

Riscrivere la tradizione. Il mondo delle confraternite nella cornice del rinnovamento cattolico cinque-seicentesco

di Danilo Zardin

Ci si riunisce per satollarsi e tracannare, si fa dire una messa o alcune messe, e poi si dedica al diavolo tutto il giorno, e la notte e il giorno seguente; e non si fa altro che quello che dispiace a Dio. Questo furioso modo di fare è stato introdotto dallo spirito maligno, sieché, ciò che si chiama una confraternita, è piuttosto una combriccola, ed è proprio una costumanza pagana, anzi maialesca. Sarebbe molto meglio che non vi fossero fratellanze nel mondo, che il dover sopportare simili eccessi. I signori temporali e le città, insieme con le autorità ecclesiastiche, dovrebbero fare in modo che siano abolite; poiché in ciò si fa un grande affronto a Dio, ai santi e a tutti i cristiani, e si fa del culto e del giorno festivo una beffa del diavolo.

Il sermone di Lutero «sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite», del 1519, è noto per la diagnosi impietosa che formula di alcune fra le strutture portanti della religiosità collettiva del suo tempo. Se ci si concentra sulla sua parte polemica, è inevitabile che l'immagine del mondo tradizionalista delle confraternite popolari sia destinata a caricarsi delle stesse fosche tinte con cui la dipinsero i riformatori radicali di tutti gli schieramenti ecclesiastici fronteggiatisi nei duri scontri confessionali del Cinquecento. Lutero vedeva nello spirito corporativo e nella pietà ritualizzata delle alleanze associative che segmentavano il corpo generale dei fedeli non tanto una deviazione in sé inaccettabile dal contenuto dottrinale del vero culto cristiano. La denuncia verteva in primo luogo sul terreno della pratica, sulle implicazioni etiche degli stili di condotta incoraggiati dal «cattivo uso». Quello che si respingeva era il rischio di una corruzione interna della «vera unità fraterna cristiana». Non si tolleravano il soffocamento e la subordinazione dello spirito di comunione che si vedeva scaturire dalla condivisione del medesimo pane eucaristico sotto il peso giudicato schiacciante degli interessi particolaristici e dell'«amore egoistico di [sé] stessi», in forza dei quali la celebrazione del sacramento della redenzione e l'onore reso ai suoi segni efficaci si piegavano a esiti contraddittori rispetto al fine di cui il culto era l'evento performativo che non riusciva più a sviluppare gli effetti di «trasformazione» di una realtà umana corrotta dalle inclinazioni negative. Le confraternite degenerate con le loro «usanze» perverse, attaccate alla ricerca della soddisfazione materiale e dell'«utile» immediato dei loro molli parti-

giani, «oltraggiavano» e «bestemmiavano» la «fraternità cristiana universale», «sgorgata dalle ferite di Cristo», cioè «l'unica, interiore, spirituale, essenziale, universale fraternità di tutti i santi». Quanto più la fraternità dell'unico «corpo spirituale» di Cristo era «grande, generale ed estesa, tanto [era] anche migliore». Le uniche confraternite ammissibili in linea di principio erano quelle che accettavano di non «escludere nessuno», per «servire come liberi servitori l'intera comunità della cristianità». Voleva in pratica dire che si dovevano svuotare, lasciandosi dissolvere nella totalità. Il loro «giusto ordine» ideale non poteva che essere quello dell'«amore», che serve «liberamente e gratuitamente», cercando il vantaggio «degli altri, ed anzitutto della comunità», senza «distinzione» e senza «odio» per nessuno, prima e al di là del proprio tornaconto unilaterale. L'ideale era un'unica, grande fraternità, senza confraternite in mezzo a creare divisioni e polarizzazioni¹.

Quello che la Riforma combatteva con aspro rigore era il dualismo tra le nobili aspirazioni della coerenza teologica e la modestia delle mediazioni che tentavano di tradurla e di renderla praticabile all'interno delle forme consuetudinarie della pietà di massa. In questa presa di distanza, fin dai suoi primi inizi il pensiero della Riforma innestò la forza critica di una volontà di rottura, più di carattere «rivoluzionario» che «riformatore» in senso stretto. Dove giunse a mettere radici, diede esecuzione al piano di smantellamento auspicato dal fondatore, consumando, o comunque riducendo ai minimi termini l'antica simbiosi con il modello del *collegium* di finalità pia o della *universitas*, intesi come gruppi settoriali e a ranghi serrati, ritagliati dentro le unità sociali più ampie che li ricomprendevano, che aveva dominato il sistema della vita religiosa soprattutto del mondo urbano, negli ultimi secoli precedenti. Lutero nel suo «sermone» a un certo punto etichetta queste «comunità di fratelli o di sorelle» come «fratellanze parziali», messe a contrasto con la superiore fraternità «divina» o «celeste» della vera e totale comunione cristiana,

¹ *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite*, in M. Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay in collaborazione con G. Miegge, Bari 1958, pp. 37-65, da cui trago le citazioni (con un isolato ammodernamento di traduzione; la versione originale tedesca è nel vol. II dell'edizione di Weimar, pp. 742-758). Il brano posto in esordio è quello che introduce la (più breve) sezione conclusiva (pp. 59 sgg.), dedicata alle confraternite, di cui invece non si fa in pratica parola nella parte teologica preliminare (23 punti, contro i 5 dell'invettiva sugli abusi delle pseudo-fraternità depravate). La *pars construens* è un caloroso elogio del sacramento eucaristico inteso come «segno certo» o sacramento «dell'amore» e della «comunione cristiana», per mezzo del quale «siamo uniti ed incorporati» in quello che viene insistentemente chiamato il «corpo spirituale di Cristo e dei suoi santi» (o in endiadi: il «corpo spirituale, cioè [la] comunione di Cristo e di tutti i santi»). Dall'unità ontologica della vera «fratellanza» (o fraternità) cristiana viene fatto discendere il dovere della tensione morale alla perfetta solidarietà che lega l'individuo a tutti i suoi simili, che non può tollerare «discordia e disunione», costringendo per suo logico sviluppo a essere «solidali con tutti» e a rendere «comune» ciò che per natura è «proprio». La forza e la «consolazione» che vengono promesse a chi gusta con spirito autentico il «segno» del sacramento riposano nell'apertura all'«amore altruistico di tutti gli uomini», che riscatta e capovolge di segno l'«amore egoistico di noi stessi»: «per la trasmutazione dell'amore, divenga un pane, una bevanda, un corpo, una comunità; questa è la vera unità fraterna cristiana» (capoverso conclusivo della prima parte, p. 59).

significata dall'unità dell'unica Chiesa - corpo di Cristo². Nel mondo della Riforma, il ripudio delle confraternite andò di pari passo, del resto, con il riassorbimento del vivace pluralismo delle diverse famiglie degli antichi ordini monastici e delle comunità vecchie e nuove del clero regolare nell'unanimità del corpo ecclesiale articolato nella rete per tutti obbligante delle parrocchie. È vero che l'opera di abbattimento delle barriere interne di differenziazione religiosa e delle trame di solidarietà su base di aggregazione confraternale suscitò anche fenomeni di resistenza. Si possono rinvenire le tracce di forme di continuità, sotto la superficie dell'adeguamento, più o meno spontaneo, al nuovo ordine della disciplina collettiva, presidiato dalle autorità politiche e dalle *élites* della gerarchia sociale³. Ma da quel momento, il destino della riscrittura protestante della tradizione del cristianesimo associativo di matrice medievale era nettamente segnato e si rivelò in pratica irreversibile. La cristallizzazione di una nuova ortodossia teologica orientata sugli assi di uno spiritualismo predestinazionista contribuì del resto a sgretolare i presupposti ceremoniali e di mentalità su cui aveva proliferato la comune tradizione europea delle confraternite religiose cristiane. L'attacco al sistema delle indulgenze e alla gestione ecclesiastica dei filtri di comunicazione tra i vivi e il mondo dei defunti; la demolizione del valore meritorio delle opere in quanto compimento della giustificazione offerta all'uomo mediante la fede; il drastico ridimensionamento del ruolo lasciato ai supporti materializzati e mani-

² Di cui nessun'altra fraternità è «più profonda e più stretta» e in cui «ognuno è membro dell'altro», che si fonda su «un solo battesimo, un solo Cristo, un solo sacramento, un solo cibo, un solo Vangelo, una sola fede, un solo Spirito, un solo corpo spirituale» (includendo la globalità intera della realtà del mondo assorbita nella realtà di Cristo; appunto, la «comunione cristiana»), a fronte della quale le singole concretizzazioni delle fratellanze costituite da uomini fra loro associati si configurano come fratellanze settoriali, esclusiviste, che «hanno un solo registro, una messa speciale, buone opere di un solo genere, un [unico] giorno commemorativo, un contributo eguale per tutti, e quando capita una sola birra, una sola gozzoviglia, una sola ubriachezza e nessuna di esse va così a fondo da fare dei suoi componenti uno spirito solo, poiché questo lo fa soltanto la fraternità di Cristo»: *ibid.*, pp. 62-63.

³ Una prima documentazione in questo senso in N. Terpstra, *Ignatius, confratello: confraternities as modes of spiritual community in early modern society*, in *Early modern Catholicism. Essays in honour of John W. O'Malley*, S. J., a cura di K. M. Comerford, H. M. Pabel, Toronto etc. 2001, pp. 163-182 (alle pp. 167 sgg. sottolinea che i riformatori polemizzavano contro le confraternite e le sopprimevano, ma nello stesso tempo potevano proiettare le loro pratiche sull'orizzonte globale della collettività religiosa, facendone anche il modello di una bonifica in senso cristianizzatore e pacificatore della società esistente: come mostrano gli statuti della «confraternita celeste» di Hartmut von Cronberg, del 1522. Anche nella Germania luterana le soppressioni presero piede solo gradualmente e non mancarono le eccezioni: come a Emden, fino al passaggio al calvinismo, o a Lubecca. Tendenze simili si registrano in Irlanda e in Olanda. Se talvolta i vecchi ruoli attribuiti alle confraternite poterono proseguire alla luce del sole sotto «nuove identità», ciò che lasciarono come eredità poté rifluire in una sorta di «chiesa sotterranea» al di sotto di quella ufficiale, o essere recuperato come mezzo per garantire la coesione e la stabilità dei gruppi sociali, specialmente attraverso l'esercizio della carità. «Beyond the subject of institutions and resistance, far more work also needs to be done on how extensively Protestants adopted the ecclesiology and worship patterns of the confraternities when framing their new church orders», p. 170: fino per esempio alla strutturazione di una tradizione di canto congregazionale in lingua volgare. Ma forse vi è da dubitare che il nesso potesse davvero riguardare l'*ecclesiology*).

polabili della relazione con la sfera del sacro (immagini, reliquie, culto dei santi), furono altri colpi mortali inferti all'edificio della religione del passato.

