia', ai quali è comminata l'espulsione: 'non s'intendono compresi li maritati de quali l'uno cattolico l'altro heretico'.¹³

L'opera di Magni nell'arcidiocesi boema è notevole e il nunzio Carafa fa presente a Roma l'influenza esercitata dal missionario sull'arcivescovo:

Il signor Cardinale d'Harrach è ancor giovane e non ha quell'esperienza, che saria necessaria, oltre che potria più fatichar, di quel che fa; si riposa tutto nel Padre Valeriano, quale manco ha quell'esperienza delle cose Ecclesiastiche.¹⁴

Ora, giudizi audaci a parte, il nunzio evidenzia – sia pur con toni negativi – l'autorità del frate nel quadro della riforma cattolica europea. Il secondo motivo consiste nel fatto che l'allontanamento da Vienna dà occasione al cappuccino di cambiare progressivamente campo di azione e di coadiuvare più da vicino Ladislao IV, divenendo suo amico e confidente.

3. In Polonia Valeriano sostiene la politica religiosa del sovrano; interviene così nella questione dei ruteni per tentare di instaurare una pacifica convivenza tra cattolici e ortodossi, questione conclusa grazie alla volontà di Ladislao con un *diploma regium* (*Puncta Pacificationis*, 14 marzo 1633),¹⁵ ma duramente ostacolata da Roma:

11 APF, SOCG, 56, f. 164r.

12 *Magni a Ludovisi, Vienna, 2 Marzo 1627*, in APF, SOCG, 214, f. 187r.

13 *Epistola ad cardinalem praefectum Congregationis de Propaganda Fide, Pragae, 11 Oct. 1627*, in APF, SOCG, 214, ff. 253-254.

14 *Carafa a Ingoli, 12 Gennaio 1628*, in APF, SOCG, 69, f. 23. È da precisare che, nell'anno in cui scrive il nunzio, Harrach ha 30 anni, mentre Magni 42.

15 *Diploma sive Privilegium datum Ruthenis Schismaticis Cracoviae in Comitibus Regni Poloniae Generalibus Coronationis Serenissimi Vladislai IV. Anno 1633*, in Archivio Segreto Vaticano (= ASV), *Miscellanea Armadio III* (= *Misc. Arm.*), 36, ff. 438r-439.

‘Et ancorché il Padre Fra Valeriano Cappuccino, il quale haveva già scritto a favore del diploma con alcune modificationi et era all’hora presente in Roma, havesse a bocca largamente spiegate le ragioni di Sua Maestà et havesse anche riformato il sudetto diploma, la Congregatione de’ Signori Cardinali e de’ Teologi, alla quale il Papa haveva commesso il negotio, giudicò che non solo Nostro Signore non poteva assentire al diploma, ma che non poteva far di meno di non l’impugnare e disapprovare’.¹⁶

Le ragioni di Magni a difesa dei *Puncta* o articoli di concordanza sono prevalentemente politiche e si possono ridurre ad argomentazioni teologiche e canonistiche; a discorsi in favore del bene comune dello Stato, della chiesa polacca, dell’intera chiesa cattolica e in difesa del cristianesimo in Europa.

La posizione moderata da assumere nei confronti degli ortodossi non risulta, nei piani del cappuccino, una forma di lassismo; egli si appella invece ai principi della teologia morale cattolica del male minore (la tolleranza degli eretici) per raggiungere un bene maggiore (la concordia). Per dar prova della legittimità e della necessità dei *Puncta*, Valeriano fa riferimento allo stato storico-giuridico della chiesa ortodossa ed uniate nel regno di Polonia e nel ducato di Lituania e alla speciale importanza dei ruteni nel quadro della sicurezza dello Stato in caso di pericolo imminente di una guerra contro Mosca. D’altro canto una sconfitta della Polonia equivarrebbe alla rovina totale della chiesa greco-cattolica dei ruteni uniati. Egli indica anche la pericolosa situazione in cui si trova il paese all’interno e all’esterno, minacciato sia dal versante protestante-ortodosso sia da quello svedese-moscovita.

A suo parere è una falsa verità affermare che: *Haereticis non est servanda fides*, in quanto contraria al magistero della Chiesa e ha prodotto dolorose conseguenze, come la condanna di Hus († 1415)

16 *Instructio a card. Francisco Barberini Mario Filonardi data, Romae 1 Apr. 1635*, in ASV, Misc. Arm. III, 36 f. 400v. Si veda l’intervento del cappuccino per la modifica dei *Puncta*: *Animadversiones Valeriani Magni in Puncta Pacificationis inter Ruthenae gentis unitos et non unitos a rege Poloniae Vladislao IV constituta, 20 Decem. 1633*, in APF, SOCG, 336, ff. 227r-238r.

a Costanza e l'ultimo grave conflitto ancora in atto in Europa. Una simile affermazione nega alla Chiesa la possibilità di raggiungere la riunificazione degli acattolici e danneggia l'immagine dei cattolici: di ciò sono responsabili i teologi che ne sostengono la validità (Magni si riferisce ai gesuiti, in particolare al defunto Becanus e a Lamormaini).¹⁷

Argomentando a favore di una politica religiosa tollerante, Magni sottolinea i vantaggi che ne deriverebbero per la chiesa cattolica e per gli stessi uniati. La pace religiosa offrirebbe a questi ultimi nuove possibilità di sviluppo, il miglioramento dei metodi pastorali, oltre al riconoscimento legale della loro esistenza e la tutela dei beni ecclesiastici. La concordanza tra ortodossi e uniati migliorerebbe poi le prospettive per la riunificazione generale tra la chiesa greca e quella latina. Nei *Puncta* le concessioni fatte agli ortodossi risultano minime; ciò nonostante il testo viene accolto con disappunto nella dieta del 24 febbraio 1633 dai cattolici intransigenti, più per dissenso politico che per favorire la religione cattolica nel regno.

La strategia del cappuccino si distingue per una tale chiarezza che non lascia fraintendimenti, ma anche per un coraggio straordinario. Ancora una volta egli propugna metodi pacifici nel rapporto con gli acattolici, pena l'uso della violenza, un procedimento totalmente contrario al messaggio cristiano. Pur non escludendo il *compelle intrare* (Lc 14,23), bisogna dunque agire senza durezza.

Roma rifiuta decisamente la politica confessionale del sovrano e trova in Valeriano il capro espiatorio. Richiamato dal Sant'Uffizio per

17 Il riferimento a Becanus (Martin van der Beeck, † 1624), confessore e consigliere di Ferdinando II dal 1619 al 1624, si inserisce nelle dispute tra il cappuccino e i gesuiti durante la sua missione apostolica in Boemia e richiama l'opposizione ai modi violenti e autocratici dell'imperatore, sostenuto da Lamormaini, in materia di riforma cattolica. Sui rapporti tra Ferdinando II e i gesuiti: Beda Dudík, *Correspondenz Kaisers Ferdinand II. und seiner erlauchten Familie mit P. Martinus Becanus und P. Wilhelm Lamormaini, kaiserliche Beichtvätern S.J.* In 'Archiv für Österreichische Geschichte' 54, no. 2 (1856), 221-350; R. Bireley, *Religion and politics in the age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the formation of imperial policy*. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981); Id., *Ferdinand II, Counter-Reformation Emperor, 1578-1637*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

il sospetto di aver facilitato l'eresia, favorito gli ortodossi e di essere il maggiore responsabile degli svantaggi sorti per la chiesa uniate, il missionario apostolico rischia il suo mandato. Questa volta però gli interventi di Ladislao, di Harrach e di Basilio d'Aire († 1667ca.) valgono a reintegrare Magni sulla scena politica (1635).¹⁸

Rispetto ai *Puncta*, solo il tempo sederà gli animi: la presenza di Valeriano presso la Santa Sede non convince Urbano VIII Barberini (1623-1644) ad approvare l'operato di Ladislao, nonostante le modifiche del testo apportate dal cappuccino l'1 gennaio 1634, ma contribuisce a far sì che il pontefice non si pronunci contro il diploma regio. Il sovrano potrà così attuare gradualmente il suo piano politico.¹⁹

Sempre in Polonia Valeriano, d'intesa con il re, architetta un colloquio di religione tra i cattolici e i protestanti del regno che si svolge a Toruń dal 28 agosto al 21 novembre 1645. Scopo del *Colloquium Charitativum* è la riconciliazione volontaria di tutte le denominazioni cristiane attraverso il confronto di tesi dottrinali; l'idea di fondo è quella di persuadere i protestanti a ritornare nella chiesa cattolica, non senza evidente guadagno politico nell'ottica di Ladislao IV, ossia recuperare i sudditi riformati della Polonia settentrionale e assicurare unità al regno. L'esperimento fallisce soprattutto per i contrasti interni tra i cristiani e la mancanza di elaborazioni teologiche. Il *Colloquium* tuttavia rappresenta: «un tentativo per giungere all'unità mediante il confronto delle opinioni. Anche se esso non portò i risultati attesi, ciò nonostante suscitò rispetto per i capi spirituali e politici della Repubblica, dando inizio in un certo qual senso all'ecumenismo pratico».²⁰

18 Basilio Godin d'Aire, cappuccino della Provincia flandro-belgica, fu compagno di Magni nelle missioni e collaboratore di Harrach. Si veda anche la supplica di Magni a Ludovisi: *Lettera di Valeriano al Prefetto di Propaganda Fide per essere ristabilito nella sua missione in Boemia, Roma, Luglio 1634*, in APF, SOCG, 394, ff. 220-221rv.

19 Cfr. Alfredo di Napoli, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)*. (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2015), 109-118.

20 Discorso di Giovanni Paolo II nella residenza del Primate di Polonia Józef Glemp († 2013): *Crediamo in modo diverso, tuttavia non in un Altro*, Varsavia, 17 giugno 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 6/1: gennaio-giugno 1983. (Città

L'intolleranza dei ministri polacchi contro il frate 'straniero' che si ingerisce in questioni politiche locali, non di sua competenza, porterà a poco a poco all'estromissione di Magni dalla Polonia per la sopravvenuta morte del suo protettore, Ladislao IV.

Un personaggio così esposto diventa facile bersaglio per i delatori: contro Valeriano si levano molte voci a partire dai frati del suo ordine, dalle autorità romane, ma soprattutto dai gesuiti di corte. Tra le accuse messe in circolazione (da quella di disertare il coro a quella di violare il voto di povertà, dal pretendere per sé un vescovato in Boemia all'ambire al cappello rosso e, addirittura, all'essere indocile nella conduzione dei negoziati, senza aver ritegno per le autorità romane),²¹ non manca la denuncia di 'irenismo'²² forse provocata dal suo procedere dialogico. E difatti non sono sporadici i casi di confronto con eminenti rappresentanti della riforma: si pensi alle dispute teologiche con Peter Haberkorn († 1676), Johannes Crocius († 1659), Jakob Martini († 1649), Johannes Major († 1654), Georg Calixt († 1656), Johannes Micraelius († 1658), Johann Botsack († 1674), Konrad Berg

del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1978-2005), 1534. Cfr. *Il Colloquium Charitativum di Toruń*. In Alfredo di Napoli, ed., *'Colloquium Charitativum': San Lorenzo da Brindisi in dialogo con i luterani*. Atti del I Convegno di studi storico-ecumenici Bari, 29 aprile 2017. (Bari: L'Aurora Serafica, 2018), 183-192.

- 21 German Abgottsporn von Staldenried, *P. Valerianus Magni, Kapuziner (1586-1661). Sein Leben im allgemeinen, seine apostolische Tätigkeit in Böhmen im besonderen. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration im 17. Jahrhundert*. (Olten-Freiburg i.B., Walter, 1939), 75-79. Si vedano anche i recenti lavori di Alfredo di Napoli, *Valeriano Magni († 1661) e la regola di prudenza*. In 'Fides et ratio' 10, no. 1-2 (2017), 51-70; *Valeriano Magni e i Barberini (1625-1644)*. In 'Parola e Storia' 23, no. 1 (2018), 31-48. Una nuova lettura definisce Magni 'profeta' che ha anticipato le argomentazioni che porteranno poi allo scioglimento della Compagnia di Gesù, diventando 'uno dei campioni dell'antigesuitismo europeo'. Cfr. Alessandro Catalano, *La strategia del cappuccino. Le controversie dottrinali e politiche alla corte di Vienna nell'opera di Valeriano Magni (1586-1661)*. In José Martinez Millan, Manuel Rivero Rodriguez and Gijs Versteegen, eds., *La Corte en Europa: Política y Religión (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Polifemo, 2012), 793-814. Si veda anche: Pierre-Antoine Fabre and Catherine Maire, eds., *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010).
- 22 Hans-Joachim Müller, *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004).

(† 1642), Maresius († 1673), il sociniano Joachim Stegmann († 1633) e il vescovo dell'Unione dei Fratelli Boemi, Johann Amos Komenský († 1673). Non mancano però esempi di conversione come quella del langravio luterano Ernst von Hessen-Rheinfels († 1693)²³ nel 1652 e quella più clamorosa del pastore calvinista Bartholomäus Nigrin († 1646)²⁴ nel 1643, anch'egli promotore del sopra citato *Colloquium*.

Vi è però un ambito in cui Magni sembra non aver reso giustizia al suo senso di ecumenismo *ante litteram* ed è il rapporto con i religiosi della Compagnia di Gesù.²⁵

4. Una delle ultime scene della vita di Valeriano è, a dir poco, sconcertante: il frate viene arrestato a Vienna l'1 febbraio 1661 per aver pubblicato un opuscolo, scritto nel 1658 e pubblicato a Dresda due anni dopo, senza le autorizzazioni necessarie da parte di Roma.²⁶

23 Racconto di quello, che fra Valeriano ha cooperato alla conversione del signor prencipe Ernesto landgravo d'Hassia, Brunae, 14 Ott. 1653, in APF, SOCG, 334, ff. 190-192v.

24 Scritture del padre Valeriano Capuccino, del Nigrini e sua conversione, e della conversione fattasi per da convertirsi di molti Ministri, [1643], in APF, SOCG, 61, f. 16.

25 I dissapori del cappuccino con i gesuiti sono originati dal problema delle istituzioni accademiche praguesi fin dal 1624. Si vedano in proposito le missive di Lamormaini: 1628. Kal. Iulii, Pragae. P. Rodriguez de Arriaga [† 1667] Doct: etiam SS. Theologiae ARPN [Muzio Vitelleschi]. Abiit R.P. Magnus O. Capucc. instigator omnis machinationis contra reformationem Bohemicam a nobis propositam et in causa Carolina. Em. Card: de Harrach passus est se ab illo homine traduci qui tandem ultra terminos progressus revocatus est ab ARPG suo [Giovanni M. da Noto]. Romae caveant ab isto. In lite ista confundetur semper cancellariatus et jurisdictio et ideo hinc annectentur Bonifacii PP. IX 1398, in ARSI, Austria 23, Ep. 1624-1630, f. 66; 1629. Aug. 11, Claustro-neoburgi. P. Lamormaini ARPN. Novae artes et fallaciae Patris Magni O. Capucc: et Romae et Viennae post suum reditum et verbo et scripto in Societatem invehitur sed jam arte vulpina ut ofmnia detecta sunt et cavebimus. Ejus opera ultimae litterae S. Congr. de P.F. confectae sunt, in ibid., f. 75; 1629. Nov. 2, Viennae. P. Lamormaini ARPN. Ultima voluntas Imperatoris: approbatur transactio facta anno 1624 et ad hunc finem media debita et opportuna adhibeantur. P. Magnus O. Capucc. accepit monitionem uti sibi attendat, in ibid., f. 77. Vitelleschi fu preposito generale della Compagnia di Gesù dal 1615 al 1645, anno della sua morte; Giovanni Maria Minniti da Noto († 1631) fu ministro generale dei cappuccini dal 1625.

26 Propaganda aveva imposto ai missionari apostolici il veto di stampa prima di

Il titolo è *Contra imposturas Iesuitarum*²⁷ ed è diretto a coloro che avevano osteggiato l'autore fin dagli inizi della missione.²⁸ Vane le giustificazioni. Già nel 1629 Valeriano aveva scritto a Vitelleschi 'il Generale della Compagnia quasi primo motor immobile', al quale era giunta voce che egli aveva asserito 'così in Roma come in Corte Cesaria ... doversi poner l'accetta alla Radice di questa Compagnia per sviderla, et estermiarla, come pernitiiosa alla Chiesa di Dio'. E confessa di non aver mai pronunciato quelle parole, anzi nella lettera espone 'quello, che io sento della loro Compagnia et quello che ne ho in più occorrenze detto così in Roma come in Corte Cesaria':

Credo indubitatamente che l'Instituto di questa società, sia opera dello Spirito santo per servitio universale di Santa Chiesa, et se lo

ricevere il suo permesso esplicito (6 Dicembre 1655). Per l'episodio dell'arresto, si veda: *Coppia di lettera scritta da Viena [sic] ad richiesta d'un Consigliere della Maestà Cesaria e tradotta dal Thedesco in Italiano [Vienna, 29 Luglio 1661]*, in Archivio Generale dei Cappuccini, Roma (= AGC), G 24, 13, [f.n.n.].

- 27 *Apologia Valeriani Magni fratris Cappucini contra imposturas Iesuitarum. Ad maiorem gloriam Dei*, [1660]. Cfr. Jerzy Cygan, *Valerianus Magni (1586-1661) 'Vita prima', operum recensio et bibliographia* (Romae: Institutum Historicum Capuccinum, 1989), 330-332 (con altre ediz.). Sull'*Apologia* si veda: *Copia litterarum P. Samuelij à Phseburg [sic] ad Adm Rev. P. Generalem Simplicianum Mediolanensem exaratum, Viennae Austriae, 15 februarij 1661*, in AGC, G 24, 13, [f.n.n., ma 81]. Nel 1661 Samuele Greifenfels da Pilsenburg († 1664) era provinciale dei cappuccini della provincia boemo-austriaca, mentre Simpliciano Visconti da Milano († 1663) era ministro generale dell'ordine. Le cinque edizioni dell'*Apologia* (l'ultima contiene i *Monita privata Societatis Jesu novissima*, 1661) testimoniano le dimensioni europee di uno scandalo che dimostrava quanto fosse viva in certi circoli l'ostilità nei confronti della Compagnia di Gesù nel Seicento. Dell'opuscolo ne fa uso il teologo protestante tedesco Christian Kortholt († 1694) in uno scritto intitolato: *Valerianus Confessor, hoc est solida demonstratio, quod Ecclesia Romana non sit vera Christi Ecclesia deducta ex Valeriani Magni Apologia contra imposturas Iesuitarum, non ita pridem edita*, Rostock (?), 1662, in Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, messo all'Indice con decreto il 17 Novembre 1664. Cfr. Jesús Martínez de Bujanda and Marchella Richter, eds., *Index Librorum Prohibitorum 1600-1966*, vol. XI. (Montréal-Genève: Centre d'Études de la Renaissance Université de Sherbrooke, 2002), 489.
- 28 Nell'epistola al cappuccino Ludovico da Salice Salentino († post 1661) dell'8 febbraio 1661, Valeriano sostiene con 15 proposizioni essere i gesuiti la causa principale del suo arresto. Cfr. *Coppia di lettera scritta dal P. Valeriano Magni da Milano al Eccellentissimo signor Conte di N. [sic!], data in Vienna dal carcere a di 5 Febraro 1661*, in AGC, G 24, 13 [f.n.n., ma 82].

considero più minutamente trovo esser un istromento molto aggiustato ad effetto di molte gravi funzioni Ecclesiastiche; il che argomento, et dalla forma di questo istituto, et dalli effetti li quali sono scontati, et rilevanti, in tutte le parti della Chiesa Santa.

La forma di questo Istituto ha per scopo la gloria di Dio, da procurarsi con mille arti di riddur a Christo il mondo tutto se sia possibile. La ragione del Governo è talmente accautelata, che difficilmente veruno può haver altro motivo humano nella società che quelle comodità, honorevolezze, et soddisfazione d'animo, che seco portano le diverse, et gravi funzioni di servizio di Dio

Et considerando io più minutamente la forma di questo Istituto, sono entrato in opinione che difficilmente possa degenerare dal Primo Fervore in quella guisa che con il successo del tempo tutti gli Istituti Regolari che non sono novelli, hanno terminato in qualche rilassazione La Compagnia parmi sia un Corpo sano; robusto, nel vigor di sua età carico di copiosissimi spiriti molto vivaci, in guisa che non solo si trova potente alle consuete funzioni consentanee al Istituto, ma anche pare voglia far prova di salti mortali ... è cosa degna di gran meraviglia il vedere a quante imprese Ecclesiastiche tiene mano in un istesso tempo questa Società La Gloria di Dio, che unica pretende la Compagnia sia legge suprema, alla quale servino tutte le altre

Ecco Padre mio Reverendissimo il senso dell'Animo mio in conformità di che lo ho detto, scritto, et operato, non pubblicamente che saria Pazzia; non sottomano che saria Furbaria, ma si conveniva con Animo libero, et sincero alieno da ogni doppiezza, et simulazione, non havendo mai detto, scritto, e fatto qualcosa che dinotasse altro senso dell'Animo mio rispetto alla Compagnia.²⁹

A conclusione della lettera l'autore afferma che:

'L'occasione de' negotij publici incaricatami dal Vicario di Christo attraversatami per mio parere da alcuni di questa società che non potevano tollerare fossero per mano mia incaminati;

29 *Copia di lettera scritta dal P. Valeriano da Mil[ano] al Padre Generale de' Giesuiti Mutio Vitelleschi, Roma, 18 Marzo 1629, in AGC, G 24, 13, [f.n.n., ma 79].*

mi hanno necessitato a cercare Rimedio, et in Corte Cesaria, et in Roma Convenendome proseguir l'incominciata impresa presi per ultimo ripiego alzar alquanto la Voce, et farmi più liberamente sentire, non per poner l'accetta alla Radice della Società per sviderla, et sterminarla, come pernicioso alla Chiesa di Dio ma perché fosse ridotta, et conservata nella sua perfezione Credami Vostra Paternità Reverendissima che sento passione interna che così bel opera dello Spirito santo venghi deturpata (e che) sono alienissimo da quel mortal odio contra tanti servi di Christo del quale innocentemente appresso lei ne fui incolpato.³⁰

Le argomentazioni di Magni sulla difficile collaborazione con alcuni membri della Compagnia di Gesù non giustificano le sue battaglie di pensiero, mentre la singolare opera missionaria, diretta a creare relazioni dialogiche con protestanti e ortodossi, finisce per manifestare la rottura dei rapporti con i cattolici. Tuttavia, al di là del politico, del teologo, dello scrittore controversista, appare l'uomo in tutta la sua finitudine e bellezza cristiana proprio in punto di morte:

Professo alla presenza di Dio, e di voi tutti, ch'io non ho mai portato odio alcuno à Padri Giesuiti, anzi gli amo (e darei) per loro la vita; gli ho denontati al Papa com'heretici, o athaisti per il grand'Impulso che ne ho (sic) dalla mia coscienza alla quale non ho potuto sodisfare in altra maniera, in modo che se non l'ho fatto sarei per farlo.³¹

È il riscatto dell'immagine di un religioso che ha posto condizioni di pace tra i cristiani nelle accese battaglie del suo tempo, non senza margini di errore.

30 AGC, G 24, 13, [f.n.n., ma 79].

31 Estratto di lettera del P. N. [sic] compagno del molto Rev. P. Valeriano scritta al P. N. [sic] di Salisburgo li 29 Luglio 1661, in AGC, G 24, 13, [f.n.n., ma 83].

5. Il contributo alla causa ecumenica di Valeriano Magni si inserisce pienamente nel sentire del tempo e non può essere assunto come punto di novità: altre voci autorevoli (si pensi, ad esempio, a un Gasparo Contarini) avevano già proposto soluzioni meno rigide nei confronti dei protestanti. Tuttavia l'originalità del cappuccino è quella di aver sostenuto una linea di cautela ecumenica in uno dei periodi più tormentati della politica europea e di aver proposto un processo di formazione cattolica dei protestanti senza porre limiti di tempo, pena l'uso della forza, l'obbligo, la violenza. Un vero processo di conversione deve realizzarsi nello *spatio dell'età d'un uomo*, per salvaguardare non solo il corpo, ma anche l'anima. Il suo pensiero è squisitamente teologico e supera i calcoli politici del periodo storico. Mettendo in risalto l'importanza dell'anima umana, il missionario ha aperto uno spazio principale di riflessione sulla centralità della persona nella sua totalità.

L'attività missionaria svolta in Boemia produce risultati immediati: già nel mese di novembre 1627 Valeriano può informare Roma che a Praga vi sono state numerose conversioni e invia in congregazione un *Cattalogo* con i nomi di 108 eretici passati al cattolicesimo.³²

In Polonia il frate ha poi occupato una posizione di rilievo nelle difficili trattative per la coesistenza dei cristiani, andando perciò incontro al reale rischio di essere sollevato dall'incarico missionario, con grave danno della sua immagine politica ed ecclesiastica. Il suo intervento a sostegno della *realpolitik* di Ladislao IV è stato un tentativo per realizzare la convivenza delle confessioni cristiane e della cultura orientale e occidentale.

Ciò che smentisce il suo operato è invece il rapporto con i gesuiti, con i quali non è stato in grado di costruire relazioni basate sul dialogo, bensì consumando lotte acerbe mediante scritti, causa – questi ultimi – della sua fine ingloriosa.

Non è da sottovalutare comunque lo sforzo cristiano del frate

32 *Catalogus Haereticorum conversorum Pragae mense Novembre A.º 1627*, in APF, SOCG, 214, ff. 257r-258v.

allor quando, vicino alla morte, chiede perdono ai suoi nemici: questo atteggiamento, che san Paolo chiama *charitas*, è l'apice del cammino ecumenico, il totale di ogni dialogo fondato sulla carità.

Nell'atmosfera di ecumenica, ma incomunicante convivenza delle diverse denominazioni cristiane traspare lo sforzo di disarmante semplicità di uno dei protagonisti del Seicento europeo impegnato su diversi fronti della politica ecclesiastica e in diversi spazi geografici dove ha attuato, pur tra molteplici contraddizioni, modelli di dialogo inequivocabilmente lontani dall'idea percepita dai suoi contemporanei, ma che non possono dirsi neppure vicini al sentire odierno per l'incapacità del rispetto della convivialità delle differenze.

Appendice documentaria

Assicurare la pace nel paese è un dovere del sovrano e la necessità di sedare le ribellioni interne, causate da lunghi anni di conflitti religiosi, ha anche lo scopo di difesa militare contro gli infedeli. Si impongono pertanto norme per ristabilire il cattolicesimo in Boemia.

Caratteristiche peculiari dei commissari delegati alla riforma sono la prudenza e la dottrina; ciò per evitare il rischio di ottenere conversioni coatte e senza un'adeguata istruzione religiosa. Il fine è conquistare i protestanti con le buone maniere, infondendo loro speranza e timor di Dio, in modo tale che: *tota conversio redoleat Charitate et humanitate*. A ciò deve seguire un processo di formazione catechetica per la conoscenza della religione cattolica, scevra da superstizioni e da false credenze, usando cautela nell'imporre verità di fede come l'infallibilità del papa e la norma della tradizione accanto alla parola di Dio, soprattutto verso coloro che *lacte opus sit, non solido cibo* (cfr. Eb 5,12), nonché l'insegnamento del catechismo in uno stile semplice e adatto a tutti.

Le controversie riguardanti argomenti dottrinali quali il primato di Pietro, la giustificazione, la presenza di Cristo nell'eucaristia,

la comunione *sub utraque specie* e, ancora, il sacrificio della messa, il purgatorio, le indulgenze, il canone dei libri sacri e i sacramenti devono essere risolte alla luce del testo sacro e della tradizione, ma anche dall'autorità della chiesa.

*Norma suadendi fidem catholicam a Cardinali Harrach
proscripta missio* [Praga, 25.VI.1627].

APF, SOCG, 214, ff. 285r-287r

[285r] Suadendi fidem Catholicam Haereticis ab Ill.^{mo} ac Rev.^{mo} Cardinali ab Harrach Archiep.^o Prangen[si] de plurimorum theologorum consilio p[rae]scripta illis q[ui]b[us] id muneris demandat[um], in Reformatione Archidioecesis Regni Bohemiae.

Quonia[m] negotiu[m] suadendi fidem Catholica[m] Ha[e]-reticis e[st] maximè necessariu[m] et difficillim[um] post implorata[m] opem divinam duo p[rae]cipue requirunt[ur], prudentia videlicet, et doctrina.

Prudentia[e] partes in hoc negotio ad sequentia capita comodè revocari possunt.

Nunq[uam] ab Ha[e]retico petant, ut fidem Catholica[m] profiteat[ur] sed ut se patiat[ur] instrui quod si ea tali instructione cognoscit fidei n[ost]ra[e] veritatem tu[m] demum monendu[s] e[st] ut publicè profiteat[ur] Catholica[m] fidem, sepositis o[mn]ib[us] alijs humanis difficultatib[us].

Moneant[ur] de iustis[si]^{ma} causa cur Ca[e]sar velit eos e[ss]e Catholicos, quod vi[de]licet un[us] ex Germania[e] principib[us] conscientia[e] libertatem nec non et qua[m] plurima iura M[aiesta]tis concesserit suis subditis q[ui]b[us] o[mn]ib[us] abusi execranda[m] Rebellionem contra Ca[e]sarem et Catholicos concitarunt; moneant[ur] ne vitio vertant Ca[e]saris Clementia[m] et Catholico[rum] Ch[rist]iana[m] pietate[m] q[uo]d nunc temporis multimodè gravent[ur] na[m] id cogit extrema necessitas n[on] solum ut arceant[ur] Ca[e]saris

inimici Ch[rist]iani sed et Tartari et Turca[ni] q[ui]b[us] incom[m]odis p[ro]p[ter] ea subiace[n]t etia[m] Catholici o[mn]es.

Neq[ue] mirent[ur], si illis no[n] p[er]luceant Catholici ta[m] sa[e]culares quam Ecclesiastici sanctioris vita[e] exemplo, id en[im] adscribendum e[st] iniuria[e] temporu[m] et haeresi ducentoru[m] annoru[m] qua in hoc Bohemia[e] Regno plurimi ta[m] saeculares qua[m] Ecclesiastici multu[m] desinere ab illa moru[m] integritate qua[m] servare deberent, hoc ta[m]en n[on] o[mn]ib[us] promiscuè dicendu[m] e[st] sed prudentiorib[us]. Intelligent ha[er]etici omnino [285v] Ca[e]sare[m] velle proseguì coepta[m] hui[us] Regni reformatione[m], nulla aut[em] mitior et humanior dat[ur] reformandi ratio qua[m] rationib[us] et argumentis, hoc negotiu[m] expedire ac p[ro]p[ter] ea q[uod] id detrectaverint acriora media expient[ur] p[ro]p[ter] ea si vocati non compareant amicè moneant[ur] semel aut bis si vero ea monitio nil proficiat, moneantur DD. (= Domini) Com[missa]ⁱⁱⁱ. Non alloquant[ur] plures simul, sed singulos seorsu[m], na[m] un[us] alteru[m] vereri solet, ne si titubare videantur, in fide male audiant[ur] apud alios ha[er]eticos.

P[ro]p[ter]bis modis studeant eo[rum] quos instruunt captare benevolentia[m], in que[m] fine[m] n[on] solu[m] sibi temperent ab o[mn]i verbo vel op[er]e q[ui]b[us] exasp[er]ent[ur], verum etia[m] ea comitate illos alloquant[ur], ut tota conversio redolet Charitate et humanitate.

Proderit plurimu[m] ha[er]eticos n[on] solum argumentis veru[m] etia[m] aliis motivis, puta, spe, et timore propellere ad Catholica[m] fidem ita ta[m]en ut id (si fieri potest) ab aliis qua[m] instructorib[us] fiat v[er]bi g[ratia] p[er] Iudicem Ca[e]sareu[m]-Primate[m] Civitatis aut alios, qua de re hi monendi sunt, ab Instructionib[us], quoru[m] e[st] nosse, q[ui]b[us] motivis indigeant Ha[er]etici convertendi.

Delectu[m] habeant eo[rum], quo[rum] conversio alios traheret ad fidem cum his vero primu[m] et maximè agant de fide, et si qua spes conversio[n]is arrideat arguant, obsecrent, increpent in o[mn]i potentia et doctrina.

Ubi instructores impingant in aliqua[m] difficultate[m] q[uae] requirat vel Iudicis Caes[a]^{rei} vel Com[missa]^{rio[rum]} auctoritate[m] statim et confidente[r] recurrant ad illos.

Postqua[m], quantu[m] op[us] fuerit, instruxerint ha[er]eticos sibi com[m]issos exinde intelligant, quos tollerare quo regni pellere debeant et q[ui]d p[rae]terea faciendum sit, ut resipiscant ab Ha[er]eticis.

Quos vero ad fide[m] Catholica[m] induxerint catechizabunt ex catechist[a] aliquo congruo.

[286r] Ha[er]c q[ui]de[m], et pleraq[ue] ei[us]modi ipsa prudentia dictabit ac moderabit[ur] na[m] no[n] una via o[mn]es deduce[n]di sunt, quin imo sa[er]pi[us] pro re nota sec[us] cu[m] aliq[ui]b[us] procedendu[m] e[st] q[uo]nd[am] ut supra inve[n]it[ur].

Doctrina[e] vero ratio et ordo is e[st] servand[us] qui sit accomodatissim[us] in que[m] fine[m] p[rae]scribunt[ur] sequentia[e].

Ha[er]etici certissimè sibi p[er]suadent n[on] Catholicos plurima docere et credere q[uae] etia[m] n[ost]ra sententia sunt execranda v[er]bi g[ratia]: q[uo]d divin[us] cult[us] sit exhibend[us] ossib[us] mortuo[rum] q[uo]d Papa sit supra sacra[m] scriptura[m] etc. antequa[m] illis suadeat[ur] Fides Catholica illa purganda e[st] ab hisce falsis imputationib[us] mone[n]diq[ue] sunt ha[er]etici de Cath[olic]a^a sententia.

De Iudice controversia[rum] seu de regula credendi potissimè et p[ri]mo o[mn]ium tractent, cu[m] ea t[ame]n cautela, ut nimiru[m] probent Conciliu[m] Generale cu[m] Romano Pontifice habere infallibil[it]er Iudiciu[m] n[on] t[ame]n in dubiu[m] revocent Romanu[m] Pontificem sine Generali Conc[ili]o habere infallibile iudiciu[m] sed de hac questione no[n] loquant[ur].

Pra[et]erea sic asserant Romanu[m] Pontifice[m] cu[m] Generali Conc[ili]o^a e[ss]e Iudice[m] controversiaru[m] fidei, ut id sic exponant inter Catholicos et no[n] Catholicos constare verbu[m] DEI: scriptu[m] e[ss]e infallibiliter ad mittendu[m] q[uae]stione[m] e[ss]e de vera interpreta[tione], qua[e]na[m] illa sit cuiquè sit illam assignare, et infallibiliter discernere a falsis.

Porro ha[e] cautela[e] p[ro]p[ter]ea adhibent[ur] ut illi q[ui]-
b[us] lacte op[us] no[n] solido cibo no[n] turbent[ur] difficultatib[us]
ea[rum] qua[est]ionu[m], q[uae] omnino no[n] sunt ordinaria[e],
na[m] auctoritate[m] Romani Pontificis sine Conc[ili]o Generali
e[ss]e infallibile[m] non[n]ulli negant, temere q[ui]de[m] no[n]
t[ame]n damnant[ur] ha[er]esis p[rae]terea ta[m]en etsi norma Iudicis
controversia[rum] fidei sit non solu[m] verbu[m] Dei scriptu[m] sed
etia[m] traditu[m].

[286v] T[ame]n cu[m] traditiones e[ss]e acceptandas constet
ex verbo DEI: scripto, si concedit[ur] Eccl[esi]a[e] vis decernendi ex
verbo DEI: scripto, eo ipso admittit[ur] dari traditiones.

Post exposita[m] q[uae]stione[m] de Iudice contraversia[rum],
exponent illa q[ui]b[us] tam p[er] Eccl[esi]a[e] auctoritate[m] (ut
supponit[ur]) pri[us] probata[m] qua[m] p[er] verbum DEI: scriptu[m]
confirmat[ur] dari traditiones.

A reliquis vero Controversiis uti dixim[us] ita abstineant,
ut t[ame]n eas auctoritate Eccl[esi]a[e] maxime desinant. Veru[m]
quandoq[ui]de[m] sa[e]pè sa[e]pi[us] continget disputatio de illis
ne[que] quid circa singulas observandu[m] sit consultu[m] e[st] monere
t[ame]n aliqua[m] Generale[m] regula[m] p[rae]scribere consultu[m]
e[st].

Supponit[ur] aut[em] Controversia[rum] e[ss]e duas classes,
alia[e] habent ex sacris l[ib]ris valida argumenta, alia[e] v[er]o pauca,
et q[uon]da[m] nullum prope solidu[m] propriu[m] argumentu[m]
tam[en] etsi ex verbo DEI: no[n] scripto solidis[si]^{me} comprobent[ur].

Ad prima[m] classe[m] spectare vident[ur] controversia[e] de
Primatu Petri de Iustificazione de veritate Corporis Ch[ri]s[t]i in SS.^{mo}
(= Sanctissimo) Eucharestia[e] sacram[en]o de Com[m]uni[o]^{ne} sub
utraq[ue] et ca[etera] eiusm[od]i.

Ad 2da[m] (= secundam) Classe[m] spectare vident[ur]
Controversia[e] de Missa[e] Sacrificio de Purgatorio de Indulgentiis de
o[mn]ib[us] Sacram[en]tis exceptis r[e]b[us] aut v[er]b[is].

Porro controversia[e] p[ri]ma^{ae} Classis possunt subdividi,
na[m] eo[rum] non[n]ulla[e] vident[ur] habere pro ha[er]eticis qua[e]-

da[m] speciosa argum[en]^{ta} ex sacris l[ib]ris v[erbi] g[ratia]: illa de Comm[unio]^{ne} sub utraq[ue] alia[e] vero è contra habent ex iisde[m] sacris l[ib]ris evidentiora argum[en]^{ta} pro Catholicis v[erbi] g[ratia]: illa de veritate Corporis Ch[ri]s[t]i in SS.^{mo} Eucharistia[e] Sacram[en]^{to} altera de primatu Petri item de merito bono[rum] op[er]u[m] et alia[e] ei[us]m[od]i quam plurima[e].

[287r] Hisce aut[em] p[rae]missis illud observandu[m] e[st] q[uo]d controversia[e] 2da[e] Classis debent definiri p[er] auctoritate[m] Eccl[es]ia[e] et traditionu[m].

Item illa[e] q[uae] 2do ord[i]^{ne} in p[ri]^{ma} Classe sunt enumerata[e] definienda[e] sunt ex auctoritate Eccl[es]ia[e] et traditionu[m]; ad arg[umen]^{ta} verò in contrariu[m] ex sacris l[ib]ris sufficit si ostendat[ur], illa no[n] e[ss]e evidentia sed habere implexa[m] difficultate[m], quo in[t]uat[ur] necess[ari]u[m] e[ss]e auctoritate Eccl[es]ia[e].

P[ri]^{mi} ordinis vero Controversia[e] ab illis q[ui] versati sunt in hoc studio possunt ea[e] sacris l[ib]ris cu[m] eximia utilitate definiri.

Nulla vero controversiaru[m], post illas de Iudice contraversiaru[m] et de verbo DEI: n[on] scripto generali[us] urget[ur] ab Ha[er]eticis q[uam] illa de Com[munio]ne sub utraq[ue] quap[ro]p[ter] Instructores cu[m] o[mn]ib[us] tum maxime in hac debent e[ss]e ve[r]satiss[i]mi.