Le confraternite, quali le aveva conosciute la fioritura dell'ultimo medioevo, scomparvero dal territorio della Riforma. O meglio, la loro tradizione rifluì in un più generico «fraternalismo» che suppliva le funzioni anche sociali ed extrareligiose fino ad allora garantite dall'ombrello di un'etica corporativa cristianizzata, sfruttando tutti gli spiragli che restavano aperti in una organizzazione complessiva ostile alla frammentazione della comunità su basi di culto e di devozioni. Il bisogno di «fraternità» era lo stesso che poi si rendeva pronto a riaffiorare in piena luce nei gruppi delle minoranze circondate da un contesto ostile e si riannodava su contenuti nuovi con l'esplosione dei fenomeni di risveglio settario e carismatico che davano vita a forme di realtà religiose globalmente alternative. Riemergeva anche attraverso questi canali deviati e corretti il volto mutualistico e caritativo del legame sociale che le vecchie confraternite si erano incaricate di patrocinare nel cuore dell'età anteriore alla spaccatura delle Chiese cristiane. Smentendo clamorosamente Lutero, la loro abolizione dovette favorire una individualizzazione, gravida di effetti per l'evoluzione verso la piena modernità successiva, dei codici che dominavano la pratica religiosa divenuta gradualmente familiare al mondo cristiano nordeuropeo. Nello stesso tempo si produsse il parallelo travaso di funzioni, di riti e di forme espressive che erano stati alimentati dall'universo confraternale tradizionale nell'ossatura di un associazionismo sempre corporativo, ma più marcatamente profano per fini e attività coltivate. Un associazionismo che si ritraeva dall'arena della gestione dei culti e delle devozioni, per restare piuttosto saldo alle reti delle parentele, alla struttura politico-economica della società e alle sue ramificazioni interne di sostegno. La modernità che qui si profilava era anche una modernità (sempre però molto relativamente) più secolarizzata, dove si accentuavano gli spazi di divaricazione fra l'ordine sacrale della comunità dei fedeli e il sistema di governo delle passioni e degli interessi della città degli uomini⁴.

⁴ Sempre di Terpstra, cfr. *De-institutionalizing confraternity studies: fraternalism and social capital in cross-cultural contexts*, in *Early modern confraternities in Europe and the Americas. International and interdisciplinary perspectives*, a cura di Ch.F. Black, P. Gravestock, Aldershot-Burlington 2006, pp. 264-283. La robusta continuità del tessuto corporativo come schema portante dell'organizzazione sociale anche nel mondo tedesco e riformato di Antico Regime si legge in filigrana nella piena consapevolezza con cui l'hanno ricostruita i suoi più autorevoli interpreti moderni, fino alla dottrina politico-giuridica ereditata dall'Ottocento e allo sviluppo delle scienze storico-sociali: cfr. le magistrali aperture in senso "costituzionale" di O. G. Oexle, *Otto von Gierkes «Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation*, in *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, a cura di N. Hammerstein, Stuttgart 1988, pp. 193-217; Id., *Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine*, in «Annales ESC», 47 (1992), pp. 751-765 (trad. it. in «Linea tempo. Itinerari di ricerca storica», aprile 1999, 1, pp. 33-48, riedito ora in questo stesso volume); Id., *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, a cura di C. Meier, München

In seguito alle svolte politico-religiose del Cinque e del Seicento, le confraternite sopravvissnero amputate da queste perdite vistose negli spazi continentali e sui margini settentrionali del mosaico europeo. Da allora, le strade cominciarono a dividersi nettamente. Ed è addentrandosi nel consistente rilancio che invece esse conobbero, sul fronte opposto, nel sud mediterraneo e in tutti i territori della cattolicità, che possiamo comprendere i meccanismi del loro riuscito traghettamento verso un altro genere di approdo alle metamorfosi dei tempi moderni. Cercheremo di procedere a cerchi concentrici, muovendo da un caso per molti rispetti significativo, che si inserisce nella cornice di uno dei luoghi chiamati a trasformarsi in un cantiere di prim'ordine – e di qui presto anche in un modello paradigmatico di riferimento – nell'economia della riorganizzazione della vita della Chiesa cattolica che si dispiegò in parallelo con lo scontro con la Riforma.

1. Puntare sulla coscienza

Alla vigilia del rientro di Carlo Borromeo a Milano, alla testa della grande diocesi affidata alle sue cure di vescovo negli anni conclusivi del concilio di Trento, una delle confraternite legate all'insigne basilica cittadina di Sant'Ambrogio decideva autonomamente, entro la fine del 1565, di porre mano alla revisione organica dei suoi statuti. A tale scopo, non era stato necessario attendere le severe ingiunzioni dei visitatori inviati dalla curia arcivescovile. Per offrire un aiuto che consentisse di integrare le modeste risorse interne erano bastati, allora, i «dottori di teologia» e i «padri spirituali» accostati nel vicino chiostro di San Francesco, con i cui religiosi la confraternita aveva da tempo rapporti di dimestichezza⁵.

Gli *Ordini riformati della compagnia di Madonna Santa Maria di Passione al campanile dei reverendi canonici*⁶ si aprono con una serie di

1994 («Historische Zeitschrift». Beihefte, n. s., 17), pp. 115-159; Id., *Soziale Gruppen in der Ständesgesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen*, in *Die Repräsentation der Gruppen. Texte - Bilder - Objekte*, Göttingen 1998, pp. 9-44. Ancora oggi le corporazioni laiche di mestiere (*Zünfte*), o se non altro il loro apparato esterno sociologico, sussestano in centri urbani di prim'ordine del mondo germanizzato, come ad esempio Basilea. A loro rimandano le *Stubengesellschaften* che punteggiano con le loro sedi associative ricche di elementi barocchi e rococò le vie abitate dagli uomini delle professioni cittadine o luoghi anche più modesti in ambito rurale. A Schaffhausen l'insegna che sovrasta il portale dei tessitori è la scritta: «Societatem concordia nuptam nil turbet». Ma i conciatori restavano fermi sull'essenziale: «Deus spes nostra est». Rimando a A. Cordes, *Stuben und Stubengesellschaften. Zur dörflichen und kleinstädtischen Verfassungsgeschichte am Oberrhein und in der Nordschweiz*, Stuttgart etc. 1993; M. e T. Harzenmoser, *Zünfte und Gesellschaften der Stadt Schaffhausen*, Schaffhausen 1995.

⁵ D. Zardin, *Profilo storico dal XVI al XIX secolo*, in *La basilica di S. Ambrogio: il tempio ininterrotto*, a cura di M. L. Gatti Perer, Milano 1995, vol. I, p. 258. Come è noto, il rientro definitivo del Borromeo sarebbe avvenuto nei primi mesi del 1566, dopo la morte dello zio pontefice (Pio IV), che l'aveva chiamato a Roma, e l'elezione del suo successore.

⁶ Ms. in Archivio Storico Diocesano di Milano, Sezione X, *S. Ambrogio*, 49.

ammonimenti di stampo del tutto tradizionale: i «fratelli della compagnia» sono esortati a mostrarsi «uomini di buona vita e fama», a vestire «onestamente e cristianamente, secondo lo stato loro e secondo la modestia conveniente all'esser fratello di tale compagnia», ad astenersi dall'uso di portare armi e dal «dare scandalo». Se scontati sono i richiami a rendersi familiari con il «santo timor di Dio, e [il] santo amor del medesimo Dio e del prossimo» e a piegarsi fiduciosamente alla «riverenza e ubidienza della Santa Madre Chiesa Catolica Romana», molto meno convenzionale è il secondo capoverso della regola, dove subito si esplicita, imprimendo al linguaggio una scansione più seccamente litanica, l'intento didascalico e prescrittivo che sorregge l'intera disposizione delle norme:

Oltra il Pater e l'Ave Maria, sappia ciascuno a mente il Credo, i sette peccati capitali, le sette virtù opposte a' sette peccati capitali, i cinque sentimenti del corpo, le sette opere della misericordia corporale, le sette della spirituale, i sette doni dello Spirito Santo, i sette sacramenti della Chiesa, le tre virtù teologiche e le quattro cardinali, i dieci comandamenti della legge, i precetti della Santa Chiesa e il Confiteor.

Sono, come è evidente, i pilastri dell'insegnamento catechistico elementare, codificato in formule fisse di preghiera, tavole orientative e insiemi aritmetici facili da memorizzare, la cui architettura era stata messa a punto nella cristianità dell'ultimo medioevo e sempre più largamente divulgata, dopo la comparsa della stampa, grazie alla moltiplicazione dei sussidi educativi che essa cominciò a consentire. Già nella lunga stagione pretridentina non erano mancate le insistenze volte ad assicurare che la militanza nei quadri protettivi dei sodalizi devoti si unisse alla graduale conquista dei contenuti essenziali della dottrina e della morale cristiana⁷. Ma l'impiantarsi di un sistema pia-

⁷ Si vd. l'esempio della regola fiorentina di San Sebastiano (datata 1451) che cita R.F.E. Weissman, *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982, p. 86; in un'altra coeva disposizione statutaria, qui di seguito riportata (San Francesco, 1427), la raccomandazione di garantire una semplice «lettura» collettiva di formazione catechistica, una volta al mese, all'interno della confraternita, si restringe al decalogo e agli articoli del Credo (i doveri di istruzione contemplati per San Sebastiano aggiungono le sette opere di misericordia spirituale e corporale, i sette doni dello Spirito Santo, i sette sacramenti, i cinque sensi del corpo e «tutte le altre cose» che ogni fedele cristiano sarebbe stato tenuto a conoscere). I due testi fiorentini si trovano citati anche in esordio di P. Earenfight, *Catechism and «confraternitas» on the piazza San Giovanni: how the Misericordia used image and text to instruct its members in Christian theology*, in «Journal of religious history», 28 (2004), pp. 64-86. In un altro contesto – l'ambiente padovano attraversato dalle iniziative di rilancio del controllo episcopale promosse dal vescovo Pietro Barozzi (1487-1507) – la redazione degli statuti della confraternita cittadina del Corpo di Cristo (verso il 1494) e la riforma di quelli dei disciplinati di San Giovanni evangelista della Morte (1502) non tralasciarono di includere, nel primo caso, l'affermazione del principio che via obbligata per la salvezza del cristiano, insieme all'amore di Dio e del prossimo, era il «fermamente credere in li dodexe articuli dela fede nostra catolica», nei sette sacramenti e in tutto quello che credeva la Chiesa, oppure prevedevano, nel secondo, una «pedagogia della fede, incardinata sulla conoscenza esatta delle preghiere fondamentali, cioè del *Pater noster*, dell'*Ave Maria*, del *Credo*», in quanto capaci di contenere «le petizioni sufficienti per la salute dell'anima e del corpo, la richiesta della mediazione di Maria, il dottrinale del buon cristiano», e per questo ne fornivano simultaneamente il testo letterale, declinando nel medesimo tempo le intenzioni che potevano accompagnare la recita ripetuta delle formule scaturite dalla tradizione del culto ecclesiastico.

nificato e capillare di trasmissione dei fondamenti della pratica religiosa, affidato alle strategie di un vero apprendimento individuale, esigeva che si rendesse continuo e formalizzato ciò che prima era rimasto coperto dal dominio dell'oralità e della interiorizzazione dell'esempio. Un sintomo di queste aspettative che maturarono è l'accorta minuzia dei suggerimenti pratici che si ritrovano nel testo della confraternita di Santa Maria della Passione, spinti fino a prevedere i modi più opportuni per agevolare la fissazione della coscienza sui contenuti dell'insegnamento veicolato, sfruttando tutta l'efficacia delle più collaudate tecniche di propaganda: «E accioché ogn'uno le possa

co: cfr. ora la sintesi di G. De Sandre Gasparini, *Il movimento confraternale nel Medioevo*, in *Diocesi di Padova*, Padova 1996 (Storia religiosa del Veneto, 6), pp. 485-517 (da cui, p. 506, la citazione). In termini generali, è forse Catherine Vincent che nel modo più deciso ha dato rilievo all'emergere di un «ideale devoto» nel mondo delle confraternite di più robusta tradizione associativa – quelle dei flagellanti e dei «disciplinati» –, inteso come un fenomeno che ha trascinato con sé lo sviluppo di una “retorica” pedagogica all'interno della quale la ricerca della «disciplina del corpo» si è strutturata come «l'aspetto più visibile di una disciplina interiore, imposta al cuore», e dove il bisogno di «educare la fede dei fratelli» e di «modellare il loro comportamento per farne, nella vita della città e nella Chiesa, dei veri e propri “specchi” del fedele cristiano» si è tradotto non solo nella incentivazione delle pratiche rituali e degli atti di preghiera individuali, ma anche nella promozione data all'ascolto di testi edificanti, alla predicazione paraliturgica ed edificante, fino a prevedere specifiche disposizioni statutarie sull'obbligo di «fare memoria quotidianamente dei dodici articoli della fede o dei dieci comandamenti, quando non dei sette peccati capitali, delle sette virtù principali, dei cinque sensi del corpo, dei sette sacramenti o delle opere di misericordia» (in nota si rinvia, a quest'ultimo riguardo, agli statuti dei disciplinati bolognesi di Santa Maria della Vita del 1459 e alla versione esattamente coeva dei disciplinati bergamaschi di Santa Maria Maddalena, con validità diocesana): C. Vincent, *Discipline du corps et de l'esprit chez les flagellants au Moyen Âge*, in «Revue historique», 124 (2000), 3, n. 615, pp. 593-614 (pp. 607 sgg.; pp. 607 sgg. e 609 sgg. per le citazioni). Interessante, in direzione convergente, è la documentazione normativa provenzale (Marsiglia, ma già 1558) segnalata in M.-H. Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècle). Cultes, images, confréries*, Paris 1994, p. 481 (altro statuto con incluso commento al decalogo a p. 494). Tornando all'area italiana, non forniscono indicazioni sulle forme e gli strumenti adottati i cenni relativi alla pur riconosciuta preoccupazione di trasmettere un insegnamento dottrinale elementare nell'affresco delle confraternite bolognesi tra Quattro e Cinquecento disegnato da N. Terpstra, *Lay confraternities and civic religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995 (pp. 54 sgg., 87); ma di singolare rilievo è il caso della compagnia giovanile organizzatasi sotto il titolo di san Girolamo durante l'episcopato di Nicolò Albergati (1417-1443), incanalata verso l'impegno per la moralizzazione della gioventù e nell'istruzione intorno ai rudimenti della vita cristiana, aperta alle classi inferiori di età della cittadinanza, sulla base di un testo catechistico appositamente messo a punto nella cerchia dell'Albergati medesimo, che già adottava la classica struttura per punti e formule fisse in seguito universalizzata dalle dottrine cristiane dei sostenitori delle riforme cinquecentesche (p. 21). Anche a Firenze, dove le confraternite giovanili conobbero particolare fortuna, è attestato nel Quattrocento il loro nesso con l'apprendimento della dottrina e la diffusione dei proto-catechismi poi passati in stampa, con diretto intervento promozionale, in questo senso, dell'arcivescovo Antonino Pierozzi. Cfr. almeno L. Polizzotto, *The Medici and the youth confraternity of the Purification of the Virgin, 1434-1506*, in *The politics of ritual kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 98-113 (alle p. 104 sgg. e 108; il saggio è anticipazione del vol. dello stesso Polizzotto, *Children of the promise. The confraternity of the Purification and the socialization of youths in Florence, 1427-1785*, Oxford 2004); D. Cole Ahl, «In corpo di compagnia». Art and devotion in the compagnia della Purificazione e di San Zanobi of Florence, in *Confraternities and the visual arts in Renaissance Italy. Ritual, spectacle, image*, a cura di B. Wisch, D. Cole Ahl, Cambridge 2000, pp. 46-73 (pp. 54 e 66, nota); K. Eisenbichler, *The acquisition of art by a Florentine youth confraternity. The case of the Arcangelo Raffaello*, *ibid.*, pp. 102-116 (pp. 103 sgg. e 112).

imparare, stiano del continuo le sudette tutte cose o scritte o stampate sopra una tavoletta ne i luoghi d'essa compagnia» – dunque, permanentemente esposte su fogli murali, in sede di alta rilevanza pubblica, a continuo ammonimento dei confratelli che si radunavano per gli incontri di preghiera e le altre necessità di gestione.

Neppure l'ostensione di un messaggio incisivamente didattico offerto alla vista ininterrotta e, quindi, alla graduale assimilazione collettiva, magari con il supporto di un richiamo iconografico di forte presa, era, a dire il vero, un'invenzione totalmente inedita. Per misurarne lo sviluppo conosciuto, non si può in effetti prescindere dai più remoti abbozzi con i quali ha preso forma il desiderio di applicare le arti del «visibile parlare» ai metodi dell'acculturazione dottrinale, e prima ancora devozionale, dei comuni fedeli cristiani. Alla metà del Trecento risale, per esempio, la suggestiva ideazione della catechesi per immagini e parole, sulla catena delle canoniche opere di misericordia, inscritta nell'affresco con cui la compagnia di Santa Maria della Misericordia, poi fusa con quella «del Bigallo», decise di esaltare il proprio titolo patronale nella sede aperta su un lato della piazza centrale di Firenze, a pochi passi dal duomo di Santa Maria del Fiore. Era una catechesi a fini evidentemente esortativi, per di più integrata da un non meno appariscente pannello murario laterale che riproduceva, in lingua volgare, la lista dei dieci comandamenti, i sette articoli del Credo, i sette sacramenti⁸. Siamo sempre fermi, come si vede, agli irrinunciabili cardini mnemonici su cui si era andata modellando la pedagogia religiosa del popolo cristiano in uno sviluppo di lunga durata. A questi cardini costantemente rinviavano gli obblighi di istruzione previsti dagli statuti meglio elaborati delle confraternite cittadine in età rinascimentale. Spingendosi in avanti verso la fase segnata dal pieno trionfo della rivoluzione tipografica, quanto vi era contenuto poté divenire l'oggetto di una intensificazione della diffusione comunicativa, tramite la massiccia messa a disposizione di supporti scritti personalizzati, «parlanti» anch'essi in modo continuo ma ora adattati agli usi dei singoli fruitori raggiunti dalle proposte dei nuclei confraternitali⁹. È molto sensato immaginare che tutta questa, antica e tradiziona-

⁸ Earenfight, *Catechism and «confraternitas» on the piazza San Giovanni* cit., ricostruisce con dovizia di particolari l'esito monumentale prodotto dalla prestigiosa confraternita fiorentina, interpretando il tema dell'affresco, in senso maschile, come allegoria della «Divina Misericordia» (di Dio Padre), non come rappresentazione della materna Misericordia di Maria, avvocata di intercessione tramite i meriti del Figlio redentore. Più ampiamente: W. R. Levin, *The «Allegory of Mercy» at the Misericordia in Florence. Historiography, context, iconography, and the documentation of confraternal charity in the Trecento*, Dallas 2004. L'immagine è in ogni caso molto nota e diffusamente riprodotta: oltre che nella letteratura artistica, si vd. J. Henderson, *Pietà e carità nella Firenze del basso Medioevo*, trad. it. Firenze 1998, tav. 3.1 (ancora fedele alla più popolare caratterizzazione come «Madonna della Misericordia»); e ora il saggio di Ludovica Sebregondi, *Arte confraternale* in questo stesso volume. Prendo a prestito la formula del «visibile parlare» da C. Ciociola, «Visibile parlare»: agenda, Cassino 1992 (censisce anche esplicite tangenze con l'universo della didattica religiosa e della proposta devota delle aggregazioni confraternite); G. Pozzi, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993. Ma si vd. ora il ricco e suggestivo repertorio iconografico studiato in R. Mastacchi, *Il Credo nell'arte cristiana italiana*, Siena 2007.

⁹ La distribuzione ai singoli associati di una «carta stampata» contenente gli elementi-base del

le, propensione educativa, già da tempo orientata sui semplici binari dell'indottrinamento di tipo "catechistico", non abbia fatto altro che irrobustirsi e divenire più abbordabile sotto la pressione della svolta religiosa del Cinquecento. Favorire la salda conoscenza degli schemi del culto cristiano e degli enunciati dottrinali elementari era però solo il vertice riassuntivo, spesso lasciato anche implicito, dell'ambizione di educare l'uomo credente¹⁰. In tal senso, la regola milanese di Santa Maria della Passione torna nuovamente a prestarsi come una testimonianza emblematica della transizione avviata verso una nuova disciplina dell'ordine religioso. In tutta l'orditura della sua regola «riformata», ben al di là della specifica attenzione riservata all'elenco rigoroso dei punti che «ciascuno» doveva farsi scrupolo di «sapere a mente», risalta come cifra egemone l'esplicita preoccupazione di forgiare l'intima coscienza dell'individuo, per modellarne poi i comportamenti che dell'io interiore avrebbero dovuto costituire il riflesso fedele. Ai confratelli, tenuti a rileggerla periodicamente, la regola offriva il disegno minuzioso di un codice di esistenza scandito dalla pietà cristiana: preghiere e gesti di devozione per i diversi momenti della giornata, dal risveglio all'atto di coricarsi – preghiere prima di tutto per sé, per il bene della propria «casa», per «la universal pace e concordia di tutta la cristianità» e per il mondo intero; «confession mentale», cioè esame quotidiano della condotta, al termine della giornata; confessione sacra-

catechismo è attestata per il 1582 nei rituali delle già segnalate compagnie giovanili di Firenze: K. Eisenbichler, «Cosa degna: il teatro nelle confraternite di fanciulli a Firenze nel Rinascimento, in Confraternite, Chiesa e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laico europeo in età moderna e contemporanea, a cura di L. Bertoldi Lenoci, Fasano 1994, pp. 823-836 (alle pp. 835 sgg.).

¹⁰ Per esempio, in altre regole confraternali milanesi, anche di diretta matrice vescovile, vicine nel tempo a quella di Santa Maria della Passione in Sant'Ambrogio, si determina di escludere dallo «stabilimento» nella cerchia della «compagnia» il postulante ritrovato carente nella previa conoscenza della «dottrina cristiana» (proemio della regola della «scuola» cittadina di San Michele in San Calimero, con decreto di erezione canonica della confraternita da parte dell'arcivescovo Borromeo del settembre 1570: D. Zardin, *La riforma delle confraternite di disciplinati ed una sconosciuta «Regola della compagnia della Penitenza»*, in Id., *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici. Due contributi per la storia delle confraternite nella diocesi di Milano*, Legnano 1982, pp. 7-54, alle pp. 43 sgg., 54). Il medesimo testo statutario risulta poi adottato dalla confraternita di tipo «disciplinato» di Sant'Ambrogio del borgo di Melegnano: *ibid.*, p. 44. Lo si riscontra condiviso da un'altra confraternita disciplinata di Sant'Ambrogio, insediata nella chiesa di San Rocco fuori Porta Ticinese, nei quartieri urbani periferici (ms. in Newberry Library, Chicago), e così pure nella «scuola» di San Giovanni Evangelista in Guglielmo, di Porta Romana (ed. a stampa molto tardiva, del 1748, cit. in R. Bottoni, *Libri e lettura nelle confraternite milanesi del secondo Cinquecento*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. Raponi, A. Turchini, Milano 1992, pp. 247-277, alla p. 258, nota 38: «ordini» assegnati dall'arcivescovo il 17 gennaio 1570). Ma la prescrizione di cui abbiamo detto risulta poi tralasciata nel successivo modello arcivescovile di regola comune per tutte le confraternite di disciplinati della città, diocesi e provincia ecclesiastica di Milano (a stampa: Milano 1573), che d'altro canto introduce al cap. V, elencando gli «essercizii spirituali» da praticare nei giorni festivi, la raccomandazione di non entrare in concorrenza con le scuole della Dottrina Cristiana: «nelle quali non ricusino di dare con ogni prontezza e carità quello aiuto che saranno richiesti dal priore generale della compagnia, ovvero da i loro curati, come in opera così pia e accetta a Dio nostro signore» (p. 4. Cfr. *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, seconda ed. ampliata a cura di F. Borromeo, Milano 1599, p. 901).

mentale dei peccati quanto meno mensile; sei comunioni all'anno; preghiere speciali e digiuni il venerdì e il sabato, in onore della passione di Cristo e della Vergine Maria; doppia adunanza nell'oratorio della confraternita, il mattino e il dopo pranzo dei giorni di festa, per la recita dell'ufficio corale, della Madonna oppure dei morti; sermoni ed esposizioni della «Sacra Scrittura» (si noti l'interesse del riferimento, a prima vista stranamente eccentrico, ma solo per il difetto dei nostri criteri abituali di lettura del progetto di armonizzazione e di livellamento “controriformistico”, verso il basso, della pietà dei fedeli laici), sermoni da affidare al «confessore e padre spirituale della compagnia», autonomamente scelto dai confratelli in mezzo al clero secolare o fra «qual si voglia religione e ordine approvato dalla Santa Madre Chiesa».