Ubi vero ia[m] q[ui] sit solidè convers[us] ad fide[m] debet multo confidenti[us] Cathe[ch]izari.

Ubi vero Ill[ustriss]i ac R[everendiss]i Archiepi[scopi] providentia prodierint in luce[m] non[n]ulli libelli scilicet de Iudice controversia[rum] de traditionib[us] de Com[munio]ne sub utraq[ue] p[rae]terea Catechism[us] eo stylo q[ui] promiscuè multitudini sit accom[m]odatissim[us], poterunt instructores exinde petere oportuniora facilioravè arg[umen]ta q[ui]b[us] suadeant ha[er]eticis Catholica[m] fide[m]. Datu[m] Pragae in Archiep[iscop]ali Residentia etc. Die 25 Iunii A[n]no 1627.

Angelicus Maria Müller and *Melita Triumphans*. An Austrian friar and historian describes Malta

Thomas Freller – University of Applied Sciences, Aalen, Germany

In 1732 and again in 1735 the Austrian Servite Friar, theologian and historian Angelicus Maria Müller, published a history of the Order of St John (*Von Ursprung, und glorreichen Progressen eines uralten Hoch-Adelichen Ritter-Ordens des Heil. Joannis Jerosolymitani, das ist, deren anjetzo genannten Rittern von Malta*), ranging from its beginnings in Palestine up to the rule of Grand Master Antoniό Manoel de Vilhena. The somewhat ‘hidden’ place of publication, that is in the fifth volume of his travelogue *Peregrinus in Jerusalem*,¹ apparently prevented Müller’s work – with the exception of Albert Ganado and Joseph Schiro – from receiving attention by modern researchers on the history of the Order and Malta.² The work also contains eleven copper

1 The full title reads *Peregrinus in Jerusalem, Fremdling in Jerusalem, oder ausführliche Reiß-Beschreibung, worinnen Ordens der Diener Unser Lieben Frauen, Böhmischer Provinz, die er in Europa, Asia und Africa vor einigen Jahren gethan richtig erzehlet*, 5 vols. (Prague: Emler / Helm / Höger, 1729-1732; also Nuremberg-Vienna, 1734-1735). The first volume of the Prague edition was printed by Johan Emler in 1729, the second one by Johann Wenzel Helm in 1730 and the third to fifth volumes were printed by Matthias Höger in the archiepiscopal printing office between the years 1730 and 1732. The first three volumes were dedicated to the archbishop of Prague, Franz Anton von Khünburg, who died in the middle of the publishing process. The last two volumes were dedicated to the auxiliary bishop of Prague, Johann Rudolph Sweert. Here is quoted the edition Nuremberg-Vienna, publisher Peter Conrad Monath.

2 The maps in Müller’s book are investigated by Albert Ganado / Joseph Schiro,



Figure 1: Frontispiece of Angelicus Maria Müller's 'Peregrinus in Jerusalem' (v, Nuremberg-Vienna 1735), engraving by Jan Hiller.

plates of portraits of grand masters and several views and maps of Malta.³

However, the book did not escape the attention of the Austrian bibliophile and commander of Vienna, Franz Paul von Smitmer, who referred to it in his extensive and authoritative *Catalogo della Biblioteca del Sagro Militar Ordine di S. Giovanni Gerosolimitano* (1781) as a travelogue.⁴ Shortly before, in 1726, René Aubert Abbé Vertôt had published his *Histoire des Chevaliers Hospitaliers de St Jean de Jerusalem*,⁵ a work which soon became a classic and translated into several languages. Müller's publisher Matthias Höger used some of the illustrations in Vertôt's book for *Peregrinus in Jerusalem* and it is almost certain that Müller knew about the *Histoire des Chevaliers Hospitaliers*. Meanwhile, if Vertôt never set foot on Malta, Müller toured the island of the Knights for over six weeks between July and September 1727. During this visit he encountered several high ranking members of the Order as well as the local clergy, whose support enabled him to look thoroughly at the island's treasures. He therewith – besides his history of the Order – was in the position to carry out a lengthy description how Malta then looked like.⁶

What makes Müller's work so special in the context of 'Baroque Malta'? In 2004 Prof. Denis De Lucca edited and commented on the description of Malta by the French officer Albert Jouvin de Rochefort (*Le Voyageur d'Europe ...*).⁷ De Lucca titled his publication

German Malta Maps (Malta: BDL Publishing, 2011), 52.

3 Müller, *Peregrinus*, vol. 5, pp. 815-911.

4 Franz Paul Smitmer, *Catalogo della Biblioteca del Sagro Militar Ordine di S. Giovanni Gerosolimitano* (Vienna: the author, 1781), 207, and idem., *Literatur der geist- und weltlichen und Militair- und Ritterorden überhaupt, so wie des Hohen Johanniter- oder Maltheser Ritterordens und seine Besitzungen insbesondere* (Amberg: Seidel, 1802), 108.

5 René Aubert Abbé Vertôt, *Histoire des Chevaliers hospitaliers de St Jean de Jerusalem appelez depuis les Chevaliers de Rhodes, et aujourd'hui les Chevaliers de Malte*, 4 vols. (Paris: Rollin / Quillau / Desaint, 1726).

6 Müller, *Peregrinus*, vol. 5, pp. 797-820, 911-912.

7 The full title reads Albert Jouvin de Rochefort, *Le Voyageur d'Europe, ou sont les voyages de France, d'Italie et de Malthe, d'Espagne et de Portugal, des Pays-Bas, d'Allemagne et de Pologne, d'Angleterre, de Danemark, et de Suede* (Paris: Louis

*A description of Baroque Malta*⁸ and pointed out how the writings of the protagonist of this book, Jouvin de Rochefort, document the infiltration of early forms of baroque into Malta. Jouvin de Rochefort spent four weeks in Malta between December 1663 and January 1664 and toured most of the sites and monuments of the island. The French officer is witness to the first phase of the ushering in of Italian baroque into urban Malta: Mattia Preti then was working on his paintings in St John's,⁹ Francesco Vincenzo Buonamici, from Lucca, the resident engineer of the Order, had by then remodelled the façade of the Jesuit church in Valletta (1647), rebuilt the church of St. Nicolas still in Valletta (1652), the Inquisitor's Palace in Birgu (1655-60), and the Wignacourt College in Rabat (c. 1646-1653), as well as the 'Hotel de Verdelin' in Valletta (c. 1650). Buonamici's style is generally restrained and still shows some distance from the Roman high Baroque with its characteristic dynamic, convex and concave wall surfaces.¹⁰

When Angelicus Maria Müller toured Malta in 1727 the situation had changed considerably. This becomes very obvious as regards the conventual church of the Order. When Müller entered St John's it was not any more the church which Jouvin de Rochefort had seen in late 1663 when the painting of the ceiling by Preti had not yet been finished and the remodelling of the pilasters and chapels had not even started. In Müller's times the style of Roman high baroque and to a certain extent also aspects of classic French baroque had contributed substantially to reshape the urban space of the conurbation of the *Porto Grande* and also the architecture of Mdina and Rabat. This was

Billaine, 1672).

8 Denis De Lucca, ed., *A Description of Baroque Malta by Albert Jouvin de Rochefort* (Malta: Heritage books, 2004).

9 For the process of Preti's work and the respective observations by visitors see Thomas Freller, *Mattia Preti's paintings for the vault of St John's - some notes on the dates*. In 'The Sunday Times (of Malta)', 28 November 1999, p. 48.

10 Denis de Lucca, *Francesco Buonamici: Painter, Architect, and Military Engineer in seventeenth century Malta and Italy* (Malta: University of Malta, International Institute for Baroque Studies, 2006); Conrad Thake / Denis De Lucca, *The Genesis of Maltese Baroque Architecture: Francesco Buonamici* (Malta: University of Malta, 1994).

thanks to architects, engineers and artists like Lorenzo Gafà, Romano Carapecchia, Mederico Blondel, Niccolò Nasoni or the Erardis. Carapecchia had designed the new façades of the chapel of Our Lady of Victories at Valletta (1690) and of the former conventual church at Birgu (1691). He also constructed the nunnery of St. Catherine and its adjoining church in 1714, the municipal palace in 1719-20, and the annexes to St. John's, as well as rebuilt or remodelled four of the chapels of the seven *langues* of the Order. Carapecchia's ellipse plan used in the design of the chapel of St James introduced a very new form of church architecture to Malta. His façade of the church of St. Lawrence in Birgu soon became the prime model for many Maltese eighteenth-century churches.¹¹

The detailed descriptions of Angelicus Maria Müller are witness to these changes and record the *status quo* of high baroque Malta in 1727. Müller, for example, is the first who commented on Niccolò Nasoni's paintings in the corridors and ceilings of the Grand Master's palace in Valletta. The Tuscan artist Nasoni had come to Malta in 1724 and carried out several works for the Portuguese Grand Master Antoniό Manoel de Vilhena. Other works of his include the frescoes in the building of the chancery, as well as architectural façades and designs for private palaces and villas. The subjects for his work in Malta consisted mainly of allegorical figures. He introduced the Florentine style of *quadrature* to the island, marked by rich illustration, allegorical motifs and hardly any perspective, as opposed to the *quadrature* of Rome or Bavaria.

Shortly before Müller arrived in Malta, Grand Master Vilhena had made massive efforts to upgrade the medieval fortifications of *Città Notabile*. He employed for this purpose the French military engineer (*ingegnere dell'Ordine*) François de Mondion and his Maltese assistant Francesco Zerafa.¹² Mondion planned a complete overhaul of the city's

11 Denis de Lucca, *Carapecchia: Master of Baroque Architecture in early eighteenth century Malta* (Malta: Midsea Books, 1999).

12 On Mondion, Denis de Lucca, *The Contribution of François de Mondion to the Architectural Development of 18th century Malta*. In 'Proceedings of History Week' (1981), 76-81, and idem., *Mondion. The achievement of a French military engineer*



Figure 2: Grand Master Raymond de Puy, engraving by Jan Hiller, taken from Angelicus Maria Müller, *Peregrinus in Jerusalem*, v (Nuremberg-Vienna, 1735)

southern land-front. In course of these alterations the entire medieval-era entrance was demolished and rebuilt.¹³ In the subsequent years a new monumental baroque entrance gate was incorporated into the main curtain wall, and a nearby palace for the grand master, a bishop's palace, the *Corte Capitanale* and the *Banca Giuratale* edifices were erected. The *Banca Giuratale* or *Casa della Città* served as the new quarters of the *Università*. To make space for the building of the *Banca Giuratale* the small archive building and the armoury located on this site were razed to the ground. The Italian and Maltese architects had adhered to the Roman high baroque style; the contemporarily erected buildings by Mondion followed the classic restrained French baroque.¹⁴

It is however not just the description of physical objects which makes Müller appear a faithful witness of the 'baroque' age and its perception of environment and space. His approach to Malta and the Order stands clearly in the tradition of the baroque apotheosis of Christian saints, martyrs and heroes. The literary style, or how he presents the members of the Order, shows him as a true child of the age of Catholic Baroque, transferring the chivalrous defenders of Malta into Christian heroes. These are defined as defenders of the 'true' faith against Islamic aggression. With Müller we are also introduced to baroque *Melita Sacra*. The Servite Friar from Austria especially admired relics, shrines, and religious art. He is one of the very few visitors who took the time to visit all important Maltese shrines, even to travel from Valletta to the Mellieha sanctuary. Müller's writings also document how Maltese everyday life was then influenced and structured by religion and the ecclesiastical calendar.

working in Malta in the early eighteenth century (Malta: Midsea Books, 2003). See also Alison Hoppen, *Military engineers in Malta, 1530-1798*. In 'Annals of Science' 38, no. 4 (1981), 413-432, and idem., *The Fortification of Malta by the Order of St. John 1530-1798* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1979).

13 Stephen C. Spiteri, *Fortresses of the Cross. Hospitaller Military Architecture (1136-1798)* (Malta: Heritage Interpretation Services, 1994); Denis De Lucca, *Architectural Interventions in Mdina following the Earthquake of 1693*. In John Azzopardi, ed., *Mdina and the Earthquake of 1693* (Malta: Midsea Books, 1993), 45-68.

14 De Lucca, *Architectural Interventions*, 45; following NLM, Libr. 1301, f. 57r.

Angelicus Maria Müller between Austria, Bohemia, Palestine and Malta

Angelicus Maria Müller was born on 21 January 1677 in Innsbruck (Austria) and when eighteen years old joined the Order of the Servants of Mary (Servite Order).¹⁵ In the historical sources one finds various forms of the family name of the protagonist of this paper: Müller, Myller, and Miller. The form 'Müller' was used in the register of the Servite Friars,¹⁶ and therewith is used here. Every friar of the Germanic observance received the middle name Maria in honour of the Virgin Mary as the chief patron of the order.

When the Bohemian province of the Servite Order was founded in 1714 he was assigned to the new province.¹⁷ According to the Servite tradition, Saint Philip Benizi, one of the founding figures of the Order, went to the Levant in the thirteenth century in order to spread the Servite Confraternity of the Sorrowful Virgin Mary with the Black Scapular. Müller writes that during the life of Saint Philip Benizi the Servite Confraternity flourished in Asia and Africa and had many members. In the course of the centuries they supposedly disappeared and Müller styles himself as the 'renewer' of the ancient work of the saint. He was equipped with a privilege from the Order's general, allowing him to establish new confraternities of the Sorrowful Virgin Mary with the Black Scapular in the eastern Mediterranean.¹⁸

15 Archives of the Servite Friary, Vienna, 'Registrum omnium fratrum', no 19, no pagination.

16 Ibid. no 19, I, ii, 14.

17 Veronika Čapska, *Mendicant Friar in contact with "other" Religious Virtuosi: the Travel Writing of the Servite Angelikus Maria Müller (1677-1734)*. In Monika Sacyńska / Ewa Wólcikiewicz, eds., *Samotrzeć, w kompanii czy z orszakiem? Społeczne aspekty podróżowania w średniowieczu i czasach nowożytnych* (Warsaw: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, 2012), 387-402, here 387. On Müller's merits see also Lucie M. Strachová, "Allein unter Türken und Heiden". *Pilgerberichte von Angelicus Maria Myller; Systematisierung und biblische Alterität des islamischen Orients am Anfang des 18. Jahrhunderts*. In Adéla Junová Macková / Pavel Onderka, eds., *Crossroads of Egyptology. The Worlds of Jaroslav Černý* (Prague: National Museum, 2010), 193-211.

18 On Müller's account and travels see Tomáš Rataj, *České země ve stínu pŕlměsíce*

Before starting his tour Müller lived for a while as a hermit in the woods of Monte Senario, the cradle of his Order near Florence. Due to his ill health, physicians insisted that he should abandon an ascetic life and subsequently he was sent to Florence for treatment. In the summer of 1725 he was invited by the general of the Order to Rome. There he was given special permission to make an extended pilgrimage to the Near East and to spread the Servite confraternity there.¹⁹ His travel experience, the publication of his *Peregrinus in Jerusalem*, and his role as councilor in several commissions significantly increased his reputation, both within his Order and the Hapsburg authorities.²⁰ In the second half of the eighteenth century he was listed among the most famous Bohemians.²¹ In 1733 he was appointed theologian of Count Philip Joseph Kinsky, the imperial ambassador of the Hapsburg monarchy in London.²² Müller only served as the imperial ambassador a short time as one year later, on 13 February 1734, he died in London.²³

Malta in the summer of 1727

Müller felt the first 'echo' of Malta when on his voyage to Palestine near the island of Scio. He and the captain of his ship (*Monsieur Lion*) were informed that the previous night a Maltese corsair had taken a Turkish ship (called *cembero*) and four saiques as prizes. This had happened on 5 November 1726, 'and all Turkish travellers on board the

(Prague: Scriptorium, 2002), 118, 138, 345.

19 Müller, *Peregrinus*, vol. 1, 1 *et seq.*

20 Müller is quoted as an authority on the situation in the Near East by Andreas Lazarus von Imhof, *Neu-Eröffneter Historien-Saal*, vol. 6 (Basle: Johannes Christ, 1746), 559.

21 Peter Wokaun, Ritter von Wokaunius, *Chronologisches Verzeichniß der berühmtesten Männer Böhmens, aus dem Mittel der hochlöblichen Stände besagten Königreichs* (Prague: Johann Adam Hagen, 1777), 27; also *Neue Kronik von Böhmen, vom Jahre 530 bis 1780* (Prague: Johann Ferdinand Edler von Schönfeld, 1780), 193.

22 Čapska, *Mendicant Friar*, 395.

23 Archive of the Servite Friary, Vienna, 'Registrum omnium fratrum', no 19, no pagination; see also Gottlieb Maria Markel, *Speculum virtutis et scientiae seu viri illustres Ordini Servorum B.M.V.* (Nuremberg-Vienna: Johann Adam Schmidt, 1748), 23.

ship were trembling with fear'.²⁴

After touring extensively the Near East and Egypt, Müller arrived in Malta on 22 July 1727 on a French merchant vessel. Coming from a Levantine port the captain of the ship, *Monsieur Audibert*, was obliged to proceed to the so-called *barriera* at the *Porto Grande* to present the health documents to the port authorities. The crew and passengers were not allowed to land but they were served with provisions and water. Müller however intended not to continue his voyage with his French travel companions but to stay for some time in Malta, 'mainly motivated to visit this Christian bulwark about which I already had heard and read so much'.²⁵ He had therefore to undergo quarantine and so on 23 July Müller proceeded early in the morning together with a commissioner and the resident French merchant Bres by a caique to the quarantine station, 'half an hour distant from the city', called 'Lazaretto' on bishop's Island (now Manoel Island). Müller describes it as 'built on higher ground, and connected to the sea with a flight of stairs It is a large, rectangular and extensive edifice, divided into several rooms on two storeys, and resembling a cloister. Near the entrance are the kitchens, and also a well with good fresh water.' The Austrian friar referred also to 'the chapel of St Roche erected on higher ground, where every Sunday and feast day a Maltese priest reads mass'. The inhabitants of the *lazzaretto* could look out of the windows and therewith take part in the mass. Priests *ordinum mendicantium* and monks who are detained in the *lazzaretto* were provided by the authorities of the Order with bread, meals, and drinks free of charge; all others had to pay for their provisions and pay the cooks who were employed in the kitchens. It was possible to order very good wines and refreshments of all sorts, including special herbs and fruit.²⁶

24 Müller, *Peregrinus*, vol. 3, p. 474.

25 Müller, *Peregrinus*, vol. 5, p. 798. It is most likely that Müller was writing a diary during his sojourn in Malta which did not survive. Some of the latter chapters of his books bear revealing titles such as 'Fortsetzung meines Diarii oder Tagebuchs zu Alexandria in Egypten' oder 'Fortsetzung meines Diarii in Malta'; *ibid.* vol.4, p. 10; vol. 5, p. 811.

26 *ibid.*, 799.

On 30 July Müller was visited by the chaplain and confessor of the German Langue, the Austrian Capuchin friar Herculan. The following day it was the turn of the Bohemian Knight Obitezky, and the Knight from Alsatia, Baron Schauenburg.²⁷ Because of fear of contagion the visitors were obliged to stay in their caiques and Müller talked to the visitors from the roof of the *lazzaretto*.²⁸

On 1 August Müller was visited by Count Ferdinand Hroznata von Guttenstein, the son of an old acquaintance of his, the Austrian general and councilor of war Wenzel Hroznata von Guttenstein. Hroznata invited Müller to take up lodgings in his residence after the latter's term of quarantine ended. On 9 August two sanitary commissioners appeared and informed Müller that the authorities had decided to reduce his quarantine by two days and that therefore he would leave the lazaretto on 10 August. Before his release Müller's belongings and clothes were fumigated.²⁹

On that day he was invited by Hroznata for lunch: 'After lunch a coach was put at our disposal, and I had the honour to accompany ... Count Guttenstein on a tour from Valletta to ... Mellecha (Mellieħa). The distance from Valletta to Mellecha is approximately three hours.'³⁰ The travellers arrived at Mellieħa at five in the afternoon. Müller records: 'There we found a nicely-built Christian temple as well as a dwelling for pilgrims and travellers close by.' It appears that Count Guttenstein and Müller stayed in this dwelling overnight as the Austrian's report continues:

On 11 August we took the occasion to carry out our silent prayers near the painting of Our Lady. This painting works miracles and is located on the wall of the grotto in close proximity to the high altar. There is a persistent tradition that this painting was made

27 This was the future German Grand Prior, Johann Baptist von Schauenburg (1701-1775).

28 Müller, *Peregrinus*, vol. 5, p. 803.

29 Ibid., 804.

30 Ibid., 805 *et seq.*

by St Luke.³¹

Müller read mass at the shrine and thanked Our Lady for her protection on his many travels and for saving him from so many dangers. From the shrine the Austrians proceeded to an unspecified location at Mellieħa to take lunch, most likely with the rector of the shrine, Father Domenico Farrugia. After lunch it was time to proceed back to Valletta. This time it was decided not to take the overland route but to proceed down to the small port and to embark on a small vessel. The reason was because Müller wanted to see 'the place where St Paul was shipwrecked'. It was around seven in the evening when the travellers returned to Valletta.³²

Müller was also given detailed information by the Maltese priest Don Onorato Borg³³ about the traditions that a council of the Church was supposedly held in Mellieħa. Fr Borg later served as his *cicerone* to several sites around the *Porto Grande*:

It is said that ... since ancient times Malta had been known for several events; especially because under Pope Innocent I there was held a council against the arch-heretic Pelagius. The council was composed of 214 bishops, including the bishop of Malta Sylvester (sic), the bishop of Carthage Aurelius, and other important personalities. All the decrees stipulated in this council are called by the Roman Curia 'Melivetana' until the present day.³⁴

On 12 August Müller said mass in the Carmelite church at Valletta. He describes this church as attached to 'a well-built monastery inhabited by a considerable number of monks.' The following days he said mass in the churches of the Dominicans and Jesuits respectively.

31 Ibid., 805.

32 Ibid. 806.

33 Ibid., 817.

34 Ibid., 810.

On 15 August – feast of the Assumption of the Virgin Mary – Müller proceeded to St John's where he encountered Grand Master Vilhena, his retinue and several grand crosses in full robe, while paying devotion to Our Lady. Müller then read mass in the Chapel of St John the Baptist. He describes the altar 'where the most important relic of this saint is preserved, that is his right hand, with which he baptized Our Lord in the river Jordan'.³⁵ The following day Müller took the opportunity for a thorough look at the conventual church of the Knights. He praises Mattia Preti's paintings at the vault, shimmering between silver and gold ornamentation. At his feet he admired the marble sepulchral slabs, covering the remains of 'many praiseworthy heroes of the chivalrous Order of St John'.³⁶ Müller paid great attention to the 'miraculous picture of Our Lady' – referring to Our Lady of Philermos – preserved in a separate chapel.³⁷ He describes the icon as rather 'blackish', which was brought to Malta from Rhodes together with the keys of this city; 'these keys are fixed to the bars which protects this chapel.' Müller describes the treasury of St John's as extraordinarily rich, including liturgical instruments made of gold, silver, pearls, and precious stones, mentioning many vestments, chalices, monstrances, crucifixes, lamps, or candelabras.

According to the baroque tradition of admiring relics the Austrian visitor gives a long list of suchlike treasures kept in St John's: the hand of St Clara, a foot of St Lazare, a finger of Mary Magdalene, a 'true' depiction of the head of St John the Baptist, with some other relics of this saint. The churchwardens of St John's also showed Müller a large box in which were preserved 'the sword and hat (*stocco e piliere*) which Pope Benedict XIII bestowed upon the actual Grand Master Vilhena'.³⁸

35 Ibid., 806

36 Ibid., 808.

37 For the icon of Our Lady of Philermos see Jean-Bernard de Vaivre / Laurent Vissière, "Afin que vous entendez mon intencio des ystoire que je vueil, et des lieux du seront." *Essai sur le manuscrit de dedicaire des oeuvres de Guillaume Coursin à Pierre d'Aubusson* (v. 1483). In 'Société de l'histoire et du patrimoine de l'ordre de Malte' 27 (2012), 4-106; Cynthia de Giorgio, *St John's Co-Cathedral – Valletta, Santa Venera* (Malta: Midsea Books, 2007), 21.

38 Müller, *Peregrinus*, vol. 5, p. 808.

Subsequently Müller was allowed to visit the chambers of the grand master's palace; he is the first foreigner who records the new depictions of the naval engagements of the fleet of the Order. These paintings in the galleries and corridors had been carried out by Niccolò Nasoni three years before.³⁹ The Austrian friar describes them as very artistic and precise, 'the most beautiful thing in the palace'.⁴⁰ Müller's comments on the *Sacra Infermeria*, the *bagno*, and the arsenal do not contain any different information from the many others and therefore do not need to be repeated here.⁴¹ He also lists the *vascelli* of the Order: the *S. Giovanni* or *capitana* with 60 guns, commanded by Chevalier de Grille; the *S. Giorgio* or *La Patrona* also with 60 guns and commanded by Chevalier Romagieur; the *S. Antonio* still with 60 guns and commanded by Chevalier Chambray. The fourth warship was the *S. Vincenzo Ferreri*, and was classified as a frigate, carrying 54 guns and commanded by *Chevalier* de Martenville. The Austrian friar also met the captain-general of the galleys, Count Wenzel von Harrach.⁴²

Müller has much to say on the foundation and construction of Malta's *città nuova*, describing how 'two leading engineers, the famous Antonius Quinsani from Montalcino, and later Bartholomaeus Genga', were sent to Malta. Before the works of the new city started – so Müller maintains – work focused on the strengthening of Fort St Elmo. The walls of *Isla* (Senglea) were also strengthened. Müller stresses:

The new city of Valetta is constructed in a most beautiful way, the ground plan of the streets, the proportion and shape of the houses and buildings are all done exquisitely. I have seen only very few towns, if at all, who are so beautifully built, its streets being so perfectly aligned. If the surface of Valletta had been more plain –

39 Ibid. 809. On Nasoni's works in Malta see Mario Buhagiar, *Niccolò Nasoni between Malta and Portugal*. In 'Treasures of Malta' xi, 3 (2005). 12-17.

40 Müller, *Peregrinus*, vol. 5, p. 809.

41 ibid. 809 *et seq.*

42 Wenzel von Harrach in 1726 was appointed captain-general of the galleys. In 1728 he became the Order's *chargé d'affaires* at the court of Naples. For his appointment to captain-general see NLM, Arch. 6431, f. 61r.

in fact the town is built on a rather uneven ground – I would call this town the best proportioned one I have ever seen.⁴³

On 23 August Müller witnessed the departure of his generous host, Count Guttenstein, when the latter joined the squadron of the Order on their caravan. The Austrian friar accompanied him to the port and observed how at nine in the morning Guttenstein boarded the *S. Giovanni*.⁴⁴ On 24 August – the feast day of St Bartholomew – Müller together with a Maltese servant of Count of Guttenstein undertook a tour to *Civita Vecchia* and St Paul's Grotto in Rabat, then the leading Maltese shrine. The shrine was very much supported by the Order, not least to emphasize the connection between the devotion to Malta's patron saint and the interests of the Order.

Müller called at the college of chaplains attached to the Grotto and asked for permission to say mass in the Grotto. The Austrian refers like many others to the *Acts of the Apostles* and the shipwreck suffered by St Paul on the island of *Melite* and relates some traditions which contributed to the installation of the cult of the St Paul in Malta in general and the genesis of the shrine of St Paul's Grotto at Rabat in particular. The Austrian went down to the Grotto and read mass in it; thereafter he went round the precincts of the shrine, describing amongst other things the statue of the Apostle of the Gentiles on top of the small sacred mound near the church of St Paul. Maybe because of some misunderstanding with his guides, Müller refers to the sacred mound as the place where the Apostle was bitten by the viper.⁴⁵ Müller was a fervent believer in the miracles which St Paul worked in Malta and reports at length on the virtues of the white earth from St Paul's Grotto against poison, headaches and fevers of all sorts.

He received, apparently from the chaplains of the college, some portions of this earth and also a certificate attesting its properties. In his travelogue he prints the full text of this leaflet (*La Virtù della*

43 Müller, *Peregrinus*, vol. 5, p. 892.

44 Ibid., 811.

45 Ibid., 812.

Pietra di S. Paolo Apostolo, delle Lingue, ed Occhi di Serpi impietriti, quali si trovano nell'Isola di Malta) in Italian and German translation.⁴⁶

After a short meal, he and his – unfortunately – anonymous guide then proceeded to the catacombs of St Paul and St Agatha. Müller describes these ‘dwellings of the old Jews after they were expelled from Jerusalem’ as very extensive, ‘some of the subterranean chambers offering space for two up to three hundred people’.⁴⁷

After the Austrian was back in Valletta he prepared for a special moment. On 29 August was celebrated the feast of the Beheading of St John, and Müller proceeded to the *Oratorio* of the Conventual Church to read mass there to honour the patron saint of the Order. The relics of St John the Baptist were on this day displayed in the *Oratorio*. Müller and some other personalities were allowed to kiss the relics. The Austrian friar then had the opportunity to look at the hand of St John more closely and observed that ‘the part of the hand stuck out where the thumb, the forefinger, and the middle finger were fixed. The saint’s hand looked like the hand of a priest who is blessing an object in the name of the Holy Trinity’.⁴⁸

The following day Müller and his new acquaintance, the Maltese priest Don Honorato Borg, toured several monasteries and churches in the vicinity of the *Porto Grande*, and also visited a family ‘whose male descendents all get blind on reaching the age of 14. ... I leave it to the reader to speculate whether this happens as a result of the blood of the parents or as a punishment from God.’ On 31 August Don Honorato introduced Müller to a German Knight of St John. As he was suffering from high fever conversation turned on the effectiveness of the cures of a French capuchin father who was then living in Malta. This capuchin father cured several diseases by providing the patients with food and drinks mixed with ice that was brought over to Malta from Mount Etna. While touring Valletta, Floriana and Birgu with Don Honorato, Müller was also brought in contact with the French hermit

46 Ibid., 813 *et seq.*

47 Ibid. 816.

48 *ibid.*, 817.



Figure 3: Grand Master Antoniö Manoel de Vilhena, engraving by Jan Hiller, taken from Angelicus Maria Müller, *Peregrinus in Jerusalem*, v (Nuremberg-Vienna, 1735)

who lived for many years on the island of Lampedusa; 'he is a man of noble birth whose name is kept secret'.⁴⁹ Müller reports that the hermit then lived under the protection of the Order of St John and from time to time travelled to Malta to collect alms.⁵⁰

Müller's sojourn on the island of the Knights came to an end on 1 September when he together with the Knight Trento from Padova, and a businessman from Leghorn, embarked on a Dutch *fluite*. The passengers had arranged with the captain of the ship, a certain Cornelius Geller, to bring them to Leghorn.⁵¹ Their ship was spotted by two Maltese galleys in the evening of the following day near the Sicilian town of Terra Nova (today's Gela). One of the ships was the *capitana* commanded by Müller's acquaintance Count Harrach. Contrary winds brought their ship back into Maltese waters and it was only on 9 September when the Dutch ship could resume sailing into the northern direction.

Context and perspective

With the latest baroque fortress constructions and reconstructions and urban alterations pious foreigners like Angelicus Maria Müller perceived Malta as a place where usefulness and esthetical qualities are joined in harmony. Especially Malta's *città nuova* appears as an echo of a 'Christian world in harmony'.⁵² Because of its symbolic qualities Malta, namely Valletta, was then one of the most popular subjects for western literary projects and portraits.⁵³ The dimension of the glorification of

49 Ibid. 818.

50 Ibid., 821.

51 Ibid., 911 *et seq.*

52 Antonio Zucchelli, *Merckwürdige Mißions- und Reise-Beschreibung nach Kongo in Ethiopien* (Frankfurt a. M.: Johann Ludwig Gledisch, Frankfurt a. M. 1715), 608.

53 For the relations between early modern concepts of society and architectonical utopias see Mechthild Schumpp, *Stadtbaupropäen und Gesellschaft. Der Bedeutungswandel utopischer Stadtmodelle unter sozialem Aspekt* (Gütersloh: Gütersloh, 1972). For early modern literary descriptions of cities see Gerhard Goebel, *Poeta Faber. Erdichtete Architektur in der italienischen, spanischen und französischen Literatur der Renaissance und des Barock* (Heidelberg: Winter, 1971); see also Luigi Firpo

the *città nuova* necessarily leads us to the question of how far Müller's account is part of the tradition of *laudatio urbis* ('praising of towns') and literary town utopias so typical for the period of the baroque.⁵⁴ In the eyes of the baroque visitor and the European Catholic public the *architectura militaris*, *architectura navalis*, and *architectura civilis* of Malta did reflect the essence of the secular as well as spiritual power of the State of the Order of St John. From 1573, when the Order moved into the *città nuova*, Malta's new capital turned into an object of extensive architectural and geo-physical descriptions as well as into an object of ideological and religious literary projections and depictions. One of the main objects which feature in the descriptions is the regular ground plan,⁵⁵ subject to a fixed order. This mathematical exact pattern of streets, fortifications and palaces embodies and represents militaristic usefulness – namely to move freely cannons and armoury and to direct guns and cannons at enemies who have entered the city⁵⁶ – as well as the concept of a city as a so-called law enforcement agency. There are numerous contemporary accounts praising the straight,⁵⁷ well laid out

and Gianni Carlo Sciolla, eds., *La città ideale nel Rinascimento* (Turin: Utet, 1975). For the phenomena of the transfer of city descriptions into spheres of fiction, see the collected papers by Edward Timms / David Kelley (eds.), *Unreal City. Urban Experience in Modern European Literature and Art* (Manchester: St Martin's Press, 1986).

- 54 Hermann Goldbrunner, "Laudatio Urbis". *Zu neueren Untersuchungen über das humanistische Städtelob*. In 'Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken' 53 (1983), 313-328.
- 55 For the layout of squarish ground patterns of so called ideal-cities see Georg Münter, *Idealstädte. Ihre Geschichte vom 15.-17. Jahrhundert* (Berlin: Henschel, 1957).
- 56 For the military point of view of the planning of Valletta and the advantages of a rectangular layout of the streets see Daniel Specklin, *Architectura von Vestungen wie die zu unsern zeiten / an Stätten / Schlössern und Klausen / zu Wasser / Land / Berg und Thal mit ihren Bollwercken / Cavalieren / Streichen / Gräben und Läuften / mögen erbawet (...) ordentlich und nützlich sollen gebracht werden* (Strasbourg: Lazarus Zehner, 1589), 85v.
- 57 Georg Friedrich von Eulenberg, *Eine Reise nach Süditalien und Malta im Jahre 1663*. In 'Archiv für Kulturgeschichte' 8 (1910), 203.

streets⁵⁸ and the well balanced ground plan⁵⁹ of Valletta.

Müller's description of Malta, with its shrines, monasteries, churches and fortress city, is an apotheosis of a solid rock of Catholic faith; his vision of the *città nuova* definitely follows the above-mentioned concept of a city as a law enforcement agency. There is still the tradition of the city of Jerusalem as prototype of Christian urbanity, shelter and cradle of 'true' religion. In Malta architectural beauty and usefulness appear to have undergone a functioning synthesis.⁶⁰

58 Johann Friedrich Breithaupt, *Christliche Helden Insel Malta. Darinnen derselben Landschaft und Ritterlichen Johanniter-Ordens von Jerusalem zu Malta tugendsames Leben und Regiment* (Frankfurt a. M.: Friedrich Hulsius, 1632), 72.

59 Hieronymus Welsch, *Warhaffte Reiss-Beschreibung aus eigener Erfahrung von Teutschland, Croatien, Italien, denen Inseln Sicilia, Maltha, Sardinia, Corsica, Majorca, Minorca, Juica und Formentera* (Stuttgart: Wolfgang Endters, 1658), 122.

60 Henry de Beauveau, *Relation journaliere du voyage du Levant* (Toul: Francois du Bois, 1608), 172 *et seq.*; Jean de Thevenot, *Voyage de Mr. de Thevenot en Europe, en Asie, et en Afrique*, 3 vols. (Amsterdam: Michel Charles le Céné, 1727), vol. 1, 25 *et seq.*

Comportamenti e pratiche di lettura al femminile in Italia e in Francia nel XVII secolo

Nemola Chiara Zecca – University of Salento

La crescente attenzione che il mondo accademico rivolge oggi alla ricerca multidisciplinare e interdisciplinare dei significati socio-culturali della sessualità e dell'identità di genere obbliga le nuove generazioni di studiosi a confrontarsi e riconsiderare criticamente il dibattito sul protagonismo femminile nella storia. Gli emergenti *Women's studies*, nel cui ambito il presente contributo mira ad inserirsi, hanno reso evidente come, fino al secolo scorso, il dibattito storiografico abbia suggellato una presenza delle donne limitata entro i confini dell'ambiente religioso, del loro ruolo all'interno della famiglia e delle rappresentazioni artistiche che facevano di esse fonte e motivo di ispirazione. La stessa lirica occidentale, quale conclamata poesia del desiderio e dell'assenza, ha fortemente contribuito, alla luce di un'irrisolvibile aporia, a consolidare, in cambio di un'illusoria presenza, l'essenza-assenza del sesso femminile.¹

Il bisogno di restituire la voce a coloro che spesso non si esita a definire come le vittime di una forse inconsapevole memoria selezionatrice ha trovato un pionieristico canale di sbocco nella monumentale opera in più volumi, curata da Georges Duby e Michelle Perrot. Definendo la figura femminile alla luce dell'alterità costituitasi in rapporto al sesso

1 Un'esautiva problematizzazione in chiave artistico-letteraria della tematica in oggetto si ritrova in Federica Pich, *I poeti davanti al ritratto: da Petrarca a Marino*. (Lucca: Pacini, 2010).

opposto, la *Storia delle donne in Occidente*² rappresenta ancora oggi un imprescindibile punto di partenza per chiunque si accinga a ricomporre il processo di formazione della coscienza femminile, ripercorrendo le tappe principali di una storia ormai consolidata. Proseguendo il percorso così tracciato e incoraggiando l'adozione di un'innovativa prospettiva di esegesi delle fonti, l'*Archivio per la Storia delle Donne* ha ulteriormente contribuito a restituire, a partire da una complessa e vasta documentazione di scritti prevalentemente di mano femminile, una tradizione nella quale le donne rivivono attraverso le loro parole e le loro azioni, fuori da paradigmi e stereotipi.

Rispecchiandosi nella volontà di arricchire e ampliare il presente quadro – delineato nelle sue linee essenziali – e condividendo con esso un approccio che resti lontano da una visione romantica e idealizzata della donna, la ricerca esamina una particolare fase dello sviluppo dell'identità culturale femminile, attraverso l'analisi di condivisi comportamenti e forme di intenzionalità connesse alla pratica della lettura. Le attenzioni da tempo rivolte alla corporeità di quest'atto,³ oltre che alla materialità del supporto librario e alle sue implicazioni,⁴ hanno infatti rilevato come dietro a gesti, spazi e abitudini si celino mutamenti di percezione e rappresentazione del reale, inevitabilmente connotati da una specifica dimensione sessuata.⁵ È evidente come tale consapevolezza abbia dato vita ad un vero e proprio crocevia storiografico, dove si intersecano diversi filoni di ricerca e da cui la storia di genere non può certamente prescindere.⁶ Considerando,

2 George Duby e Michelle Perrot, eds., *Storia delle donne in Occidente*. 5 vols. (Roma-Bari: Laterza, 1990).

3 Roger Chartier, *L'Ancient Régime Typographique: réflexions sur quelques travaux récents*. In *Annales E.S.C.*, no. 36 (1981), 191-209; Guglielmo Cavallo e Roger Chartier, eds., *Storia della lettura*. (Roma-Bari: Editore Laterza, 1999).