In definitiva, il caso della confraternita milanese della collegiata di Sant'Ambrogio ci ricorda, sulla scala della più modesta storia locale, che la nuova fioritura delle associazioni devote dei laici, sicuramente potenziata dalla svolta del concilio tridentino, va comunque reinserita in un terreno già fertile e ricettivo, che ancora prima e a prescindere dalla sua incubazione conosceva una pluralità di risorse e di soluzioni organizzative applicabili in contesti diversi, lontane dall'essere state tutte destate, come dal nulla, dall'impatto con i nuovi indirizzi di governo dei grandi vescovi riformatori del tardo Cinquecento. Nel medesimo tempo la vicenda evocata lascia intravedere quali fossero le potenzialità racchiuse nel patrimonio antico delle confraternite che più vivacemente dovettero attrarre le guide della Chiesa cattolica nel loro tentativo di reincorporare, rilanciandolo, un modello di vita religiosa gestita in comune per loro ancora ricco, nonostante tutti i limiti riscontrati nelle sue traduzioni pratiche, di importanti valenze positive: innanzitutto quella di offrirsi come un veicolo malleabile, che si poteva coniugare con una ricca molteplicità di declinazioni e di funzioni anche specializzate, per radicare nel popolo dei fedeli, al di là del generico uditorio delle liturgie parrocchiali e degli assembramenti estemporanei dei pubblici rituali, una proposta educativa adattata alla massa dei laici, desiderosa di raggiungere l'individuo incardinandolo in una “scuola” fondata sull'apprendistato collettivo e sull'imitazione reciproca; i cui frutti dovevano poi riverberarsi, per naturale osmosi, nella coerenza della condotta quotidiana e diffondere quindi, nel cuore della società, il fermento di un richiamo esemplare, promuovendo una sorta di obbediente “militanza”, capace di invadere gli spazi della vita professionale dei propri simili, di investire l'esercizio dei ruoli pubblici e politici, la più riservata e chiusa convivenza domestica.

Se largamente tradizionali rimasero strutture organizzative e armamentario devoto delle confraternite, nel loro rilancio cattolico dell'età tridentina un accento inedito venne posto sulla dimensione del coinvolgimento interiore. Dietro lo schermo dei gesti ripetitivi di fedeltà alla regola e l'adesione ai riti di cui si nutriva il tesoro delle indulgenze accumulate dal corpo degli associati, era l'autocoscienza del singolo ciò che ci si proponeva, al fondo, di conquistare. Si potrebbe parlare di una razionale volontà di assimilazione. Alla ricostruzione in chiave devota e moralizzatrice della coscienza, al suo gra-

duale affinamento introspettivo, erano funzionali lo scrutinio serale delle colpe, l'aumento della frequenza dei sacramenti, il rapporto intensificato con predicatori e padri spirituali. Al medesimo scopo mirava la sempre più insita offerta di stampe e sussidi per l'istruzione religiosa individualizzata e per l'alimento della vita di pietà.

Per tornare a un esempio concreto, ci si può soffermare sul caso di un'altra fra le confraternite sempre legate all'antica basilica milanese di Sant'Ambrogio: quella insediata presso il campanile non più dei canonici, ma dei monaci del nevralgico centro di vita ecclesiastica. La confraternita che stava sul lato monastico del complesso ambrosiano manteneva nella sua regola seicentesca il rito, di origine medievale, della lavanda dei piedi e della «disciplina», cioè della flagellazione penitenziale, praticata in memoria delle sofferenze inflitte alle carni del Redentore e come gesto fisico di espiazione, nel giorno del giovedì santo¹¹. La scenografica rievocazione dei misteri culminanti della storia cristiana era poi seguita dalla lettura della «passione di Cristo» e dalla illustrazione di «qualche punto d'essa alli fratelli da meditare», per opera del «governatore» laico. L'ascolto e il commento in comune della parola evangelica, o comunque di una scrittura edificante tratta dalla sua matrice autorevole, ci appaiono come la (declinante) sopravvivenza di una ben più florida tradizione dei tempi anteriori¹². Ma le letture collettive, le rappresentazioni teatralizzate e i sermoni si potevano ormai abitualmente combinare, non solo nella Milano di Carlo e di Federico Borromeo, con il diffuso accostamento diretto, che si immaginava più facilmente controllabile dall'alto, preventivamente canalizzato e reso per di più reiterato, diluito nel tempo, al libro di edificazione.

Pur essendo la prassi condivisa, scarseggia la documentazione adeguata in proposito. Ancora più singolare risalta perciò l'eccezione costituita dalla confraternita che aveva la sua sede presso il campanile dei monaci di Sant'Ambrogio. Di questa si conserva un inventario dei beni, allegato a una visita pastorale del novembre 1566. Insieme ai libri liturgici e agli «officii» per la preghiera comunitaria, sappiamo così che la confraternita possedeva almeno una dozzina di testi destinati alla semplice lettura devota. Fra loro figurano l'*Imitazione di Cristo*, alcune vite di santi, raccolte di sermoni e di meditazioni (notissima quella sulla vita di Cristo, attribuita per consuetudine a san Bonaventura), un manuale per la confessione; infine le espressioni tipi-

¹¹ Archivio Storico Diocesano di Milano, Sezione XIII, 30, n. 8.

¹² Su cui gettano luce: G. P. Pacini, *La predicazione laicale nelle confraternite*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 9 (1980), pp. 13-27; R. F. E. Weissman, *Sacred eloquence. Humanist preaching and lay piety in Renaissance Florence, in Christianity and the Renaissance. Image and religious imagination in the Quattrocento*, a cura di T. Verdon, J. Henderson, Syracuse (New York) 1990, pp. 250-271; L. Gaffuri, *Prediche a confraternite*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra Medioevo e prima età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 53-82. Sui riti del giovedì santo, in particolare, cfr. l'analisi penetrante anticipata dal medesimo Weissman in *Ritual brotherhood* cit., pp. 99-105.

che della nuova trattatistica cinquecentesca per l'inquadramento metodico della vita di pietà di laici e religiosi e per l'esercizio fruttuoso delle sue pratiche di sostegno, quale ad esempio un testo avviato a imporsi come "classico" durevole per l'intero arco della stagione tridentina – l'*Essercizio della vita cristiana* di Gaspar Loarte. Per ragioni oggettive di cronologia (nel 1566, l'arcivescovo riformatore solo da poco risiedeva in città, e nella sua cerchia non si era ancora elaborata una strategia complessiva per tenere sotto controllo il mondo della religiosità collettiva dei laici), i libri dovevano essere stati acquistati con ogni probabilità per vie autonome, a prescindere da impostazioni esterne o da suggerimenti precisi di titoli avanzati dai centri di governo della Chiesa diocesana. Sarà evidente che anche questo è un indizio degno di nota particolare. Dei loro libri, i confratelli si potevano servire per la lettura collettiva, quando si riunivano in adunanza nell'oratorio; oppure farne l'oggetto di scambio fra i singoli iscritti desiderosi di giovarsene in modo meno saltuario, consentendo loro in pratica di accedere a una sorta di rudimentale biblioteca devota, di cui portavano unitariamente la responsabilità¹³.

Diversi fra i testi presenti nella lista della confraternita di Sant'Ambrogio, insieme alle opere di altri scrittori religiosi di primo piano del secondo Cinquecento, come il celebre Luis de Granada e il cappuccino Mattia da Salò, dovettero in effetti raggiungere vasta notorietà nell'ambiente delle confraternite devote. Soprattutto da quando, in modo più diffuso e risoluto negli anni successivi al Tridentino, religiosi dei vari ordini regolari e pastori d'anime presero a valorizzarli con esplicito favore come strumenti per l'ammaestramento dottrinale e la formazione morale non solo dei chierici ma anche dei laici. Carlo Borromeo fu qui, di nuovo, il modello esemplare di una linea che fece scuola. È nella scia di questi orientamenti in via di espansione che i testi e gli autori vincenti della nuova ondata cinquecentesca della letteratura edificante si aprirono un varco cui divenne sempre più difficile sottrarsi fra le indicazioni prescrittive lanciate dalle nuove regole uniformate di matrice vescovile per i diversi tipi di confraternite esistenti, che nell'ambiente delle curie diocesane si cercava di allestire e di mettere in circolazione, per sostituirle a quelle più tradizionali fino ad allora in vigore nei ristretti contesti locali. Ciò avvenne in termini destinati a produrre effetti duraturi e a lasciare una marcata impronta, anche largamente al di fuori dei confini della diocesi milanese, con la regola borromaeica redatta a seguito del secondo concilio provinciale del 1569 e messa in stampa nel 1573 per le confraternite di «disciplinati» e «penitenti», privilegiate per il loro ruolo cruciale nel "sistema" della religione collettiva¹⁴.

¹³ Bottoni, *Libri e lettura nelle confraternite milanesi* cit.

¹⁴ Ibid.; inoltre il mio lavoro *La riforma delle confraternite di disciplinati* cit.; P. Versè, *La «compagnia della Pietà di S. Ambrogio» (1576-1784). Statuti e uomini*, in «Bollettino della Società pavese di storia patria», 81 (1981), pp. 146-175 (in particolare pp. 150-151, 166-167). Per importanti riscontri fuori dall'area italiana: M. Venard, *Les confréries de pénitents au XVI^e siècle dans la province ecclésiastique d'Avignon*, in «Mémoires de l'Académie de Vaucluse», s. VI, 1 (1967), pp. 55-

Che non si trattasse di generici appellii formali, condannati a rimanere pura velleità predicatoria, è suggerito da una serie di indizi dispersi, relativi a diversi contesti, soprattutto urbani, grazie ai quali si intravedono almeno i contorni sommari della dilatazione cui andò incontro, con l'impulso venuto dall'onda di rinnovamento del Cinquecento, l'uso tradizionale di appoggiarsi al fitto tessuto delle confraternite per divulgare un ampio ventaglio di stampe finalizzate a un approccio qualitativamente più ricco, incisivo e, appunto, personalizzato alle fonti della pietà cristiana¹⁵. Al di là dei libri che entravano nelle

79 (alle pp. 70 sgg.); Id., *Les formes de piété des confréries dévotes de Rouen à l'époque moderne*, in *Prière et charité sous l'Ancien Régime. Actes du colloque de Nancy-Epinal, 6-7 octobre 1990, «Histoire, économie et société»*, 10 (1991), 3, pp. 283-297 (p. 293).

¹⁵ N. Terpstra, *Renaissance congregationalism: organizing lay piety in Renaissance Italy*, in «Fides et historia», 20 (1988), 3, pp. 31-40 (pp. 33 e 38, nota 12; cenni ampliati in Id., *Lay confraternities and civic religion* cit., p. 57, nota 35, con riferimento a testi agiografici, scritture di edificazione morale, raccolte di sermoni); Bottoni, *Libri e lettura nelle confraternite milanesi* cit., pp. 255-268; V. Paglia, «La Pietà dei carcerati». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma 1980, pp. 133-139. Interessante anche l'accenno di J. W. O'Malley, *The first Jesuits*, Cambridge (Mass.) 1993, p. 112 (trad. it. *I primi gesuiti*, Milano 1999, pp. 123 sgg.: cenacoli raccolti dai primi gesuiti, per esempio a Messina e a Valencia, in cui si praticava la lettura in comune seguita da conversazione edificante). Sulle radici pretridentine della consuetudine con i testi di lettura devota (in origine solo manoscritti): R. Rusconi, *Pratica cultuale ed istruzione religiosa nelle confraternite italiane del tardo Medio Evo: «libri da compagnia» e libri di pietà*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Roma 1987, pp. 133-153. Per una esemplificazione più analitica di precisi affioramenti documentari in ambienti urbani diversi: R. Saggini, *Gli inventari del «Libro dei redditi» dell'Ospedale Grande di Misericordia di Savona*, in «Società savonese di storia patria. Atti e memorie», n. s., 28 (1992), pp. 123-147 (inventari 1364-1385: ancora vite di santi, *sermons*, trattati morali, ma con significativa aggiunta di testi o rielaborazioni del *corpus biblico*); R. M. Dessì, *Parola, scrittura, libri nelle confraternite. I laudesi fiorentini di San Zenobi*, in *Il buon fedele* cit., pp. 83-105 (uno zibaldone di varie scritture devote, seconda m. XV sec.: oltre a laudi e preghiere, riassunti di prediche, *exempla* e altro ancora); R. Manetti, G. Savino, *I libri dei disciplinati di Santa Maria della Scala di Siena*, in «Bullettino senese di storia patria», 97 (1990), pp. 122-192 (secc. XIV-XV); A. Esposito, *La richiesta di libri da parte dell'associazionismo religioso romano nel tardo Medioevo*, in *Produzione e commercio della carta e del libro. Secc. XIII-XVII*. Istituto internazionale di storia economica «F. Datini», Prato, Atti della «Ventitreesima settimana di studi» (15-20 aprile 1991), a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 1992, pp. 869-879. Alcune indicazioni sparse (area tosco-emiliana) in C. Delcorno, *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996, a cura di L. Leonardi, Tavaruzze (Firenze) 1998, pp. 3-22 (alle pp. 16 e 20). In proiezione già verso gli sviluppi primocinquecenteschi: A. Matchette, *The compagnia della Purificazione e di San Zanobi in Florence. A reconstruction of its residence at San Marco, 1440-1506*, in *Confraternities and the visual arts* cit., pp. 74-101 (p. 78 e inventario 1501 in appendice, pp. 97-99: presenza di vari testi didattico-edificanti, di nuovo scritte agiografiche e prediche; diversamente da quanto qui suggerito, pp. 88 sgg., nota 31, «Giovanni Gerson» potrebbe anche alludere all'*Imitazione di Cristo*); E. Peverada, *Tra carità, devozione e propaganda devota: la confraternita di S. Giobbe nel Cinquecento religioso ferrarese*, in *Santuari locali e religiosità popolare*, a cura di M. Tagliaferri, «Ravennatensia», 20 (2003), pp. 165-197 (alle pp. 170-173 dati sul possesso di libri, anni 1501-1509: fra i non molti censiti, *Epistole e vangeli* in volgare, il *Salmista*, Ludovico Pittorio, attestato anche in altre confraternite ferraresi sempre per il primo decennio del secolo); soprattutto M. Gazzini, *Scuole, libri, cultura nelle confraternite milanesi fra tardo Medioevo e prima età moderna*, in «La bibliofilia», 103 (2001), pp. 215-261 (riproposto in Ead., *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Bologna 2006, cap. VIII, *Confraternite, scuole e biblioteche*, pp. 279-331: «inventario de li libri de la compagnia», 1522, comprensivo di oltre 40 voci, inclu-

case dei fedeli gravitanti intorno alle confraternite, o che circolavano comunque nei loro ambienti di vita per effetto di acquisti, doni e prestiti concordati in proprio, l'uso di allestire piccole biblioteche collettive per rispondere ai bisogni di formazione religiosa dei confratelli dovette estendersi nel corso del Seicento, soprattutto fra le «compagnie» sostenute da un reclutamento sociale prevalentemente elitario e dotate di mezzi finanziari robusti – ad esempio fra le congregazioni mariane delle case e dei collegi della Compagnia di Gesù. Era una consuetudine che poi si tramandò anche oltre la cesura storica delle soppressioni dei governi “illuminati” e giacobino-napoleonici del secolo successivo. In questi casi, più si avanza nel tempo e tende a generalizzarsi l'uso di filtrare la proposta di un messaggio religioso qualificato, di fatto in sé discriminante, incentivando le occasioni di rapporto con la parola scritta, meglio si esplicita, anche nelle pratiche di gestione economica e fra gli oneri imposti al corpo degli «ufficiali», la destinazione del patrimonio librario comune a un circuito di «imprestiti» aperti alle necessità di tutti gli affiliati¹⁶.

Nell'età post-tridentina vediamo rinsaldarsi un preciso rapporto fra la moltiplicazione dei libri edificanti a stampa e il mondo dei sodalizi confraternali, con una sempre più larga invasione di prodotti tipografici standardizzati, su scala cittadina o ancora più estesa, per esempio diocesana, entro i confini della più rarefatta, ma anche più elastica e multiforme, tradizione manoscritta anteriore¹⁷. Tali legami erano inscritti negli stessi meccanismi dell'allestimento dei testi, del loro passaggio dal manoscritto al torchio e in quelli della loro successiva entrata in circolazione, come si registra fin dal caso elementare della nuova veste di manuale d'uso personale attribuita allo strumento irrinunciabile del libro «da compagnia», che conteneva i testi di preghiera proposti come dovere di osservanza e i rituali degli incontri collettivi; o come ancora mostrano la continua ristampa degli uffici della Vergine e l'altrettanto dilatata disponibilità dei libretti di regola, ai cui capitoli statutari facevano da corredo l'elenco delle indulgenze, i canti e, di nuovo, formule di

si libri per la preghiera liturgica. Non mancano, di nuovo, i testi biblici annotati, commenti e raccolte di sermoni sulle letture biblico-liturgiche, le *Meditazioni della vita di Cristo* dello pseudo Bonaventura, scritture agiografiche, manuali di formazione religiosa e umanistica, un Dante commentato, la *Cronaca di Eusebio di Cesarea*.

¹⁶ D. Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, a cura di A. Acerbi, M. Marrocchi, Milano 1988, pp. 180-252 (alla p. 242); V. Paglia, *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Roma 1982, pp. 56-57, nota 39. Ancora per Milano, si aggiungano le norme per il segretario della congregazione dell'Immacolata presso il noviziato di San Gerolamo (regole a stampa del 1723): «Tenga conto degli altri libri spirituali, e delle copie delle regole stampate, delle quali non ne darà ad altri, senza licenza del prefetto».

¹⁷ Che in ogni caso, come si rileva sull'intero spettro della circolazione libraria coeva, anche il trionfo della riproduzione tipografica non ha potuto soppiantare del tutto. Ne è una significativa conferma l'esempio seicentesco studiato in G. P. Pacini, *Un libro di pietà della confraternita del Crocifisso ai «Servi» di Vicenza*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 27 (1973), pp. 506-528.

preghiera¹⁸. Frequentemente la stampa dei testi d'uso devoto era commissionata, in vario modo finanziata, o comunque più o meno massicciamente assorbita da uomini, sostenitori e patroni religiosi (vescovi, ecclesiastici secolari o regolari che fossero) delle confraternite. Altre volte era la specificità dei contenuti a implicare un canale di fruizione riservato¹⁹. Oppure una forma meno esclusiva e a volte soltanto occasionale di connessione si traduceva nella comparsa di dediche, appendici e scritti di contorno che lasciavano trasparire l'adattamento di testi anche autonomamente circolanti al pubblico dei frequentatori delle compagnie laicali²⁰. Più modestamente ancora, appendici narrative, medaglioni agiografici e schemi di meditazione potevano arricchire semplici libri di orazioni e regole di sodalizi religiosi, estendendone le modalità di "consumo" anche al di là della loro più ristretta destinazione originaria²¹.

All'interno di questa crescita vistosa di una offerta editoriale resa ampiamente accessibile, per esiguità di costi, ricorso al volgare e funzionalità eminentemente pratica, alle limitate risorse dei laici anche di modesta istruzione

¹⁸ P.F. Grendler, *Il libro popolare nel Cinquecento*, in *La stampa in Italia nel Cinquecento*. Atti del convegno (Roma, 17-21 ottobre 1989), a cura di M. Santoro, Roma 1992, vol. I, pp. 211-234 (alle pp. 221-224). Su di un altro rilevante filone cinque-seicentesco: M. Rosa, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, rist. in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 217-243 (e per diverso contesto, S. Jäggi, *Rosenkranzbruderschaften. Vom Spätmittelalter bis zur Konfessionalisierung*, in *Der Rosenkranz. Andacht, Geschichte, Kunst*, a cura di U.-B. Frei, F. Bühler, Bern 2003, pp. 91-105; M.-H. Froeschlé-Chopard, *La dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété*, in *Prière et charité sous l'Ancien Régime* cit., pp. 299-316).

¹⁹ Si pensi, per fare solo un esempio, ai manuali per i confortatori dei condannati a morte: Rusconi, *Pratica cultuale ed istruzione religiosa* cit., pp. 150 sgg., e più ampiamente A. Prosperi, *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, in «Quaderni storici», 17 (1982), n. 50, pp. 959-999; Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna, a cura di A. Prosperi, Pisa 2007.

²⁰ Qualche sommaria indicazione in Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuite* cit., pp. 244-247; uno almeno dei precedenti cinquecenteschi segnalato in G. Zarri, *La vita religiosa femminile tra devozione e chieso*, rist. in Ead., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, pp. 21-50 (alla p. 39); un altro ancora in M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991, p. 459. Ma l'indagine meriterebbe certo di essere ripresa e sistematizzata, in rapporto ai diversi contesti regionali.