4 A tal riguardo, oltre alle già citate ricerche pioneristiche di Cavallo e Chartier, si segnalano nel panorama anglosassone gli studi di Donald McKenzie e David McKitterich, e nel panorama italiano i notevoli contributi di Armando Petrucci.

5 Si segnala il pionieristico saggio di Tiziana Plebani, *Il genere dei libri - Storie e rappresentazioni della lettura al femminile e al maschile tra Medioevo e età moderna*. (Milano: Franco Angeli, 2003).

6 '... les études de genre supposent l'existence d'un imaginaire sexué à la construction duquel la lecture participe, et que l'histoire de la lecture rend saisissable'; Fabienne

nello specifico, lo sviluppo del sistema di controllo sulla produzione e circolazione del libro come il momento della presa di coscienza della nascita di un consapevole (e, talvolta, pericoloso) pubblico di lettrici, si è ritenuto opportuno restringere il periodo di studio al XVII secolo, sebbene le evidenti contingenze della storia culturale impongano frequenti richiami al periodo precedente.

Trattandosi di un vasto campo di indagine, reso ancor più ricco e labirintico dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (1998), si è deciso di limitare lo studio a sole due nazioni, Italia e Francia, esaminate nel tentativo di rintracciare un'originale trasversalità geografica nei comportamenti e nelle pratiche di lettura tra donne, come comune reazione all'attuato disciplinamento. Per quanto concerne il panorama italiano, è stata Gigliola Fragnito a fornire i più significativi contributi sul tema, interrogandosi su quanto la rimozione del testo sacro e di altra letteratura devozionale abbia di fatto frenato un processo di acculturazione della donna e contribuito al tramonto di una grande e condivisa identità spirituale.⁷ Constatando l'evidente fallimento dei sistemi censori nel controllo della religiosità tra i semplici, come pure nell'imposizione di una rigida uniformità nelle pratiche devozionali,⁸ la presente ricerca indaga le ricadute che la letteratura rimasta in circolo ebbe sulla quotidianità e sulla relazione con il divino, vedendo in esse le reazioni disperate alla perdita di un'identità femminile, che da qui avrebbe poi tratto nuova linfa. Sulla delicata e controversa questione è intervenuto anche Jean-Louis Quantin, che ricostruendo la complessa macchina censoria nata in Francia, ha evidenziato nelle falle del suddetto sistema la presenza di spazi di intervento e proselitismo eterodosso spesso connotato al

Henryot e Philippe Martin, eds., *Les femmes dans le cloître et la lecture (XVIIe-XIXe siècle)*. (Paris: Bibliothèque Beauchesne, 2017), 11.

7 Gigliola Fragnito, *Censura ecclesiastica e identità spirituale e culturale femminile*. In *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, no.1 (2003), 287-313. Disponibile in rete: http://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9891_2003_num_115_1_9999; idem., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*. (Bologna: Il Mulino, 1997).

8 Giorgio Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna* (Firenze: Olschki, 2003).

femminile,⁹ come – d'altra parte – dimostra la fortuna avuta dalla figura della *colporteuse*.¹⁰

Lo studio, lontano come i precedenti dall'indagare il rapporto tra donne, lettura e religione come generale adesione al dissenso religioso o alla luce di esperienze di sante e mistiche, si distingue, tuttavia, da questi per la volontà di individuare divergenze e tendenze comuni, senza per questo tradire l'eccezionalità di alcuni casi. Decisamente assimilabile alla detta impostazione metodologica, in quanto in essa pionieristico, il saggio *Donne della Riforma*¹¹ è stato assunto quale imprescindibile modello di approccio. Si riconosce a Bainton, infatti, il merito di aver arrecato per primo un fondamentale contributo alla riscoperta e conseguente fortuna storiografica di alcuni dei volti più esemplificativi di donne del Cinquecento e del Seicento, impegnate nel rinnovamento dello Stato, della famiglia e della Chiesa. Presentate nelle vesti di protagoniste di vicende di mentalità collettiva, le donne di Bainton hanno, tuttavia, l'evidente limite di appartenere alla sola classe aristocratica e di fornire, pertanto, uno spaccato fin troppo limitato, seppur necessario, per ricostruire sviluppi e mutamenti dell'identità comune femminile.

Sebbene nell'impostazione problematica dell'autore l'attenzione rivolta ad abitudini e comportamenti non si accompagni ad un'equiparabile analisi delle pratiche di lettura, è evidente che il più facile accesso agli inventari notarili di casate nobili e la riscoperta dei loro fondi bibliotecari non poco faciliterebbero il lavoro di uno

9 Jean-Louis Quantin, *Les institutions de censure religieuse en France (XVIe-XVIIe siècles)*. In Gigliola Fragnito e Alain Tallon, eds., *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie. XVIe-XVIIe Siècles*. (Roma: Publications de l'Ecole française de Rome, 2015). Disponibile in rete: <http://books.openedition.org/efr/2823>.

10 Laurence Fontaine, *La construction de la confiance dans les réseaux de libraires et colporteurs de l'Europe Moderne*. In Thierry Delcourt e Elisabeth Parinet, *La bibliothèque bleue et les littératures de colportage: actes du colloque, Troyes, 12-13 novembre 1999 organisé par la Bibliothèque municipale à vocation régionale de Troyes, en collaboration avec l'École nationale des chartes*. (Paris-Troyes: Ecole de chartes et La maison du boulanger, 2000), 41-50.

11 Roland H. Bainton, *Donne della Riforma*. 2 vols. (Torino: Claudiana Edizioni, 1992).

storico che miri a rintracciare, tra le contorte vie di questa *leadership* di protezione e diffusione dell'eterodossia, gli elementi per la ricostruzione di un comune patrimonio devozionale e di una possibile *identité supranationale* femminile.¹² Sempre più convinti della ricchezza di informazioni desumibili dall'analisi di un *environnement livresque* e della rilevanza interpretativa celata dietro a gesti di natura religiosa e devozionale, si è deciso nella presente ricerca di raccogliere esempi di condivise pratiche comportamentali e intenzionalità di lettura tra laiche italiane e francesi prevalentemente appartenenti al ceto popolare e medio-borghese, pur nella consapevolezza che l'accesso e la padronanza delle pratiche di lettura (e scrittura) non fossero – per queste – né semplici né scontate. Obiettivo resta quello di cogliere la semantica delle reazioni all'imposto disciplinamento, nell'ipotesi di ritrovare in essa la nuova forma di un'identità comune, che dalla lettura aveva tratto la sua origine.

Sebbene, infatti, resti inopinabile che donne e libri abbiano cominciato a relazionarsi tardivamente e dentro una struttura di ricezione prefissata, è ugualmente innegabile che la lettura abbia svolto un ruolo determinante nella definizione di una loro identità spirituale e culturale, costituitasi 'au sein du monde féminin et non (...) comme un effet subi d'une tutelle masculine'.¹³ L'attuale letteratura sul tema, concorde nel far storicamente risalire l'origine di tale processo al maturarsi di un consapevole uso delle lingue volgari, ha evidenziato come l'intimità che conseguì al consolidarsi della lettura silenziosa privata permise anche a chi era ignaro di latino di stabilire un nuovo rapporto con il sacro, iniziando a nutrire un atteggiamento zelante nei confronti di una riforma religiosa. È noto come la *devotio moderna* in particolare, configurandosi quale movimento di rinnovamento spirituale, contribuì al costituirsi di una religiosità contrapposta al pietismo collettivo di stampo medievale, cui fece seguito una necessaria riconcettualizzazione

12 Un tentativo simile ma limitato ai comportamenti e alle pratiche di lettura delle donne nei monasteri europei tra XVII e XIX secolo è stato recentissimamente fatto da Henryot e Martin, i risultati delle cui indagini sono poi confluiti nel saggio *Les femmes dans le cloître et la lecture*.

13 Ibid., 13.

della dimensione sessuata degli spazi.¹⁴ Per l'universo femminile, fino ad allora associato a scene collettive di ascolto e spazi di lettura ad alta voce, ciò significò stabilire un rapporto di maggiore familiarità con il libro, che favorì il lento percorso di autonomia dalle autorità ecclesiastiche, altresì incoraggiato dall'Umanesimo e dalla crescita di una sensibilità storica sempre più fedele ad un approccio filologico.

La costruzione identitaria dei due sessi, che da tali premesse trasse la sua linfa, fece delle Sacre Scritture il proprio terreno di incontro e scontro, utilizzato per avvalorare ora una tesi, ora un'altra.¹⁵ Le donne in particolare, condannate dalla società ad una condizione di legittimata debolezza e talvolta compiaciuta ignoranza, sentirono di occupare un posto privilegiato nell'esegesi della Parola di Dio: comprendere la Scrittura con la purezza del cuore e non attraverso le arroganze della scienza, dal momento che 'il Vangelo è rivelato ai semplici' (Mt 11,25), divenne, infatti, il tema paolino più caro alla mistica femminile.¹⁶ L'elezione divina di cui si sentirono oggetto

14 A tal riguardo, notevoli risultano le riflessioni di Maria Pia Donato e Xenia Von Tippelskirch, che riprendendo la fortunata etichetta di spazi misti, utilizzata per la prima volta da Philippe Ariès (Philippe Ariès, *Pour une histoire de la vie privée*. In George Duby e Philippe Ariès, eds., *Histoire de la vie privée*. 5 vols. (Paris: Seuil, 1986), vol. 3), definiscono il superamento della distinzione tra pubblico e privato come momento di nascita degli 'spazi misti della confusione degli interessi'. Si ritiene, infatti, che, in seguito alla messa in atto di efficaci sistemi censori, sia più corretto parlare di pubblico e segreto, piuttosto che ricorrere alla dicotomia pubblico e privato. Maria Pia Donato e Xenia Von Tippelskirch, *Il tanto leggere mi fa dolere la testa. Appunti sulle lettrici alla soglia del pubblico*. In Benedetta Borello, eds., *Pubblico e pubblici di antico regime*. (Pisa: Pacini Editore, 2009), 7.

15 Sulla delicata questione è intervenuta Adriana Valerio, la quale non sbaglia a sottolineare come 'dietro ogni comprensione e interpretazione della Scrittura (si trovi) una scuola di pensiero, un dibattito teologico, una diversità di metodo e di sensibilità dottrinale'. Adriana Valerio, *Per una storia dell'esegesi femminile*. In Claudio Leonardi, Francesco Santi e Adriana Valerio, eds., *La Bibbia nell'interpretazione delle donne: atti del Convegno di studi del Centro Adelaide Pignatelli. Napoli, 27-28 maggio 1999*. (Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2002), 9.

16 Esiste una vasta bibliografia sul ruolo delle Sacre Scritture nella costruzione di un'identità femminile. Qui ci si limita a segnalare il più recente contributo di Maria Teresa Ricci e Elise Boillet, eds., *Les femmes et la Bible de la fin du Moyen Âge à l'époque moderne: pratiques de lecture et d'écriture (Italie, France, Angleterre)*.

fu responsabile dell'instaurarsi di un rapporto di consuetudine e coraggiosa interpretazione dei testi, che dalla Bibbia presto si estese al resto della letteratura devozionale, tradotta in volgare nel tentativo di placare l'irrequietezza spirituale e reindirizzare nell'ortodossia le ansie di rinnovamento. Non è un caso che i secoli XVI e XVII, annoverati come decisivi per lo sviluppo di una specifica tradizione di letture per donne,¹⁷ conobbero un deciso proliferare di opere devozionali,¹⁸ che

(Paris: Honoré Champion, 2017).

17 Donato e Tippelskirch, "Il tanto leggere mi fa doler la testa", 23.

18 Vastissima la bibliografia sul tema. Ci si limita a segnalare, coerentemente al tema della presente indagine, i più significativi contributi relativi a ricerche condotte nel panorama italiano e nel panorama francese. Riguardo il primo, si rimanda alla consultazione del contributo di Anne Jacobson Shutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550. A Finding List*. (Ginevra: Droz, 1983), dove risultano censiti 3678 titoli stampati e messi in circolo tra 1465 e 1550. Una medesima indagine è stata condotta con una metodologia meno ragionieristica su un mirato campione di scritture spirituali da Gabriella Zarri nel saggio *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*. In Adriano Prosperi e Albano Biondi, eds., *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*. (Ferrara-Modena: Edizioni Panini, 1987), 131-154, e, più recentemente, nel volume curato dalla stessa autrice *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1996), dove si evidenziano alcune linee di evoluzione dell'editoria religiosa nei decenni della diffusione in Italia del pensiero riformato. Della Zarri, si segnala infine il saggio di ancor più recente pubblicazione *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*. (Torino: Rosenberg & Sellier, 2009), che, a differenza dei contributi precedenti, dedica una specifica attenzione al panorama femminile, preoccupandosi di analizzare il ruolo che le donne hanno rivestito non solo nella lettura, ma anche nella produzione di testi di carattere religioso. Per quanto concerne il panorama francese, non si segnalano significativi contributi che indaghino attraverso una metodologia ugualmente esaustiva i più diffusi volumi di carattere devozionale in volgare prima e immediatamente dopo la diffusione dell'eterodossia luterana. Non si può fare a meno di segnalare, tuttavia, l'articolo di Lucien Febvre, *Ce qu'on peut trouver dans une série d'inventaires mobiliers: de La Renaissance à La Contre-Réforme. Changements De Climat*. In 'Annales D'histoire Sociale (1939-1941)', no.1/2 (1941), 41-54. Disponibile in rete: <http://www.jstor.org/stable/27574148>., dove, a partire da una ricerca condotta negli archivi municipali di Amiens relativamente al XV e XVI secolo, si coglie attraverso titoli bibliografici, ma non solo, l'evidente avvento di un 'changement de climat' in seno alla società. Altrettanto significativo in tal senso è il contributo di Francis Higman, *Le domaine français. 1520-1562*. In Jean-François Gilmont, eds., *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*. (Parigi: Les Editions du Cerf, 1990), 105-154, dove tuttavia, come nel

giunsero a sovrastare per numero e diffusione altri generi comunemente censiti, come il genere d'intrattenimento, di formazione professionale e di acquisizione di una prima alfabetizzazione.¹⁹ Resta, dunque, inopinabile che, sebbene la stampa, favorendo la circolazione di testi in formato più piccolo, agevole da trasportare ed economico, avrebbe poi giocato un ruolo determinante nella formazione spirituale e culturale femminile, l'elaborazione di 'idee religiose e politiche riformiste e la ricettività dell'élite europea alla formulazione di giudizi privati su problemi di coscienza dovevano molto ad una lunga evoluzione nella maniera in cui gli uomini [e le donne] leggevano e scrivevano (...)'.²⁰

La presenza di un crescente pubblico di lettrici assetate di *libido sciendi* (e, per questo, stigmatizzate nello stereotipo della donna imperfetta)²¹ e il dilagare sempre meno gestibile di opere appartenenti alla *querelle des femmes* sancirono la definitiva attuazione tra la seconda metà del 1500 e il 1600 di un sistema di controllo più organico e strutturato sulla produzione, circolazione e uso del libro.²² Tra le

precedente caso, non si presta specifica attenzione alla letteratura religiosa. Per un approccio tematicamente più vicino allo studio del panorama devozionale, sebbene limitato ai soli Libri delle ore, si segnala, infine, il volume di Christiane Raynaud, *Des heures pour prier: les livres d'heures en Europe méridionale du Moyen Âge à la Renaissance*. (Paris: Le Léopard d'Or, 2014).

- 19 Plebani, *Il genere dei libri - Storie e rappresentazioni della lettura al femminile e al maschile tra Medioevo e età moderna*, 43.
- 20 Paul Saenger, *Leggere nel Tardo Medioevo*. In Cavallo e Chartier, eds., *Storia della lettura*, 151.
- 21 Risultano, a tal proposito, degne di nota due opere anonime pubblicate nel 1665 e destinate alle religiose dell'abazia di Port Royal: *Image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite, avec les occupations intérieures pour la journée* e *Apologie pour les religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement contre les injustices et les violences du procédé dont on usa envers ce monastère*. Entrambe concordano nell'individuare in tre elementi le caratteristiche di una religiosa imperfetta: il desiderio di leggere tanto, il gusto per le belle letture e la *libido sciendi*, cioè la curiosità. 'On voit bien l'impact de la dévotion moderne: méfiance envers la connaissance, fut-ce celle de Dieu, qui ne conduirait pas à l'amour'. Hélène Michon, *La lecture de la Bible par les femmes: l'apologie d'Antoine Arnauld et de Gabrielle Suchon*. In Ricci e Boillet, eds., *Les femmes et la Bible de la fin du Moyen Âge à l'époque moderne*, 113.
- 22 La vincolarità della disciplina dell'*imprimatur* (1515), l'istituzione del Sant'Uffizio (1542), la complessa gestazione degli Indici dei Libri Proibiti (1559, 1564, 1596) e la nascita della Congregazione che da essi prese il nome (1572) risposero

misure disciplinanti collateralmente attuate, non sorprende constatare che molte furono pensate specificatamente per le donne, dal momento che l'istituzione ecclesiastica, come pure quella statale, considerò il più facile accesso alle Sacre Scritture da parte del sesso femminile (e, più in generale, di categorie sociali che a lungo vi erano rimaste estranee) una delle cause, se non la principale, della nascita e della propagazione dell'eresia protestante. A riprova dell'atteggiamento di sospetto e controllo inculcato dall'alto, si consideri che in Francia 'les manuels de confession dénoncent comme coupables de péché les pères et les mères qui ne surveilleraient pas les lectures de leurs enfants, particulièrement de leurs filles'.²³ Spinto da medesime convinzioni, anche in Italia il cardinal Borromeo spronava i padri di famiglia 'a vistare la casa

all'avvertita necessità di un sistema censorio universalistico, che presto rivelò il suo volto velleitario. In Italia, la vicinanza a Roma e la frammentazione politica resero la situazione complicata. Sicilia e Sardegna rimasero sotto la giurisdizione dell'Inquisizione spagnola, sebbene il fatto che si trovassero collocate su un differente territorio nazionale determinò la consueta applicazione di norme stabilite a Roma. Nel Ducato di Savoia, come pure altrove, sebbene fosse richiesta un'autorizzazione del duca, in pratica questi autorizzava i libri, una volta che avessero ottenuto l'*imprimatur* dell'inquisitore. Differente e meritevole di una trattazione a parte fu la situazione della Repubblica di Venezia, che, essendo il primo centro editoriale italiano, mirò a salvaguardare attraverso una censura di stato gli interessi degli investitori nel libro. Per quanto concerne il panorama francese, dove (come accadde altrove) non vennero mai accettati i sistemi di controllo elaborati a Roma, l'attività censoria aveva in origine tre principali protagonisti: la Facoltà di Teologia (in particolare, quella dell'Università della Sorbona, che diede vita al primo laboratorio di stampa francese, nato a Parigi nel 1470), il Parlamento e il sovrano. Teoricamente, compito dell'istituzione accademica era valutare l'ortodossia di un testo, la cui liceità veniva successivamente decretata dal Parlamento e, infine, vidimata dal re. Tuttavia, non era raro che gli interessi politici influissero sulla macchina censoria così abilmente costruita. Poteva, infatti, capitare che se la Sorbona decretava condanne contro Lutero e i suoi seguaci, il re, cui interessava mantenere alta la tensione con Carlo V, non volesse alienarsi troppo la simpatia dei protestanti e soprattutto di Enrico VIII di Inghilterra. Per approfondimenti sul tema cfr. Lodovica Braidà, *Stampa e cultura in Europa tra XV e XVI secolo*. (Roma-Bari: Editore Laterza, 2009); Mario Infelise, *I libri proibiti. Da Gutenberg all'Encyclopédie* (Roma-Bari: La Terza, 1999); Ugo Rozzo, ed., *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI. Convegno internazionale di studi a Cividale del Friuli 9/10 novembre 1995*. (Udine: Editore Forum, 1997).

- 23 Marcel Bernos, *Femmes et gens d'église dans la France Classique XVI-XVII siècle*. (Paris: Cerf, 2003), 112.

[propria ed, in particolare, delle figlie] tre o quattro volte all'anno alla sprovvista (...)', al fine di 'purgarla d'ogni vanità'.

Furono le donne, dunque – quali maggiori fruitrici di volgarizzamenti biblici e di altra letteratura devozionale, e ormai avvezze a quel clima di libertà intellettuale sperimentato in principio di secolo – le prime ad interiorizzare le disposizioni dei sistemi censori, al punto da sentirne la trasgressione come un vero peccato, e subirne le conseguenze. Non sorprendono casi di donne, spesso indotte all'autodenuncia dai loro confessori, perseguite e messe alla gogna per il solo possesso del libro interdetto. A titolo dimostrativo, si richiami alla mente un evento della Venezia di fine '500, quando un gruppo di persone accompagnò 'con molte gridà' una donna alla prigione inquisitoriale solo perché era stata inginocchiata dietro l'altare della Chiesa dei Frari, per leggere un libro.²⁴ Allo stesso modo, qualche anno dopo in Francia, 'la dominicaine parisienne Elisabeth de l'Enfant Jésus (1613-1677) reprend ... l'une de ses sœurs', avendola scorta intenta a 'feuilleter des livres'.²⁵ Per non parlare, poi, degli effetti psicologici derivati dalla volontaria spettacolarizzazione delle condanne a morte. In Francia, esemplificative restano le vicende della moglie di un calzolaio, bruciata viva, poiché protestante.²⁶

O ancora, i più celebri casi della 'servante poitevine Marie Becaudelle' o della 'libraire parisienne Marguerite Le Riche', anch'esse morte al rogo.²⁷ Si tratta delle conseguenze più evidenti cui condusse la ragionata colpevolizzazione del dissenso, messa in atto dall'istituzione ecclesiastica in veste di unica detentrica del monopolio di coscienza. A legittimare la sottesa volontà di penetrare nel cuore del credente, al fine di estirpargli segrete verità, contribuì, poi, lo stretto rapporto tra cuore e fronte o tra cuore e bocca, che una consolidata tradizione letteraria

24 Xenia Von Tippelskirch, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*. (Roma: Viella, 2011), 98.

25 Fabienne Henryot e Philippe Martin, eds., *Les femmes dans le cloître et la lecture (XVIIe-XIXe siècle)*, 48.

26 Higman, *Le domaine français*, 149.

27 Dominique Godineau, *Les femmes dans la France moderne: XVIe-XVIIIe siècle*. (Paris: Armand Colin, 2015).

(che raggiunse l'apice di massima teorizzazione in epoca barocca)²⁸ e canonica (si pensi all'invenzione della scomunica *latae sententiae*) aveva creato. Ciò significa che per un laico del 1600 la confessione, quale remissione delle colpe, e l'inquisizione, quale condanna dei crimini, si presentavano come due forme di giustizia ancora troppo intrecciate per poter distinguere tra peccato e delitto, e dunque tra aspetto religioso e realtà politica.

Sarebbe ingenuo, tuttavia, immaginare che l'attuato controllo sull'ortodossia delle opinioni e degli scritti avvenisse su uno sfondo privo di un'alterità dissidente, e spesso dissimulante. È il caso di molte donne che, trovate in possesso di opere proibite, non esitarono a giustificarsi in nome dell'*ignorantia et simplicitas mulierum*.²⁹ Tale pratica, oltre ad aprire interessanti panorami di ricerca sulla questione dell'analfabetismo cinque e seicentesco del sesso femminile,³⁰ si impone come il risultato di una consolidata cultura che riteneva da secoli le donne incapaci di gestire il sapere e, per questo, maggiormente esposte al rischio di errore rispetto ad altri. Il fatto che in molte se ne servirono in circostanze inquisitoriali, sfruttando le potenzialità di una consapevolezza così radicata nel corpus sociale, giustifica come mai una delle principali preoccupazioni degli Inquisitori divenne quella di indagare la *qualità della persona*, per capire se questa disponesse o meno degli strumenti per intendere il contenuto del libro proibito trovato in suo possesso.³¹ Come in Italia si constata la presenza in

28 Imprescindibile punto di riferimento è l'opera di Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*. Per approfondimenti sul tema, si rinvia alla consultazione dell'articolo di Adriano Prosperi, *Confessione e dissimulazione*. In *Les Dossiers du Grihl*, 2 (2009). Disponibile in rete: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3671>.

29 Tippleskirch, *Sotto controllo*, 99.

30 Roger Chartier, a tal proposito, parla di una documentazione pressoché assente tra 1500 e 1600, incapace di fornire dati certi circa in quale proporzione la società femminile dell'epoca fosse realmente analfabeta. Roger Chartier, *Letture e lettori "popolari" dal Rinascimento al Settecento*. In Guglielmo Cavallo e Roger Chartier, eds., *Storia della lettura nel mondo occidentale* (Bari: Laterza, 2017), 317-337.

31 L'evidente impossibilità di giungere a certe verità indagando su tale aspetto giustifica il fatto che si giunse a considerare eretico chiunque legasse l'efficacia di una devozione alla comprensione del suo testo. Gigliola Fragnito, *Censura*

numerosi manuali di richiami espliciti a questa espressione,³² così anche in Francia, qualora l'accusato (o l'accusata) venisse considerato colpevole del possesso di un libro interdetto, il principale interesse dei giudici era comprendere l'uso che veniva fatto dell'opera stessa. E questo, a maggior ragione se la vittima era un personaggio persuasivo, capace di trascinare dietro di sé un pubblico di seguaci.³³ Ciò non deve sorprendere, se si considera che, in un contesto dove i sistemi censori andavano strutturandosi sempre più capillarmente e la propaganda diveniva difficile, controllata in modo poliziesco e finanziata a fatica, fu la viva voce femminile la principale artefice della predicazione eterodossa.

Caso esemplare resta quello di Maria Cupina, che predicava nelle valli valdesi, come evangelizzatrice occasionale; o la popolana veronese, nota come 'la Maistrella', che cercava di convincere di alcune scandalose idee religiose il curato della sua parrocchia, leggendogli le epistole di San Paolo.³⁴ In Francia, più precisamente 'à Paris, Nîmes ou Caen, les autorités signalent la présence [des réunions féminines, tenues dans les faubourgs, où la Bible et les écrits calvinistes sont lus et commentés, et] qui à Dijon ou Montpellier ... représenterait un tiers de

ecclesiastica e identità spirituale e culturale femminile, 297.

- 32 Un esempio rappresenta la *Prattica di procedere nelle cause del Santo Offizio*, redatta nei primi due decenni del XVII secolo dal cardinale Desiderio Scaglia, il quale, suggerendo ai giudici inquisitoriali un atteggiamento moderato, li esortava a porre al centro dell'indagine sia la qualità della persona (dunque, le sue capacità di leggere ed intendere il contenuto del libro proibito trovato in suo possesso) sia la qualità dell'azione (le circostanze esatte dell'utilizzo dei testi). Per approfondimenti sul tema si rimanda a Milena Sabato, *Donne lettrici in Italia nella prima età moderna. Metodi e percorsi di ricerca*. In *Itinerari di ricerca storica* 1 - nuova serie (2013), 77-94.
- 33 '(La principale préoccupation du Saint Office était) l'usage [de l'œuvre] qui n'est sans doute pas le seul, mais qui caractérise en tout cas le groupe des partisans du personnage vénéré, bref son public'. Albrecht Burkardt, *Reconnaissance et Dévotion: Les Vies de Saints et Leurs Lectures Au Début Du XVIIe Siècle à Travers Les Procès De Canonisation*. In *Revue D'histoire Moderne et Contemporaine* 2 (1996), 215.
- 34 Susanna Peyrone/Rambaldi, *Per una storia delle donne nella Riforma*. In Roland H. Bainton, *Donne della Riforma - in Germania, in Italia e in Francia*, trad. it. Flavio Sarni. (Torino: Claudiana Edizioni, 1992), 40.

l'assistance'. Anche in località più periferiche si registra una prolifica attività di propaganda al femminile. A Mont-de-Marsan, per esempio, si racconta dell' 'épouse d'un avocat', spesso vista 'à faire la théologienne' e, addirittura, 'à reprendre souvent son Ministre'.³⁵ Sebbene spesso 'l'Inquisizione teneva al mistero in queste faccende, paventando l'esempio ed il contagio, che potessero derivare ad altre donne',³⁶ il fenomeno del proselitismo divenne così diffuso,³⁷ al punto da mettere in crisi i radicati assetti sociali. In Francia, il noto controriformista Florimond de Rémond si lagnava di essere perennemente contornato da 'femmes mêlées de théologie'.³⁸ Allo stesso modo, in Italia, Alessandro Tassoni lamentava che 'nelle piazze, nelle botteghe, nelle chiese [non solo] uomini *ignari litterarum* ma persino donne, discut[evano] della fede e della legge di Cristo e lacer[va]no le Sacre Scritture'.³⁹

Tali gesti, attestando la brama dell'universo femminile di crearsi spazi di intervento e autonomo proselitismo, restano comunque inseriti all'interno di un più generale clima di ferreo disciplinamento, che sulla lettura in particolare aveva sortito il proprio effetto. Questa, infatti, da pratica di emancipazione quale si stava delineando negli anni precedenti, divenne appropriazione – sebbene autonoma e originale – di soli contenuti autorizzati. Ne è prova il proliferare di opere (prevalentemente destinate al pubblico femminile) concepite col solo intento di sconsigliare libri 'vergognosissimi' e, di contro, esortare l'avvicinamento ad altri, che si sperava risvegliassero nella lettrice

35 Godineau, *Les femmes dans la France moderne*, 117.

36 Bruto Amante, *Giulia Gonzaga- Contessa di Fondi e il Movimento religioso femminile nel secolo XVI*. (Bologna: Cesare e Giacomo Zanichelli, 1896), 259.

37 Il proselitismo eterodosso al femminile giunse anche oltreoceano, come dimostrano gli eventi che videro coinvolta la carismatica figura della teologa Anne Hutchinson. Per un esplicativo ed esaustivo quadro della vicenda, ci si limita a segnalare il contributo più recente di Itala Vivan, intitolato *La presa di parola di Anne Hutchinson. Insubordinazione e conflitto nella giovane America puritana*. In 'Storia delle Donne' 11 (2015), 163-192.

38 Emilie Nadal, *Un livre de prières sur mesure: étude du manuscrit 520 de la Bibliothèque Mazarine (Paris)?*. In Christiane Raynaud, ed., *Des heures pour prier: les livres d'heures en Europe méridionale du Moyen Âge à la Renaissance*. (Paris: Le Léopard d'Or, 2014), 149.

39 Tippleskirch, *Sotto controllo*, 58.

il desiderio di acquisire la fama dell' *exempla* narrato, imitandone i comportamenti.⁴⁰ Le misure del così attuato disciplinamento *persuasivo* andarono, dunque, nella direzione di crescenti investimenti nella stampa di opere in prevalenza biografiche, che proprio a partire dalla seconda metà del XVI secolo e per tutto il XVII conobbero una comprovabile fortuna. Per quanto concerne il quadro italiano, la diffusione di Vite di sante, venerabili e donne in fama di santità passò, infatti, dal 3.36% del primo ventennio del 1500 al 14.13% di fine secolo, per poi impennare al 23.92% nella seconda metà del 1600⁴¹. Non molto diversa risulta la situazione del panorama francese, dove 'Saint Aderold, Saint Amable,

Sainte Anne, Sainte Berthe, Sainte Isabelle ...' sono solo alcuni dei nomi di santi e sante, cui sono state intitolate diverse Vite tra XVI e XVII secolo. Considerando, poi, che molti di loro sono stati oggetto anche di più di una biografia, e aggiungendo ad essi 'les saints et les saintes des premiers siècles; de l'époque mérovingienne; du Moyen-Age; de la Renaissance; les patrons de vingt provinces et de cent églises', non ha torto lo storico Bremont ad affermare provocatoriamente che 'je n'en finirais jamais si je voulais simplement

40 Tra queste, un accenno merita sicuramente il *De institutione feminae christianae* dello spagnolo Juan Luis Vivés, edito nel 1523 e successivamente ristampato in svariate traduzioni. In Italia, comparve per la prima volta nel 1546 e, poi, nel 1561, in un momento di delicato passaggio tra il mercato libero e quello regolato dall'Indice. In Francia, la prima edizione in volgare dell'opera risale addirittura al 1542, e non passò molto tempo prima che si imponesse da modello per altri saggi. Tra questi, l'*Introduction à la vie dévote*, di cui fu autore François de Sales, edita nel 1608, e la *Guide spirituelle* del suo contemporaneo Jean Joseph Surin. Comuni ai citati saggi per finalità e caratteristiche risultano, in Italia, la *Bibliotheca Selecta* (1593) di Antonio Possevino, in latino, e il *Dialogo della Institutione delle donne* (1545) di Lodovico Dolce, in volgare.

41 La Zarri fornisce un'analisi più dettagliata ed estesa cronologicamente, evidenziando – nell'andamento della letteratura di modello – impennate, dovute al pentitismo seicentesco, della Vita di Maddalena; un declino della Vita della Vergine, assai diffusa nell'epoca della devotio moderna, e destinata ad un successivo incremento nella seconda metà del 1550; un incremento tra 1550 e 1650 di Vite di donne illustri, tra cui *Vita di Maria di Portogallo* di Sebastiao Moraes, *Vita di Zanobia Doria* di Pompeo Arnolfini, *Vita di Eleonora d'Asburgo* di Antonio Folcheri; e, infine, Vite di Sante post-tridentine, con particolare riferimento a Vita di Teresa d'Avila e Vita di Maria Maddalena de' Pazzi. Zarri, ed., *Donna, disciplina, creanza cristiana*, passim in tutto il libro.

énumérer les vies qui ont été publiées chez nous de 1600 à 1660 ...'.⁴² Constatando che le biografie erano già largamente diffuse nel XVI secolo, non ci sarebbe nulla di cui sorprendersi, se non fosse per il fatto che svariate fonti testimoniano una mutata intenzionalità con cui lettrici (e lettori) si approcciarono ad un genere già noto e in circolo. Leggere la Vita di un Santo o di una Santa significò, da quel momento in poi, 'collectionner les effets merveilleux dus à l'intercession du personnage vénéré', facendo – della biografia – 'la cause ou pour le moins une assurance de la vénération'.⁴³ 'Attendre de la divinité une présence immédiate dans la vie personnelle'⁴⁴ non solo comportò cambiamenti profondi nella *psychologie sociale du miracle* e nei concetti di morte e guarigione,⁴⁵ ma significò anche fare – delle Vite – gli strumenti funzionali alle domande di intercessione. In Italia, fu il caso della Vita di Maria Maddalena de' Pazzi, comparsa per la prima volta nel 1609 e in seconda edizione nel 1611, e capace, secondo quanto riferito da testimonianze raccolte da Vincenzo Puccini (governatore del monastero fiorentino di Santa Maria degli Angeli), di effetti miracolosi.

Si pensi, per esempio, alla vicenda della gentildonna romana Laura Cavalcanti, della quale si racconta che, sebbene da anni pregasse rivolgendosi a diversi santi, solo quando pregò sul libro di Maria Maddalena ottenne la grazia. Allo stesso modo, alla fine del Seicento, Felice Teresa, monaca romana, guarì dal tumore in seguito alla lettura

42 Henri Brémont, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. 5 vols. (Paris: Bloud et Gay, 1923-1933), vol. 1, p. 231.

43 Burkardt, *Reconnaissance et Dévotion*, 223.

44 Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*. (Paris: François Maspero Fondations, 1982), 152.

45 La diffusione delle Vite e l'approccio alla loro lettura, che maggiormente interessò il pubblico femminile, senza distinzioni di ceto, molto influì sul concetto di dolore e su quello di guarigione. La nuova idea di martirio influì notevolmente sul genere dell'*Ars moriendi*, come ben sottolineato dagli studi di Daniel Roche, *La mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la librairie et dans la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*. In 'Annales', 31 (1976), 76-119 e Jacques Le Brun, *Mutations de la notion de martyr au XVIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines*. In 'Problèmes d'Histoire du Christianisme', 19 (1989), 77-90.

di un'altra Vita, quella di Maria Crocifissa.⁴⁶ Anche in Francia le fonti attestano diverse vicende di guarigioni legate alla lettura di testi biografici, spesso non in possesso – a differenza di quanto accadeva in Italia – della *auréole romaine*.⁴⁷ È il caso della moglie di un vecchio borghese di Chartres, malata di cancro, grande devota di Marie de l'Incarnation, e 'que huit jours après (les premières lectures de la Vie), on recogneut un changement en la maladie (qui mènèra à la guérison)'.⁴⁸ O, ancora, di Jacques de May, vicario generale dell'arcivescovo di Rouen, che – soffrendo di una deformazione degli occhi, a causa della quale era 'entièrement (entravé dans) la lecture' – decise di ricorrere alla medesima Vie, grazie al cui solo contatto guarì.⁴⁹ Quando fu, dunque, il libro stesso ad acquisire valore di reliquia (come nel noto caso delle donne in travaglio, che traevano beneficio posando sul ventre l'*Introduction à la Vie devote* di François de Sales),⁵⁰ significative ripercussioni si ebbero anche sul piano della lettura individuale, presto soppiantata dalla 'pratique courante de *se faire lire* le livre'.⁵¹ È il caso della figlia di un vecchio mercante di vino che, nella speranza di guarire il padre gravemente malato, 's'advisa (...) de prendre le livre de la Vie du BH François de Sales, sachant que la lecture des livres de dévotion plaist sur toutes choses à son père'.⁵²

La funzione taumaturgica attribuita alle biografie, come pure ad altra letteratura di segno religioso⁵³ (oggetto di una recentissima

46 Tippleskirch, *Sotto controllo*, 77, n. 45.

47 Burkardt, *Reconnaissance Et Dévotion*, 216-217. La caratteristica principale di queste Vite prive di ufficiali riconoscimenti era la *liberté discursive*. La loro vasta diffusione si giustifica alla luce del fatto che nascevano con la speranza 'de faire démarrer la cause jusqu'à Rome'.

48 Ivi, 227.

49 Ivi, 223.

50 Philippe Martin, *Normes et lectures chez les religieuses françaises (XVIIe-XVIIIe siècle)*. In Henryot e Martin, eds., *Les femmes dans le cloître et la lecture*, 55.

51 Burkardt, *Reconnaissance et Dévotion*, 127.

52 Ibid., 227.

53 Johanne Godefroy, per esempio, afferma di aver riscontrato benefici, dopo aver letto, nel corso della sua malattia, generici 'livres de dévotion, comme la legende des Saints, le livre de l'Imitation de Jesus Christ et avant tout l'Introduction à la vie devote'.

indagine di Eric Suires⁵⁴), giustifica come mai alcuni libri proprio in epoca post-tridentina conobbero una crescente richiesta di acquisto e prestito, direttamente proporzionale alla difficoltà del loro reperimento. Le fonti inquisitoriali, seppur ancorate alla lente deformante della presunzione accusatoria, dimostrano, infatti, che meno si sapeva di un libro, come del suo autore o del suo protagonista, maggiore era, secondo la concezione popolare, la virtù benefica ad esso connessa. Non è un caso che molte stampe fossero spesso anonime, prive di *licentia superum*, di eventuali dedicatari, come pure di luogo e data di edizione. Anche il ritrovato impiego del latino contribuì significativamente ad appagare parte della domanda di eclettismo richiesto dal pubblico.⁵⁵ Questa intenzionale cripticità contribuiva a rendere le opere, piuttosto che libri da leggere, dei veri oggetti rituali e, nel caso di orazioni *ad mortem* o *ad amorem*, dei canovacci di bizzarre performance.

È il caso dell'Oraison à Saint Yves de la Verité, spesso invocato nella Francia seicentesca per mandare la morte a qualcuno o provarne l'innocenza, come nel caso di Catherine Perurier, la quale al cospetto dei giudici di Plounévez-Quintin, in Bretagna, il 19 agosto del 1662 citò l'introduzione della suddetta preghiera per discolorare il figlio 'accusé d'avoir mis le feu et embrasé un Covenant duquel il avoit esté congédié'⁵⁶. Assimilabile ad essa è l'Orazione di Santa Martha, citata da Livia, soprannominata la Pattina, il 12 novembre 1602, davanti agli inquisitori modenesi, e che, sulla base di analoghe deposizioni, si ritiene avesse 'virtù di costringere et scongiurare, di liberar uno dalla

54 Da tale indagine è risultato che si tratta di una pratica perdurata anche nel XVIII secolo 'malgré le discrédit ... dans l'opinion éclairée et la séduction nouvelle exercée sur les élites par le roman'. Eric Suires, *L'édification des religieuses. L'hagiographie à l'usage des communautés de femmes dans la France d'Ancien Régime*. In Henryot e Martin, eds., *Les femmes dans le cloître et la lecture*, 412.

55 Si riteneva, infatti, che il latino, con la sua cripticità, avrebbe conferito maggiore sacralità e uniformità alle formule di fede; utilizzare orazioni latine, senza che se ne potesse cogliere il senso, significava privilegiare il valore della mera materialità del libro e le virtù taumaturgiche delle parole in esso contenute. Tippelskirch, *Sotto controllo*, passim in tutto il libro.

56 Thierry Hamon, *L'adjuration à Saint Yves de Vérité: persistance tardive d'une ordalie populaire Bretonne*. In 'Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne' 86 (2008), 46.

morte, di far andar uno dove si volle, di far andar uno a suo modo una donna, et mille altre virtù'.⁵⁷ Trattandosi di una *oratio ad amorem* – campo, questo, in cui la prostituzione meglio si applicava – non sorprende constatare come mai molte sue trascrizioni furono spesso commissionate da meretrici. Tra queste, Margherita Maggi, detta La Chiappona, che delegò allo stampatore Francesco Gadaldini la stampa di codesto testo,⁵⁸ poiché si riteneva che riuscisse meglio a trasformare in atto ciò che l'orazione esprimeva in potenza chi l'aveva appresa da un libro o chi, una volta averla ascoltata, l'aveva trascritta. Poteva vantarsi di ciò Eleonora Bazzadella da Padova, la quale riferì all'inquisitore l'8 agosto 1601 che le orazioni che possedeva, trovate 'in una vecchia cassa familiare', nascoste, 'le aveva imparate trascrivendone la recitazione orale'.⁵⁹

Tali rilievi, oltre a provare la non insolita inapplicabilità del principio dell'*ignorantia et simplicitas mulierum* quale formula depenalizzante, confermano la circolazione anche tra donne di ceto medio-borghese e popolare di scritti non autorizzati.⁶⁰ Molti, che continuarono a circolare grazie alle efficaci vie di commercio clandestino messo in atto, erano nascosti in casa, in una 'porta berete', sottoterra o mescolati nel 'studieto in compagnia di altri'.⁶¹ Di fronte ad una Chiesa sempre più incapace di gestire la crescente domanda di cultura religiosa,⁶² le fonti dimostrano che la 'voglia di interloquire

57 Maria Pia Fantini, *La circolazione clandestina dell'orazione di Santa Marta: un episodio modenese*. In Zarri, ed., *Donna, disciplina, creanza cristiana*, 48.

58 Ibid., 47.

59 Ibid., 57.

60 La controversia politica delle licenze di lettura (nota 68), la disponibilità economica e la fitta rete di rapporti intrattenuti con rinomati intellettuali (spesso dissidenti) dell'epoca permetteva notoriamente alle donne aristocratiche di entrare in possesso di libri proibiti, legittimamente o clandestinamente. Per approfondimenti sul tema, Bainton, *Donne della Riforma* e l'esaustivo apparato bibliografico annesso.

61 Tippleskirch, *Sotto controllo*, 68, n. 129.

62 'Lenta nel realizzare le potenzialità della stampa e del volgare come strumenti di diffusione della fede e di acculturazione delle masse, non seppe sfruttarli compiutamente e tempestivamente neppure come arma di propaganda, attraverso l'elaborazione di un programma culturale di ampio respiro che potesse placare l'ansia religiosa dei fedeli e nel contempo incanalare nei binari dell'ortodossia le

nelle cose della fede ... si era dunque estesa (anche) a segmenti della società per solito esclusi da una partecipazione attiva alle problematiche religiose'.⁶³ Questo è ancor più vero se si considera che il libro, oltre che prodotto intellettuale, fu presto considerato anche un potente mezzo di arricchimento imprenditoriale e riscatto dalla miseria soprattutto per le tipografie locali e per i rivenditori ambulanti. Non è, infatti, raro imbattersi in 'épouses ou filles de libraires', o più in generale donne in veste di 'colporteuses, qui savent profiter de la faiblesse de leur statut et de la mansuétude de la justice à leur égard pour diffuser des livres interdits'.⁶⁴

La diffusione di saggi anti-sistema, come pure il mancato o spesso dissimulato rispetto del disciplinamento imposto, rappresentò per queste donne l'occasione per aumentare i propri margini di libertà e di autonomia. Ben lontane dalla volontà – comune alle aristocratiche – di svolgere un ruolo attivo nel dibattito dottrinale dell'epoca e nello sperimentalismo religioso in atto,⁶⁵ le donne dei ceti più bassi si rivelarono molto più propense ad occuparsi di morale o, al massimo, a conferire nuova intenzionalità a materiale già in circolo, nell'intento di ridefinire l'autorevolezza del loro ruolo. In entrambi i casi si resta comunque lontani da 'ragionate teorizzazioni o rivendicazioni esplicite

nuove curiosità e i nuovi interessi che la Riforma aveva suscitato o aveva acuito'. Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo*, 62.

63 Ibid., 72.

64 Laurence Fontaine, *La construction de la confiance*, 44.

65 L'entrata e la diffusione di opere proibite sulle dispute dottrinali furono significativamente favorite dal supporto logistico e finanziario offerto dalle donne aristocratiche, oltre che dalle licenze di lettura cui queste avevano frequentemente diritto. A meno che, infatti, non si trattasse di monache, nobili o ricche e note borghesi, era assai raro che il vicario inquisitoriale (o chi per lui) fornisse, sulla base di inaffidabili garanzie, licenze di lettura, fermo nella convinzione che 'les esprits faibles pouvaient faire d'un bon livre des lectures erronées'. È bene, comunque, tener presente che le licenze, inserendo nella legalità dell'Indice gli inevitabili margini di infrazione, si presentavano come un vero e proprio patto con le autorità, alle quali la richiedente restava vincolata da una sorta di riconoscenza. Per approfondimenti sul tema e, più in generale, sulla sociologia del libro proibito, si rimanda alla consultazione di Vittorio Frajese, *Le licenze di lettura tra vescovi ed inquisitori. Aspetti della politica dell'Indice dopo il 1596*. In *'Società e Storia'* 86 (1999), 767-818.

del diritto alla libertà di espressione⁶⁶; al contrario, si è di fronte ad evidenti manifestazioni di fastidio che, in qualche esemplificativa circostanza, sfociarono in dichiarate avversioni nei riguardi del sistema esistente, assumendo forme diverse.⁶⁶ Comprendere se, come e quanto ciò influì sulla costruzione di un'identità *supranazionale* femminile rappresenta un ambito di studi oggi non sottovalutato, ma che attende di essere più compiutamente analizzato.

66 Mario Infelise, *I libri proibiti*, 81.

Written Fragments of a Dispute: Enclosing Monastic Spaces in Early Modern Malta

Petra Caruana Dingli – University of Malta

The number of young women who joined monasteries rose rapidly during the years of the Catholic Reformation. At the same time, Tridentine reforms led to stricter precepts on cloistered life for women, reducing their opportunities for contact with the outside world and enclosing them more tightly together within monasteries.

Female paradigms of gender and images of womanhood in early modern society are reflected in the reform of monastic life throughout seventeenth-century Europe. In both social and religious life, nuns embodied the idealised feminine virtues of perfect chastity, silence and absolute obedience to the dominant patriarchy. To ensure that this cherished ideal was upheld for all to respect and admire, increasingly stringent controls over the lives of cloistered nuns were applied. This was underpinned by the supposed weakness and vulnerability of the female sex.

Despite these strict rules, nuns always maintained contact with the outside world. Female monasteries still had to depend upon, and interact with, men in their spiritual and religious life. Male clerics were paid by nuns to hear confession, to celebrate mass and to administer the sacraments, including communion and giving the last rites.

This article examines the written fragments of a dispute of the 1620s between a group of nuns at St Peter's Monastery in Mdina,

Malta, and a priest who served their monastery. Oppositions in male-female relations were intensified by the shift towards stricter monastic enclosure, as was then being insisted upon by the Maltese episcopal authorities in line with the Catholic Reformation. This was aggravated by the concurrent steep rise in the number of women enclosed in the confined spaces of this Benedictine monastery in the early seventeenth century.

Fiona J. Griffiths observes that male clergymen serving nuns in the medieval and early modern periods often ‘faced ridicule, censure, skepticism, and accusations of wrong doing in their spiritual service to women’.¹ These were the so-called ‘nuns’ priests’, as described in medieval England in the *Canterbury Tales* by Geoffrey Chaucer (1343-1400). She seeks to uncover why, in these circumstances, priests would risk the ‘alleged dangers and temptations of contact with women in order to provide nuns with spiritual care and support’. Griffiths notes that a significant challenge in this task is that ‘few are known by name and fewer still recorded their thoughts and experiences in writing’ and they ‘rarely left a mark on the historic record, appearing primarily as caricatures in the insinuations and accusations of their critics’.² Moreover, she notes that:

Men’s contact with women within the religious life appears in both medieval and modern accounts as dangerous, controversial, suspect, and fraught. Restrictions on the types of men who could theoretically be chosen to care for women (old men, and of good repute) and on their access to the female cloister (limited, and in the company of witnesses) suggest a medieval climate of suspicion and anxiety concerning contact between the sexes within the religious life.³

1 Fiona J. Griffiths, *Nuns’ Priests’ Tales: Men and Salvation in Medieval Women’s Monastic Life* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 7.

2 Ibid., 5, 33.

3 Ibid., 16.

Confessors were usually appointed for two or three-year periods. The difficulty in finding suitable priests willing to take on this role is reflected in a plea by the Bishop of Spoleto, who in 1633 requested permission from the Vatican to reappoint confessors at nunneries for an additional three years, if a situation was working out smoothly.⁴

Enclosure

Enclosure, or *clausura*, was an important priority for the Catholic Church in the post-Tridentine reform of female monasteries. As observed by Mario Rosa⁵, this was enforced with increasingly strict discipline in the seventeenth century, with tight controls over any persons, especially men, who might need to enter a monastery for a variety of reasons. These included chaplains and confessors, procurators and book-keepers, architects and masons, artisans and manual labourers, musicians, and music or singing teachers. Rosa notes that:

The dominant idea behind this overall process of control, which was assimilated into a continual striving for self-discipline, was the male and clerical notion (reinforced by the Counter-Reformation) of the weakness and fragility of women and their need for guidance, in combination with a genuine obsession with female chastity. Indeed, the seventeenth-century 'reforms' put much more stress on the vow of chastity than on vows of poverty and obedience, and female monastic establishments were generally regarded as places more for the conservation of virtue than for the practice of sanctity.⁶

4 Archivio Segreto del Vaticano (ASV), Sagra Congregazione dei Vescovi e Regolari (Congr. Vescovi Regolari), *Positiones Monialium* (Pos. Monial.) (17 Jan. 1633), unpaginated.

5 Mario Rosa, 'The Nun'. In *Baroque Personae*, ed. by Rosario Villari, trans. by Lydia Cochrane (Chicago and London: University of Chicago Press, 1995), 198.

6 *Ibid.*, 201.

Tridentine reforms were also gradually being introduced in Malta.⁷ In 1575 the nuns of St Peter's in Mdina were still attending early morning mass at the cathedral daily, outside the walls of the monastery, where they were able to speak to both male and female relatives. Except during special periods such as Advent or Lent, they could occasionally visit their parents or relatives, even staying away from the monastery for a few days at a time. But major changes to their lifestyle were introduced over the next decades. Following his pastoral visit to the monastery in 1575, Bishop Pietro Dusina forbade the nuns from hearing mass outside their cloister, and they could only see their relatives in church or visit their relatives at home for exceptional reasons.⁸

On 22 November 1616 the bishop of Malta, Baldassare Cagliares⁹, published an edict on communication with cloistered nuns in Malta,¹⁰ citing a papal bull of 1590 by Pope Sixtus V. Cagliares declared that speaking to cloistered nuns without the written permission of the bishop of the diocese, risked excommunication. He instructed that this order should be affixed outside the parlour (*parlatorio*) of all monasteries in his diocese, and that a copy was to be kept by the nuns who supervised the gates and parlours (*gradiere*). As noted by Silvia Evangelisti, all over Europe:

Tough penalties were prescribed for all those who transgressed the strict cloister rules: excommunication for outsiders, and suspensions from the offices, or even prison, for nuns ...

7 The implementation and negotiation of Tridentine reforms at the monastery of St Mary Magdalene in Valletta, is examined in Christine Muscat, 'The Magdelene Monastery, Valletta in the Age of the Counter Reformation: Attitudes, Action and Negotiation'. In *The Journal of Baroque Studies*, 2 no. 2 (2018), 63-84.

8 Carmel Cassar, *Daughters of Eve: Women, Gender Roles, and the Impact of the Council of Trent in Catholic Malta* (Msida, Malta: Mireva, 2002), 190-91.

9 Baldassare Cagliares (1575-1633) was the only prelate of Maltese descent appointed as bishop of the Maltese diocese by the Order of St John, who ruled the island from 1530 until the end of the eighteenth century. Cagliares held this position from 14 December 1615 until his death on 4 August 1633.

10 Archiepiscopal Archives of Malta (AAM), Acta Civilia IV (1615-1618), ff. 52-53.

Tridentine restrictions envisaged strict control over the direct contacts that nuns maintained with outsiders, during their time spent in the parlour. A rigid system of licences limited access for visitors. The bishop, and no one else, could grant these licences, and only to very few people, such as the nuns' relatives and acquaintances, doctors, friars, and convent workers.¹¹

The enforcement of stricter enclosure after the Council of Trent affected the way in which nuns organised their daily lives, as well as the construction or modification of monastery buildings in early modern Europe. Internal choirs were firmly screened off and iron grates were installed on confession windows within the chapels and parlours of nunneries. This was also the direction followed in Malta.

In the modifications to the chapel and choir of the monastery of St Peter in Mdina in the 1620s, new iron grates, locks and hinges were inserted. New metalwork was also added to the rotating shelf (*rota*) used to exchange items like food or gifts with the nuns while avoiding physical contact with outsiders.¹² This reflects the changes being introduced at this monastery following Tridentine reforms.

The expansion in the number of nuns at St Peter's during the first decades of the seventeenth century was also in line with trends in female monasteries in Sicily and Italy. A growing community of nuns meant, however, that their living conditions became more crowded. This pressure, in parallel with more restrictive and rigid enclosure, precipitated tensions between the nuns and the male clerics they interacted with.

By 1620 the nuns in Mdina were resisting the entry of new novices at the monastery, complaining that no limit had been set for the number of women that their community could absorb. To bolster

11 Silvia Evangelisti, *Nuns: A History of Convent Life* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 50-51.

12 Metropolitan Cathedral of Malta (MCM), Curia Episcopalis Melitensis (CEM), Acta Originalis (AO) 113, ff. 335r-36v. Expenses of metalwork carried out for the monastery of St Peter by Gaspare Farrugia and Michele Napolitano dated 27 November 1621.



Figure 1: Monastery of St. Peter Mdina.

their case with the episcopal authorities, they described their living conditions as being so dire that the monastery was becoming almost uninhabitable. They said that there was now only half a metre (two *palmi*) of distance between each bed in the dormitory, and that they

were deprived of space for an infirmary, a novice school, and other necessary offices. Besides novices and servants, there were thirty-two professed nuns living at the Mdina monastery at this time¹³, compared to only fifteen nuns in 1575.

The physical size of the monastery was then considerably smaller than the property that exists in Mdina today. In 1620 the monastery's procurator, the lawyer-priest Nicola Mangion, represented the nuns as their procurator in the purchase of an adjoining shop (*bottega*), in order to expand the site and build new offices (*officine*) and other rooms for the nuns.¹⁴ As mentioned above, he also supervised the installation of new grates and metalwork in the chapel.

Nicola Mangion

In 1617, Nicola Mangion (1586-1656) was appointed chaplain of the monastery of St Peter in Mdina by Bishop Cagliares, and on 25 December 1619 Mangion also took on the role of procurator at the monastery.¹⁵ Notarial documents show that Mangion routinely represented the nuns in their financial transactions, including sales and purchases of property, as part of his duties. He also kept the monthly accounts of the monastery, recording both daily and extraordinary expenses. Besides being a priest, Mangion was trained as a lawyer and his family home was in the village of Naxxar a few kilometres away from Mdina.¹⁶ By the end of 1623, Mangion had been replaced as chaplain and procurator of the nuns of St Peter's.¹⁷

After Mangion's term at the monastery had ended, tensions simmered between him and the nuns. A set of statements by four nuns, given to the episcopal authorities on 6 October 1624, outlined the

13 AAM, Processi (1621), unpaginated.

14 Notarial Archives of Valletta (NAV), Notary Mario Attard, R28/8, ff. 544v-548v.

15 Monastery of St Peter (MSP), Sezione Amministrativa (Sez. Amm.), A/2, f. 34r.

16 Naxxar had a population of around 1,500 persons at this period. See Paul Catania, *The People of the North 1546-1610* (St Venera, Malta: Midsea Books, 2015), 5.

17 Nicola Mangion was still procurator in November 1623, but by January 1624 the priest Simone Pace held this position. See MSP, Sez. Amm., A/2, f. 33r.

roles that Mangion had carried out at the monastery and the payments which he had received.¹⁸ The following day, four priests also gave their statements to the bishop's representative, describing their former roles as ordinary or extraordinary confessors at the monastery during the previous year.¹⁹

While this trouble was brewing, in early 1625 Mangion's own sentiments towards the nuns still appear to have been reasonably tranquil. In a will he drew up at a notary in March, he bequeathed 6 *uncie* to the nuns of St Peter's and 4 *uncie* to the nuns of St Mary Magdalene in Valletta. He also left a small legacy to Theodora Borg, a nun in Mdina who he refers to as his relative (*nipota*).²⁰

Tensions between the nuns of St Peter's and their former chaplain continued to escalate. On 20 June 1625 Nicola Mangion was arrested by the bishop. He spent twenty days in the episcopal prison, where he claimed to have been maltreated,²¹ and was released and placed under house arrest at his home in Naxxar. After paying 100 *scudi* to the bishop as a form of security, by August he was in Rome petitioning the Vatican and proclaiming his innocence. He claimed that Cagliares harboured a strong personal hatred (*odio*) for him, and said that the accusations against him involving the monastery were unfair and fabricated. The issue continued until the matter was decided and resolved by the Vatican in 1626. Mangion spent over nine months in Rome on this case, until he felt reassured that he could travel back to Malta safely.²²

18 MCM, CEM, AO 119, ff. 183r-185v. These were the abbess Imperia Fenech, her deputy (*vicaria*) Marietta Ferriolo, and the nuns Francesca Attard and Giustina Castelletti.

19 MCM, CEM, AO 119, ff. 185r-185v. These four priests were Matteo Mamo, Matteo dello Re, Giovanni Emanuel and Luca Schembri.

20 NAV, Notary Mario Attard, R28/13, ff. 648r-653v. This deed is dated 15 March 1624 *ab incarnatione*. In line with this calendar, the new year 1625 began on 25 March.

21 *Ibid.*, ff. 1001v-1003v. Testimonies dated 1 August 1635 by Giovanni Mifsud, Gieronimo Mifsud and Nicola Mangion's nephew, Giovanni Mangion.

22 In 1628 Nicola Mangion was appointed the first commissioner in Malta of the Reverenda Fabbrica di San Pietro. See Mario Gauci, 'L'archivio dell'inquisizione di Malta (1541-1798): un patrimonio di documenti che arricchisce la storia di Malta e il suo contesto mediterraneo'. In Alejandro Cifres, ed., *L'inquisizione romana e i*

An unauthorised confession

The crux of the dispute between the nuns of St Peter's and their confessor revolves around an incident which occurred in late 1623. At that time Mangion was not the nun's confessor, but their procurator. One afternoon he was in the yard (*cortiglio*) of the monastery overseeing some manual work being carried out by labourers. Four men were carrying away some dung and hay from an external room behind the monastery chapel. Another two men slaughtered and dissected one of the monastery's four pigs, and the nuns took this meat away into their kitchen.²³

While this work was going on, three or four nuns repeatedly approached Mangion and urged him to go inside the monastery and hear the confession of the abbess, who was gravely ill. It was almost nightfall and their official confessor was elsewhere, and they feared that the abbess might die soon. After several unsuccessful attempts to persuade him to do this, Mangion agreed and went inside the building to hear the confession of the abbess.

A set of testimonies defending Mangion's behaviour in this incident were given to a notary in December 1625. The monastery doctor and an apothecary²⁴ confirmed that the abbess had been seriously ill. The labourers who were present that day emphasised that it was never the practice for anyone to get written permission to enter the monastery, not even the chaplain, the doctor or surgeon. They confirmed that they had witnessed Mangion trying to refuse the nuns who wanted him to hear the confession of the abbess, telling them to wait for their

suoi archivi: a vent'anni dall'apertura dell'ACDF, (Rome: Gangemi editore, 2019), 443-68.

23 Giorgio Sammut, Marco Cauchi, Giulio Agius and Blasio Vella of Naxxar, Giovanni Mifsud of Gharghur, and Pietro Aquilina of Rabat.

24 Physician (*medico*) Nicola Saura and apothecary (*aromatorio*) Mauro Leocata. Saura is remembered for his legacy of 1654 founding the first private charitable institution for the aged and infirm in Malta, later known as Saura Hospital in Rabat. See Paul Cassar, *Medical History of Malta* (London: Wellcome Historical Medical Library, 1964), 381-82. Leocata was an apothecary at Santo Spirito Hospital in Rabat.

confessor Luca Schembri. Eventually he had relented as it was getting late and their confessor would no longer be allowed into the monastery after dark. He went into the monastery building accompanied by some nuns, and exited soon afterwards accompanied by the same nuns. One labourer stressed that the abbess was so ill that he slaughtered only one pig instead of all four pigs in the shed, to minimise the disturbing noise.

Considering the crowded spaces in which these thirty-two nuns were living at the time, it is highly unlikely that Mangion had the opportunity for any improper behaviour. The only secluded, private time might have been during the act of confession itself. The witnesses stressed that Mangion was always accompanied by several nuns, implying that no boundaries of control over these highly protected women had been transgressed. The feminine ideals of chastity and obedience which the nuns embodied had been respected and safeguarded.

Yet if Nicola Mangion was then not the official confessor of the monastery, and not authorised as such by the bishop, then hearing the confession of a nun could have been a significant and serious transgression in itself. The testimonies therefore all emphasise the fact that the ordinary confessor was not available and that the abbess was perceived to be on her death bed. The abbess in question was Vincenza Scicluna. She evidently recovered her health after this incident, as she died over ten years later.

Two disobedient nuns

In December 1625, Bishop Cagliares went to the monastery in Mdina to oversee the election procedure of a new abbess. Two of the nuns refused to come to the parlour. When asked where they were, the other nuns giggled. Cagliares was incensed and wrote to Rome to complain. He asked the *Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari* (Sacred Congregation of Bishops and Regulars) to guide him on how these disobedient nuns of St Peter's should be governed, particularly Vincenza and Ubaldesca. These two nuns were not only continuing with their stubborn wilfulness, he wrote, but day by day they were causing

greater unrest at the monastery and scandalising the population.²⁵ One of the two unruly nuns on this occasion, Vincenza, was the same former abbess whose confession Mangion had been persuaded to hear on that ill-fated day when he was overseeing workmen in the monastery yard.

As revealed in these documents, in their relatively small yet consequential actions, these two women, Vincenza Scicluna and Ubaldesca Menardi, were resisting the church authorities. They refused to obey instructions to come to the parlour, at a period when the bishop was attempting to impose increasingly strict controls over their female community, and when the nuns were complaining that the spaces in which they were being confined were cramped and inadequate.

The reputation of a monastery was, of course, also important to maintain its standing within the community. A bad name or dishonour could have a material impact on the nuns, as people would be less likely to provide financial support or send their daughters to a monastery of dubious repute.

A call for attention?

At one point, this narrative deviates into the supernatural. A few days after Nicola Mangion's arrest, five Mdina nuns testified before a representative of the bishop.²⁶ They related that, after some initial tranquil months acting as the chaplain of their monastery, Mangion became angry with some of the nuns. They said that he had called former abbesses of the monastery 'whores and servants of the devil' (*puttane e ruffiane del demonio/diavolo*). He called other nuns 'hunting dogs' (*cane di caccia*) and 'dishonest' names. They pointed out that he had especially singled out a particular nun, Marietta Ferriolo, as the target of his anger.

These five statements are short and almost identical. They are all written down by the same hand, presumably that of a male official or

25 ASV, Congr. Vescovi Regolari, Pos. Monial. (Jan. 1626), unpaginated.

26 These five nuns were Aloisietta Bonaventura de Bonetijis, Veridiana Bezzina, Clara Muscat, Laurencia Delucia and Isabellica Gauci.

scribe.²⁷ The similarity of the accounts suggests that the points presented were carefully chosen. As in any narrative, the details are selected and framed to achieve a particular effect. Natalie Zemon Davies observes that in historical texts, as in fictional narratives, the ‘shaping choices of language, detail, and order are needed to present an account that seems to both writer and reader true, real, meaningful, and/or explanatory.’²⁸ Diane Purkiss²⁹ notes that history is nearly always an encounter with a text. Besides what is being said, the way in which things are said is important too. Non-literary texts also use rhetorical devices, and every text is crafted in a particular form to create the desired meanings. The reader questions not only what is being said, but who is saying it, to whom, and why.³⁰

The framing of Mangion’s accusations as being directed at a group of nuns, rather than at an individual woman, is also resonant with meaning and contextual significance. Stephens observes that in the early seventeenth century a wave of group or ‘mass’ demonic possessions spread across Europe. These outbreaks often involved women in religious communities, particularly Catholic nuns, such as the famous cases in France, at Loudon in the 1630s and Louviers in 1647.³¹ This well-known incident at Loudon was based on the accusation that their confessor, the priest Urbain Grandier, had a pact with the devil and drove the nuns to become possessed by demons. Grandier was tried and found guilty, and executed in 1634.

In his seminal study on this famous case in Loudon, Michel Certeau notes the symmetries which exist between mysticism and possession, ‘the immediacy of a diabolical seizure and the immediacy of a divine illumination’. The most famous of the possessed nuns at

27 MCM. CEM, AO 119, ff. 486r–489r.

28 Natalie Zemon Davies, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), 3.

29 Diane Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations* (London: Routledge, 2013), 71.

30 Frans Ciappara, *Conversion Narratives and the Roman Inquisition in Malta, 1650–1700*. In *Journal of Religious History* 40, no. 4 (2016), 508–24.

31 Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2002), 347.

Loudon, Jeanne des Anges, later assumed the persona of a ‘mystic visionary’. According to Certeau:

From this perspective there is a complicity and, to borrow a phrase from William Blake, ‘a marriage of heaven and hell.’ This is a characteristic trait of possession, which coincides with one of the themes of baroque art – metamorphosis. The instability of the characters, the reversals of experience, the uncertainty of limits, indicate the mutation of a mental universe.³²

There is no evidence that any such notable group incident was connected to the Mdina nuns of St Peter’s, but these women, and the episcopal authorities who wrote down their testimonies, acted in this context.

The allegations in the five statements by the nuns of St Peter’s shed light on the construction of gender paradigms by both women and men at this period. Women were subdued under the authority of the patriarchal family, the church, and God the father. They were, however, considered to be fragile, more imaginative and less judicious than men, and easily led astray. Demons were therefore believed more likely to seduce the thoughts and imaginations of women than those of men.

These five nuns related that Mangion had accused them of being the ‘whores of the devil’ (*puttane del demonio*). The figure of the nun embodied an extreme ideal of feminine chastity, silence, obedience and holiness. The image of the whore embodied the opposite of this ideal, with attributes of sexual deviance, disobedience and sin, and lay at the other end of the spectrum of contrasting figures. These strong, opposing gender types also provide some insight into why demons were more linked to female rather than to male religious communities.

Sluhovsky highlights that, barring a few exceptions, almost all group ‘possessions’ involved religious women, and that such events ‘shed light on a religious behaviour that was uniquely feminine and

32 Michel de Certeau, *The Possession at Loudun*, trans. Michael B. Smith (Chicago and London: University of Chicago Press, 2000), 7.

should be explained in gender terms'.³³ He also emphasises that such occurrences were common enough to often go relatively unnoticed:

It is crucially important to note that most of the reported cases remained hidden in monastic chronicles and inquisitional records, and did not attract much attention at the time or since ... In other words, contemporaries did not regard group possessions in convents as something so exceptional and dramatic that it necessitated a new theological (or medical) explanation. This was due, I believe, to their understanding of group possessions as just another manifestation of the very common phenomenon of diabolic possession of individuals. As such, both the diagnostic tools (discernment of spirits by abbesses, bishops and theologians), and the remedy (exorcism) were part and parcel of the traditional means that had been used by the church throughout its history.³⁴

Possessions by divine or demonic spirits can be confused with cultural traditions of witchcraft and magic. In the early modern period, numerous group possessions took place in female religious congregations, however most cases had nothing to do with witchcraft accusations.³⁵ Sluhovsky also notes that, 'In demonic possession, evil spirits were assumed to inhabit a person against his or her will, while in witchcraft accusations, a human agent was accused of collaborating with the devil for the purpose of causing harm. This distinction became more and more blurred in cases of diabolic possessions of individuals in the second half of the sixteenth century'.³⁶

Carmel Cassar stresses that belief in magic or supernatural phenomena were not necessarily understood as being opposed to one another, and that many people did not view witchcraft as being morally

33 Moshe Sluhovsky, 'The Devil in the Convent'. In *The American Historical Review*, 107 no. 5 (2002), 1381.

34 *Ibid.*, 1385.

35 *Ibid.*, 1380.

36 *Ibid.*, 1386.

reprehensible – it could be used for good purposes, such as healing the sick, as well as for causing harm. While the Church did not accept any form of magic, since ‘in the view of theologians, it required at least a tacit understanding with the devil’, the general population did not take this view.³⁷

Walter Stephens notes that, ‘*maleficia*, or acts of harmful magic, are the basis for any definition of witchcraft around the world; but demonolatory, the intentional worship of and subservience to demons, is particular to early-modern European witchcraft’.³⁸ He notes that it was towards the end of the sixteenth century, that demonic possession and witchcraft began to be linked.³⁹ According to Stephens:

sexual relations with demons were conceptualized as the most common expression of demonolatory, or ‘demonomania’, as the jurist Jean Bodin called it in the late sixteenth century. Sexual submission to demons was defined as a ritual act, demonstrating the witch’s servitude, in both body and soul, to the demonic familiar and to Satan, the archenemy of God.⁴⁰

A case involving a nun at the Ursuline monastery in Valletta in 1646, illustrates similar beliefs. Despite strict enclosure at the monastery this young woman, Geltruda Cumbo Navarra, claimed to be pregnant. During the ensuing inquisitorial proceedings the claim was put forward that she had been impregnated by the devil. The *Suprema Sacra Congregazione del Sant’ Officio* (Supreme Sacred Congregation of the Inquisition) in Rome wrote to the inquisitor in Malta, Giovanbattista Gori Panellini, stating that this was unlikely and that the human perpetrator should be punished.⁴¹

37 Cassar, *Daughters of Eve*, 112-13.

38 Stephens, *Demon Lovers*, 13.

39 Ibid., 346.

40 Ibid., 13.

41 MCM, Archivum Inquisitionis Melitensis (AIM), Corr. 8, ff. 159r-159v. Also see Frans Ciappara, *Society and the Inquisition in Early Modern Malta* (San Gwann, Malta: PEG, 2000), 408.

Carmel Cassar notes that in the early seventeenth century ‘there appears to have been an upsurge in the number of those possessed by evil spirits (*spiritati*)’ in Malta, and that this increase ‘seems to imply a demand for attention and publicity’. He notes that persons who were said to be possessed were able to break taboos and ‘give free expression to feelings and fantasies, in particular those which voiced resentment at various forms of discipline’.⁴²

Moreover, Sluhovsky observes a pattern in early modern monasteries whereby problematic or restless behaviour among nuns, such as mass possessions, often occurred at times when Tridentine reforms and more rigid observance were being introduced, with all the tensions and divisions that this created. The families of nuns also had mixed responses to stricter enclosure in early seventeenth-century Western Europe, wanting to preserve the right to visit their daughters.⁴³

In this context, growing tensions with their confessor drove the cloistered nuns of St Peter’s to come forward with their statements on their alleged seduction by demons in 1625. What were they hoping to achieve? They were surely exposing themselves to potential scandal or gossip. On the other hand, being the target of attacks by the devil could also have a legitimising effect. It could show that the sanctity of the nuns was approved by God, and therefore undermined by Satan.

Why did such shameful and indecent accusations not remain buried within the walls of the monastery of St Peter’s? In willingly coming forward to present themselves in this controversial light, the nuns were evidently demanding attention. Yet this aspect of the story fades into the background or, at least, no further documents have been identified. To date, the allegations of demonic idolatry or possession do not appear to have been alarming enough to warrant significant action by the Inquisitor or any other authority.

42 Cassar, *Daughters of Eve*, 143–45.

43 Sluhovsky, ‘The Devil in the Convent’, 1389–93, 1395.

Nuns and confessors

Nicola Mangion was one of numerous priests who ended up in difficult and complex situations at monasteries that they served. The Vatican archives abound with examples of nuns at Italian monasteries writing about their confessors in the seventeenth century. They would sometimes petition to have their confessor removed. For example, in the 1630s the nuns of Serra San Quirico in the diocese of Camerino in Italy requested that their confessor should not be reinstated. A monastery at Perugia complained to Rome about their confessor, who had allowed scandalous behaviour to take place in their *parlatorio* during the carnival festivities.⁴⁴

On the other hand, others were pleased with their priests and wanted them to be reappointed. Examples here include the Benedictine nuns at Ruvo in Italy, who petitioned to retain their confessor Bernardo Fasulo, or the nuns of San Michele at Pescia and their confessor Domenico Fini, or the nuns of the Chiarito monastery in Florence and their confessor, 51-year-old Fra Giovanni Vincenzo *Hierosolimitano Nobile Dottore, e Theologo*. The nuns of Santa Maria Annunciata delle Turchine in Genova wrote to the Vatican requesting the reappointment of their extraordinary confessor, the Jesuit Giulio Pallavicino. The monastery of San Bernardino of Pistoia did the same for their confessor Francesco Villano, as did the nuns of Santa Maria del Gesu of Naples for their ordinary confessor Giovanni Battista Grande.⁴⁵

Further instances of tensions between nuns and confessors in Malta at this period include Francesco Vinci, confessor of the monastery of St Mary Magdalene in Valletta, who in 1628 was accused of offensive behaviour with the nuns.⁴⁶ In another example, in 1699 Fortunata Gauci, a thirty-year-old nun of St Peter's in Mdina, visited the confessional (*confessionario*). She did not intend to give her confession, as she

44 ASV, Congr. Vescovi Regolari, Pos. Monial. (19 Nov. 1634; 26 Aug. 1633), unpaginated.

45 Ibid., (7 Jan. 1633; 14 Jan. 1633; 18 Nov. 1633; 19 May 1634), unpaginated.

46 MCM, AIM, Corr. 5, ff. 55r, 95r.

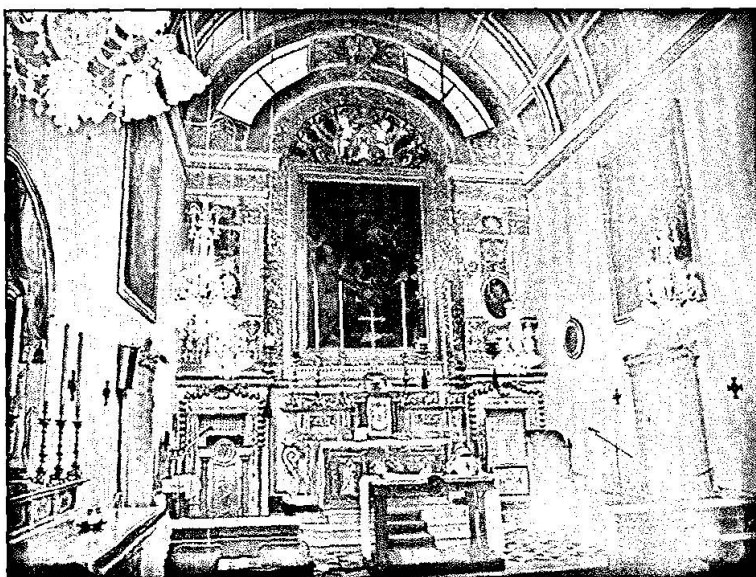


Figure 2: Chapel of St Peter's Monastery, Mdina

later explained, but just wanted to talk to the chaplain Giuseppe Fabri. During their conversation the priest expressed his fondness for her, and she took that to mean that he liked her in a 'dishonest' (*inhonesto*) way. The incident did not go further but she continued to worry about it, and five years later she reported the matter to the inquisitor's court 'to relieve her conscience'.⁴⁷

In 1760, the confessor of the monastery of St Ursula in Valletta, Fr Stefano Dauphin, was accused of improper behaviour with the nuns.⁴⁸ Dauphin and the nuns could evidently look at one another through the grates. Closed confessional boxes first began to be introduced in churches in the late sixteenth century in Europe. They were first used in Milan and their use only spread gradually.

As Jaime Goodrich shows in the case of frictions between male ecclesiastical authority and the English Benedictine nunnery at Brussels in the 1620s, gender provided a 'means of understanding,

47 MCM, AIM, Corr. 17, ff. 218r-220r. On this case also see Frans Ciappara, *Society and the Inquisition*, 365.

48 MCM, AIM, Proc. 126A, ff. 175r-181v.

evaluating, and politicizing female piety', and 'of claiming moral authority and addressing larger concerns over monastic order and spiritual direction'.⁴⁹

The role of priests and confessors could be a pivoting factor in such political manoeuvres at monasteries. The perils of traditional female weaknesses and vices loomed over their highly regulated interaction with religious women. Gender paradigms were applied in order to assert, as well as to resist, male authority over women.

Conclusion

Confessors played important roles in the lives of both lay and religious women in the early modern period.⁵⁰ Cassar suggests that 'regular confession may have helped women to gain some knowledge of themselves and helped to shape their capacities for thought'.⁵¹ In the case of nuns, the confessor was at times the only man with whom they were allowed to have regular contact. In addition, they were expected to divulge their most intimate thoughts to this man, and to fully accept his spiritual guidance.

Such interactions presented a potential emotional and political minefield. The dispute between the nuns of St Peter's and their chaplain Nicola Mangion in the 1620s illustrates that while such male-female relationships were permitted to bypass the boundaries of social norms, yet they always hovered precariously around the sensitivity of gender paradigms and ideals.