²¹ Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuite* cit., pp. 239-241; Id., *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in *Stampa, libri e letture a Milano* cit., pp. 135-246 (alle pp. 156 sgg., nota 15); M. Vaccani, *Le confraternite a Como dalla metà del '500 alla metà del '600*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 3 (1989), pp. 147-176 (p. 162, nota 33); Venard, *Les formes de piété des confréries dévotes* cit., p. 285. Ricco di spunti, che toccano da vicino l'arco dei problemi evocati, è anche L. Fiorani, *L'esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque e Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 155-196 (da integrare con gli ultimi apporti di Id., «Charité et piété». *Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca*, in *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo*, a cura di Fiorani, A. Prosperi, *Storia d'Italia Einaudi, Annali 16*, Torino 2000, pp. 555-581). Riferimenti utili, da ulteriormente approfondire, in Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., pp. 584-587; L. Lazar, *The formation of the pious soul: transalpine demand for Jesuit devotional texts, 1548-1615*, in *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischan*, a cura di J. M. Headley, H. J. Hillerbrand, A. J. Papalas, Aldershot-Burlington 2004, pp. 289-318.

ne, si deve collocare l'apprestamento di guide, «tavole» e semplici «libretti» che miravano a tracciare una regola di vita conciliabile con le servitù della condizione domestica e con l'esercizio continuato delle professioni manuali, rivolgendosi alla generalità dei comuni fedeli. È il caso dei *Ricordi* o *Avvertimenti* per i padri e le madri di famiglia, i capi di bottega e i loro lavoranti, diffusi mediante agili opuscoli e di nuovo – come si è visto all'inizio per le confraternite della collegiata milanese di Sant'Ambrogio – con lo strumento delle stampe murali, da Carlo Borromeo e prima ancora dal cardinale Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna²². I *Ricordi* erano tipiche manifestazioni compendiarie, è bene sottolinearlo, di quella fiorente precettistica *ad status* che non escludeva dai suoi intenti disciplinatori, nel concerto di una più articolata strategia di riforme della vita del popolo cristiano, gli uomini dei ceti posti ai gradini bassi della piramide sociale e in cui rifluivano, via via semplificandosi, scomponendosi in un reticolo minuto di scarne prescrizioni ammonitrici, i tradizionali elementi di sostegno della grande costruzione collettiva della *institutio* quattro-cinquecentesca: alludo a quel disegno metodico di “incivilimento” generale dei costumi avviato ormai a tradursi, con la restaurazione tridentina della centralità della religione, nell'impianto di una sorta di galateo devoto, cioè di un modello codificato, inquadrato secondo binari uniformi e condivisibile dai più larghi strati della popolazione, di condotta eticamente ordinata. Tra le istituzioni del mondo confraternale e questo filone della trattatistica sul comportamento di destinazione sociale più aperta, se non proprio decisamente “popolare”, i cui contenuti potevano essere assimilati attraverso l'apprendistato nella cerchia della famiglia e con il sistema dei «buoni costumi cristiani» inculcati fra le aule di collegio e nelle scuole domenicali di catechismo²³, gli intrecci non fecero che rafforzarsi nel corso del Cinquecento. Dal nostro orizzonte non possiamo neppure espunge-

²² C. Di Filippo Baretti, *Libri e letture nella Milano di san Carlo Borromeo*, in *Stampa, libri e letture a Milano* cit., pp. 39-96 (in particolare pp. 79, 90-96; accenna anche alla diffusione a stampa dei *Ricordi* milanesi fuori dalla città di origine. Ulteriori riflessioni in Ead., *Libri e letture per laici nella Milano borromaea*, in «*Studia Borromaea*», 21 [2007], pp. 347-366); P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma 1959-1967, vol. II, pp. 204 sgg., 206 sgg.

²³ Sulle dimensioni globali della *institutio* e sui suoi fondamenti culturali cfr. A. Quondam, *La virtù dipinta. Noterelle (e divagazioni) guazziane intorno a classicismo e «institutio» in Antico Regime*, in Stefano Guazzo e la Civil conversazione, a cura di G. Patrizi, Roma 1990, pp. 227-395 (con tutti i successivi sviluppi e approfondimenti nei lavori degli anni seguenti, fino a esiti fra cui segnaliamo almeno Id., *Il metronomo classicista*, in *I gesuiti e la Ratio studiorum*, a cura di M. Hinz, R. Righi, D. Zardin, Roma 2004, pp. 379-507). La connessione genetica con la sfera della tradizione religiosa è invece paradigmaticamente rimarcata da D. Knox, a cominciare dal suo «*Disciplina. Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*», in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 18 (1992), pp. 335-370. Cfr. inoltre G. Pozzi, *Occhi bassi*, in *Thematologie des Kleinen. Petits thèmes littéraires*, a cura di E. Marsch, G. Pozzi, Fribourg 1986, pp. 161-211 (rist. in Id., *Alternatim*, Milano 1996, pp. 93-142); P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and learning, 1300-1600*, Baltimore-London 1989 (trad.it. Roma-Bari 1991); M. Turrini, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento», in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 407-489.

re l'appariscente lievitare della multiforme editoria di sostegno per le attività educative delle scuole di Dottrina Cristiana: attività che erano di insegnamento catechistico, certamente, ma anche di introduzione alla pratica dei sacramenti, di addestramento al canto religioso e alla preghiera, di formazione morale e di affinamento delle «buone maniere» utili nella «conversazione civile». Il dato di partenza è che l'invito ad aggregarsi alla cerchia di qualche sodalizio devoto era un punto fermo nel modello di vita buona proposto ai laici praticanti dell'età tridentina; così come, in senso inverso, le regole delle confraternite maggiormente influenzate dalle strategie di ammodernamento della vita cristiana non mancavano di incorporare, a volte, l'esplicita raccomandazione di accostarsi proprio a testi quali i menzionati *Ricordi* per i padri di famiglia e gli uomini delle professioni circolanti nell'Italia padana sullo scorso del secolo²⁴.

2. *Uomo, famiglia, parentela*

Il confratello ideale proposto come modello nelle norme degli statuti, nella trattatistica pedagogica e nei testi della letteratura edificante copiosamente

²⁴ M. Fanti, *La chiesa e la compagnia dei Poveri in Bologna. Una associazione di mutuo soccorso nella società bolognese fra il Cinquecento e il Seicento*, Bologna 1977, p. 72 (rist. con omissione del cap. VII sul patrimonio artistico in Id., *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Roma 2001, pp. 175-303). A conclusione di questa prima sezione, rilevo che il medesimo indirizzo di metodo fin qui seguito – quello di contribuire «to the broader debate concerning the role of belief in early modern religious practice by calling attention to the specific emphasis on the formation and reinforcement of belief found in the most prevalent and widespread confraternities in Italy from the 1540s through the end of the sixteenth century» – ispira il profilo di scavo in cui si è cimentato L. Lazar, *Belief, devotion, and memory in early modern Italian confraternities*, in «Confraternitas», 15 (2004), 1, pp. 3-33 (la citaz. da p. 4) (l'A. ha seguito in particolare la pista dell'azione pastorale sviluppata dai gesuiti, approdando a esiti fra cui è da menzionare in primo luogo il vol. *Working in the vineyard of the Lord: Jesuit confraternities in early modern Italy*, Toronto etc. 2005). Mi pare da sottoscrivere *in toto* il suo impegnativo rilievo programmatico, secondo cui ogni «instrumental understanding of religion, as an expression of the aims and needs of society, while consonant with post-Enlightenment secularizing trends (which in turn informed Durkheim) [il riferimento è alle sue classiche *Forme elementari della vita religiosa*], anachronistically distorts the mentalité and motivations of early modern Europeans, for whom belief was a category and end in its own right». «By seeking to “reduce”, “deconstruct”, or “explain” religious belief through its “underlying” or empirically verifiable motivations and objectives, the postmodern successors of Durkheim have misplaced a vital hermeneutic tool for interpreting European culture». Come già aveva avuto modo di puntualizzare acutamente in altra sede Timothy Verdon, «if we “process” medieval and early Renaissance data through twentieth-century “systems”, a future generation of historians will find that – like Burckhardt – we have merely refashioned the Renaissance in our own image» (Lazar, *Belief, devotion, and memory* cit., pp. 5 sgg. Il testo di Verdon a cui rinvia Lazar è *Christianity, the Renaissance, and the study of history. Environments of experience and imagination*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 1-37 [p. 8]; un altro autore portato a sostegno della proposta di oltrepassamento dell'«ermeneutica del sospetto», per misurarsi con la realistica accettazione della «credenza» intesa come forza propria implicata nel gioco dei rapporti con gli attori umani – e, aggiungo più precisamente io, con le loro impalcature istituzionali e di potere – è Brad Gregory: *Salvation at stake. Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge [MA] 1999).

divulgati in forme di facile accesso, era dunque chiamato a una più una matura assunzione interiore degli obblighi istituiti dal patto associativo di natura fraterna. Ma non era sicuramente un individuo isolato, astratto da una rete di relazioni che affondavano le loro radici nella parentela, nelle servitù di vicinato, nelle solidarietà di ceto e su base professionale. Viveva anch'egli in un orizzonte sociale, e in tutta la gamma dei rapporti che dalla sua persona si diramavano era invitato a prolungare lo stile di condotta cui lo educava la regola della confraternita, a far riecheggiare nel cuore del tempo profano le scelte e i valori implicati dal codice prescrittivo che essa mirava a veicolare; e non era, anzi, infrequente il caso in cui neppure l'adesione alla confraternita era esclusiva, reinserendosi in una pluralità di appartenenze associative disposte in modo da costituire una trama, con la frequentazione simultanea estesa a luoghi di culto e a centri di aggregazione religiosa diversi, creatori di rapporti di clientela a vasto raggio, che di per sé contribuivano a irrobustire lo spessore e le ricadute pratiche dei vincoli contratti attraverso le strade della più ampia ricerca possibile di tutele per la persona²⁵. L'influsso esercitato dalle confraternite, in altre parole, non si manteneva chiuso nei recinti del sacro. Ma dai riti e dalle devozioni coltivate intorno all'altare o nella sede della compagnia tendeva a dilatarsi verso un orizzonte di globalità, guardando all'intreccio della famiglia, alle relazioni stringenti del quartiere, infine allo spazio sociale dell'intera vita comunitaria così come all'insieme degli ambiti in cui ci si poteva distendere per generare i frutti che da esse attendevano le autorità religiose non meno che i responsabili ultimi della pubblica convivenza.

Da questo punto di vista – e a prescindere per il momento dalla (fondamentale) questione di stabilire se, e in quali termini, la lettera delle prescrizioni giungesse poi effettivamente a incarnarsi nella realtà della pratica quotidiana – ben si comprende quanto i *leaders* riformatori del Cinquecento dovessero apprezzare la sottolineatura, già di frequente condivisa nelle più elaborate regole tardomedievali, dell'alta responsabilità di cui i confratelli si caricavano in primo luogo nella cerchia dei loro legami di sangue. Vigilanza sulla moralità dei comportamenti domestici e fedeltà alla preghiera intorno alla mensa erano da tempo il segno distintivo di quell'«attendere alla sua famiglia», di quell'«ammaestrare» esercitato innanzitutto fra le pareti della propria casa, fondato sul contagio dell'esperienza e sui vincoli naturali della soggezione gerarchica, che gli schemi statutari dell'età tridentina si fecero semplicemente premura di rendere uso comune²⁶. Come ha messo in rilievo Louis Châtelier

²⁵ Cfr. D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», 10 (1987), n. 35, pp. 81-137 (p. 126); B. Pullan, *Religious brotherhoods in Venice*, rist. in Id., *Poverty and charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700*, Aldershot 1994, n. IX, p. 12; N. Terpstra, *Death and dying in Renaissance confraternities*, in *Crossing the boundaries. Christian piety and the arts in Italian medieval and Renaissance confraternities*, a cura di K. Eisenbichler, Kalamazoo 1991, pp. 179-200 (pp. 179 sgg., 190 sgg.).