Patterns have been observed in early modern monasteries whereby problematic or restless behaviour among nuns often occurred

49 Jaime Goodrich, 'Authority, Gender and Monastic Piety: Controversies at the English Benedictine Convent in Brussels, 1620-1623'. In *British Catholic History*, 33 no. 1 (2016), 91-114.

50 See Rudolph M. Bell, 'Telling Her Sins: Male Confessors and Female Penitents in Catholic Reformation Italy'. In Lynda L. Coon, Katharine J. Haldane and Elisabeth W. Sommer, eds., *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity* (Charlottesville and London: University of Virginia, 1990), 118-133.

51 Cassar, *Daughters of Eve*, 239.

at times when Tridentine reforms and more rigid observance were being introduced, with all the tensions and divisions that this created. The enforcement of stricter enclosure after the Council of Trent affected the way in which the nuns at the monastery of St Peter had to organise their daily lives. Oppositions in male-female relations were intensified by this shift towards stricter monastic enclosure, as was then being insisted upon by the Maltese episcopal authorities in line with the Catholic Reformation. This was aggravated by the concurrent steep rise in the number of women enclosed in the confined spaces of this monastery in Mdina in the early seventeenth century.

Carlo Magri e il suo contributo al teatro Barocco Maltese

Mario Pace – University of Malta

Vincenzo Laurenza definisce il '600 come 'il secolo più splendido, forse, per la cultura maltese, poiché in esso le arti, le lettere, le scienze gareggiarono a rendere più bella e gloriosa l'isola dei Cavalieri'.¹ Si tratta di un'epoca in cui la letteratura maltese fosse modellata su esempi della vicina penisola in quanto la lingua maltese non era ancora autonoma e la comunicazione letteraria fu dominata dall'italiano e dal latino. Inoltre, durante l'epoca dell'Ordine dei Cavalieri, che si stabilì nelle isole maltesi nel 1530 e le tenne come feudo del regno delle due Sicilie fino al 1798, a Malta si continuava ad usare l'italiano e il latino come le lingue ufficiali in quanto l'isola, 'visse all'interno della sfera culturale italiana, e italiana fu perciò la sua letteratura fino all'avanzato Ottocento'.²

Si deve sottolineare il fatto che per quanto riguarda l'attività teatrale a Napoli, in Sicilia e a Malta, contrariamente a quanto avvenne in città maggiori e anche minori dell'Italia centro-settentrionale, fra il

-
- 1 V. Laurenza, *Il contributo di Malta alla letteratura italiana*. In AA.VV., *Civiltà maltese* (Roma: Edizioni maltesi, 1940), 194. Questo saggio era apparso la prima volta in *Il giornale di politica e di letteratura* (Anno X, fasc. 11-12, novembre-dicembre 1934), 527-566. Vincenzo Laurenza, allievo dello Zumbini a Napoli e per moltissimi anni professore di letteratura italiana all'università di Malta, è autore di alcuni saggi originali sulla letteratura italiana a Malta.
 - 2 G. Mangion, *Giovan Francesco Buonamico, scienziato e letterato maltese del Seicento*. In *Studi secenteschi* 12 (1971), 285.

Quattro e il Cinquecento non si formò una tradizione teatrale vera e propria, in quanto sviluppò in ritardo e raggiunse il suo momento più significativo solo agli inizi del Seicento. Infatti nel Seicento barocco, il carnevale, l'arrivo in città di capitani vittoriosi, l'assunzione dei principi al trono di Spagna e altri avvenimenti simili, davano occasione per celebrazioni ufficiali che consistevano, non solo di banchetti e balli, ma anche di rappresentazioni teatrali.³ Di conseguenza, con la commedia dell'arte anche il gusto del teatro spagnolo s'insinua fra i siciliani e i maltesi, colpendo l'immaginazione ed appagando il gusto di quella società molle, che amava il nuovo, l'esagerato, il barocco.

Tra le manifestazioni che maggiormente contribuirono alla formazione ed all'evoluzione dell'apparato festivo maltese dell'età barocca, senza dubbio quelle civili, nel senso di festeggiamenti occasionali che traevano spunto dalle circostanze più disparate ma in gran parte legate alla vita di corte e al calendario liturgico, meritano un posto di preminenza. Per quanto riguarda i festeggiamenti civili, i motivi possono essere riassunti in due punti fondamentali: il fine della festa sorta come strumento pubblicitario delle corti e la munificenza del gran maestro o del principe, che non solo non pone limite a queste manifestazioni ma anzi le favorisce e le incrementa in quanto simbolo della sua potenza. Molto spesso, infatti, queste feste traevano spunto dagli avvenimenti legati alla vita di palazzo o di corte: il compleanno

3 Sarebbe importante ricordare che in questo periodo a Malta, mentre il teatro d'ispirazione religiosa consentiva rappresentazioni anche al di fuori del periodo carnevalesco, altri generi di teatro furono attivi solo in occasione del Carnevale. Paul Xuereb, a pagina 13 del suo libro *The Manoel Theatre, a short history*, dice che nel 1660, una compagnia di attori ricevette dei pagamenti per una commedia che avevano recitato nel periodo di Carnevale nell'Auberge d'Italia. E Joseph Eynaud, nel suo articolo *Il teatro melodrammatico maltese del Settecento* in Alfredo Luzi, ed., *Quaderno italo-maltese* (Metauro Edizioni, 2000, p. 65) dice che dieci anni prima, cioè nel 1650, 'si trova l'approvazione di 30 scudi per la rappresentazione di un'opera tragica, per la quale si richiedeva una grande spesa, come si trova registrato nel verbale del 5 febbraio dello stesso anno'. E ancora prima di questo evento, esattamente nel 1639, in conseguenza dei tumulti successi nel carnevale, venne proibito l'accesso alle donne nella Albergia e levato il palco (che fu rimesso poi quattro anni dopo).

o l'onomastico del gran maestro o di qualche monarca dell'Europa cristiana, una vittoria militare, matrimoni o battesimi reali, erano altrettanti pretesti per cicli di manifestazioni che talvolta si protravano per intere settimane. I festeggiamenti religiosi, invece, costituiti dalle celebrazioni di ricorrenze fondamentali del calendario liturgico, si possono dividere in due categorie. Nella prima rientrano le celebrazioni di partecipazione totale, cioè quelle che venivano celebrate in tutta l'isola come in occasione della festa del Corpus Domini o di Natale, mentre nella seconda categoria troviamo i festeggiamenti dei santi protettori nei vari villaggi così come i festeggiamenti dei singoli ordini religiosi presenti nell'isola.⁴

Infatti il periodo che va dalla seconda metà del secolo XVI fino alla metà del '700, vide, nelle isole maltesi, oltre a grandiose celebrazioni a carattere politico (basti pensare alla vittoria ottenuta dai Cavalieri nel Grande Assedio sui Turchi nel 1565), anche numerosissime celebrazioni a carattere religioso e devozionale che contribuirono in maniera determinante al trionfo della festa barocca. Parallelamente alla nobiltà, il clero, come ceto dominante articolato nei numerosi ordini religiosi presenti nelle isole maltesi, appare impegnato, soprattutto sotto la spinta gesuitica, in un'azione di propaganda controriformistica che è al tempo stesso pretesto per innalzare il prestigio del proprio istituto.

Anche se delle volte è difficile distinguere concretamente tra celebrazioni civili e celebrazioni religiose perché notevoli sono le interferenze tra le due sfere,⁵ le prime si impernavano essenzialmente

4 Durante il Seicento ci furono molti ordini religiosi presenti nell'isola, come, per esempio gli carmelitani scalzi (arrivati nell'isola nel 1625), i francescani (presenti a Malta in questo periodo ci furono quelli conventuali, quelli cosiddetti minori e anche i capuccini), gli agostiniani, i carmelitani, i domenicani (i quali avevano aperto un loro convento a Vittoriosa due anni prima della venuta dei Cavalieri di San Giovanni), i gesuiti e altri. Per avere un quadro completo di questi ordini si veda: A. Bonnici, *L-istituti ta' hajja kkonsagrata* (Malta: Pubblikazzjonijiet Indipendenza, 2000).

5 Una delle novità spettacolari che vennero ad inserirsi nella tradizione festiva maltese ufficiale, sia quella civile che religiosa, fu costituita dai giochi d'artificio, che entrarono a ravvivare, insieme alla ingombrante bizzarria degli ornamenti dei cavalieri, l'effetto visivo degli ormai tradizionali spettacoli. Bisogna anche tenere in mente che ad accrescere la suggestione di questi spettacoli collaboravano in non

su alcuni tipi di spettacolo, tra i quali mascherate, giostre, cuccagne e rappresentazioni teatrali. Queste rappresentazioni, allestite in varie occasioni nel corso di questo secolo, per diletto di cortigiani e per lode e adulazione dei sovrani, erano nient'altro che festeggiamenti occasionali, parte del consueto apparato adulatorio in cui scenografia e dialogazione tenevano una funzione meramente strumentale. Questo gusto per gli spettacoli si diffuse e condizionò in misura sempre maggiore l'organizzazione del tempo libero nelle corti, tanto che alle rappresentazioni o farse allegoriche si affiancarono via via anche le farse giocose, più propriamente teatrali. E per la rappresentazione di queste feste teatrali organizzate dalla corte, si dovevano erigere teatri provvisori, nei giardini, in qualche sala o nel largo antistante il Palazzo, o meglio l'albergia, data l'inesistenza di un teatro pubblico nell'isola.⁶

Ed è proprio in questo periodo che visse Carlo Magri, un intellettuale di formazione ecclesiastica.⁷ Da ragazzo egli ebbe la sua prima educazione nel collegio dei Gesuiti a Malta. È probabile che il Magri abbia acquisito un certo amore per il teatro proprio da questo collegio e dagli stessi padri gesuiti, dato che, nell'ambito della vita dei collegi della Compagnia di Gesù sorti un po' in tutta Europa, spicca il teatro gesuitico come mezzo per l'educazione e la diffusione della cultura ispirata ai principi della fede cattolica.

Traduttore di latino, autore di una 'lettera circa le pitture del settimo secolo' e di un libello in difesa del valore maltese contro delle calunnie fatte da Girolamo Brusoni,⁸ drammaturgo autore di due

poca misura le tenebre della notte, allora poco attenuate dalla scarsa illuminazione urbana.

- 6 Fino alla metà del secolo XVIII, oltre alle *Serenate* o *Cantate* che si tenevano nelle piazze pubbliche per festeggiare qualche avvenimento speciale, si celebrava anche la bella festa del Calendimaggio nella piazza principale della Valletta nel pomeriggio del 30 aprile. Sotto gli auspici del capitano della città, si rappresentava un breve dramma musicale, una *cantata*, una *serenata* con grande partecipazione da parte del popolo locale.
- 7 Per informazioni sulla vita e le opere di Carlo Magri si veda: M. Pace, *Marco Lergi ovvero Carlo Magri drammaturgo maltese (1617 - 1693). Vita e opere*, Malta: Midsea Books, 2018.
- 8 Girolamo Brusoni nacque a Badia polesine intorno al 1614. Autore di una settantina di opere, tra stampate ed inedite, il Brusoni fu un uomo di fervido ingegno ma di

commedie, uno degli arcipreti più eminenti, non senza alcuna polemica, della Matrice di Gozo, il Magri può considerarsi tra le personalità più interessanti e significative che Malta abbia avuto in questo periodo. Grazie alla sua visione del mondo di intellettuale cattolico che lo aiuta ad esprimere valori, tabù, consuetudini, un'ideologia e un'eticità che si rivelano, nell'insieme, estranei alla cultura classica, riesce a diventare personaggio e autore noto non solo a Malta ma anche e soprattutto nella vicina Sicilia, in Italia e altrove.

Tra i lavori più importanti di Magri troviamo due commedie, entrambe scritte sotto il nome anagrammatico di Marco Largi, maltese: la prima nel 1672 intitolata *La regia è un sogno, ovvero la Costanza*. La seconda, nel 1674, intitolata *Chi la dura la vince, ovvero Teodolinda*. La prima dei due ha sicuramente trovato maggior fortuna, non solo in Italia ma anche in altri paesi europei. Infatti, di questa prima commedia scritta da un maltese che fu mai pubblicata, esistono varie copie a Roma⁹ e in altre città italiane ed europee.¹⁰

In queste due tragicommedie, Carlo Magri usa tutti gli ingredienti dell'intreccio (travestimenti, rivalità, agnizione), tutti i tipi (giovani, pedanti, mezzane) e la tecnica dei lunghi ed elaborati dialoghi, propri della commedia cinquecentesca, introducendo però anche alcuni personaggi minori che sembrano essere veramente presi dalla vita reale per la loro semplicità ed inseriscono una pennellata di realismo nella sceneggiatura convenzionale. Queste due commedie

natura irrequieta, tanto che, da giovane, tre volte vesti e tre volte gettò l'abito di certosino. Per maggiori approfondimenti sulla vita e sui lavori del Brusoni si veda, Franco Lanza, ed., *La gondola a tre remi* (Milano: Marzorati Editore, 1971).

9 Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele Roma, 35.5.B.28.5; Biblioteca Casanatense Roma, Comm.273/1; e R.C.V.

10 Sempre della stessa edizione del 1672, si trovano due copie nella *Bibliothèque Nationale* di Parigi (collocazione: Yd. 4792, e Yd. 5003); un'altra copia si trova nella Biblioteca Nazionale di Firenze (12. 2. O. 1, Tragicom. Vol. VI, no. 4); e un'altra si trova nel *British Museum* di Londra (638. a. 43 (3)). Si veda D. E. Rhodes, *La stampa a Viterbo, 1488 – 1800* (Firenze: Olschki. MCMLXIII). Quest'ultima copia si trova adesso nella *British Library* esattamente nella sezione *London collection for consultation* nelle *London Reading Rooms*, dato che tutte le collezioni di libri, manoscritti e riviste custodite nel *British Museum* sono state trasferite alla *British Library*.



Figure 1: Il frontespizio de *La Regia è un sogno, ovvero La Costanza*, pubblicata nel 1672. (Biblioteca Casanatense di Roma)

presentano situazioni interessanti e piene di senso umano con un intreccio che si scioglie nel modo più spontaneo, senza espedienti artificiosi e senza l'intervento di circostanze estranee, facendo uso di due novità importantissime; riducendo i cinque atti soliti in tre e introducendo il plurilinguismo. Questa divisione, nelle commedie del Magri, in tre invece che in cinque atti per dichiarata ribellione alle regole aristoteliche, è indubbiamente segno del gusto dei tempi che si svolgevano a modelli forestieri, mentre la mescolanza, di lingue e di dialetti (italiano, latino, napoletano, siciliano) diventava un espediente frequentissimo della commedia letteraria del Seicento.

Si tratta di due commedie con una trama complicata in cui l'intrigo scenico scioglie la vicenda solo all'ultimo, con i soliti travestimenti, fughe, riconoscimenti e nozze finali. Infatti le commedie poggiano il loro leit-motiv scenico sul matrimonio irrealizzabile, ossia sull'amore contrastato che dopo tumultuose vicende si chiude con giuste nozze. E mentre da un lato mancano tutti gli elementi fantastici e soprannaturali di chiara ispirazione barocca, dall'altro troviamo delle vicende avventurose e delle agnizioni, piene di colpi di scena e di risorse impreviste e stupefacenti.

La trama di queste commedie del Magri è piuttosto simile alla trama di altre commedie scritte da drammaturghi napoletani e siciliani suoi contemporanei. Quella de *La regia è un sogno* e di *Chi la dura la vince*, che si svolge nella reggia di Maiorca e in quella di Milano rispettivamente, e in cui, dopo tutta una serie di travestimenti, sospetti, gelosie, buffonate, duelli mancati e inganni tramati a fin di bene, e nel momento in cui pare che il nodo dell'azione diventi più intrigato la favola s'avvia facilmente al lieto fine e si conclude con un doppio sposalizio, come del resto succede secondo il rituale dell'epoca, è molto simile a quella di *Gli sposi ingannati*, di Francesco Cavanna (1624). Anche qui troviamo due coppie di innamorati, i quali, vedendo il loro amore non corrisposto decidono di aiutarsi scambievolmente. Però, contrariamente a quanto accade nelle commedie del Magri, entrano in scena elementi inverosimili che, dopo numerosi intrighi, inganni, agnizioni e colpi di scena, portano allo scioglimento dell'azione e

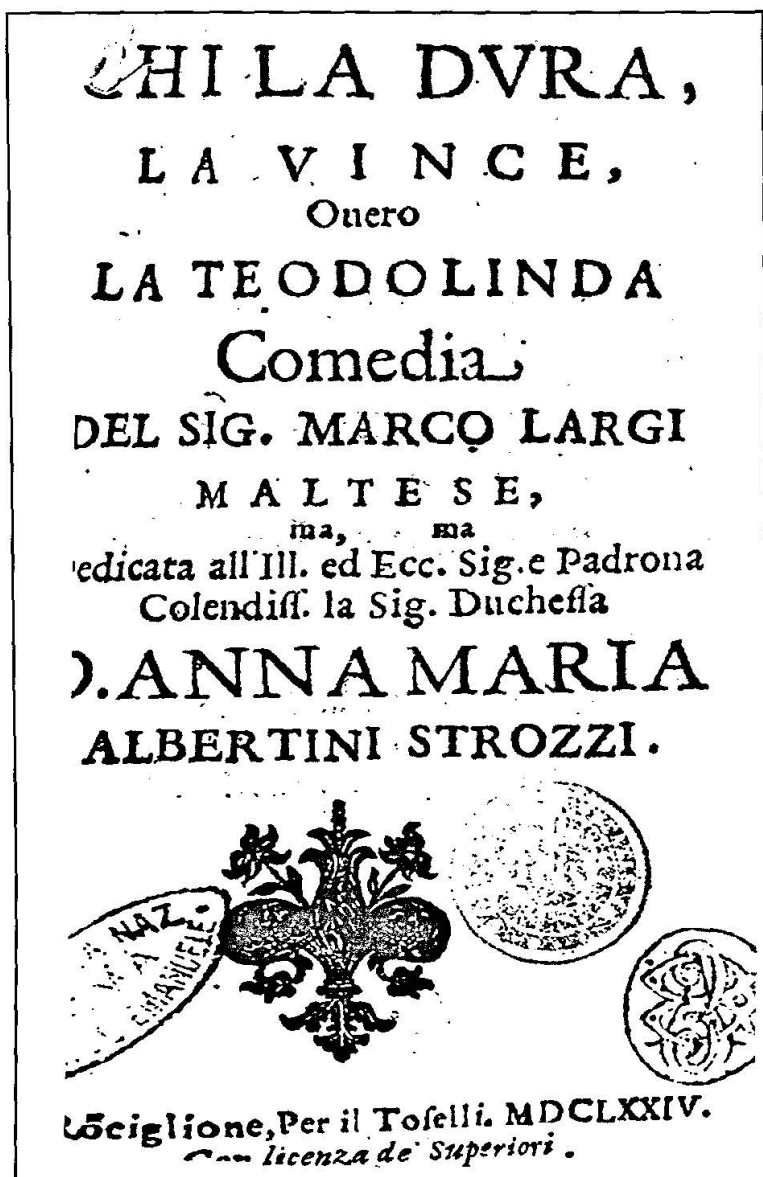


Figure 2: Il Frontespizio de Chi la dura la vince ovvero La Teodolinda, pubblicata nel 1674. (Biblioteca Nazionale Centrale V. E. di Roma)

agli spozalizi delle due coppie. Un'altra commedia con trama simile è *Inganni d'amore* di Vincenzo Errante (1603) in cui dopo avventure notturne, bastonature, rapimenti, fughe, e dopo l'immane provvidenziale agnizione, seguono le prevedibili nozze che soddisfano le aspirazioni dei protagonisti. Simili intrighi d'amore e solita conclusione troviamo anche in *La notti di Palermu* di Tommaso Aversa (1638), dove dopo diversi e svariati equivoci e fraintendimenti, alla fine il nodo drammatico si scioglie felicemente e la commedia termina con numerosi matrimoni. Simile trama anche ne *La Gostanza* di Niccolò Amenta (1699) che termina con tre matrimoni, tra la commozione di tutti. Un'altra commedia con trama simile è *I fuggitivi amanti* di Prospero Bonarelli (1642) dove tutto gira attorno al travestimento di due giovani innamorati e dove, dopo una serie di strani avvenimenti e colpi di scena, la scena si avvia ad una felice conclusione con matrimoni e il compiacere di tutti.

Troviamo, come del resto si trova in moltissime commedie del Seicento, l'uso di battute dialettali come uno degli espedienti per destare il riso, così come il tipo del napoletano che parla sguaiaatamente il suo dialetto, nella veste di Cardellino nella prima commedia e di Broccolo nella seconda. Evidentemente non si tratta di maschere originali inventate dal Magri, (basti pensare ai servi della Commedia dell'Arte), ma sono certamente maschere dipinte con molta vivacità. Il servo Broccolo, ad esempio, al contrario di tanti altri servi del teatro contemporaneo che rimangono delle maschere stereotipe, si distingue per il suo vitalismo basato sulla semplice filosofia dell'arte del saper arrangiarsi.¹¹ Basta leggere il seguente dialogo che ha con il suo padrone Elmondo per capire quanto sia furbo e che ama la pelle molto di più del padrone.¹²

ELMONDO: Da Tigre sì fiera aiutimi il Cielo, ma che sarà? Da' tradimenti non temo, né del suo ferro, mentre dalle

11 A. Cassola. *Malta-Italia: rapporti linguistici, letterari e culturali dal 1400 ad oggi*. In Luzi, ed. *Quaderno italo-maltese*, 9-18.

12 *Chi la dura la vince*. Atto I, Scena X

sue mani guardingo n'andrò.

BROCCOLO: O patrone mio bello, manco male, che t'haggio trovato a primma botta, priesto partimmoce da cca mo' a chesta pedata: autramente sarrimmo ruinati tutti dui.

ELMONDO: Che novità, Broccolo, è cotesta?

BROCCOLO: E' 'na mala novità per te, e me dispiace, che la desgratia toia non sarrà senza la ruina mia.

ELMONDO: O Bene mio, ca' non haggio proprio core de te lo dicere; però fuimmo de sto paese mo', senza ire sapendo autro, perché dice lo proverbio, che chi ha tiempo no' aspetta tiempo, e chisto caso ha chiú besuogno de tiempo, che de tornise .

ELMONDO: Hor via, su' finiscila.

BROCCOLO: La Principessa te vole muorto, vuola senti' meglio?

ELMONDO: Com'il sai?

BROCCOLO: Io l'haggio sentuto co st'uocchie, e visto co st'aurecchie mo' proprio, quando la Prencipessa i va dicenno, mozzetandose lo dito: "Albertina, tu me la pagarai; io de lo sangue tuo satorare me voglio".

ELMONDO: Già t'ho inteso, non occ'altro .

BROCCOLO: Addonca à no pericolo de chisto, chesta è la resolutione, che pigli? O sfortunato Vuruocculo, chi

me l'havesse ditto, d'havere scampato le forche à Napole pe' paricchi delitti commissi pe' venire à morire innocente à Milano; o veramente de tornare in Sardegna aucielo de mala nova , che lo Patrone mio si stato ucciso vestuto de femmena: uh, uh, uh!

ELMONDO: Va via, non più parole.

BROCCOLO: Patrone mio bello, già che si' risoluto de voler' esser' acciso pe' forza; fatte almanco conscientia da pagarme prima chillo poco salario, ch'avanzo, acciò me ne pozza tornare, co' spegnarme certe coselle, che mi trovo empegnate a' la taverna, perché te prometto de iremenne mo', pede cada pede, seza fermareme 'no pizzeco à sto paese marditto, dove non me veo sicuro de camparce manco n'hora.

ELMONDO: Bene, bene, sarà mia cura.

BROCCOLO: Lo priesto se nota; io vao 'n tanto a farne lo fagotto; de lo riesto io non me voglio ire pigliando autro affanno; chi vuo' lo male iuorno s'haggia lo male iuorno, e lo mal'anno.

Sempre in chiave comica troviamo anche il ribaltarsi della dignità del personaggio, in un gioco di travestimenti cui tende lo stesso tema centrale dell'amore, nel continuo scambio dei rispettivi innamorati, negli errori di persona, in un moltiplicarsi di trovate intese ad alimentare il puro gioco scenico. Questo motivo del travestimento è un luogo comune del teatro dell'epoca, come lo è anche la caratterizzazione dei personaggi principali che qui si comportano in maniera stilizzata secondo la retorica comportamentale di ciascun ruolo: frasi ad effetto, interiezioni, appelli al cielo e al destino. Questi travestimenti, che producono una sorta di finzione nella finzione e di teatro nel teatro,

sono una delle caratteristiche principali del teatro barocco. Il tema dello scambio e dei travestimenti genera tutta una serie di equivoci, in un gioco metamorfico di gusto manieristico, intorno a cui si svolge l'azione.

Dall'altro canto poi, da notare, per esempio, la mancanza di lazzi rozzi e di una comicità sboccata, e come il drammaturgo maltese tenta di allontanarsi quanto possibile dal linguaggio sconvenevole usato in molte delle commedie dei suoi contemporanei. E data la sua formazione religiosa, il Magri, forse per scrupolo appunto religioso, evita di nominare il *sommo Iddio* nelle sue commedie anche se, allo stesso tempo è evidente la taccia di paganesimo.

Come ho già accennato, l'ordito di questa commedia è lo stesso che troviamo nell'abbondante produzione comica erudita del Cinquecento e dell'inizio del Seicento: due giovani che si amano, ma il loro affetto viene ostacolato per diverse ragioni. Poi un inopinato e lieto accidente ne favorisce le nozze. Troviamo la solita tela di amori contrastati, il servo astuto ossessionato dal desiderio di mangiare e di bere, a cui è affidato l'uso del dialetto, tutto secondo schemi già noti, ma con un accentuato numero di colpi di scena e con un complicarsi delle avventure, caratteristiche molto simili a quelle che troviamo nelle commedie dei contemporanei del Magri. Non si può fare a meno, però, di sottolineare come, a differenza dagli esempi sia della commedia erudita che da quella improvvisa, siano sparite quasi del tutto le maschere mentre la comicità non si basa più su fantasie e virtuosismi tipici dell'esercizio della professione del comico. Inoltre, e questo è forse ancora più importante, è da notare nelle commedie del Magri l'assenza di trivialità e di oscenità nel linguaggio e nel gesto degli innamorati, i quali non si esprimono più in un linguaggio sconvenevole, come fanno molti degli innamorati nelle commedie contemporanee a queste del Magri. Per dare un solo esempio, si può notare il modo diverso con cui esprimono i loro impulsi sensuali Riccardo e Costanza nella *Regia* del Magri con quello di Oriana e il finto Giulio nella *Servitù d'amore* di Antonio Cavanna.¹³ Mentre nel primo caso, Riccardo e

13 Francesco Cavanna, *Servitù d'amore* (Palermo: Cirillo, 1624).

Costanza, benché innamorati, non si lasciano travolgere dalle passioni e usano un linguaggio decente e costumato in linea con la convenzione petrarchesca che sta alla base del lessico galante:

COSTANZA: Se questo cuore coll'idolo mio è concatenato,
dovunque ei moverà il passo, sarò a seguirlo costretta.

RICCARDO: Dunque sino l'ultimo mio respiro qui fisso mi fermerò
ad adorarti.

COSTANZA: Ed io sino l'ultimo mio fiato, ad incenerirmi nel
vostro ardore sempre immobile starò.

RICCARDO: Qual animo d'ambidue darà dunque spirito di
separarci? (I, 1a)

Nella *Servitù d'amore*, Oriana, quando riesce a trarre in casa sua il finto Giulio, di cui si era incapricciata credendolo maschio, cerca di ricorrere alla violenza, e vedendo che Giulio cerca di calmarla, lo rimprovera in modo garbato :

ORIANA: Io credo certo che siete cieco o vero non siete uomo
come gli altri che portano brache.

GIULIO: In quanto a quel che da me vuole la vostra padrona
voi dite la verità, perché io non posso, benché volessi,
darle soddisfazione”.

Le ragioni per questi cambiamenti operati da Carlo Magri indubbiamente sono l'influenza dell'ambiente clericale con la conseguente attenta vigilanza della censura ecclesiastica, e la logica di uno spettacolo che fosse non solo divertente ma anche esemplare dal punto di vista morale. Detto ciò però, non significa che nelle commedie del Magri non si trovino battute caratterizzate da un linguaggio

vivace, con gioco di parole ed effetti espressionistici, burleschi, basso-comici, ma significa che sono spariti molti dei discorsi retorici e delle esagerazioni dalle battute dei protagonisti. Ecco per esempio la vivacità di terminologia usata quando Cardellino parla di Costanza nella sesta scena del terzo atto de *La regia è un sogno*:

..... Mancomale su: Povera Principessa che male poi ha essa fatto finalmente? Si ritrovò in compagnia di un uomo, e ben? E' tanta gran cosa aver fatta una scappatella, che gran male sarà? Mah! O ha svergognato lo parentado? Ma quando l'uomo si rende insaziabile di scialare, tutti lo compatiscono. E' giovane alla fine, il senso e la carne vogliono fare il loro corso, si nè? E la donna non ha senso ancor essa, che è fatta di stucco forse? E non è di carne come noi, che meraviglia sarà mai, se li pizzica qualche volta? Ma quell'altro matto di maestro che si credeva che Costanza sarebbe giustiziata senz'altro, è però disperato.....

Queste commedie mostrano una certa maturità di pensiero e di espressione da parte di Carlo Magri che raramente si trova in altri scrittori maltesi del Seicento. Le azioni delle commedie del Magri, nonostante il fatto che in quell'epoca il pubblico preferisse le scene ridicole e i lazzi volgari della commedia dell'arte o a soggetto, sono finalizzate al moralismo anche se forse non destavano grande interesse. Potrebbe darsi il caso che il drammaturgo maltese si era reso conto che le esigenze del pubblico iniziassero a mutarsi rispetto alle esigenze di quello cinquecentesco dove si prendeva tutto senza scrupolo e senza scelta, importava solo divertirsi e si dava pochissima importanza al bello, al buono, alla verità, alla naturalezza, all'arte. La gente non andava a teatro per imparare a pensare ma solo per piacere, per spasso, per evasione e di conseguenza erano i lazzi sguaiati, le pagliacciate puerili, le fughe generali, e gli equivoci osceni che piacevano di più al pubblico in generale, con i soliti rapimenti, travestimenti e riconoscimenti. Più le trame contenevano avvenimenti straordinari e meravigliosi, più colpivano l'immaginazione ed appagavano il gusto del pubblico che

amava il nuovo, l'esagerato, il barocco.¹⁴

Poi, verso la fine del Seicento, la massa degli spettatori non rimane più una folla che assiste dal di fuori ad uno spettacolo ma diventa partecipe a una cerimonia che è a spazio totale e collettiva, con crescente curiosità per l'intreccio ingegnoso, per la varietà delle scene e per la ricchezza delle apparenze. Questo succede anche perché le rappresentazioni si tenevano nei palazzi signorili o nei teatri con la conseguente partecipazione di un pubblico eterogeneo nelle sue componenti, sia nel senso della diversità delle classi sociali, sia nel senso della molteplicità delle congregazioni laiche e religiose. E le commedie del Magri, grazie al continuo accavallarsi degli avvenimenti, alla diversificazione delle situazioni, ai colpi di scena continui e alle agnizioni, richiedevano uno spettatore particolarmente vigile. Il Magri si era reso conto che il popolo che si interessò alla rappresentazione, voleva comprendere pienamente, voleva argomenti che gli fossero vicini e che gli appartenessero, voleva fatti e personaggi che rispondessero alle sue attese e che parlassero un linguaggio più semplice e più diretto. E Carlo Magri ha tentato di adattarsi a questa realtà, di coltivare le nuove tendenze del pubblico per risuscitare il suo interesse, anche se, molto spesso, il riferimento al reale si riduce soltanto all'uso del triviale, e alla vita ci si accosta solo per fugaci cenni

Nel suo tentativo di adattare le commedie a queste nuove realtà, Carlo Magri eliminò il prologo, ridusse al minimo l'ineducazione e la volgarità dei servi, l'immoralità del parlare e dei portamenti amorosi così come la sveltezza del 'pedante' che destava il riso provocando piuttosto la beffa che il piacere. I soliti tipi o personaggi che erano così popolari nelle commedie cinquecentesche come la cortigiana, il parassita, il capitano, il vecchio amoroso, spariscono dalle sue commedie mentre al pedante viene assegnato un ruolo più centrale rendendolo parte integrante dell'azione alla quale partecipa. È ovvio che il Magri volesse conformare la commedia ai costumi e al linguaggio schietto del popolo tenendosi alquanto lontano dalle sensualità e dalle scurrilità dei suoi predecessori. Nelle sue commedie si intravede anche un intento di

14 Pace, *Marco Lergi ovvero Carlo Magri*.

moralità attraverso la sana condotta delle fanciulle e i buoni sentimenti dei giovani. Questo è sicuramente dovuto al fatto che Carlo Magri, oltre ad essere un commediografo, fu anzitutto un uomo religioso, a cui evidentemente non piaceva mettere in bocca ai suoi personaggi gli scherzi equivoci e sguaiati tanto comuni ai suoi contemporanei.

Queste due commedie del Magri appartengono ad un genere di teatro che non nasceva dal popolo, ma che semmai era fatto per il popolo da un letterato religioso, e possiedono una loro fisionomia che la contraddistingue rispetto alla maggior parte delle esperienze simili di quel tempo. Prima di tutto, per la sua volontà di rimanere lontano dagli artifici e dalle complicazioni del teatro barocco. Secondo perché nonostante i casi avversi, le incomprensioni e la follia, Carlo Magri riesce a trasmettere il senso di destini che si incontrano e che sono destinati alla felicità. Paragonate alla falsità, al groviglio caotico, alla trivialità dei drammi precedenti italo-spagnoli, queste commedie spiccano per la loro semplicità nel parlare, la pulitezza nel linguaggio, e il decoro nel complesso dell'azione.

Un'ultima considerazione. I testi di queste opere sono certamente concepiti per garantire l'assoluta prevalenza dello spettacolo, facendo del Magri l'autore dell'evento teatrale in quanto evento scenico. E questo a prescindere dal fatto che le opere siano state o no realmente messe in scena sotto la sua direzione. Carlo Magri, accademico, religioso e letterato, è uno dei pochi, se non l'unico della tradizione drammaturgica maltese secentesca, a riconoscere l'importanza del teatro come fatto autonomo e seppe dare un originale contributo al teatro barocco, qualunque sia la riserva che noi lettori moderni possiamo formulare sui limiti artistici del suo intervento.

Nuovi Imperi e Nuovi Mercati: Mercantilismo e Guerra nei Secoli XVI-XVII

Francesco Frasca – University of Rome, "La Sapienza"

Il Modello Centro-Periferie dell'Economia Mondo

Con la scoperta del Mondo Nuovo a rilevanza del commercio internazionale incominciò ad avere una grande influenza sulla politica europea, grazie alla dinamica e alla proiezione della prima globalizzazione dell'economia mondiale.¹ La realizzazione di presidi commerciali e la conquista di colonie d'oltremare, determinò che una aliquota costantemente più fondata della ricchezza d'Europa si concentrasse sul mare. Risultato fu che gli Stati-nazione iniziarono a costruire e a tenere in efficienza delle marine da guerra permanenti,¹ affermando un potere navale - cioè le flotte e le basi - componente militare del potere marittimo, strumento per la difesa degli interessi vitali, garante dell'integrità del territorio e delle comunicazioni con le lontane colonie, in un'epoca in cui non esistevano altri vettori transoceanici.² Colonie, scambi mercantili e potere marittimo divennero così elementi interdipendenti di ogni potenza imperiale e la guerra sul mare fu una lotta per la difesa del proprio ciclo d'accumulo di ricchezza e la

1 P. M. Kennedy, *Ascesa e declino della potenza navale britannica* (Milano: Garzanti, 2010), 32.

2 H. Richmond, *Il potere marittimo nell'epoca moderna*, P. P. Ramoino, ed., (Roma: Edizioni Forum di Relazioni Internazionali, 1998), 72. F. Frasca, *Il potere marittimo in età moderna*. In *'Ricerche di storia sociale e religiosa'* (Roma., 2001). 246-264.

distruzione di quella dell'avversario. Il punto di vista economico non fu il solo, altri aspetti politici, militari e culturali, combinati insieme diedero il controllo globale dei mari, cioè una supremazia marittima.³

L'incremento della densità degli abitanti sulla facciate atlantiche di Spagna e Portogallo, 40 abitanti per km², era pari a quella rispettiva dei territori europei più popolati: l'Italia settentrionale, la regione del Reno, la Sassonia, la Boemia, i Paesi Bassi, il bacino di Londra, il bacino di Parigi. Il surplus demografico fu il motore dell'emigrazione verso il Nuovo Mondo, la cui scoperta, conquista ed esplorazione fu resa possibile dalle rivoluzioni, innovazioni e mutazioni negli armamenti e nelle costruzioni navali. In questo quadro divenne sempre più evidente la nascita di un sistema planetario denominato modello centro-periferie, in cui lo spazio geografico è coincidente con quello dell'*économie-monde*,⁴ che prima Fernand Braudel e poi Immanuel Wallerstein hanno definito come sistema fondato sulla divisione e subordinazione geografica, economica, sociale e politica fra aree centrali e aree periferiche, tra loro connesse da relazioni commerciali. Il tutto in uno scenario globale caratterizzato da disparità economiche, fondate su scambi ineguali. Questo tema è stato centrale nell'opera di Immanuel Wallerstein, che alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso ha revisionato le teorie marxiste riguardanti la natura e le origini del capitalismo in *The Modern World-system*. Il concetto di *économie-monde* fu espresso per la prima volta come *Weltwirtschaft* dallo storico ed economista Fritz Rörig in *Mittelalterliche Weltwirtschaft. Blüte und Ende einer Weltwirtschaftsperiode*. Esso fu ripreso in seguito da Fernand Braudel, e applicato dapprima all'economia mediterranea in *La Méditerranée et le monde méditerranée à l'époque de Philippe II*.

La dislocazione del centro di gravità economico dai mari interni

3 H. Coutau-Bégarie, *Sea power in the Mediterranean in the XVIIIth-XIXth centuries* (Paris: Economica, 1988).

4 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranée à l'époque de Philippe II* (Paris: Aernand Colin, 1949); Fritz Rörig, *Mittelalterliche Weltwirtschaft. Blüte und Ende einer Weltwirtschaftsperiode* (Leipzig: G. Fisher, 1933); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-system*, 3 vols. (New York: Academic Press, 1974, 1980, 1988)

europei all'Oceano atlantico, nucleo del sistema, centro dominante dell'economia-mondo, oscillava negli anni 1100-1200 tra due cuori il primo a sud-mediterraneo inglobante le città nel nord Italia,⁵ costituito da quattro città, Genova, Milano, Venezia, Firenze e dai loro satelliti urbani; il secondo nord-continentale comprendente le città delle Fiandre e del Baltico. Il declino del Mediterraneo a seguito delle grandi scoperte geografiche, non fu repentino, ma graduale, e si dovrebbe differire ai primi decenni del 1600, come viene sottolineato da Fernand Braudel, che ha smorzato l'antitesi fra area mediterranea e area atlantica. Ciò è stato confermato anche dagli studi dello storico dell'economia Carlo Maria Cipolla, che hanno costretto a profondi aggiustamenti i già consolidati luoghi comuni della storiografia anteriore.⁶

Immanuel Wallerstein ha sostenuto che l'origine del 'sistema-mondo' moderno si sia situata nell'Europa del Nord-Ovest del XVI secolo. Con l'apertura di nuove rotte oceaniche l'economia-mondo si avvicinava attorno alla divisione del globo in centro (Europa imperiale), semi-periferia (Europa centrale e dell'est) e periferia (America, Africa, Asia). Dagli Stati iberici, già nel Cinquecento colonizzatori e controllori dei metalli preziosi, il centro dominante dell'economia-mondo si spostava nella seconda metà del Seicento nell'Europa nordoccidentale, cioè nei Paesi Bassi in particolare in Olanda e in Zelanda in Olanda per fissarsi definitivamente, dopo le guerre anglo-olandesi, in Inghilterra, a Londra nelle Home Counties, nell'East Anglia; e nella Francia settentrionale e occidentale, dove la nascente industria così riceveva un grande impulso produttivo dovuto all'importazione delle materie prime e prodotti coloniali, e dall'economia di piantagione dei primi divenuti cinghie di diffusione delle manifatture dei secondi.