²⁶ Per risalire a un archetipo che è stato oggetto di vasta imitazione sul piano sovralocale, si vd. la suggestiva regola dei battuti di San Domenico di Bologna (1443), costruita sul continuo riman-

studiando la fortuna del modello gesuitico, le stesse congregazioni mariane, affermatesi in mezzo ai ceti nobiliari e negli ambienti cittadini a partire dal tardo Cinquecento, «sono state concepite anche come vere e proprie scuole preparatorie ad un matrimonio buono e santo». Già prima, nella fase di lenta incubazione della Compagnia di Gesù dei primordi, il compito di restituire le «case» dei fedeli devoti a uno stato «somigliante» a quello dei focolari «della primitiva Chiesa» si era fatto strada nella sensibilità pastorale dei gesuiti. Anche di questo si trova una spia rivelatrice nelle idee messe in circolazione dalla letteratura edificante. Al filone si riallaccia, con enfasi plateale, un testo come quello uscito a stampa a Parigi, nel 1643, nel solco di una tradizione consolidata entro i robusti contorni della *institutio* cattolica di Antico Regime: pensiamo alla *Famille sainte, ou il est trait des devoirs de toutes les personnes qui composent une famille*, del padre Jean Cordier²⁷.

Condiviso da forze e orientamenti molteplici era del resto, all'aprirsi dell'età moderna, l'intento di promuovere una decisa sacralizzazione dell'istituto familiare. Munendolo dello scudo difensivo di un vincolo sacramentale irrigidito, lo si voleva erigere a pilastro di un disegno di riorganizzazione cristiana della società, a partire dai suoi quadri elementari. Sul crinale del passaggio dai fermenti creativi del primo Cinquecento religioso al più organico riordinamento disciplinare e istituzionale dell'età successiva, anche le confraternite che si specializzarono nella cura della vita di pietà di uomini celibi, delle vergini e delle vedove disponibili a conciliare la dedizione ai consigli evangelici con la permanenza all'interno delle loro famiglie come «monaci in casa» e con i loro impegni mondani non facevano, in fondo, che portare alle estreme conseguenze il proposito di annodare un legame fra le esigenze dell'ascesi e la realtà delle condizioni di esistenza nel «secolo» da cui era gravata la massa dei comuni fedeli. Erano condizioni che attendevano di essere incanalate e riplasmate, prima ancora che respinte sotto il segno esclusivo del peccaminoso²⁸. A maggior ragione al medesimo progetto possiamo ricondur-

do al patrimonio sapienziale della Bibbia: G. G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. P. Pacini, Roma 1977, vol. II, p. 679.

²⁷ L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris 1987 (trad. it. *L'Europa dei devoti*, Milano 1988, qui alle pp. 148-155); P. Lopez, *Una famosa congregazione laica napoletana nel '600 e l'opera missionaria di padre Corcione*, in «Rivista di studi salernitani», 3 (1970), 6, pp. 121-163 (alle pp. 123 sgg., testimonianza del 1557). Anche in un manuale di stampo così prettamente «tridentino» come gli *Avvertimenti per l'ufficio del rettore curato* dell'arcivescovo di Cosenza Giovanni Battista Costanzo ritorna, nel capitolo «Della diligenza sopra le confraternità», la preoccupazione che «i padri di famiglia confrati procurino che si viva spiritualmente in casa loro» (p. 350 nella ed. Roma, Giacomo Mascalci, 1625). Per il contesto culturale più ampio, D. Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra Cinque e Seicento*, Roma 1985; E. Casali, *Il villano dirottato. Cultura, società e potere nelle campagne romagnole della Controriforma*, Firenze 1982, pp. 53-84.

²⁸ G. Zarri, *Orsola e Caterina. Il matrimonio delle vergini nel secolo XVI*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 29 (1993), pp. 527-554 (rist. in Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 417-451; vol. prezioso nel suo insieme come inquadramento). Sul versante maschile rimasero più sporadiche, anche per la ben minore richiesta di tutela sul piano sociale, le iniziative di raccolta e cura educativa «separata» dei celibatari.

re le confraternite che si ponevano, invece, sotto l'esplicita insegnata del chiamare a raccolta proprio i laici coniugati²⁹, così come alla luce del reciproco convergere tra famiglia naturale fondata sui legami di sangue e doveri morali infusi dalle più vaste aggregazioni devote di cui gli individui erano parte si comprendono le movenze di fondo di un progetto quale quello abbozzato nella Roma pontificia all'avvio della riorganizzazione tridentina: era il modo più esplicito e diretto per cercare di ridisegnare il volto della famiglia cristiana ritagliando sulle misure della piccola "Chiesa domestica" il modello di una convivenza impostata secondo gli schemi allora obbliganti per ogni forma di sodalizio di laici animato dalla religione.

In questa proposta di una «confraternita semplice e pura per ciascheduna famiglia per inviarla a Dio con le virtù cristiane», il «priore» e la «priora» si identificano con il «capo di casa, uomo o donna». In «qualche comoda stanza di casa, ogni mattina inginocchiati avanti il crocefisso o altra immagine di santi», tutti gli aderenti alla «compagnia» sono tenuti a «segnarsi» e ad inaugurare la giornata con la preghiera comune, concedendosi momenti di silenzio in contemplazione dei misteri della fede³⁰: ammettiamo realisticamente che ci troviamo ormai sul piano inclinato di una enfatizzazione utopica, ma – proprio in forza della sua radicalità – questo ricalco della famiglia-monastero sull'impianto tradizionale della confraternita devota suggella, svolgendone le interne implicazioni, la volontà strategica di piegare i quadri naturali della parentela al compito di radicare una pietà osservante nel cuore del corpo sociale. Il movimento della Controriforma, come più acutamente di altri ha messo in luce in alcuni suoi innovativi sondaggi Natalie Zemon Davis, non ha spezzato questa esigenza da tempo avvertita di congiunzione. Ha cercato piuttosto di irrobustirla, dotandola di leve più efficaci di pressione per raggiungere il singolo individuo³¹.

Qualche esempio si ricava da C. Bascapè, *De vita et rebus gestis Caroli S. R. E. cardinalis, tituli S. Praxedis archiepiscopi Mediolani*, libro VII, cap. XLI (pp. 868-869 nella riedizione con trad. it. a fronte, Milano 1983); G. Pedotti, *La catechesi nel Lodigiano nel periodo 1564-1619*, in «Studi e fonti di storia lombarda», 7 (1987), 13, pp. 23-63 (alla p. 50).

²⁹ Significativa è l'esperienza del «terzo collegio» fiorito intorno alla primitiva cerchia barnabita. Ne riassume le vicende salienti A. Spinelli, *Verso la «perfezione» insieme. Attualità di un'esperienza: i «Maritati di s. Paolo»*, Milano 1989.

³⁰ Paglia, «*La Pietà dei carcerati*» cit., pp. 89-93, 300-303.

³¹ N. Zemon Davis, *Ghosts, kin, and progeny: some features of family life in early modern France*, in «Daedalus», Spring 1977, pp. 87-114, e Ead., *The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon*, in «Past and present», n. 90 (1981), pp. 40-70 (in una linea diversa da quella che rimarca invece la conflittualità fra proposta controriformistica e parentela, con più larga influenza sostenuta da J. Bossy: si vd. in particolare i saggi ora raccolti in trad. it. in Id., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino 1998, a partire dal celebre *Controriforma e popolo dell'Europa cattolica*, che risale nella sua prima uscita inglese al 1970). Alla parabola estrema della forzatura in senso utopistico-paradossale dei materiali comuni offerti dalla tradizione parentetica sul tema della famiglia reincorporata nell'edificio spirituale della Chiesa si può situare un altro progetto come quello del sacro "falansterio" (siamo ormai alla fine del Settecento) rintracciato da G. Penco fra le carte di un archivio ligure: Id., «*Il ritiro dei coniugati. Un curioso programma settecentesco di vita religiosa in comune per coniugati*», in «Rivista di ascetica e mistica», 14 (1969), pp. 369-379.

3. Combattere per la fede

Quanto siamo andati sin qui dicendo si colloca prevalentemente, come dovrebbe essere chiaro, sul versante della proposta ideale, dei modelli propagandati e da interiorizzare, che si prefiggevano di sottoporre a una regola i comportamenti degli individui. Lo sfondo che non va mai perso di vista è quello del dislivello, o meglio ancora dell'incrocio e del continuo condizionamento reciproco tra la norma prescritta e la realtà contrastata delle esperienze realizzate. All'interno di questo scarto inevitabile, occorrerà dare rilievo ai frantendimenti e alle manipolazioni che piegavano il rapporto con il sacro e la gestione del rituale a scopi irriducibili alla semplice difesa dei valori della religione o alla ricerca di una intimistica santificazione personale³². Ma si dovrà fare anche posto, nella misura in cui venga in soccorso adeguata documentazione diretta, agli sforzi riusciti di ricezione, ai cammini di adattamento attraverso i quali un modello culturale, non semplicemente ereditato dal passato e imposto, risultava accolto e «ricreato» da coloro che erano chiamati a farsene interpreti³³. Spiragli preziosi, che aprono almeno uno squarcio su questa sotterranea duttilità, sulla grande fecondità stimolatrice della funzione educativa esercitata dalle confraternite, sono ad esempio quelli che si legano alla sopravvivenza delle ricche scritture autobiografiche lasciateci da uomini come il falegname Giovanni Battista Casali, formatosi nel vivacissimo cantiere delle prime scuole milanesi della Dottrina Cristiana; o come il giovane di Friburgo, aderente alle congregazioni mariane dei gesuiti, intorno alla cui circostanziata relazione sui progressi della vita interiore Louis Châtellier ha costruito alcune fra le pagine più belle del suo volume *L'Europa dei devoti*. Su entrambi i casi, indubbiamente in sé privilegiati, ma reinseribili in un ben più vasto fenomeno di trasmissione di modelli religiosi qualificati, vale la pena soffermarsi brevemente.

Le memorie manoscritte del Casali, che abbracciano gli anni dal 1552 al 1599, sbalzano la figura di un semplice artigiano avviato sulle strade della vita di devozione. Coniugato, lo vediamo circondato di figli, inserito come mae-

³² In una prospettiva di storia sociale, che privilegia come fuoco interpretativo le strategie corazziali per la conquista del prestigio, su questa manipolazione delle «risorse del sacro» hanno insistito gli studiosi che si sono ispirati ai metodi della microstoria: cfr. in particolare A. Torre, *Politics cloaked in worship: State, Church and local power in Piedmont 1570-1770*, in «Past and present», 134 (1992), pp. 42-92; più ampiamente Id., *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.

³³ «Religious cultures are not merely inherited or imposed; they are also made and remade by the people who live them»: N. Zemon Davis, *From «popular religion» to religious cultures*, in *Reformation Europe: a guide to research*, a cura di S. Ozment, St. Louis 1982, p. 331 (pp. 321-341 per l'intero saggio). Parlando di «ricezione culturale», mi riallaccio implicitamente alle suggestioni che ne hanno ricavato, evocando l'idea dei meccanismi costruttivi di reinterpretazione e appropriazione personale, gli studiosi di un tipo di tradizione del resto da più parti connessa, come si è visto, alla realtà delle confraternite, quella dei testi scritti: cfr. R. Darnton, *First steps toward a history of reading*, in «Australian journal of French studies», 23 (1986), pp. 5-30 (trad. it. in Id., *Il bacio di Lamourette*, Milano 1994, pp. 117-153).

stro nel «paradegho» del suo ramo professionale – quello dei carpentieri, lavoratori del legno –, pronto ad assicurare il proprio concorso nelle parate e nelle operazioni di difesa della milizia urbana. Nel medesimo tempo è un entusiasta sostenitore delle attività in espansione delle *scholae* di catechismo, in cui giunse a ricoprire ruoli di responsabilità e si cimentò con successo nell’insegnamento gratuito del leggere e dello scrivere. Legato, insieme ai suoi familiari, a diverse confraternite della città, lo vediamo attratto e ampiamente coinvolto nel “sistema” ceremoniale che, sotto la sapiente regia di Carlo Borromeo, Milano aveva visto infittirsi nell’arco della sua età adulta. Amante delle grandi processioni e delle sontuose manifestazioni scenografiche della religiosità collettiva, era però anche avvezzo all’ascolto dei ferventi predicatori e alla lettura dei libri di pietà. Come ad esempio quel *Pungi lingua* di Domenico Cavalca, di cui sappiamo che il Casali fece dono ai compagni della *schola* parrocchiale di dottrina³⁴.