Queste unità politiche erano erano piuttosto diverse per dimensioni, forma e sistema politico, e dai notevoli mutamenti che subirono nei centocinquanta anni a seguire; ma esse economicamente presentavano più analogie che diversità.⁷ I territori al limite delle pianure

5 Braudel, *La Méditerranée*, 454.

6 Pubblicate in *'Storia dell'economia italiana'* (1959).

7 Wallerstein, *Modern World System*, 51. Per *Home Counties* si intendono le contee

più ricche e più densamente abitate dell'Europa occidentale, che si affacciavano sul Mare del Nord (Germania occidentale, Olanda, Belgio, Francia del nord-est, Inghilterra orientale), erano tra più abbondanti di giacimenti minerari di ferro e carbone. Qui erano più intensi gli sviluppi urbani e industriali. Lunghi fiumi navigabili facilitavano il trasporto su grossi natanti di materie prime e derrate alimentari fino agli estuari. La rilevanza mercantile del Mare del Nord crebbe oltrepassando il Baltico, conseguendo per ciclicità ed ricchezza di commerci quel supremazia fra tutti i mari del mondo che esso si procacciava nel XVI secolo e che conservò per lungo tempo.

La trasformazione dei sistemi di produzione, redistribuzione o tributario presentava un esempio periodico di crescita e rallentamento e di variazione della posizione geografica delle funzioni economiche, passando attraverso una procedura di mutazione secolare, ancora attualmente in atto.⁸

Riferito al periodo precedente 1500-1600, l'andamento economico mostrava un quadro di appiattimento, un periodo di stasi, di preoccupazione e di rimescolamento.⁹ Nel tempo definito da Roland Mousier 'l'epoca di una crisi che colpì l'uomo in tutte le sue attività',¹⁰ si intravedeva già l'alba della rivoluzione industriale e dell'espansione economica. Con la creazione del mercato mondiale, iniziarono a verificarsi quei mutamenti qualitativi più importanti, che causarono una rottura con la situazione anteriore.¹¹

Immanuel Wallerstein ha scritto che 'in tale prospettiva il XVII secolo, che per noi copre un periodo che va più o meno dal 1600 al 1750, è in primo luogo un esempio del modello ciclico di espansione e

limitrofe a Londra comprese – talvolta – anche le contee di Hertford e Sussex.

8 Ibid., 12.

9 Ibid., 25.

10 R. Mousnier, *Les XVIe et XVIIe siècles*. In *Histoire Générale des Civilisations*, Maurice Crouzet, ed. (Paris: 1993, PUF), 161; Wallerstein, *Modern World Systems*, 14.

11 Ibid., 10.

contrazione'.¹² Per lo storico francese Pierre Chaunu il 'rovesciamento della tendenza generale dei prezzi e delle attività non fu un'inversione con la situazione economica del secolo precedente, ma piuttosto di un incremento attenuato o una stabilizzazione, e non più una continuazione della crescita'.¹³ Quindi si potrebbe considerare questa crisi la prima delle contrazioni o depressioni mondiali, che questo sistema attraverserà nel corso della storia. Un regime economico, che era già abbastanza inserito negli interessi degli strati sociali politicamente dominanti dell'economia-mondo, energie che questi volsero grosso modo e collettivamente non a distruggerlo, ma al contrario a scoprire i mezzi con cui farlo lavorare a loro vantaggio, anche in un periodo di contrazione.¹⁴

La Riforma protestante acui le tensioni in Europa, aggiungendo l'elemento religioso alle guerre combattute nel continente, l'economia fu colpita da una grave crisi a causa dell'inflazione monetaria dovuta all'afflusso delle enormi quantità d'oro e d'argento proveniente dal Nuovo Mondo. La svolta della supremazia della Spagna fu confermata dalla rivolta vittoriosa nei Paesi Bassi spagnoli delle Provincie Unite (Olanda), che divennero 'la prima potenza egemone dell'economia-mondo capitalista dopo il fallimento del tentativo di Carlo V di trasformare l'economia-mondo in un impero-mondo'.¹⁵

Nel momento in cui si incominciò ad affinare gli opportuni strumenti creditizi che avrebbero preparato l'avvento dell'economia del profitto l'afflusso esorbitante dei metalli preziosi provenienti dalle Americhe provocò altri grandi rivolgimenti sociali. L'aumento della circolazione della moneta e la straordinaria svalutazione della stessa, determinava l'affermazione delle imprese fondate sul credito e di tutti

12 Ibid., 12.

13 P. Chaunu, *Le renversement de la tendance majeure des prix et des activités au XVIIe siècle*. In *Studi in onore ad Amintore Fanfani*, IV: *Evo Moderno* (Milan: Giuffrè, 1962).

14 Ibid., 25.

15 J. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna ii, Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia europea, 1600-1750*, (Bologna: Il Mulino, 1982), 50.

gli obbligati per somme fisse, conseguenze disastrose per diversi strati della popolazione. I beni mobili aumentarono di valore, e anche se la proprietà fondiaria risultò ancora la solida base della ricchezza, si affermò l'uso di detenere disponibili grandi quantità di moneta in contanti. L'Europa in passato aveva sofferto per l'insufficienza dei metalli preziosi, disponendo di una circolazione monetaria inadeguata alle esigenze dell'intensificarsi crescente dei rapporti di scambio. L'aumento di fabbisogno di denaro (capitale d'esercizio, creazione dei monopoli) favorì le grandi imprese capitalistiche. L'afflusso d'oro e d'argento dai territori d'oltremare e il conseguente aumento della moneta circolante provocò un forte rincaro dei prezzi, che si verificava in tutti i paesi occidentali in modi diversi, ripercuotendosi sulle economie private nelle quali il rialzo dei prezzi fu un decisivo elemento per una nuova e decisiva redistribuzione dei redditi, dei quali i mobiliari prosperavano e i fondiari rovinavano, perdendo continuamente potere d'acquisto, soprattutto per chi percepiva canoni fissi in moneta.

La svalutazione in Francia causò una diminuzione della capacità d'acquisto in rapporto di 4:1, mentre i prezzi salirono in misura proporzionale,¹⁶ in questo paese la situazione economica dal 1540 rilevava un aumento dei fitti e del valore del suolo, il valore della moneta tornese scese costantemente e il prezzo delle merci aumentò considerevolmente.¹⁷ Chi traeva profitto da questa situazione erano commercianti, agricoltori ed industriali che potevano aumentare in proporzione i prezzi. Per la gran parte della nobiltà questa rivoluzione significò la distruzione della base economica vitale, visto che traevano dalla terra le rendite fondiarie, avendo affidato le proprie terre nelle mani di coltivatori obbligati per somme fisse. Alla fine delle guerre di religione la nobiltà francese era così indebitata fino al collo che si vide costretta a ricercare impieghi a corte o nel governo. Per contro le entrate del sovrano provenienti da diversi canali, soprattutto dalle imposte e dalla vendita di uffici (*venalité des charges*) non solo crebbero in

16 Marejol, *Henri IV et Louis XIII* (Paris: Hachette, 1905), 2.

17 H. Lemonnier, *La France sous Charles XIII, Louis XII e François Ier* (Paris: Librairie Hachette, 1903), 269.

rapporto alla svalutazione della moneta, ma aumentarono assi di più, proporzionalmente alla crescente ricchezza di determinati strati sociali soggetti ad imposte.¹⁸

Alla decadenza della Spagna seguì quella dell'Europa centro meridionale e mediterranea con il rafforzamento della vecchia aristocrazia, e al cambiamento dei ceti mercantili a reindirizzare i propri investimenti verso le proprietà terriere, piuttosto che verso i commerci. Colpiti ancor di più dalla crisi furono tutti i paesi che avevano rapporti economici con la Spagna, dai territori italiani sotto la corona spagnola a quelli tedeschi della Corona asburgica, alla Svizzera terra di reclutamento di mercenari all'Ungheria produttrice di grani per i mercati d'Occidente. Alla 'corsa alla terra', all'immobilizzazione della ricchezza si accompagnò alla rivalutazione degli ideali e dei valori aristocratici (vedi i poemi neo-cavallereschi), che portò ad un aumento, se non ad una vera e propria proliferazione, di nuove concessioni di titoli nobiliari e delle terre a essi connesse, conferendo qualifiche feudali ai possedimenti ceduti. Vero e proprio fenomeno di 'rifeudalizzazione' nel corso della crisi economica e sociale del 17° secolo, come è stato definito nel 1962 da Ruggero Romano, riprendendo l'idea di 'tradimento della borghesia' espressa da Fernand Braudel.¹⁹

Favoriti invece furono i paesi in via d'industrializzazione come l'Inghilterra e l'Olanda le cui iniziative risultavano avvantaggiate dal rialzo dei prezzi a scapito dei paesi in cui operavano chi prestava i capitali i cui interessi venivano deprezzati poco a poco e quando restituiti subivano una diminuzione di potere d'acquisto. In Europa orientale per contro il fenomeno causò l'affermazione del latifondo grazie all'aumento del valore delle terre dovuto alla possibilità di esportare i cereali a prezzi sempre più crescenti, così in occidente il contadino si affrancava mentre in oriente cadeva in servitù. I salari salivano meno dei prezzi, e i salariati si trovavano di conseguenza in condizioni disagiate, eccetto quelli tutelati dalle corporazioni grazie alle

18 N. Elias, *La società di corte* (Milano: Edizione CDE, 1984), 200.

19 R. Romano, *Tra XVI e XVII secolo. Una crisi economica: 1619-1622*. In *Rivista Storica Italiana* (1962), 480-531.

quali la livella salariale era garantita, ma dove si affermava l'industria capitalistica questo fu lievissimo, di conseguenza il proletariato iniziò ad organizzarsi in associazioni, ne risultarono sommosse e scioperi, fenomeni che iniziarono a manifestarsi durante il primo trentennio del 1500. Contrariamente alla povera situazione demografica spagnola, in Francia, Germania, Inghilterra e Italia la popolazione era in aumento, questo surplus di manodopera si trasferiva in Spagna attratta dall'apparente livello elevato dei salari. L'invio delle rimesse di questi emigrati ai paesi d'origine, fu causa di un'emorragia di valuta pregiata, che favoriva in questi una svalutazione, con l'incremento della circolazione monetaria. L'andamento continuò in Spagna per circa un secolo, a scapito della sua potenza marittima e dei suoi commerci con le colonie, nei quali le potenze rivali Inghilterra, Francia e Olanda guadagnarono sì di essa un predominio incontrastato.

Il ribasso dei prezzi favoriva l'avviamento delle imprese, soprattutto in Inghilterra e in Olanda.²⁰ Seguendo Hamilton, studi posteriori considerano d'importanza strategica all'esaurimento del 'tesoro americano'. La mancanza di materia prima per sostenere la circolazione monetaria sarebbe stata alle origini del periodo di crisi economica, producendo il ristagno dei prezzi e la propensione dei ceti commerciali e industriali a trasferire i loro capitali in spese improduttive. Le teorie di Hamilton sono state contestate da Michel Morineau, che ha giudicato sempre più inattendibili i registri della *Casa de contratación* posteriori al 1630, in quanto incapaci di tener conto dei metalli preziosi arrivati in Spagna di contrabbando. Di questo erano invece assai bene informati i mercanti olandesi, attraverso le notizie commerciali pubblicate nelle loro gazzette. Basandosi su queste fonti Michel Morineau, i cui lavori sulle compagnie delle Indie orientali hanno evidenziato la sua critica del decollo economico del XVIII secolo,²¹ ha confutato il crollo, dimostrando che al posto di una continua crisi

20 F. Bolandi, *L'età delle scoperte e la rivoluzione economica nel secolo XVI*. In *Nuove questioni di storia moderna* (Milano, 1972).

21 M. Morineau, *Incroyables Gazettes et fabuleux métaux. Les retours des trésors américains dans les gazettes hollandaises xvi^e xviii^e siècles* (Paris: Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1984-1985).

generale, ci sarebbero stati due periodi circoscritti di crisi, il 1625-35 e il 1640-56, ovvero solo alcuni decenni di relativa contrazione rispetto al massimo del 1591-1600. Per Morinau, noto per i suoi studi pubblicati nel 1985 sui flussi dei metalli preziosi, dal 1660 gli arrivi dell'argento si situerebbero a un livello superiore a quello della fine del '500. La cronologia della crisi apparirebbe dunque indipendente dalle importazioni di argento. Ma se pur del tutto rilevanti, queste tesi sono state contestate una quindicina di anni più tardi da nuovi studi, che basandosi sulla composizione chimica dei pezzi di moneta europea per analizzare l'apporto dei metalli preziosi americani, stabilivano una crescita economica nella Francia del XVIII secolo, confutando la serie di fratture demografiche ed agricole determinanti i limiti massimi dello sviluppo economico in Europa. La crisi delle manifatture sarebbe stata solo una conseguenza della stagnazione dell'economia e della società, conclusione contestata da Emmanuel Le Roy Ladurie.²²

Le teorie mercantiliste

Dalla metà del Seicento, nel momento della formazione degli Stati-Nazione e con l'apparire del sistema economico del primo capitalismo di Stato, come promosso e fatto sistema in Francia da Jean-Baptiste Colbert, vi erano motivi più pragmatici per limitare gli effetti disastrosi della guerra. La teoria mercantilista segnò la fine delle rappresentazioni medioevali nel momento in cui con Galileo e Copernico l'uomo passava da un mondo chiuso ad un universo infinito. Essa ebbe origine nella fase storica del passaggio dall'economia di scambio all'economia monetaria, e dall'economia chiusa all'economia aperta. La transazione verso i sistemi di politica economica del periodo capitalista, trovò nell'etica protestante dei puritani una grande influenza 'determinando uno svolgimento notevole di quegli ideali e di quei principi di massimo benessere materiale e individuale, invece contrari

22 E. Le Roy Ladurie, *Au palmarès des Pataquès*. In *'Histoire, économie et société'*, no. 3, 4e année (1985), 433-438. Vedi la sua tesi sulla Languedoc, difensore dell'idea della crescita agricola nel XVIII secolo.

alla ideologia precedente'.²³ Dottrina economica dai confini invero non ben precisi, il mercantilismo mise in primo piano la creazione di un eccedente commerciale, incoraggiando i conflitti marittimi, vedi le tre guerre anglo-olandesi; e 'causa le diversità esistenti nei vari paesi, il mercantilismo assunse caratteristiche differenti: il *bullionismo* in Spagna, il *commecialismo* in Olanda ed in Inghilterra, l'*industrialismo* in Francia ed il *cameralismo* in Germania.

In pratica fu l'aspetto economico dell'assolutismo,²⁴ configurandosi come 'il sistema della politica economica delle grandi monarchie nazionali unitarie, le quali, con il loro intervento in materia economica, tesero a porre le basi più solide l'unità statale ed a fare dell'incremento della ricchezza nazionale uno strumento per aumentare la forza dello Stato nei suoi rapporti con l'estero'.²⁵ Il *bullionismo* matrice primitiva del mercantilismo²⁶ adottato principalmente in Spagna nel Cinquecento, aveva fondamento sulla convinzione che i metalli preziosi fossero la ricchezza per eccellenza in ragione del loro carattere incorruttibile. Quindi mirava ad un guadagno in moneta metallica (aurea o argentea) deputato ad accrescere il tesoro di guerra, mentre l'esportazione delle materie prime era punita con la morte.²⁷ Nel XVI secolo, l'Inghilterra essendo favorita da un grande surplus commerciale, possedeva grandi riserve di lingotti d'oro e d'argento, malgrado il fatto che il paese non ne fosse il produttore. Una nuova impostazione mercantilista si impose grazie alla dottrina della bilancia commerciale, che in Inghilterra ebbe la sua evoluzione più interessante nel corso del Seicento, dopo l'interregno di Cromwell, negli atti degli Stuart, anche se un'anticipazione si era vista con lo *Statute of Artificers* del 1563, atto del Parlamento d'Inghilterra sotto il governo di Elisabetta I, che aveva calmierato i prezzi, imposto i salari massimi, limitato la libertà di

23 G. Demaria, *I grandi sistemi coercitivi* (Padova, 1969), 23.

24 M. N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. I (Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 1995), 213.

25 G. Luzzatto, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea. Parte prima l'età moderna* (Padova: Cedam, 1960), 294.

26 Dalla parola inglese *bullion*.

27 G. Bouthoul, *Le Guerre, elementi di polemologia* (Milano: Longanesi, 1982), 209.

movimento dei lavoratori e regolato la loro formazione professionale, conferendo allo Stato le funzioni precedentemente detenute dalle gilde feudali.²⁸

Già allora Thomas Milles (1550-1627) raccomandava un aumento delle esportazioni per creare un surplus commerciale tale da convertire l'eccedenza in metalli preziosi, e ostacolando l'esportazione di moneta e metalli preziosi in altri paesi, come di fatto avvenne intorno al 1600. Un suo contemporaneo Gerard de Malynes (1586 – 1641) pubblicava, nel 1601, *A Treatise of the Canker of Englands Commonwealth*, nel quale analizzava il meccanismo dei cambi esteri, ponendoli in relazione al flusso dei metalli preziosi e dei prezzi, richiedendo la rigorosa regolamentazione e il controllo del commercio estero. Tali teorie destarono nei contemporanei delle perplessità e furono oggetto di dibattiti.²⁹ La soluzione prospettata dal mercantilismo nella promozione attiva delle esportazioni fu prospettata da Antonio Serra nel *Breve trattato delle cause che possono far abbondare li regni d'oro e d'argento dove non sono miniere* (1613).³⁰ Economista e filosofo italiano della scuola mercantilista, egli fu il primo ad analizzare e comprendere appieno il concetto di bilancia commerciale sia per i beni visibili che per quelli invisibili, in questo quadro promuovendo una visione dinamica della politica economica nazionale, grazie a un commercio estero organizzato in modo da ottenere un avanzo attivo di bilancio.

Altro teorico inglese del mercantilismo fu Thomas Mun, che iniziò la sua carriera di mercante circa nel 1596, prima della fondazione della *East India Company* nel 1600, e passò qualche tempo in Italia, dal 1597 al 1607. A Livorno, Mun era noto per essere stato un fattore del mercante William Galloway della *Levant Company*, i cui traffici si svolgevano tra Londra e il Mediterraneo orientale, e in particolare

28 E.K. Hunt, *History of Economic Thought: A Critical Perspective* (Armonk, New York: Routeledge, 2002), 22.

29 I. L. Jeffery, *Paradigm and Praxis: Seventeenth-Century Mercantilism and the Age of Liberalism* (Ph.D. diss., University of Toledo, 2008).

30 A. Serra, *Breve trattato delle cause che possono far abbondare li regni d'oro e d'argento dove non sono miniere*, vol. I (Destefanis, 1803), p. xxviii.

per l'Italia importava piombo, stagno e stoffa, mentre esportava allume. La sua esperienza italiana venne menzionata due volte in *England's Treasure by Foreign Trade*, trattato scritto negli anni 1620-1630, e considerato come la più genuina espressione del pensiero mercantilista. In essa ritroviamo la prima nozione della teoria della bilancia commerciale, che doveva sempre al centro della politica inglese, e con le esportazioni ad un tasso più elevato delle importazioni dall'estero, per consentir così un aumento in tal modo, inevitabile, della ricchezza del paese.

I mercantilisti avevano una grande fiducia nella possibilità d'influenza dello Stato sull'economia, essi sostenevano la possibilità di proteggere le produzioni interne sia con barriere doganali sia con divieti di importazioni, e di facilitare le esportazioni attraverso incentivi diretti. Strumento dell'assolutismo statale, il mercantilismo fu un indispensabile strumento per la costruzione dello Stato-Nazione caratterizzato da un forte governo accentratore, da spese e tasse elevate, da inflazione e disavanzo passivo finanziario, da guerra e imperialismo. In breve, un sistema politico-economico molto simile a quello di oggi, con l'eccezione che attualmente è industria su larga scala ad essere l'obiettivo principale dell'economia, piuttosto del commercio estero.³¹ Il colbertismo in Francia ne fu un esempio tipico, un vero e proprio nazionalismo economico, affermando l'esistenza di un interesse collettivo distinto da quello dei singoli sudditi, interesse del quale lo Stato era l'interprete, e quindi il suo intervento nell'economia si proponeva la prosperità, non per il benessere dei particolari, ma per la potenza dello Stato. La politica demografica fu un ulteriore, aspetto incline a un accrescimento della cittadinanza per disporre una superiore proposta di forza lavoro e un preminente novero di contribuenti fiscali. Inoltre mirava a garantire un più grande reclutamento di armigeri per combattere le guerre mercantili.

Come scrive il politologo francese Raymond Aron³² la dottrina mercantilista, sulle relazioni fra economia e politica delle nazioni, ebbe

31 Rothbard, *An Austrian Perspective*, 213.

32 R. Aron, *Paix et Guerre entre les nations* (Paris: Calmann-Levi, 1962), 249.



Figure 1: America noviter delineata

come punto di partenza la formula: *L'argent est le nerf de la guerre*, citazione ripresa da Colbert che, nel 1666, dichiarò il commercio nerbo delle finanze e le finanze nerbo vitale della guerra. Sotto l'aspetto militare il mercantilismo usò la forza per contrastare economicamente gli altri Stati, e cercando eventualmente di dominarli, grazie alla cosiddetta 'rivoluzione militare', con la creazione dei primi eserciti permanenti e delle grandi flotte da guerra, forze militari necessarie a una politica imperialista. Per mantenerlo fu indispensabile costituire un sistema fiscale, che garantiva gli interessi dei grandi commercianti con l'estero, che riuniti in società privilegiate per il commercio internazionale esercitavano le funzioni dell'alta finanza, con la creazione di *network* commerciali e finanziari.³³

Durante i periodi in cui prevalevano le teorie economiche dei bullionisti e dei mercantilisti, la ricerca degli sbocchi commerciali era suggerita dal desiderio di accrescere all'interno

³³ Demaria, *I grandi sistemi coercitivi*, 28-29.

del paese esportatore lo stock di moneta metallica. Aggiungiamo che proprio a quei tempi i governi miravano soprattutto ad avere metalli preziosi, perché non disponendo di eserciti formati di soldati gratuitamente obbligati al servizio militare, era per essi indispensabile aver sempre a disposizione un tesoro di guerra. Era, quella, l'epoca felice durante la quale gli armamenti erano quanti ne consentiva la ricchezza del principe.³⁴

Il mercantilismo ebbe quindi nella guerra economica il suo sbocco naturale, e per vincerla i mercantilisti preconizzarono l'espansione militare, non unicamente contro le potenze avversarie, ma anche contro nazioni terze. Per limitare la loro dipendenza verso i mercati stranieri, era necessario annettere i territori che fornivano ricchezze che il paese non disponeva, facendosi promotori dell'espansione coloniale.³⁵

La guerra economica

Il concetto di guerra economica è antico e lo si ritrova nei dibattiti religiosi riguardanti la questione della guerra giusta sia nell'elaborazione morale cattolico-romana, sia in quella della teologia riformata classica.³⁶ Se tra i primi ad interrogarsi su questa problematica fu Cicerone nel trattato filosofico *De officiis*,³⁷ in età cristiana la teoria della 'guerra giusta' fu enunciata da S. Agostino d'Ippona e S. Tommaso d'Aquino, che rivoltarono le enunciazioni dei primi Padri della Chiesa per i quali la guerra era in assoluto da condannare senza condizioni. S. Agostino considerava giustificabili e moralmente lecite le guerre dell'Impero romano poiché 'rientravano nei disegni della Divina Provvidenza',

34 Bouthoul, *Le Guerre, elementi di polemologia*, 244.

35 Ch. Harbulot, *A study on economic warfare and associated problems*. In *Economic intelligence in a global world* (Spanish Institute for Strategic Studies, Ministry of Defence, Feb. 2014), chapter II, pp. 84-95.

36 *La guerre économique: définition et applications*, intervista con Christian Harbulot, CHL.TV. Pubblicata on line, 24 Aprile 2016.

37 *De officiis*, libro I sezioni 1.11.33-1.13.41. Cited in M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* (Leiden: Brill, 1980), 150.

elaborando così una visione più sfumata ed articolata della «guerra giusta» rispetto a quella dei Padri della Chiesa. Per S. Tommaso la guerra era lecita se dichiarata da *Legitima auctoritas* per *Iusta causa* e condotta in *Debitus modus*. La teologia morale nei secoli XVI e XVII, approfondiva questa tesi in particolare nel contesto dello sviluppo degli Stati nazionali, in una varietà di riferimenti, ispirandosi allo *ius gentium*, la prospettiva universale del diritto internazionale. In Spagna, la sua elaborazione fu dovuta agli studi di Francisco de Vitoria della *Universidad de Salamanca* dove si sviluppò una delle correnti di pensiero, che compongono in generale la scolastica spagnola: quella dei Salamanticensi, scuola che raggiunse l'apogeo con Domingo de Soto, teologo domenicano fedele all'aristotelismo tomistico. In Europa altri moralisti cristiani continuarono ad interrogarsi sulla 'guerra giusta', ne ritroviamo gli epigoni in Francia con Jean de La Bruyère e Fénelon³⁸ e in Italia con Alberico Gentili, italiano convertitosi al protestantesimo, che insegnò in Germania prima di stabilirsi in Inghilterra. In *De Jure Belli* Gentili illustrava la teoria generale della guerra e i problemi posti dalla sua condotta, ma considerandola esclusivamente una questione fra Stati.³⁹ A questo riguardo Virgilio Ilari:

Carl Schmitt apprezzava Alberigo Gentili, l'eretico marchigiano che difendeva il diritto romano e zittiva i farisei protestanti ('silete theologi in munere alieno!'). Nell'*Actio II* del suo *De armis Romanis* (1599),⁴⁰ 'Defensor' sostiene che tutte le guerre romane erano, sotto il profilo strettamente giuridico, 'giuste', anzi, tutte 'difensive'. Ovvio che difesa degli alleati (*defensio*

38 Pseudonimo di François de Salignac de La Mothe-Fénelon autore, negli anni 1694-1696, di *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. L'opera viene considerata una critica appena mascherata contro il governo autoritario di Luigi XIV, contro la sua politica estera aggressiva e contro la sua politica economica mercantilista.

39 G. Livet, *Guerre et paix, de Machiavel à Hobbes* (Paris: Armand Colin, 1972).

40 D. Panizza, 'Alberico Gentili's *De armis Romanis*: The Roman Model of the Just Empire'. In B. Kingsbury, B. Straumann, D. Lupher, eds., *The Roman Foundations of the Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 53-84; V. Ilari, 'Defensio sociorum, Arcanum Imperii'. In *Risk*, no. 22 (2012), 68-73.

sociorum) e liberazione dei popoli erano speciosi: addirittura, rincara ‘Defensor’, costituivano una tipica strategia di espansione (*arcana imperii*), consentendo all’impero di avanzare di alleato in alleato sino a strangolare chi resisteva. Nondimeno erano giuste cause di guerra, fondate sulla *ratio humanitatis*. In quanto elemento psicologico, la *libido imperi* si sottrae perciò alla valutazione giuridica. Se da un lato non costituisce, di per sé, giusta causa di guerra, dall’altro non può in alcun modo inficiare il diritto che, sia pure speciosamente, viene esercitato mediante l’uso della forza: perché una guerra sia giusta è sufficiente che sia giusta la causa palese (aperta), anche se non è quello il vero motivo. Questi, poi, sono addirittura casi di *defensio honesta*. Ma lecita è pure la *defensio utilis*, cioè la guerra preventiva e non solo per il timore di poter essere in seguito attaccati, ma pure per il timore di poter essere superati in potenza (*timor potentiae*; ‘Thucydide’s Trap’). Puro elemento psicologico, l’*invidia imperii* (che del resto tra Roma e Cartagine era reciproca) esula dalla valutazione giuridica.⁴¹

L’olandese Hugo Grotio (Huig de Groot) in *De jure belli ac pacis* (1625) non si limitava a ritenere la guerra come un semplice ricorso collettivo alla forza,⁴² la sua analisi si allargava all’insieme dei conflitti armati, sviluppando le nozioni di neutralità e di libertà dei mari. Su quest’ultimo punto, Grotio si oppose all’inglese John Selden che sosteneva i diritti del re d’Inghilterra sui ‘mari del re’ evocando una legge superiore all’uomo, ai governanti come ai governati: il diritto naturale legato alla ragione una società internazionale di cui facevano parte tutti i popoli.⁴³ Thomas Hobbes in *The Leviathan* (1651) traeva le conseguenze della situazione creata dalle guerre religiose e le guerre civili. Hobbes vedeva nello Stato guidato dalla ragione la

41 V. Ilari, *Just US L’extraterritorialità del diritto americano come Lawfare economico-finanziario*. In ‘*Economic Warfare*’, Quaderno Sism (2017), 546.

42 Bouthoul, *Le Guerre, elementi di polemologia*, 43.

43 A. Corvisier, *Présence de la guerre au XVII^e siècle*. In E. Bély, J. Bérenger, A. Corvisier, *Guerre et paix dans l’Europe du XVII^e siècle* (Paris: Sedes, 1991), 43-44.

migliore garanzia di concordia, essendo la sedizione la sua malattia e la guerra civile la sua morte. Se il punto di partenza di Hobbes era la malignità umana che causava le guerre, Samuel von Pufendorf in *Droit de la nature et des gens* del 1672, considerava la pace come lo stato più conforme alla natura, che la legge naturale tendeva a preservarla. Lo scopo della guerra doveva essere la pace, per la cui preservazione William Penn, nel 1693, ideava una sorta di dieta europea permanente di ottantasei membri nella quale gli Stati erano rappresentati secondo l'importanza di ciascuno.

Nel tempo i piani di pace universale si moltiplicarono, cercando di renderli perfetti, con la creazione di istituzioni *ad oc*, come descritto da Maximilien de Béthune, duca di Sully, nel progetto di pace perpetua '*le Grand Dessein*', pubblicato nel 1662, nell'edizione delle *Economies Royales*.⁴⁴ Nel contesto delle guerre in Europa ed in particolare con l'obiettivo di fermare il potere della corona spagnola e placare i conflitti religiosi, Enrico IV re di Francia concepì questo progetto di pace universale, consultando Elisabetta I d'Inghilterra, per una solida armonia in Europa. La confederazione di un'Europa cristiana presieduta da un imperatore eletto da sei monarchie ereditarie, cinque elettive e quattro repubbliche sovrane, guidate da un consiglio generale. Ciò ispirò il *Projet de paix perpétuelle* dell'abate Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre del 1728, che proponeva la costituzione di una società internazionale permanente costituita da ventiquattro Stati firmatari una convenzione, per la formazione di una 'grande Alleanza', che doveva garantire lo *status quo* in Europa.⁴⁵ Ovvero perpetrare quell'equilibrio istituito dai trattati di Utrecht e Rastad (1713-1714), grazie ad arbitraggi e sanzioni, nonché agendo militarmente contro chi muoveva guerra in maniera indebita. Infine, ciascuno degli Stati membri doveva provvedere al suo mantenimento con un contributo proporzionale alle

44 Sully, Bethune M. (duc de), 1662-1663, *Memoires ou oeconomies royales d'Estat, domestiques, politiques et militaires de Henry Le Grand. Par Maximilian De Bethune, duc de Sully*, 8 vols (Rouen-Paris, Thomas Jolly, au Palais, dans la petite Salle, à la Palme, & aux Armes de Hollande); Gaston Bouthoul, *op. cit.*, p. 510.

45 C.-I. Castel de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (Utrecht, 1713).

‘guerra giusta’ di Francisco de Vitoria.⁵¹ D'altraparte le bolle papali *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1455) entrambe di Nicola V, e la bolla *Aeterni Regis* (1481) di Sisto IV avevano già stabilito i diritti di conquista e d'insediamento.

La bolla *Aeterni Regis* aveva già visto l'intervento di Roma, per stabilire fra la Castiglia e il Portogallo una linea divisoria dei loro territori, che lasciava ai Castigiani le Canarie e Madera al largo della costa africana. Il papato si faceva arbitro di un conflitto, che opponeva gli Iberici sulla questione del commercio d'Africa, in virtù di una competenza ad essa riconosciuta non in materia di traffici ma per la missione essenziale, cioè l'evangelizzazione delle terre pagane.⁵²

La Santa Sede, corte suprema con competenze⁵³ sulle contese di frontiera dei principi cattolici, divise il globo in due sfere di influenza. La bolla papale *Inter Cætera* (1493) del papa aragonese Alessandro VI Borgia, assegnava alla sfera d'influenza spagnola ogni territorio a ovest del 38° grado di longitudine, con molte omissioni e imprecisioni pregiudicavano gli interessi del Portogallo, mettendo in causa per esso la via marittima delle Indie.⁵⁴ Il re del Portogallo, *Dom João II*, *O Príncipe Perfeito* (Giovanni II) protestò vivamente, mobilitando una potente flotta.

Per evitare il rischio di una guerra con il Portogallo, il successivo trattato di Tordesillas (1494) spostò la linea a 46°30' verso ovest in suo favore. Anche Francisco de Vitoria contestò la validità di questo trattato, non avendo papa Alessandro VI i titoli giuridici

51 F. de Vitoria, *Relectio De Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Perea (Bari: Levante, 1996).

52 J.H. Parry, *The Spanish sea-born empire* (London: Hutchinson, 1966), 45-46, cited in P. Butel, *I pirati dei Caraibi* (Milano: Mondadori, 1983), 35.

53 J.C. Macedo Soares, *Fronteiras do Brasil* (Rio de Janeiro, 1932), 7-32; L. Pastor, *Histoire des Papes*, vol. 4, (Paris: Plon, 1888), 149.

54 C. Gomes Bessa, *L'union du Portugal à l'Espagne. 1580-1640. L'expansion du Bresil et le déplacement du meridiem de Tordesillas*. In Michele Alberini Paolo Nones, ed., *La scoperta del Nuovo Mondo e la sua influenza nella Storia Militare* (Gaeta: Stabilimento Grafico Militare, 1992), 439.

validi per le terre scoperte, ritenendo oggettivamente illegittima la conquista delle Americhe fatta dalla Spagna sulle basi della teoria della ‘guerra giusta’, in quanto essa aveva avuto finalità di conquista.⁵⁵ Ma in nessun caso nei primi tempi i navigatori spagnoli si spinsero verso l’interno del continente americano, né tanto meno pensarono di far seguire all’esplorazione l’occupazione militare dei territori, fu questa la missione in un secondo tempo dei *conquistadores*. Nel 1506, la bolla *Eaquae* di papa Giulio II della Rovere ratificava trattato di Tordesillas. Il mondo fu diviso in due metà da un meridiano distante 370 leghe ad occidente delle isole di Capo Verde. La parte occidentale fu data alla Spagna, quella orientale al Portogallo, che si assicurava così il possesso del Brasile e dell’Atlantico del Sud, preservando le sue rotte marittime per le Indie. Cosciente delle debolezze del diritto, il sovrano portoghese Emanuele I sviluppò e rafforzò la potenza navale, tanto più che il potere arbitrale della Santa Sede veniva sempre più ad indebolirsi dopo, la Riforma protestante.⁵⁶

Questa divisione fu messa in causa da una nuova concezione laica del diritto coloniale dapprima dal francese Francesco I, che ottenne da papa Clemente VII de’ Medici i diritti sovrani sui territori scoperti dai navigatori al servizio francese, sconosciuti all’epoca della divisione. Tuttavia – scrive Paul Butel – la forte opposizione spagnola confermava con la pace di Cateau-Cambrésis (1559) il divieto ai Francesi di commerciare nelle Americhe, già stabilito tre anni prima con la tregua di Vauxcelles. Ma la situazione mutava con Enrico IV, che grazie al trattato di Vervins (1598) otteneva per le sue navi la libertà assoluta d’azione oltre i limiti stabiliti dalla divisione, riconoscendo di fatto le imprese dei corsari attivi sui porti atlantici. Il porto francese di Dieppe fu il primo fra questi in cui si sviluppò il fenomeno. Nel 1525 la prima presa di galeoni spagnoli al largo delle Azzorre venne fatta da veloci navi francesi provenienti da questo porto. Poi il conflitto franco-

55 Francisco de Vitoria trovò una giustificazione enunciando otto titoli legittimi di dominazione. V. M. Salas, Jr., *Francisco de Vitoria on the Ius Gentium and the American Indios*. In *Ave Maria Law Review* (2012).

56 AA. VV., *I percorsi della storia* (Novara: De Agostini, 1997), 156.

spagnolo fra Francesco I e Carlo V, permise ai navigatori francesi di spingersi nei Caraibi per attaccare le isole spagnole: nel 1528 Porto Rico e nel 1537 Cuba. La maggiore attività corsara si riscontrava tra il 1542 e il 1544 alla ripresa della guerra, e fra il 1553 e il 1555 poco prima della tregua di Vauxcelles, quando questa volta gli attacchi vennero portate sulla costa della terraferma (l'attuale Venezuela). Enrico II fu il primo sovrano francese ad istituzionalizzare la *guerre de course* con la concessione reale, nel 1553, di lettere patenti a favore del normanno di François Le Clerc, primo corsaro francese nella storia, le cui azioni causarono nel 1555 l'incendio di Yaguana (Hispaniola) e la presa dell'Avana.⁵⁷

Nella ricerca del settore dell'economia che aveva avuto un ruolo di motore primario nel XVI secolo un ruolo privilegiato avevano avuto gli scambi fra la Spagna e il suo impero americano. In principio per le Indie occidentali il sistema che prevalse fu quello della libertà di commercio e di navigazione, ma la necessità di difesa contro i corsari obbligò gli Spagnoli a organizzare grandi convogli, sotto il comando di un capitano di nomina regia e la scorta di navi della flotta da guerra. Scrive a questo proposito lo storico francese Paul Butel:⁵⁸

Il costo del sistema dei convogli era coperto da una tassa generale, *l'averia*, prelevata da tutte le mercanzie giunte dall'America. Questo sistema relativamente rigido, poiché bisognava rispettare il monopolio di Siviglia, l'unico porto spagnolo autorizzato a ricevere le navi, era tuttavia accettato dal sovrano che ne riceveva vantaggi finanziari, sia dai mercanti, che avevano fondato potenti colonie a Siviglia.

La *Casa de contractation*, fondata a Siviglia nel 1503, disciplinava queste spedizioni periodiche e tutto il commercio con le

57 Butel, *I pirati dei Caraibi*, 36-39.

58 Ibid., 33.

colonie. Poi per evitare che il commercio coloniale sfuggisse al suo controllo venne stabilito che nelle Americhe soltanto un numero limitato di porti fosse autorizzato agli scambi con la Spagna, che fu il paese più colpito nel corso di questo secolo dal considerevole deprezzamento dei metalli preziosi.⁵⁹ L'area geografica coinvolta nei traffici caraibici era molto estesa.

Dalle piccole Antille all'istmo di Panama, le correnti e i venti portatori, i *trade winds*, spingevano i navigli per un'estensione di più di 2200 chilometri; fino al Messico, a Vera Cruz, si dovevano percorrere più di 3000; solo a Santo Domingo, situato a meno di 1200 chilometri dalle piccole Antille, era relativamente vicino, ma tagliato fuori dalle grandi vie dell'argento.⁶⁰

Quando le rimesse di metalli preziosi delle colonie americane divennero più rare, la Spagna perse le sue ultime possibilità di ripresa, in quanto contingenze economiche, sociali e religiose impedirono il formarsi di una classe borghese numerosa e attiva, e 'finì per diventare al massimo una cinghia di trasmissione passiva tra potenze centrali e colonie spagnole'.⁶¹

59 Luzzatto, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea. Parte prima l'età moderna*, 194-195; P. Chaunu, *Séville et l'Amerique XVI-XVII siècle* (Paris: Flammarion, 1977), 117.

60 Butel, *I pirati dei Caraibi*, 30.

61 AA.VV., *I percorsi della storia*, 156.

Corsairs and their Madonnas – A study in eighteenth-century maritime ex-votos from the collection at the shrine of the Madonna tal- Herba in Birkirkara.*

Gabriel Farrugia – Archivist, Cathedral Museum, Mdina

The figure of the Mother of God represented an almost universal symbol of faith, especially following the Council of Trent.¹ The Marian devotion was strengthened by literature, shrines, sermons and new prayers. It acquired the status of the Shield of the Catholic World, especially in the face of the expansion of Islam and following the victory of the Catholic League against the Ottomans at the Battle of Lepanto.

On a local level, the Madonna became an integral aspect of identity especially following the Great Siege of 1565, which victory on 8 September, the feast of the nativity of the Blessed Virgin, was attributed to the Madonna, gaining thus a status of patron of the Island together with St Paul and St John. Especially during this Baroque age spiritual needs required a more visual aid which created a more concrete relationship with the divine in everyday life and devotion, gaining in return spiritual and physical security. In the case of the *ex-voto*, it was the relationship between the socio-cultural devotion, the

* This is an extract taken from the author's MA dissertation for the Institute of Culture, Travel and Tourism, titled: 'The Spirituality of the Maltese Corsairs; Valorising the Ex-votos at the Church of Madonna tal-Herba, Birkirkara, as a Special Interest Visitor Experience.'

1 John O'Malley, *Trent and all that; renaming Catholicism in the early modern era*. (Harvard: Harvard Press, 2000.)

personal vow and the need for a visual aid which allowed it to gain such religious, traditional and devotional value.² Every *ex-voto* painting was presented to the home shrine of the saint who, according to the individual, interceded and helped in the moment of distress. The letters V.F.G.A meaning *votum fecit et gratiam accepit* (a vow made and a grace received) are found at the bottom corner while at the top right- or left-hand corner, one always finds the depiction of a saint, the Madonna or Christ, generally reflecting divine intervention, which saved the donor from total disaster.³

Local family artisans, for instance the Gonzi family of Senglea, had a workshop for these *ex-voto* paintings. Michele Gonzi was born in 1760 and was married to Maria; they had four children Antonio, Vincenzo, Baldassar and Caterina.⁴ Antonio (b.1781) and Vincenzo Gonzi (b.1784) followed in their father's footsteps. Vincenzo reached the peak of his career during the period 1830-1840.⁵ Michele, whose residence and most probably even his workshop were situated in the *Colonna Quinta, Quartiere Secondo* of Senglea, reached the peak of his career as a *Madonnaro* (as such artisans were known), during the era 1795-1803. His works are found scattered around Malta's main Marian shrines, with four at the shrine of Madonna tal-Herba at Birkirkara.⁶ *Madonnari* did not usually sign their works, that had little artistic worth. However, Gonzi did put either his initials 'M.G.' or his full name on all his works. One such *ex-voto* dated 1796 is also found in the Cathedral of Syracuse (Figure 1).

When looking at the vast maritime *ex-voto* collection at the shrine of the Madonna tal- Herba, one must keep in mind the widespread

2 Andrew Casper, *Display and Devotion: Exhibiting Icons and their copies in Counter Reformation Italy*. In Weitsc De Boer and Christine Gottler, eds., *Religion and the Senses in Early Modern Europe*. (Boston: Brill Publications, 2013), 51.

3 Joseph Muscat, *IL-kwadri Ex-Voto Marittimi Maltin* (Malta: PIN Publications, 2003). Adriaan Hendrik Johan Prins, *Peril at Sea*. (Malta: Said Malta, 1989.)

4 CEM, Status Animarum 14, f. 50r.

5 Albert Ganado, and Antonio Espinosa Rodriguez, *An Encyclopaedia of Artists with a Maltese Connection*. (Malta: Fondazzjoni Patrimonju Malti, 2018), 304.

6 Nicholas Vella Apap, *L-Istorja tas-Santwarju tal-Madonna tal-Herba*. (Malta: P.E.G.,2000.)



Figure 1: An ex-voto found at the Cathedral of Syracuse, painted by the Maltese Madonnaro Michele Gonzi.

maritime activity in which the Maltese and the Order of St John were involved. The numerous war vessels captained or sponsored by private investors could be seen as an extension of the Orders' powerful navy composed of the galley and the ship-of-the-line squadrons.⁷ The *raison d'être* of the two entities, private and state, was the same, and it was through their joint efforts that the Mediterranean was patrolled against the threat of North African and Ottoman corsair vessels to safeguard trade and the provisioning of supplies and news from Europe.⁸ The types of vessels did not vary; private corsairs sailed on galleys, frigates and a host of smaller vessels including *polaccas*, *feluccas* and *speronaras*.⁹ Such smaller vessels were used not only by merchants but also as

⁷ Carmel Vassallo, *Maltese Corsairing or Christian Corsairing based in Malta?* In Roman Pifia Horns, ed., *L 'Ordre de Malte, el regne de Mallorca i la Mediterrania*. (Mallorca: Palma de Mallorca Press, 2001.)

⁸ Peter Earle, *Corsairs of Malta and the Barbary*. (London: The Garden City Press 1970.), 100; Joseph Grima, *The Fleet of The Knights of Malta* (Malta: BDL Publications, 2016), 225. Guillaume Calafat, 2011: *Ottoman North Africa and Ius Publicum Europaeum, the Case of the treaties of peace and trade 1600-1750*. In Antonella Alimento, ed., *War, Trade and Neutrality. Europe and the Mediterranean in the seventeenth and eighteenth centuries* (Milan: Franco Angeli, 2011), 171-187.)

⁹ Earle, *Corsairs of Malta and the Barbary*, 134.

part of the Order's fleet and likewise manned by Maltese, described as tireless, ingenious and brave.¹⁰ It is therefore sometimes hard to distinguish whether an *ex-voto* depicts a corsair vessel or a merchant one. It is only through the descriptions on the *ex-votos* which name the vessels, captains and their location together with the identification of some details in the paintings that one can properly distinguish and understand to which context each eighteenth-century maritime *ex-voto* belongs.

Each votive offering has its own story to tell and the interpretation lies in the potential to match these *ex-votos* with information acquired from Malta's archives. An *ex-voto* at the shrine of Madonna tal-Herba depicting the *San Zaccaria* in a tempest is dated 1781 and was donated by an unknown member of the crew (Figure 2).¹¹ The *San Zaccaria*, a third rate ship-of-the-line, in 1780 had 310 crew members. Even though for the next expedition in 1782 the participants had changed, the numbers still remained the same.¹² By comparing dates from archives we can say for certain that the crew member/s, who made the vow to the Madonna tal-Herba, was/were on the 1780 expedition captained by Fra Salvador Buzii.¹³ The *San Zaccaria* was a mighty ship, to which the 47 x 30cm *ex-voto* does not do justice. She cost 122,167 *scudi*, when she was launched in 1765 – a third-rate vessel with 64 guns, square sails and a hull of solid oak. This ship-of-the-line was constructed in Malta's *arsenale* by the Scolaro family of shipwrights from Cospicua, namely Agostino Scolaro.¹⁴ The Order's fleet also employed numerous soldiers besides the sailors and had various petty officers all organized in a form of hierarchy.¹⁵ Recruitment

10 Roderick Cavaliero, *The decline of the Maltese Corso in the XVIIIth century: a study of maritime history*. In *Melita Historica: Journal of the Malta Historical Society* 2, no. 4 (1959), 224-238.

11 Madonna tal-Herba *ex-voto* collection Inv. no. 28.

12 NLM, Arch. 1807, 'Nave San Zaccaria. Soldo dell'equipaggio della suddetta Nave dal primo Maggio 1779 – a tutto Aprile 1780.'

13 NLM, Arch. 1817, 'Liste delle paghe dei Cavalieri Ufficiali e all'Equipaggio della Nave San Zaccaria 1783-1789.'

14 Grima, *The Fleet of The Knights of Malta*, 115.

15 It is not easy to calculate the number of Maltese engaged in *corso* activity in the

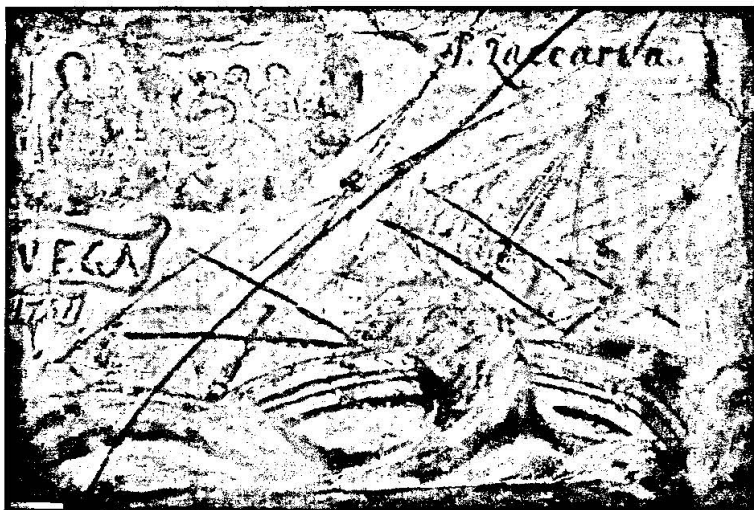


Figure 2: The San Zaccaria ship-of-the-line, part of the fleet of the Order of St John caught in a tempest in 1781. (Madonna tal-Herba ex-voto collection Inv. no. 28.).

was always done by the vessel's *scrivano*, and once the ship was ready to set sail, he would also join the venture and was expected to fight in certain circumstances. The *scrivano*, a certain Giuseppe Troisi on the 1780 expedition on the *San Zaccaria*, was the man responsible to assign the different roles to the recruited.¹⁶ Recruitment would usually take place in the spring, just before the start of the sailing season. Ships would set out for several months and often return and set out again in September and return in December.

The corsair captains' logbooks, housed at the notarial archives in Valletta, are a fountain of information with regard to navigational

late eighteenth century but it seems half of Malta's able bodied men would have been employed with private corsair captains mostly from the port area and from Valletta but also an even distribution of individuals from Malta's main towns such as Birkirkara, Qormi, Zebbug and Qrendi. The crew numbers on the vessels of the *corso* varied depending on the type of vessel, not including the slaves that would be forced to row. On average one would need a crew of 60 for a galley and for the smaller vessels the average varies between 50 and 18. See Liam Gauci, *In the name of the Prince* (Malta: Heritage Malta, 2016), 120.

16 NLM, Arch. 1806, 'Nave San Zaccaria, Comandante, Soldo dell'equipaggio della sudetta Nave dal primo Maggio 1782 – a tutto Aprile 1783'.

practices and to stories depicted on *ex-votos*.¹⁷ The *corso* voyages usually left the *Porto Grande* and would either head east or south to the Barbary Coast. Having left the harbour they would travel according to the most favourable wind towards Marsaxlokk and Filfla in the direction of North Africa. On the contrary, they could stop at Mellieħa, Comino, and Xlendi for Lampedusa. In 1795 corsair Captain Giuseppe Romeo accidentally and most unfortunately, whilst heading towards North Africa, shipwrecked his *tartana* on Filfla on 26 June, as the logbook narrates.¹⁸ Romeo seems to have been a devotee of the Madonna tal-Herba, because following this tragic accident, where miraculously no man was lost, he donated an *ex-voto*.¹⁹

Max Weber's cultural-anthropological theory as presented by Geertz, proposes that man is suspended in a web of his own doing and this web is culture. Understanding culture is vital to address a subject such as the corsair community in Malta. Culture could be seen as a way of communication according to socially established codes of being, such as honour, devotion and vows. Culture is a pattern of conduct or a frame of mind that, through agency is produced and reproduced, and is thus the basis to understand the relationship between a private and a public concept, fear and faith respectively. 'A society's culture consists of whatever one has to know or believe in, in order to operate in a manner acceptable to its members'.²⁰ Cultural meanings are public but they are then socially induced in a person who will think and act according to his cultural values.²¹ A quick look at a corsair captains' logbooks gives us an insight into their personal cultural devotions. The names which a corsair captain personally gave to his vessels make reference to saints and the Madonna under various titles,²² so that the ship would

17 Ferdinand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol 1 (London: Fontana Press, 1975.), 104.

18 NAV, 'Vendite e Verballi, 1795'. Romeo case/corso/AAV.

19 Madonna tal-Herba ex-voto collection Inv. no. 128.

20 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. (London: Fontana Press, 1993.), 11.

21 Ibid., 12.

22 By the late eighteenth century one notices from the numerous corsair logbooks that particular captains such as Giorgio Mitrovich and Gera did not name their ship after a saint but for instance *Il Falcone* a name reflecting enlightenment ideals.

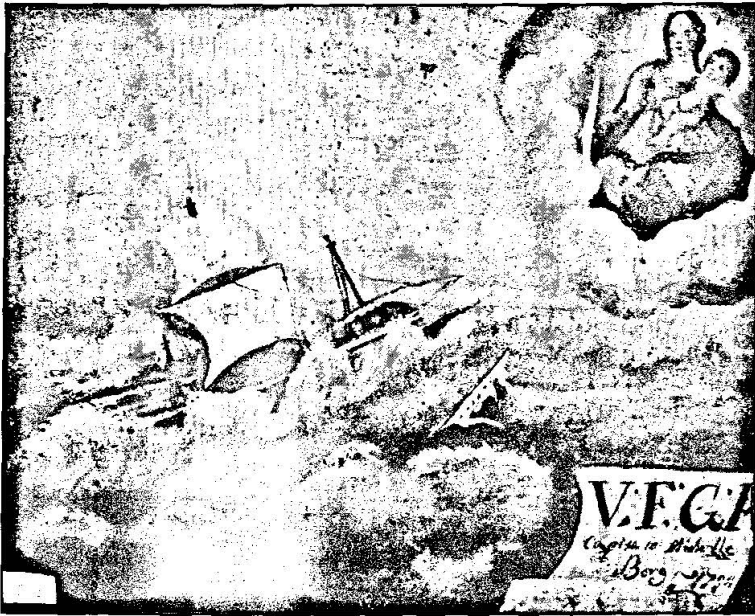


Figure 3: The corsair vessel *La Vergine del Carmelo e tutte le Anime del Purgatorio* captained by Michele Borg caught in a tempest in 1794. (Madonna tal-Herba ex-voto collection Inv. no. 34.)

be blessed and protected by the heavenly being whose name it carried. This process worked in the same way as when a name is given to a baby in baptism, with the name of a saint, usually a family devotion or even a community devotion, which meant that that individual was blessed by the saint for carrying his name.

The maritime *ex-votos*, not just at the church of Madonna tal-Herba but also in other Marian shrines, all give testimony that most vessels were named for the Madonna under one of her titles, since she is depicted as the main divine intervener in the life-threatening situations at sea. This name, besides being of personal devotion, also sanctified the vessel and comforted the whole crew that the ship was protected.

(NAV, 146/0917/corso/AAV). In the brief period of French occupation, merchants and corsairs began to register their vessels under names with no reference to their Christian faith but French words reflecting Republican ideals. Along the British period many *ex-votos* at tal-Herba show vessel names using English names and words.

An *ex-voto* donated to the shrine of the Madonna tal-Herba in 1794 by the corsair Captain Michele Borg and the crew, shows that in that case vows were made collectively and therefore reflects collective identities in the face of danger and fear of death.²³ This *ex-voto* is bare of any other details regarding the reason for the vow (Figure 3). However the captain's logbook tells the story of an expedition taking place throughout May to August 1792. Michele Borg received an official promotion dated 6 February 1792. As a talented, brave and fearful tenant, he was then promoted to captain of a galleot with ten rowing benches and flying the flag of the Order of St John. According to the archival evidence, the vessel which is depicted in the *ex-voto*, was armed with pistols, canons of various sizes, chains, gunpowder, cannon balls and bullets, as well as a variety of foodstuff such as *galletti*, cheese, pasta, oil, chickens and *aquavita* (*grappa*). The galleot was named *La Beata Vergine del Carmine e le Anime del Purgatorio* and set sail for the Levant to attack and capture Ottoman ships. It so happened that on 14 May as they were in the Gulf of Kalamata, they sought shelter at the island of Sapientza, off Greece. The authorities of the island told them they could stay but another vessel which was also seeking shelter sent a letter to Michele Borg telling him to leave the island as the authorities had tricked him and would rob his vessel. Michele left but a storm started with the wind blowing from the North East (*Grigale-Levante*). At 5 pm the captain gave orders to lighten the ship and throw off the cannons, all types of heavy provisions, the oars of the vessel and the first mast with its sail as depicted in the *ex-voto*. All through the night the crew battled with the storm. They began to pray and make vows to the Madonna and the souls of purgatory until the wind began to change and the vessel and crew were saved (Figure 4).

per tanti preghiere e voti che abbiamo promosso a la Vergine Santissima del Carmine e le avocate santi anime del purgatorio fu liberati della vita a ore 2.²⁴

23 Madonna tal-Herba *ex-voto* collection Inv. no. 34.

24 NAV, 'Vendite e Verbalì 162/1217/corso/AAV'.

15. ano delle parti mattina di ano passato
 Nella civica e non abbiamo visto tutta la Nolle ad
 a ore 5. di mattina ovvero dominica la Nolle di dove venivamo adiamo
 che venivamo di mattina a ore 5. di mattina e meno di mane che cosa ne
 dimandati a l'una e l'altra e dato il permesso di ore 2. di
 potiamo restare in questa Nolle il nostro capitano si era con queste e dopo
 uno a parlarci e l'altro risposta che era restato in terra anche uno di
 Canibere per la guardia la portate di fuoco e dia aperte le opere vestite
 come la fucina e di la mezza era una un solito e posto una fucina di
 cap. l'una mi dia pole in diligenza di partire anche in persona come me
 fatto come e il Capitano ebbe queste a mare il Nolle e abbiamo lavato
 navi della Nolle e abbiamo imbarcato 5. della Nolle con un loro uolente a
 ore 10. di mattina con quella primiera abbiamo partito di questa Cala
 dove eravamo per andare prendere altra Cala che veduto Nolle con l'ist
 spositore fortinale grupp levante abbiamo visto non parivamo la pro
 a nessuna parte eravamo a filo per poterla flice a ore 5. di sera
 enciammo a gettare in mare Robba e Barile Rami e schioppa
 altre arme e ferro e canone e la prima di maestria con su velo
 et pari tutte che potivamo per leggere la veduta Nolle e ore
 una sopra mezza notte venne un colpo di mare con grande che prese
 li due tonnerri lo portate fino la galla e vesto la poppa picardi
 acqua e per tanti prigione e vesti che abbiamo promesso al Re
 santissima del Carmine e le auscate tanti arme dal porattorio fu
 (levate della vista a ore 2. sopra mezza notte venne altro colpo di
 mare più grande che aporlo li lali della poppa di la veduta Nolle
 liotta anche prese la Bandiera e abbiamo gettato il canone di canone
 a ore 3. di notte di mattina comincio di mancare il mare a ore 4. di
 mattino cambio il vento fece mezzo giorno si fece arimo distante da
 la civica (leghe 48. si resta per levante 5. gradi più a grupp e Nolle
 sapivamo se resta per grupp distante (leghe 12. abbiamo fatto Canone
 per Nolle sapivamo tutto il giorno a ore 6. di sera fece riparo per
 potivamo a fare Nolle sapivamo e eravamo distante da veduta Nolle
 (leghe 4. abbiamo fatto di nuovo a levante e comincio il gholfo di Cal
 per il capo di malapan e restavono tutta la notte. — — —
 16. Nolle di mattina il tale abbiamo fatto nostra risposta non comincio di
 no ab.

Figure 4: Log book of Captain Michele Borg. Entry 15th May 1792
 narrating hour by hour the tempest experienced, the orders of the
 captain and the vows made to the Madonna for salvation. (Notarial
 Archives Valletta NAV. Vendite e Verballi 162/1217/corso/AAV.)

The Marian cult with regard to maritime activity is very strong.
 Mariners today still consider that through her divine intervention, the
 Madonna guides them towards ports of safety, be these in a metaphorical
 or literal sense. The Madonna in Tridentine tradition became an even
 more important figure in Catholic devotion, since she was the One who
 can understand human suffering as a mother. A particularly detailed

ex-voto, dated 2 October 1779,²⁵ shows that the vow was made to the Madonna of the Rosary, the Madonna of Trapani and the Madonna tal-Herba. Although three different titles of the Madonna have been beseeched, this difference in devotion goes to show that even in variety there was some form of collectivity, since what was important to these soldiers caught in a tempest on the galley of the Order of *San Pietro*, depicted in the picture, was that the Virgin Mother saved them from their dire situation and brought them and the vessel back to Malta. If the prayers and vows behind these *ex-votos* are seen within a socio-cultural context they reflect the identities of those who on facing death, invoked the Virgin and would often involve manifestations of honour, faith, virtue but also instinct.

It was not unheard of either, that missionary priests would be asked to join a private corsair vessel to tend to the spiritual needs of the crew, such as the missionary priest Don Salvatore Tagliaferro aboard a corsair vessel in 1796.²⁶ In an *ex-voto* at the Madonna tal-Herba, two missionary Franciscan priests, Fra Frangisku from Birgu and Fra Bernardu from L-Isla, are depicted on board a corsair vessel attacked by North African corsairs and being captured by the enemy in 1798. On their release and return to the Island in 1801 they left the *ex-voto* at the Marian shrine.²⁷ The sailors and knights who served on the fleet of the Order were entitled to spiritual direction and care by the Order's conventual chaplains.²⁸ Their presence helped to 'sanctify' the vessels, justify their mission and guarantee their safety through intercession and prayer - just as the presence of St Paul on the vessel travelling towards Rome, which spared the whole crew from death during the tempest and the shipwreck on Malta. The practical role of the chaplain on board was similar to that on land, since it centred round the concepts of charity and religious formation. In the light of the Tridentine traditions, the 'Hospitaller galley was projected as being both figuratively and literally

25 Madonna tal-Herba *ex-voto* collection Inv. no. 173.

26 AIM, Proc. 139, f. 96r.

27 Madonna tal-Herba *ex-voto* collection Inv.no. 114.

28 This often served him as a missionary experience and eventually became part of the requirements as a novice chaplain of the Order.

a microcosm of the larger universal Church'.²⁹ Chaplains would celebrate mass for the crew, administer the sacrament to the sick and hear confessions. The sacrament of confession took on a very important role in the life at sea since desperate near-death situations would call for the purification of one's soul. The despair is reflected in the fact that the crew would also confess to one another, as Pietro Stellini's narrative reveals. It is hard to imagine the very words spoken by those making the vows in desperate situations. A first-hand experience found in a letter of corsair Pietro Stellini, which, however, has nothing to do with the Madonna tal-Herba *ex votos*, gives insight into the situations suffered especially by those who left their votive offerings at the Madonna tal-Herba. He writes that as the ship was sinking and all the men started praying for their souls and confessing to one another, the whole crew put their faith in the Madonna of Lampedusa. The vessel was overturned by the waves. Pietro prayed to the *Madonna Del Carmelo*,

sensa fiato mi detto o Madonna del Carmeno cara perché mi vuoi vedere morire questa ingrata morte, perché mi abbandoni Madonna cara del Carmeno e mollai per morire vieni un colpo di mare e mi botto in terra.

and when he finally felt he had no chance of surviving, a wave hit him and took him onto shore.³⁰ But, in the face of desperation, one could turn to other means in order to survive. Agostino Fannotto, aged thirty in 1753, is the only one who admits to the Inquisitor of reciting the Our Father, the Hail Mary and the Glory Be, to the devil.³¹

Death at sea was a daily occurrence and subject to various

29 Matthias Ebejer, *Hospitaller Paths to Sanctity: A Study on Piety and Religious Practices in the Order of St John* (Malta: MA Hospitaller Studies dissertation, 2015.), 32.

30 His story, only recently transcribed, is derived from two letters discovered in the Notarial Archives of Valletta. He sent them to his family in Malta and they describe how after the shipwreck experienced during the *corso* trip, captain Valenti, he and seven survivors were enslaved in Barbary. See NAV, Verbali: 1791-92 Valentini: first letter by Stellini.

31 AIM, Proc. 122B, ff. 670r.

situations, and it was fear of death that inspired the vows of the crew. The viaticum was also a very important ritual which involved mass performed by the chaplain or missionaries on board corsair vessels.³² It was also their responsibility to bless the final resting place, be it on land or at sea.³³ Death was the moment of judgement when one was at the total mercy of God. The concept of *Ars Morendi* (the art of dying well) is therefore a means to an end and must be seen in relation to life as a pilgrimage towards sanctity and to the final resting place in heaven.³⁴ Thus elements of devotion, vows, *ex-votos* and confession must all be seen as part of the lifelong struggle to die well and in God's favour. So the *ex-voto* has a functional purpose as an expression of emotion, hope and survival from the troubles and circumstances at sea and ultimately escaping death, since votive paintings relate to votive acts and votive acts to calamitous situations. *Ex-voto* offerings dating to the seventeenth and eighteenth centuries must be seen as a result of Tridentine tradition. They were a new instrument through which an individual could create a more personal contact with the Divine and his spiritual self. Even though a votive act is not given the same importance as the sacraments, which give direct grace to the receivers, the *ex-voto* is a personal thanksgiving act towards a grace received from the same Deity. Prayers are not sent up directly to heaven to invisible saints and therefore votive prayers remain earthbound and so have to be kept in a local shrine dedicated to that particular saint. In the case of the *tal-Herba* shrine a wall covered in *ex-votos* must be seen as a collection of private prayers and thus a collective prayer book.

32 This occurred ideally on land but then carrying the Eucharist to the moribund on the corsair vessel and this service was aimed at comforting the souls of the sick and wounded helping them die a good death. This was usually followed by the sacrament of extreme unction and the dying were finally blessed with holy oil. See John Azzopardi (ed.), *Portable Altars in Malta* (Malta: Fondazzjoni Patrimonju Malti, 2000), 71.

33 A final resting place on land was always preferred and this was taken into account depending on the whereabouts of the vessel, in fact on the island of Lampedusa there is a cemetery where many Maltese corsairs are buried.

34 The concept of dying a good death is strengthened by the seventeenth-century work *Ars Morendi* (the art of dying well).

L'influence française dans les années 1630 - L'Auberge de Provence de La Valette

Claude Busuttil – University of Malta

L'Auberge de Provence est en quelque sorte une énigme sur laquelle nous avons encore beaucoup à apprendre. De toute évidence, la structure d'origine construite en 1571, comme l'affirment la plupart des écrivains,¹ est complètement rénovée par la suite. Le site du premier bâtiment de l'auberge est acquis le 1^{er} août 1571. Le 18 novembre 1571, le Grand Maître La Cassière donne l'autorisation d'imposer une redevance aux commanderies de la langue afin de couvrir les coûts du bâtiment.² L'autorisation d'une nouvelle redevance est de nouveau demandée et accordée en novembre 1574.³ En 1574, les travaux reprennent ainsi leur cours.⁴ Des parties du bâtiment d'origine sont encore visibles à Melita Street. Les moulures de ces fenêtres sont en fait typiques de l'architecture de Gerolamo Cassar. On peut également constater que, au moins dans ce cas, Cassar considère aussi l'aspect organisé du flanc de

1 T. Zammit, *Valletta – An Historical Sketch* (Malta: Empire Press, 1929), 37-38 et H. BRAUN, *Works of Art in Malta : Losses and Survivals* (London, H.M.S.O., 1946), 41.

2 L. Mahoney, *A History of Maltese Architecture* (Malta: Veritas Press, 1988), 140, 157.

3 G. Darmanin Demajo, *Memorie Storiche delle Albergie dei Cavalieri Francesi dell'Ordine Militare di San Giovanni*. In *'Archivum Melitense'* 8 (1929), 51-65.

4 NLM, Arch. 435, f. 48r; "... per Deliberazione della colletta tenuta il 18 nov. 1574 si decisi di prelevare la somma di 1500 scudi sui Priorati e le Commende della Lingua allo scopo di costruire e perfezionare l'Albergia già in via di costruzione."

l'immeuble.

La maison du numéro 138, Melita Street appartient également au XVI^e siècle du point de vue stylistique. Cette maison est à l'origine reliée à l'auberge, alors que sa façade est de toute évidence destinée à faire partie de la nouvelle auberge. Un tore mouluré d'environ quatre rangs au-dessus du rez-de-chaussée est interrompu par une section de l'élévation d'origine pour être repris plus loin le long du flanc de l'auberge, et termine finalement à la base du coin massif à bossages. Par conséquent, les pierres à bossages à l'angle ont été probablement construites lors de la rénovation, ou plus vraisemblablement de l'agrandissement de l'auberge originelle. Leur modelage solide, comparé à celui du Palais Magistral et de l'Auberge d'Aragon, tous deux à l'origine projetés par Cassar, révèle leur date ultérieure.

Cependant, l'inscription sur la façade date de 1638, ce qui laisse sous-entendre que les travaux ont pris jusqu'à soixante ans. Il est inhabituel que ces auberges prennent autant de temps, à moins d'imposer un long intervalle au cours duquel le travail est à l'arrêt complet. Autrement, il faut croire que la façade de Cassar pour cette auberge est démolie au XVII^e siècle et remplacée par une autre. Il est fort possible que le bâtiment de l'auberge ait été étendu à l'alignement en cours de la *Strada San Giorgio* durant cette période, et il est donc nécessaire de reconstruire complètement la façade de ladite auberge. Selon Bonello, l'auberge d'origine se trouvait en face d'une petite place car sa façade d'origine se trouvait à plus ou moins dix mètres du tracé de la rue actuelle.⁵ Ainsi, cette «*piazzetta*» est complètement absorbée par l'extension de l'auberge sur la *Strada San Giorgio*, en même temps que la façade monumentale actuelle a été construite. Certes, la conception de façade existante n'est pas à l'origine de Gerolamo Cassar. Tout autour se trouve la marque unique d'un architecte français, qui a été influencé par la façade de Pierre Lescot au Louvre (1546 à 1559).

5 V. Bonello, *Posizione storica dell'architettura Maltese dal '500 al '700*. In *L'Architettura a Malta dalla Preistoria all'Ottocento*, Actes du XV^e congrès de l'histoire de l'architecture, Malte 1967, éd. Centro di Studi per la Storia dell'Architettura, (Rome, 1970), 457.

De Giorgio laisse entendre que c'est l'architecte Stefano Ittar qui, après 1788, développe aussi l'espace à l'arrière de l'auberge (donnant sur la *Strada Stretta*) pour y installer des résidences privées.⁶ En effet, la Langue de Provence fait ici construire un certain nombre de maisons sur le site du jardin de leur auberge, l'argent prévu à cet effet étant pris sur les fonds de la Langue.⁷ Ces locaux portent aujourd'hui les numéros 163 à 170, *Strada Stretta*. Les maisons numérotées de 163 à 168 sont incontestablement construites par Stefano Ittar, un architecte d'origine hongroise bien connu de la fin du XVIII^e siècle, qui a également construit la *Bibliotheca* à La Valette.⁸ Mais cette suggestion de De Giorgio est définitivement exclue par le style d'architecture, qui est maniériste et appartient donc au XVI^e, ou au plus tard au XVII^e siècle. L'architecte réduit ainsi l'architrave afin d'aménager, au niveau de la mezzanine, des petites fenêtres qui d'habitude, en France, sont placées au niveau de mansardes, sous les toits. Cette disposition marque un maniérisme flagrant, qui s'accompagne d'autres caractéristiques maniéristes. Par exemple, le manque de relief de la façade est une pratique typiquement maniériste, en particulier en ce qui concerne l'architecture classique française.

Des documents récemment découverts prouvent que la plupart des plans ont été établis sous la surveillance du capitaine Antoine Garzin, originaire de Marseille en France mais déjà résidant à La Valette dans les années 1630.⁹ Le 22 octobre 1630, les commissaires chargés de la construction prévue embauche neuf tailleurs de pierre pour fournir les dalles de construction nécessaires selon les mesures réglementaires d'une carrière de leur choix.¹⁰ En onze mois, les travaux de construction étaient à un stade avancé. Le 13 septembre 1631, les commissaires

6 R. De Giorgio, *A City by an Order* (Malta: Progress Press, 1986), 160

7 NLM. Arch. 2089, f. 203r.

8 V.F. Denaro, *The Houses of Valletta* (Malta: Progress Press, 1987), 116.

9 J. Debono, *Art and artisans in St. John's and other Churches in the Maltese Islands, 1650 - 1800* (Malta: the author, 2005), 173.

10 Les blocs incluent entre autres les *sciulleli*, *balati*, *cantoni*, and *gnifardi*, imposables aux prix convenus. Le matériel de construction supplémentaire fourni doit être évalué par deux experts. NAV, Not. A. Xiberras, R48857, ff. 201r-202r.

embauchent le capitaine Garsin afin de fournir six statues, trois armoiries, quatre festons de fruits, deux grandes roses pour la façade dans un délai de six mois, ainsi que d'autres frises décoratives pour les fenêtres et autres éléments importants pour la somme de 350 écus.¹¹ Peu après, les commissaires doutent que les pilastres et les corbeaux supportent le poids important du balcon. D'autres experts sont du même avis. Par conséquent, le 14 avril 1633, Antoine Garsin, qui semble avoir dressé les plans, le maître d'ouvrage Giacobbo Valletta et le sculpteur sur pierre Giulio Muscat garantissent *in solidum* le bâtiment contre tout dommage ou défaut futur pour les dix années à venir. Par ailleurs, ils acceptent d'effectuer des travaux supplémentaires sur le balcon et d'élever les pilastres sur cinq rangs ou plus depuis la porte du balcon qui se trouve au même étage de la salle.¹² Les travaux prennent fin au 29 octobre 1633.¹³

Cependant, le travail sur la structure est prolongé. Le 19 mai 1638, le procureur de la Langue Fra Honoratio de Villanova Villavielle désigne de nouveau Garsin, au nom des commissaires adjoints, pour poursuivre les travaux de construction en maçonnerie prévus et nécessaires au niveau des murs et des plafonds de l'auberge.¹⁴ Les articles concernant cette commission sont rédigés en français en deux exemplaires séparés, l'un étant détenu par Garsin et l'autre conservé par les commissaires.¹⁵ Les travaux décrits dans un plan signé doivent être achevés à la fin du mois d'octobre suivant pour la somme de 2.000 écus, dont 200 sont versés à l'avance. Le reste doit être payé en fonction

11 Garsin reçoit 160 écus de cette somme à l'avance, et le reste doit être payé en fonction des travaux en cours. NAV, Not. A. Xiberras, R488/59, ff. 49v-50v.

12 NAV, Not. A. Xiberras, R488/62, ff. 531v-533r.

13 Muscat et La Valette reçoivent la somme de 540 écus et 7 tari de la part du procureur de la Langue de Provence. NAV, Not. A. Xiberras, R488/63, ff. 153r-153v.

14 Les sous-commissaires sont Fra Albert Paul de Forbin, Fra Dionisio de Pollastron Laiglieria, Fra Jean Jacques de Verdellin, Fra Jacques Sparvers Carboneau and Fra Giuseppe de Pannisses Ozolett. See NAV, R488/68, ff. 549v-551r.

15 Les articles en français ainsi que le plan d'accompagnement ne sont pas inclus dans l'acte, ce qui rend impossible de savoir exactement ce que prévoient les travaux à réaliser. Malheureusement, il est ainsi impossible de retracer sa version originale dans NAV, Not. A. Xiberras, Ms. 1125/27, contenu libre. Les délibérations de cette Langue pour les années 1630 ne figurent pas dans les archives de l'Ordre à la Bibliothèque Nationale de Malte à La Valette : NLM, Arch. 2086, 2087.

des travaux en cours.

Quinze jours plus tard, soit le 2 juin 1638, Garsin s'engage aux côtés de Tommaso Dingli et Michele Casanova afin de mener à bien tous les travaux de construction à réaliser.¹⁶ Chacun est chargé d'un tiers de l'obligation contractuelle. Toutes les sommes versées, y compris les 200 écus reçus à l'avance par Garsin au début des travaux, doivent aussi être partagées entre eux, et c'est le 13 septembre 1638 que les partenaires déclarent que cela prend effet.¹⁷ Les travaux de maçonnerie sont vraisemblablement achevés en octobre, car Garsin accepte de construire des cloisons et des soffites dans les pièces le 15 novembre 1638. Ceux-ci doivent être en bois, en plâtre de Paris, en pierre et composés de clous de bonne qualité. De plus, les cloisons doivent être enduites et peintes des deux côtés. Le paiement calculé à un montant de 23 *tari* par *canna* doit être complété à la date de Noël.¹⁸

Nous avons de bonnes raisons de supposer que l'architecte de cette auberge a passé sa vie en France, et qu'il est au courant des dernières évolutions de l'architecture classique française. Dans la nouvelle documentation découverte récemment, il s'avère que l'architecte est Antoine Garsin lui-même. Cependant, dans ces documents, cette image ressemble plus à celle d'un entrepreneur qu'à celle d'un architecte ou d'un ingénieur. Dans tous les cas, cette attribution des travaux de conception relatifs à l'Auberge de Provence nous conduit vers un artiste français, et prouve ainsi l'origine du champ d'influence indiqué dans le projet de ce bâtiment.

D'un autre côté, à la suite de plus amples recherches sur Antoine Garsin (ou Garcin), j'ai pu trouver une référence publiée dans la *Revue de l'art français ancien et moderne (1885 à 1907)* par la Société de l'histoire de l'art français (France) concernant Antoine Garcin au chapitre "Artistes de Toulon". Cette référence est la suivante:

16 NAV, Not. A. Xiberras, R488/68, ff. 551r-552v.

17 En outre, chaque partenaire reçoit également un tiers des rémunérations hebdomadaires délivrées par les commissaires chargés de la construction de l'auberge. NAV, Not. A. Xiberras R488/69, ff. 27v-28r.

18 Ibid., ff. 216r-217v.

Garcin (Antoine), originaire de Marseille, capitaine de quartier et maître d'œuvre en sculpture, obtient le 5 janvier 1628 l'entreprise des sculptures de la poupe ou de l'arrière de la galère royale en construction sur le port de Toulon pour la somme de 2.000 livres. Les dessins présentés par *Garcin* comprennent deux grandes figures ou cariatides en pied, les côtés de la poupe (où ont lieu les batailles), quatre niches à figures, le porte-fanal, la balustrade, le couronnement, des armoiries, etc. L'acte est passé par maître Bosquet (notaire) dans la maison et en présence de M. Pol-Albert de Forbin, commandant des galères de France, assisté de frère Fillandre de Vincheguerre, chevalier de l'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, et de Jehan Bounieux, qui écrit sur cette galère.

Cette référence parle bien évidemment du même Antoine Garsin qui a travaillé sur l'Auberge de Provence. Nous retrouvons en fait encore une fois le même Forbin¹⁹ comme sous-commissaire de la Langue de Provence pour la construction de la même auberge. De plus, la date de 1628 confirme l'arrivée d'Antoine Garcin à Malte en 1629 puisqu'un document se trouvant dans les archives notariales maltaises atteste sa présence sur l'île. En effet, le 1er octobre 1629, Fra Filiberto Alexandro de Varas, ainsi que Gio-Angelo Mallia, Gioanne Testaferata, Leonardo Burlo et Minà Cristoforo, membres de la municipalité de Vittoriosa, décident avec le maître maçon Giuseppe Barbara de Sig-giewi de démolir l'ancien beffroi de Birgu et d'en construire un nouveau à la place conformément au plan établi par le capitaine Antonio

19 Paul-Albert de Forbin-Lambesc, seigneur de Bonneval, né à Arles en 1580 de Bertrand, seigneur de Bonneval, et de Jeanne d'Ivray. Reçu de minorité dans l'Ordre à neuf ans, il fait en temps voulu ses caravanes, et va se consacrer à la mer. C'est une tradition dans la famille: la plupart des Forbin ont été capitaines de galères. Il passe dans la marine royale et ne la quittera plus. Son avancement dans l'Ordre ne s'en poursuit pas moins, mais au ralenti, puisqu'il tardera à recevoir une commanderie, et que ce sera sur les instances pressantes de Louis XIII qu'il obtiendra un Grand Prieuré. C. Petiet, *Le Bailli de Forbin, Lieutenant-Général des Galères : un chevalier de Malte dans la marine de Louis XIII* (Paris: Lanore, 2003), 23.

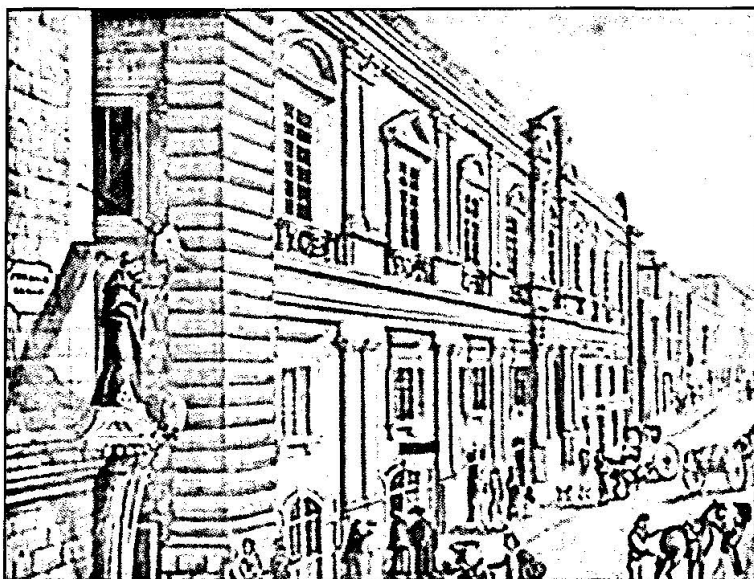


Figure 1: Aquarelle de la façade de l'Auberge de Provence au XIX^e siècle (Collection particulière)

Garsin.²⁰

Cet "architecte" arrivé à Malte nous offre toutefois une composition qui permet d'éviter complètement à celle-ci d'être étrangère aux yeux de la scène locale de La Valette, grâce à des éléments d'angle massifs à bossages "faisant saillie comme des barrages pour maintenir la fluidité de la façade du bâtiment",²¹ ou mieux encore, comme un épisode final encadrant une longue succession d'éléments architecturaux mettant en évidence cette façade particulièrement longue sur la *Strada San Giorgio*. La composition de cette façade (Fig. 1) est l'antithèse même des premières façades maltaises, en particulier celles conçues par Cassar pour ses auberges. Alors que ces dernières étaient inarticulées, ici elles sont très articulées. Alors que celles-ci font ressortir la surface du mur, ici leur influence est nettement minimisée. Les motifs des bâtiments sobres presque dominants, ponctués plutôt sim-

20 NAV, Not. P. De Arena, R20413 (1629-31), ff. 17r-19r

21 J. Tonna, *The Evolution of Palace Architecture: Valetta and Mdina*. In *Atti del XI Congresso di Storia dell'Architettura, Malte 1967* (Rome, 1970), 403.

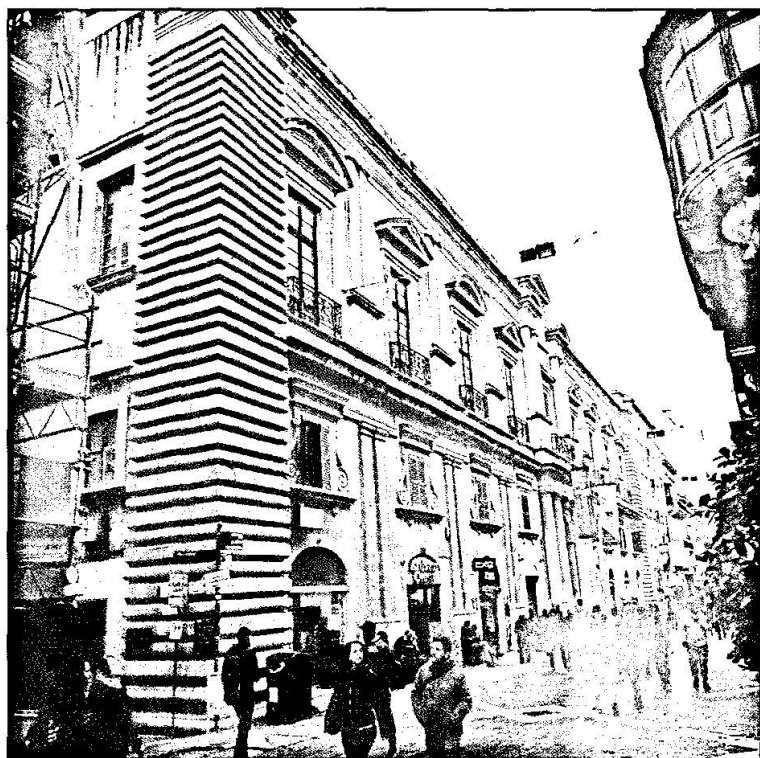


Figure 2: Façade de l'Auberge de Provence sur Strada San Giorgio (Republic Street) à La Valette

plement de fenêtres fines et avec peu de détails, doivent en réalité être cassés avec la façade très articulée de l'Auberge de Provence (Fig. 2).

La surface du mur est ici pénétrée par une articulation dynamique d'ordres superposés et reliés, avec de larges fenêtres occupant presque entièrement l'espace entre les pilastres adjacents. À l'étage supérieur, les fenêtres ont des frontons vivement en saillie qui éliminent la grande étendue de mur blanc que Cassar a pour habitude de laisser entre les fenêtres et la corniche couronnée (Fig. 3). La corniche elle-même n'est pas un chapiteau débordant, ni même un entablement comprimé, mais un entablement ionique régulier. Le peu d'espace qui reste entre cet entablement et les frontons des fenêtres est encore décomposé par une saillie peu profonde correspondant à la ligne de base des

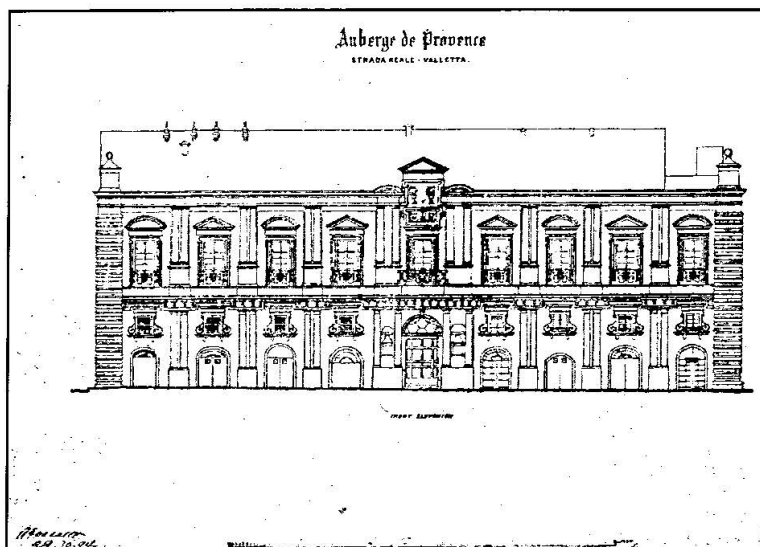


Figure 3: Dessin de la façade de l'Auberge de Provence, 22 octobre 1894 (Archives du Works Dept., Floriana)

chapiteaux. Les petites fenêtres secondaires de la mezzanine de l'étage inférieur sont artificiellement élargies par des volutes qui remplissent les pas entre les fenêtres et les pilastres adjacents. De plus, comme pour faire valoir la position maintenant assumée par les fenêtres individuelles, leur entablement prédomine sur celui de l'ordre inférieur des pilastres, qui est comprimé au-dessus de chaque petite fenêtre, décrite plus haut, afin de la supporter.

Comme indiqué plus haut, le modèle est la façade du Louvre de Lescot. Ainsi, en raison du climat maltais, l'étage du Louvre à la hauteur des mansardes est ici transposé au niveau de la mezzanine. Il est inséré entre les arcades du rez-de-chaussée et l'entablement qui est modifié pour accommoder les fenêtres. En effet, les proportions de ces fenêtres ainsi que leurs éléments décoratifs, tels que les volutes de soutien, sont pratiquement identiques à celles de la façade parisienne. La pièce maîtresse de l'auberge est une adaptation intelligente des pièces maîtresses de Lescot au Louvre. Ici les colonnes couplées à l'encadrement sont couronnées de petits frontons segmentaires, tandis que le



Figure 4: La partie centrale de la façade de l'Auberge de Provence

panneau central est surélevé et couronné d'un fronton triangulaire (Fig. 4). Ainsi, le point culminant est obtenu au centre en répétant l'alternance cadencée des frontons segmentaires et triangulaires des fenêtres du premier étage (Fig. 5).

L'idée de ce motif a été empruntée à l'arc de triomphe romain, la principale différence étant que l'entablement est continu entre les colonnes intérieure et extérieure au lieu de s'avancer sur les colonnes. La partie centrale semble ainsi être en retrait, en même temps qu'elle est mise en évidence par l'action d'encadrement des travées latérales. Ce motif réapparaît dans de nombreuses façades françaises, comme par exemple les façades parisiennes du Château de Maisons et celles des églises du Val-de-Grâce, de Saint-Etienne et de Saint-Gervais.

En fin de compte, cette façade est à l'époque un signe étranger à La Valette. Bien que les motifs de cette composition apparaissent plus tard sur d'autres façades, ce type de façade est rejeté et ne sera



Figure 5: L'étage supérieur et de mezzanine de l'Auberge de Provence

pas prise comme modèle, même par d'autres architectes étrangers qui travaillent dans l'île. L'architecture maltaise a toujours été avant tout une architecture murale. Contrairement à l'architecture ancienne, le mur est l'élément de constitution principal de toute l'architecture de la Renaissance. Le pilastre est un pilier plat incrusté dans un mur, qui sert aussi à l'articuler, c'est-à-dire qu'il donne des formes au manque de relief du mur. En raison de sa nature même, un pilastre reconnaît le mur comme élément de base de l'architecture. D'un autre côté, un mur avec des pilastres est transformé visuellement en un ordre de supports, ce qui laisse croire que ce n'est pas tout le mur qui supporte le bâtiment, ce qui n'est pas le cas des murs astylaires. En effet, les façades maltaises astylaires se présentent clairement comme des murs porteurs, alors que les façades qui sont articulées avec des pilastres donnent la fausse impression que ceux-ci sont aussi chargés du poids du bâtiment. C'est également le cas des façades des églises maltaises dont les colonnes

sont quasiment inexistantes. De manière générale, là où des bâtiments en France ou en Italie utilisent des colonnes, les Maltais substituent ceux-ci par des pilastres; et là où on utiliserait des pilastres, l'architecture maltaise les exclut complètement.

Les plans de la première auberge devaient ressembler plus ou moins à ceux de l'Auberge de France et de l'Auberge d'Aragon, avec un rez-de-chaussée surélevé accessible au moyen d'un perron au niveau du hall d'entrée principal. Ainsi, le rez-de-chaussée actuel de l'Auberge de Provence est bien en dessous du niveau de l'auberge originale, dont une partie est encore utilisée. Cela ne fait donc aucun doute que l'accès à l'étage principal est possible par les escaliers habituels dans le hall d'entrée. La façade serait alors sur un seul étage, semblable à l'Auberge de France et à l'Auberge d'Aragon. Par conséquent, la façade principale ne peut pas à l'origine contenir de magasin. L'inclusion d'un magasin devient possible lorsque l'auberge est prolongée jusqu'à la *Strada San Giorgio* et qu'elle se voit ajouter un autre étage principal.

Le plan original en forme de "U", comme celui des autres auberges, est dirigé vers la cour. L'auberge actuelle, bien qu'elle soit également en forme de "U", renonce à cette disposition traditionnelle étant donné que l'accent est ici mis sur les pièces principales au-dessus. Les entrepôts et les écuries sont situés au sous-sol, dont l'accès est ouvert par la *Strada Carri*, une rue de service très étroite reliant la *Strada Stretta* à la *Strada San Giorgio*. Le bel escalier cache la vue sur le jardin et, depuis la grande entrée à voûte en berceau, nous sommes aussitôt dirigés vers le *piano nobile*. Parmi toutes les grandes pièces du premier étage, la grande salle est exceptionnelle. De grande taille, mesurant 14m sur 28m sur 14m de haut, c'est l'une des pièces les plus élégantes de La Valette. Les proportions de la pièce suivent les conseils de Palladio, qui propose d'installer une hauteur égale à la largeur pour les pièces faisant l'objet d'un plafond plat. Comme l'indiquent les mesures, il s'agit en fait d'un double cube.

Comme la grande salle capitulaire dans le palais du grand maître, c'est l'une des rares pièces sur l'île de Malte à faire l'objet d'une charpente. Comme dans le palais, les chevrons du plafond en

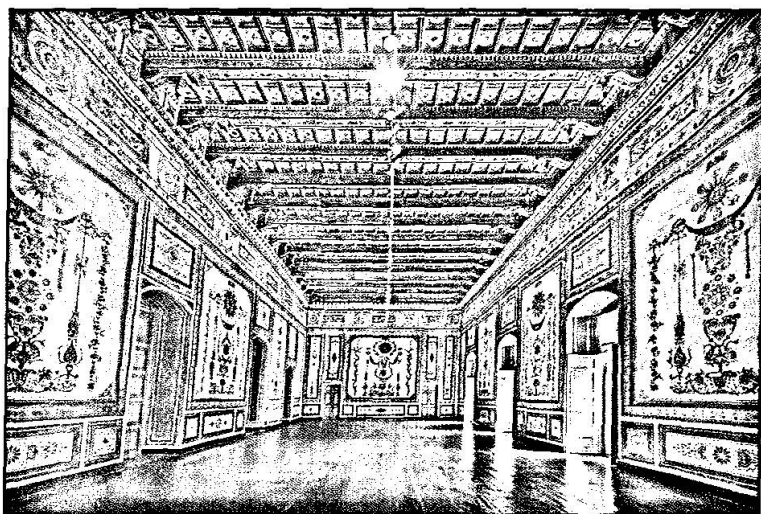


Figure 6: Le Grand Salon au piano nobile de l'Auberge de Provence

bois sont soutenus par des corbeaux en bois dépassant des murs. Le plafond en bois comporte des caissons et est décoré avec goût, tandis que les murs sont peints avec d'élégants motifs "Pompéiens" du XVIII^e siècle (Fig. 6). Cette belle pièce laisse une forte impression sur tous les visiteurs. Il est évident que les chevaliers ont bien accompli leur mission, notamment en ce qui concerne l'Auberge de Provence. Cette salle laisse apprécier, même de nos jours, le mode de vie des chevaliers qui y habitaient. Ses caractéristiques principales ont peu changé depuis le temps des chevaliers.

Dans le passé, ce bâtiment fut par erreur attribué à Médéric Blondel; on soupçonna même qu'il était déjà présent à Malte avant 1657, et qu'il était impliqué dans la conception du bâtiment. Les documents auxquels nous avons fait référence plus haut prouvent bien le contraire, parce que le projet d'extension de l'auberge, conçu par Antoine Garsin, était déjà pratiquement achevé en 1638. Cependant, il est évident que la façade de l'Auberge de Provence montre une forte influence française; elle se distingue comme un exemple précoce de l'influence française sur l'architecture maltaise. Cette influence peut être aussi due à la présence des grands-maîtres De Paul et Lascaris.

Books Received

Eunuchs and Castrati: Disability and Normativity in Early Modern Europe

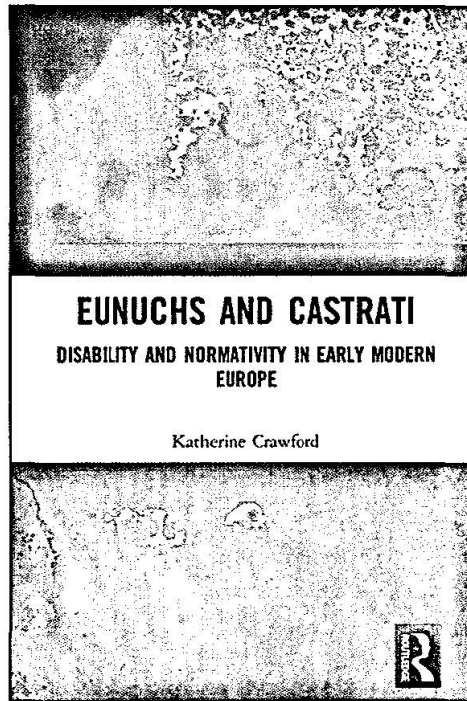
By Katherine Crawford

Published (London: Routledge, 2019), pp. 239,

ISBN: 978-0815348641

Eunuchs in general and vocal castrati in particular remain an object of ongoing fascination for contemporary scholars. The past decade especially has seen a heightened awareness of the importance of the role of the eunuch in Byzantine society and politics and their influence in the early medieval world. The work of scholars like Shaun Tougher, Mathew Kuefler, Neil Moran, Kathryn Ringrose, and Larisa Tracy has brought the subject of the eunuch and his role in history into sharp relief.¹ To date, however, few if any scholars have interrogated

1 See Shaun Tougher, ed., *Eunuchs in Antiquity and Beyond* (Swansea: Classical Press of Wales, 2002); Matthew Kuefler, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2001); Kathryn Ringrose *The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2003); Neil K. Moran, *Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting* (Brill: Leiden, 1986); Larissa Tracy, ed., *Castration and Culture in the Middle Ages* (Suffolk: Boydell and Brewer, 2013).



the development and position of the castrated figure through the lens of disability studies. Katherine Crawford's new book fills that gap.

Eunuchs and Castrati: Disability and Normativity in Early Modern Europe examines the castrate by utilizing disability theory and gender theory to challenge not only the ways in which sex shaped social and cultural identities (p. 3) but the way in which discourse around castrated men and their bodies contributed to the development of sexual stigma and hostility toward non-normatively gendered persons (p. 12), a stigma that continues to impact Western societies today. Crawford specifically notes her goal as seeking a greater understanding of 'medical and social disability' and the way in which this 'fused to fear and anxiety about gender non-normativity' highlighted and located in the body of castrates, served to create an environment of prejudice, intolerance, and cultural derision (p. 196).² She meticulously examines

² Her preferred term for castrated men, whether eunuchs of the ancient world or vocal castrati of the early modern is 'castrates.' She explains her reasoning thoroughly in

medical, legal, and religious precedents to demonstrate that despite their ubiquity in the ancient world and their celebrated status on the baroque stage, their presence challenged ideas of effective masculinity and forced a reconsideration of those social and cultural norms.

Beginning with an introduction in which she clearly lays out the scope of her argument and her terminology, Crawford discusses the physicality of castration, i.e., the physical effects on the adult male body of both pre- and post- pubertal castration. She highlights the ubiquity of the eunuch in the ancient world and notes that they were prevalent in the Byzantine court until at least the twelfth century. Finally, she notes the centrality of the vocal castrato in musical scholarship, pointing out that emphasis in such scholarship is invariably placed on the vocal effects of castration, not the social impact and challenges to the man in question that also resulted from such a process. It is this latter area that her book particularly explores.

The book is then divided into two sections: 'Inceptions' and 'Negotiations', each section being comprised of three chapters that trace the development of the castrated body and the impact of castration across three particular registers: medical, legal, and social. Part I, Chapter I provides a thorough analysis of Galenic theories of medicine, Aristotelian gender politics (p. 20), the various reasons that a boy or man might undergo castration, and the impact of a long-lasting medical opinion in which castration was viewed by the prevailing medical establishment as rendering men both more feminine and, with respect to gender, disturbingly ambiguous. Part I Chapter II provides a meticulous analysis of the legal position of the castrate from the Roman empire through the early modern period. It is a thorough and at times brilliant analysis of the ways in which castration created 'permanent gender difference' (p. 65), rendering the castrate neither male nor female with respect to the law and subjecting them to specific legal penalties (inability to marry, adopt, pass on inheritance),

her introduction noting that 'castrato' usually refers to men castrated as boys for their voices and 'eunuch' has connotations of power and position not necessarily found in every instance which she is discussing (p. 1).

penalties which varied according to time and place but that nonetheless deprived the castrated male of full civic and legal participation in their communities. This chapter is particularly interesting in that Crawford analyzes the terminology of castration relevant to both civic and canon law, highlighting the changing and often contradictory positioning of the eunuch (pp. 42-45). She notes that male identity, in particular legal identity, relied on one's ability to procreate and shows the influence of ancient Roman law equating citizenship to one's capacity and position as *paterfamilias* (p. 42), a position that continued to impact jurisprudence well into the nineteenth century.³

Part I, Chapter II looks at the manner in which castrates were rendered "disabled social subjects" (p. 70). Crawford examines the role that early Christian theology, religious concerns about licit procreation, and ideas of the spiritual importance of celibacy played in determining such legal and social standing and uses the question of marriage to examine the social rendering of castrates as socially non-viable. This chapter offers an analysis of the marriage of castrato Bartolomeo de Sorlisi and Dorothea Lichtwer in seventeenth-century Dresden (a Protestant principality and thus not bound by Catholic canon law) and the challenges faced by the couple from both Catholic and Protestant theological and legal faculties. It is a potent case study, one that highlights legal and theological discomfort with a sexuality and identity unyoked to procreation.⁴ It establishes the perfect point of transition

-
- 3 It is particularly noteworthy that by the time of Justinian's *Institutes*, a man rendered a eunuch due to accident or illness rather than deliberate castration might still marry and pass on inheritance. The legal definition depended on whether or not one *ever* had the capacity for procreation (pp. 43-44). This qualification was maintained into the early modern era and Crawford points out that boys, castrated as children could legally have been placed in this category which would have allowed full participation in their civic and social worlds. Legal jurists however, most especially canon jurists, chose to specifically legally position those castrated for their voice in ways that deprived them of most fundamental civic rights, most especially marriage (p. 65). She notes that in the eyes of the law 'castrates could not be men' (p. 65) and in Part II, examines why.
 - 4 Crawford also discusses the 1766 marriage of the castrato Tenducci with Dorothea Maunsell in this chapter, both case studies serving to highlight the social antagonism toward imprecise gender roles and the fear of moral contagion should non-

to Part II, which examines the social response castrates faced and the 'patterns of discriminatio'" that developed as a result of their castration (p. 101).

Part II focuses primarily on vocal castrati, though the final chapter of this section looks at the idea of race and racial anxieties vis-a-vis Western Christian encounters with eunuchs in the Ottoman and Mughal empires both with respect to the physical differences in their castrations and the political power they may have wielded.⁵ Crawford examines popular social perception of the castrati, particularly the interstices between the awe their tremendous vocal power evoked versus the discomfort and at times derision their castrated bodies and the knowledge that the beautiful voice was created via that process, likewise evoked (p. 101). Her particular interest is in how representations of castrati on the early modern stage contrasted with the way they were understood as gendered persons within and by society (p. 105). She examines this through three 'thematic loci': castrati as singers, as malevolent, potentially corrupting figures, and castrati as sexually corrupting figures potentially dangerous to licit marriage (p. 105).⁶

Part II, chapter II examines the relationship between gender, physicality, sexuality and what she terms 'gender unease' (p. 139) evoked by the castrati and in this section she includes an evaluation of the long term historical importance of the baroque castrati. Crawford includes an analysis of the Church's role in developing vocal castrati and the reasons they eventually disappeared noting provocatively that

procreative unions (and hence sex for pleasure alone) be permitted (p. 95).

- 5 Crawford notes that within the Ottoman empire in particular there were clear differences between black and white eunuchs, the former undergoing a castration process that removed both testicles and penis, unlike the latter for whom only the testicles were removed (p. 162).
- 6 Castrati challenged communal values with respect to sex, chastity, and procreative marriage. Crawford notes that by the end of the seventeenth century, while they may be met with derision as womanly and unmanly in the popular social opinion, at the same time, there were deep anxieties over the corrupting influence of a sexuality independent of procreation and their assumed ability to lead otherwise chaste women astray.

even with their disappearance from stage and choir, ‘genital disability and gender non-normativity remained obstinately fused’ (p. 159). This section closes with chapter III, which examines the Orientalizing impulses of Western readers and artists in portraying the Muslim world in general and eunuchs in particular and the impact this had on ‘the convergence of race, gender, and disability’ (p. 163). She notes that the power typically wielded by eunuchs in the Ottoman and Mughal courts ‘complicated’ Western ‘presumptions’, though similar narratives of the eunuch as a corrupting influence emerged.

Finally, the conclusion of the book articulates the challenge castrates present (and here, Crawford discusses recent fictional presentations of castrati as well) in understanding the origins of gendered and racial discrimination and injustice (p. 196). She concludes by positioning the castrate as the means through which the ‘edifice of intolerance’ was constructed and the understanding of which it will be key to seeing this dismantled.

This book is a strong addition to the corpus of work dealing in some way with eunuchs and castrati. It is especially noteworthy in that it offers in-depth analysis of legal precedents, both canon and secular, surrounding the castrate and the ways in which this contributed to their precarious social and civil position. It highlights that the presence of eunuchs and castrati was not simply a social or cultural phenomenon but an important legal one as well. Crawford’s engagement of the relevant legal sources is quite strong and provides the necessary architecture to tie her overall argument together.

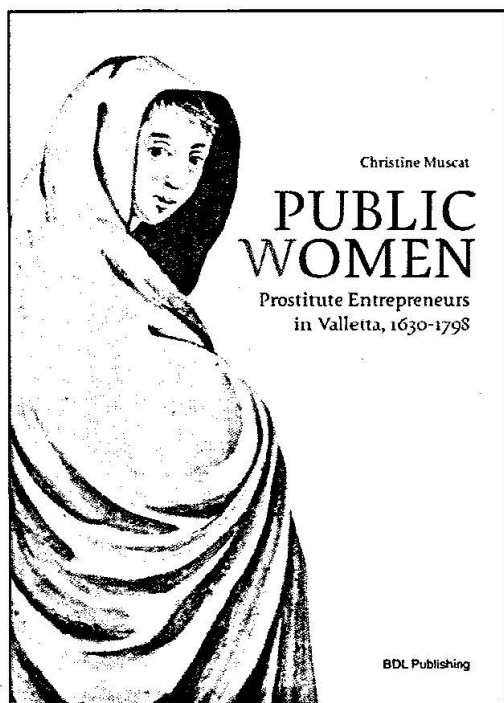
The book is not without its issues, however, most notably the author’s insistence on linking castrati to modern male-to-female transsexuals based on the castration itself and the social issues faced. It is problematic in that it erases the actual identities of the eunuchs and castrati she is discussing, who consistently gendered themselves as men and while they may have held ambiguous positions with respect to the law, and despite the social derision they at times faced, were gendered as such by their public, albeit at times (as Crawford shows) as a particular (and problematic) class of men. While Crawford argues

that understanding the issues and ‘gender disparagement’ faced by eunuchs can help scholars to understand issues facing contemporary non-conforming men, and while she is making a point about the way in which non-conformity in areas of gender and sexuality continues to be socially charged, this is simply not reason enough to anachronistically project modern identifiers onto men whose sexuality and identities were already far too often erased by the legal, political, and social structures of their time.

Overall, however, *Eunuchs and Castrati: Disability and Normativity in Early Modern Europe* provides a unique and thorough examination of the legal and social worlds in which castrates moved, the legal and social issues they faced, and the antagonism and derision their physical ambiguity often evoked. Most of all, it challenges the scholar to consider and address the issues faced by gender non-conforming persons today, holding up the historical experience of castrates as a key to greater understanding and awareness. This book will be a welcome addition to the library not just of the historian whose work touches on eunuchs or vocal castrati, but also to the church historian interested in the development of canon law, and most of all to the historian interested in the role of gender and disability in history and its role in building the world we have today.

Fordham University

Galina Krasskova,



Public Women: Prostitute Entrepreneurs in Valletta, 1630-1798

By Christine Muscat

Published by BDL Publishing, 2018, pp.382,

ISBN: 978-99957-99-53-3

Tighter regulations on prostitution was one of the avowed aims of the Counter-Reformation. In the late sixteenth- and early seventeenth century, successive Popes ratified harsh regulations shaming, banishing, punishing and confining prostitutes to restricted zones away from Rome's elite sociability. Notwithstanding escalating papal commands prostitution in Rome persisted and flourished. Hospitaller Valletta was similar to Rome in being a city largely dominated by a culture of chaste but worldly men. It was likewise perceived to be a 'city of sin'.

On 17 July 1626, Francesco Barberini the cardinal deacon of S. Onorifio, the nephew of Pope Urban VIII, sent a letter to Grand Master Antoine de Paule saying that the Pope perceived 'loose women'

freely living on the main roads of Valletta, close to Auberges, as a truly dishonourable indulgence that was highly offensive to God. The Grand Master and the Council were ordered to remove such women from these areas with immediate effect. This order is likely to have been instigated through a series of letters sent from Malta by Inquisitor Onorato Visconti. Visconti and other apostolic delegates of the Holy See, regularly sent letters reporting the knights' unchaste behaviour to the Pope and the secretariat of the Pontifical State. Five years after this Papal order was issued, in 1631, the Hospitaller's chapter-general decreed that all courtesans were to be banished from the central 'elite' area of the Convent. This is the starting point of Dr Christine Muscat's study of prostitution in seventeenth- and eighteenth-century Valletta.

The main focus of this monograph is to assess the entrepreneurial pursuits of women who overtly practised prostitution in Valletta 1630-1798. The value of this book, however, goes well beyond this to explore the agency of prostitutes as persistent and active players in the daily life of early modern Valletta. The book is divided into seven colourful chapters that take us into the lives and minds of women who freely chose to publicly engage in non-marital sexual services for private benefits. All chapters are ushered in by evocative historical verses and vignettes.

The first chapter reconstructs a visual urban experience of the city of Valletta and its harbour. The Order's dynamic military and naval activities, the continuous influx of single foreign men, cosmopolitanism, trading and immigration provided a fertile milieu in which waves of prostitutes rooted. Chapter two 'A Gomorrha Parva' deals with claims made by early modern visitors on rampant prostitution. Moralising discourses and a range of 'loose' terms used to refer to sexually undisciplined women are also explored. Dr Muscat rightfully argues that loose labels, visitors' accounts and panic scripts epitomised sinfulness and corruption and do not qualify as a category of means of quantifying or qualifying prostitutes. Such sources are counterfactual and offer blinkered and prejudiced perceptions of a practice characterised by a variety of forms, possibilities for agency, resistance and negotiation.

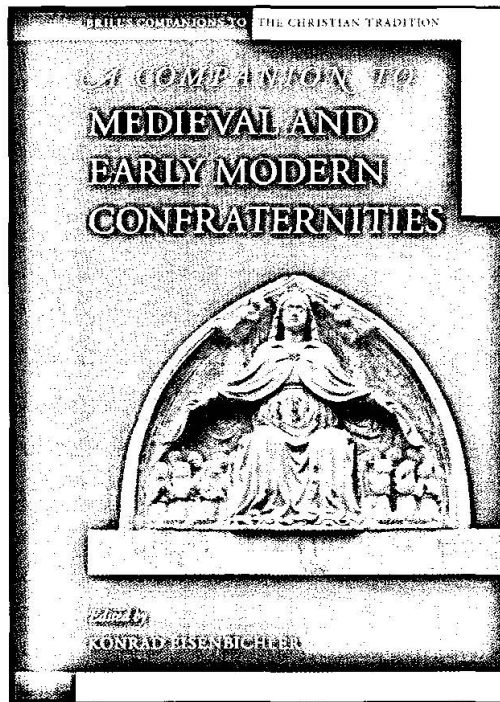
Chapter three 'The Promised Land' embarks on a thorough data-mining exercise on *status animarum* records. Quantitative evidence lifted from these records, as well as some succinct qualitative details shed light on realistic numbers of overt prostitutes in the city, the identity of public women in the parish of Porto Salvo and their residential environment. One of the many strengths of this research is the impressive range and body of different source materials drawn upon to give as full and composite a picture of Maltese prostitution as possible. This is to be commended and undoubtedly represents a large amount of rigorous archival research. The waterfront fringes of the city and prostitution provided a stepping-stone for many single young migrant women to the more dignified upper areas of the city. Dr Muscat revealed that some public women were transient women who were nonetheless well-integrated into mainstream culture.

Chapter four entitled 'Divided Lives' is a core chapter in the book. It discusses the complex and sophisticated strategies female prostitutes employed to negotiate a variety of judicial, religious and social contexts. In chapter five 'Courtesans and Courtesanship' Dr Muscat takes on the challenge of digging up information about closed-door relationships between courtesans and their patrons. Such relationships in a small convent city were top secret and will possibly remain secret for a very long time. The wealth, power, investments in churches and charities as well as the intricacies and drama of these 'elite' prostitutes and their elaborate, complex last wills and testaments leaves readers wanting for even more. Chapter six opens up the doors of houses and closets belonging to some of Valletta's early modern prostitutes. Prevailing patterns, trends and aptitudes indicate significant achievements. Prostitutes did not only harbour distinct tastes in fashion and furnishing homes but also developed shrewd skills in investing their capital wisely. The next chapter 'Deviants and Troublemakers' takes to task the numerous laws and strategies adopted by kin, the State and the Church to control female sexual indiscipline. Regulations changed through time but were persistently resisted, defied and circumvented in diverse, creative and innovative ways. The authorities,

on the other hand, often responded positively to petitions by offering clemency, reduced punishments and/or pardons. The concluding chapter draws out the threads about change across the monograph. Female prostitutes in Valletta were not always 'disorderly women', 'lost women' or 'outsiders'. They could be extremely well-integrated into neighbourhoods and communities in a variety of ways and could draw on networks and knowledge of the workings of religious, political, legal and social groups to negotiate and manipulate situations to their advantage and be entrepreneurial. Dr Christine Muscat's scholarly journey is the first socio-historical study on the sex trade in early modern Valletta, a significantly important and gratifying contribution to Maltese history.

University of Malta

Frans Ciappara.



A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities

By Konrad Eisenbichler, ed.

Published by Leiden: Brill, 2019. pp. 475

ISBN: 978-90-04-34366-5

In the past thirty years there has been a veritable explosion of innovative studies on medieval and early modern lay religious organizations. These studies include Christopher Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century* (1969); Christopher Black and Pamela Gravestock, eds., *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas: International and Interdisciplinary Perspectives* (2006); Nicholas Terpstra, ed., *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy* (2000); and Nicholas Terpstra, Adriano Prosperi, and Stefania Pastore, eds., *Faith's Boundaries. Laity and Clergy in Early Modern Confraternities* (2012).

The present volume is part of this growing interest in

confraternities. It offers a sampling of recent scholarship on various fundamental aspects of brotherhoods and, while acknowledging its limits, it presents a panoramic view of the field. It is different from other collections in its comprehensive approach (history, religion, literature, art, music) and in a larger geographical area.

It is laid out in five different sections that touch on the most important elements of confraternal life. It opens with the development of confraternities in Flanders, Ticino and Poland. The second section is devoted to the companies' spiritual and devotional life, with Gervase Rosser stating that not much attention has been paid to the underlying ethical purpose behind the formation of confraternities and with Danilo Zardin emphasizing the importance of Eucharistic companies to reaffirm Eucharistic theology in the teeth of the Protestants.

In view of the importance of works and merits, the brothers gave prominence to charity. They ran hospitals for the sick, hospices for pilgrims and the destitute; they worked to release prisoners, including slaves, and endowed poor women to marry or else to enter convents. They also, as Nicholas Terpstra's fine article shows, helped prisoners and those condemned to execution to die a good death. The piece focuses on the cultural form of comforting, the political, social and civic religious contexts of comforting and on the changes to comforting that developed after the Catholic Reformation.

The fourth section of the book looks at confraternities in a transcultural world, that is, in a Europe and an America very much characterised by diversity. It covers national confraternities in Italy, the orthodox confraternities of central and eastern Europe; confraternities in New Spain and Jewish confraternities.

Confraternities contributed extensively to the arts and letters of their community by sponsoring literary works especially plays and poetry, by commissioning or receiving artistic works of all types: paintings, statues, illuminated books, ecclesiastical vestments, religious objects and buildings. Music, of course, played an important role in the activities of confraternities and Jonathan Glixon's chapter provides a survey of the breadth of musical practices in European confraternities.

of six volumes in the ACM Miscellanea section.

The first section of *The Cathedral Museum of Mdina* traces the history of the development of the museum building. Documenting the use and misuse of the site, starting in the Roman era, Mario traces all the details relating to the construction and inauguration of the building, as well as the historical arc which led to the building becoming a museum. The author documents the ecclesiastical context which led to the necessity for a new seminary building, and unearths details related to the financing and political machinations behind this project. Section one also gives an overview of the museum collection and its development, starting from its source in the 1833 Marchese bequest to more recent acquisitions. The main achievement of this section is the centralisation of many spurious details that had previously evaded attention and consistent documentation. By bringing these fragments together, relocating their original source in archival fonds and building a chronology of the museum building, Gauci sets down the clearest and most comprehensive history of this building.

Section two turns to architectural concerns and investigates the origins of the architectural and aesthetic specifications of the museum building. *The Cathedral Museum of Mdina* traces the development of the design of the building, and herein we find this book's deepest insight. Various speculations had previously been made about who the architect of the seminary building could have been. However, without any archival evidence these claims remained speculation. Gauci's research puts this issue to rest once and for all by demonstrating that it was the French bishop Paul Alpheran de Bussan who was the master planner behind the building. This claim is buttressed strongly by indubitable archival evidence, as well as some well placed aesthetic comparisons. The remainder of section two moves through the building, detailing the past function and designation of each part of the building. Gauci enhances his description with a running commentary of aesthetic and functional analysis.

In my view, the sensitivity with which the author feels his way into the subject matter goes beyond the academic exercise of

accumulating facts, adding a human touch to this already worthy publication. In the final section, almost an endnote, Mario examines the metaphorology behind de Bussan's edifice from a deeply personal perspective, speculating on the contradictory intertwining and separation of the Baroque and the Modern. It is obvious that Mario Gauci has a deep love for his subject matter, and this is communicated in the ease and grace of this book's argument - with a characteristically light touch, Gauci breathes life into the material he is working with.

Archivist, Cathedral Museum

Gabriel Zammit