Sul versante opposto delle Alpi, nei territori insidiati dalla minaccia protestante e in un contesto di vita più aristocratico, i resoconti del pio seguace dei gesuiti di Friburgo documentano un altro tentativo riuscito di immedesimazione in un cammino di nobilitazione dello spirito. Tra giaculatorie da ripetere senza sosta, preghiere vocali distribuite con ordine nell’arco della giornata, messe, atti di pietà e profusione di buone opere, si disegna il tenace apprendistato di una personalità che mirava prima di tutto a impadronirsi di un uso regolato del tempo, a forgiare il proprio immaginario e a controllare le pulsioni istintive del corpo, cingendosi di difese contro le lusinghe del mondo e preparandosi a svolgere nel suo ambiente un ruolo di solerte testimonianza missionaria. Il tutto in una scia che ricalca, come in un contrappunto fedele, l’insegnamento impartito dai direttori delle congregazioni, studentesche e nobiliari, allora all’inizio del loro trionfale sviluppo, e di cui è specchio eloquente il prezioso *Libellus sodalitatis* pubblicato precisamente a Friburgo, nel 1576, dal padre François Coster: un testo che divenne il *vademecum* per la vita quotidiana dei congregazionisti, destinato a larghissima e duratura fortuna in tutta l’Europa cattolica di Antico Regime³⁵.

Anche nelle sfavorite periferie dei contesti rurali, a volte difficili da inquadrare nella rete delle istituzioni edificate dalle riforme dell’età tridentina, non era infrequente imbattersi, nella cornice delle sollecitazioni che ne derivavano, in figure di laici “militanti”, raccolti di norma nelle scuole della Dottrina Cristiana, o nelle nuove confraternite propagandate dal clero parrocchiale e dai religiosi, che si impegnavano apertamente sul fronte della contestazione

³⁴ C. Marcora, *Il diario di Giambattista Casale (1554-1598)*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», 12 (1965), pp. 209-437. Sull’avvio delle *scholae* di catechismo cfr. G. B. Castiglione, *Istoria delle scuole della dottrina cristiana fondate in Milano e da Milano nell’Italia ed altrove propagate*, Milano 1800.

³⁵ Châtellier, *L’Europa dei devoti* cit., pp. 43-56; per i manuali di Coster, mi trovo costretto a rinviare a D. Zardin, *La «pia institutio» dei gesuiti. Congregazioni, libri di regole, manuali*, in *I gesuiti e la Ratio studiorum* cit., pp. 97-137.

polemica degli usi religiosi tradizionali ritenuti devianti o inadeguati e degli elementi «pagani» del folklore comunitario più esuberante, schierandosi a fianco degli ecclesiastici portatori di un messaggio di “rottura”, agendo come loro finanziatori, intermediari, spie, denunciatori delle violazioni dei codici di moralità³⁶. E non è un caso, infatti, che al momento di avvio delle riforme le confraternite di nuovo tipo entrassero facilmente in concorrenza con i sodalizi ormai decaduti e intaccassero le vecchie autonomie loro riconosciute dalle consuetudini locali, contendendo ai corpi associativi eredi del cristianesimo ritualizzato dell’ultimo medioevo spazi di manovra, sostegni economici e titoli di onore sulla scala del prestigio, con l’aperto favore del clero desideroso di contribuire all’ammodernamento della vita di pietà dei laici³⁷.

Focolai di un cristianesimo più severo e personalizzato, le confraternite che si lasciavano addomesticare mettevano a disposizione la loro capacità collaudata di richiamo per irradiare nel cuore della società un messaggio pronto a caricarsi, se e dove necessario, di intenti battaglieri. Potevano diventare le pietre di sostegno nel dispiegamento della «vera e perfetta riforma» del mondo cristiano, che dalle sue pieghe più interne e dal livello delle reti di relazione elementari puntava fino a perseguire la riorganizzazione complessiva degli assetti della religione pubblica, alla conquista dell’arena politica locale, fino al contagio della vita sociale nei suoi aspetti anche marcatamente profani³⁸. Questa adattabilità a rendersi veicolo di una incisiva azione di pre-

³⁶ Cfr. Id., *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 113, nota 72; Id., *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra Cinque e Seicento*, in «La scuola cattolica», 112 (1984), pp. 698-732 (alle pp. 710 sgg., nota 22).

³⁷ Ibid., pp. 707 e 716 (nota 30).

³⁸ Si vd. per esempio, con una serie di riferimenti alle terre iberiche, O’Malley, *The first Jesuits* cit., pp. 196 sgg. (ed. it., pp. 216-218). Inoltre Venard, *Les formes de piété des confréries dévotes* cit., pp. 293-294, che dalla tendenza a fare delle confraternite «des écoles de piété personnelle et quotidienne» fa discendere l’insistenza sulla dimensione dell’esemplarità («... si exemplaires en nostre vie et deportement, que tous ceux qui nous frequenteront soient edifiez en nostre Seigneur, et de nostre conversation», recita uno statuto seicentesco di Rouen). Su questo medesimo orientamento sollecitato a livello di impostazione ideale, anche a scopo dichiarato di proselitismo, così come sull’immagine della confraternita in quanto «sainte société» e sul connesso dovere di una «vie nouvelle» cui tenere fede in ogni circostanza, a partire dalla totalità della sfera privata, una articolata documentazione si trova raccolta anche in Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., pp. 448 sgg. Ma sempre di Venard è da vedere l’ancora più esplicita puntualizzazione anticipata in *Qu'est-ce qu'une confrérie de dévotion? Réflexions sur les confréries rouennais du Saint-Sacrement*, in *Les confréries, l'Église et la cité*, a cura di M-H. Froeschlé-Chopard, con la collaborazione di R. Devos, Grenoble 1988, pp. 253-261 (dove già si avanza la proposta di vedere nelle confraternite «devote» – nel senso “forte” qui sopra accennato – il portato più caratteristico dell’onda del rinnovamento cattolico cinque-seicentesco in rapporto al mondo dell’associazionismo confraternale). Da rimarcare è la forte vicinanza con il linguaggio e l’impostazione interpretativa ribadita da Vincent, *Discipline du corps et de l'esprit*, cit. In un contesto cronologico più avanzato, si può segnalare il notevole interesse della documentazione radunabile intorno alla fioritura della rete di confraternite e istituzioni legate, sempre in terra francese, alla Compagnia segreta del Santissimo Sacramento: A. Tallon, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667). Spiritualité et société*, Paris 1990. Un altro caso significativo è quello indagato da C. Martin, *Les compagnies de la Propagation de la foi (1632-1685). Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier. Étude d'un réseau d'associations fondé en France au temps de Louis*

senza nell'ambiente, spinta fino a calarsi in ruoli di competizione per il controllo della pubblica opinione e in vista della costruzione del consenso religioso, si è piegata, nella tempeste dei conflitti politico-confessionali del secondo Cinquecento, al compito di tutelare, anche *manu militari* e con il ricorso ai mezzi coercitivi, la stabilità dell'ortodossia cattolica e il potere delle autorità, ecclesiastiche tanto quanto civili, che vi erano preposte. In casi del genere, le confraternite tornavano utili per innalzare argini robusti e saldare blocchi difensivi contro le insidie che, dall'interno così come dall'esterno, tenevano le une e le altre sotto minaccia. Nell'Italia padana si assistette allora al rilancio delle confraternite antieretiche dei «crocesignati», sorte nel basso medioevo come ambito di raccordo per gli ausiliari laici dei tribunali dell'Inquisizione³⁹. Dovunque incontrarono fortuna i sodalizi che reclamavano preghiere e raccoglievano fondi per il riscatto dei cristiani finiti nelle mani degli infedeli, sullo sfondo di una mentalità da crociata ancora dotata di viva suggestione⁴⁰. E nelle aree di più aperto confronto con l'azione di propaganda delle comunità riformate, in Francia e nelle terre tedesche, dove il «nemico» era ben conosciuto, più vicino e più pericolosamente influente, le confraternite – del resto bersaglio obbligato nella lotta reciproca per la conquista dell'egemonia sul piano locale – si consacrarono con vigore alla battaglia «pour l'extirpation des hérétiques desvoyés et mal sentans de la foy catholique» (come recita lo statuto dei penitenti di Aix-en-Provence, del 1553). Altrettanto agevolmente poterono essere valorizzate a fini di consolidamento politico da parte delle fazioni in lotta e per favorire il loro irraggiamento nel corpo di nazioni divise, come si registrò in Francia con Enrico III e, più tardi, la Lega Cattolica⁴¹.

XIII pour lutter contre l'hérésie des origines à la révocation de l'édit de Nantes, Genève 2000. Elementi di somiglianza si possono cogliere con le vicende madrilene (e spagnole) studiate da E. Sánchez de Madariaga, *Da "confratello" a "schiavo": le «esclavitudes» religiose a Madrid nel XVII secolo*, in *Confraternite, Chiesa e società* cit., pp. 267-275.

³⁹ Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 85 sgg., 109 sgg.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 104 sgg., nota 54.

⁴¹ R. R. Harding, *The mobilization of confraternities against the Reformation in France*, in «Sixteenth century journal», 11 (1980), pp. 85-107; A. E. Barnes, *Religious anxiety and devotional change in sixteenth century French penitential confraternities*, in «Sixteenth century journal», 19 (1988), pp. 389-405; Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., pp. 466 sgg., 481 (da cui la citazione dello statuto di Aix), 534, 542, 547. Sull'area tedesca, per un semplice avvio del discorso, cfr. T. Frank, *Tendenze della recente ricerca tedesca sulle confraternite*, in *Confraternite, Chiesa e società* cit., pp. 305-322, oltre che i lavori preparatori di Châtellier al volume sull'Europa dei devoti o da qui derivati (elenco bibliografico e riedizione dei soli relativi all'area di confine alsaziano-lorenese in Id., *Religion et piété en Alsace et Lorraine [XVII^e-XVIII^e secoli]*, in «Annales de l'Est», s. VI, 53 [2003]). Per restare agli ambienti italiani, rinvio solo ai cenni di A. Prospieri, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 332, 570, 572 sgg. Ma è noto che le confraternite, in quanto perno costitutivo delle trame di relazione tra gli individui, potevano anche funzionare, e continuarono in effetti per tutta l'età moderna a offrirsi, sul fronte contrario, come ambito di propagazione delle idee e degli stili di comportamento religioso controversi e apertamente trabordanti dai quadri della norma. Lo ha richiamato di recente Ch.F. Black, *Confraternities under suspicion in the early modern period: a Venetian case study*, in *Early modern confraternities in Europe and the Americas* cit., pp. 171-186.

4. L'ideale della mutualità corporativa

Il modello confraternale venne dunque ridisegnato nel seno del cattolicesimo cinquecentesco e poi tridentino. Fu potenziato nelle sue funzionalità educative, perfezionato nelle reti di controllo che riusciva a stendere sopra la condotta degli individui. Ma continuò sempre a radicarsi – la tesi è che bisogna individuare qui la fonte della sua straordinaria stabilità – nei lineamenti di una “forma” istituzionale e sociale che rimase parte di una tradizione collettiva, di un sistema complessivo del vivere; e come tale si predestinò a perpetuarsi per tutto l’arco dell’Antico Regime, da un capo all’altro dell’Europa e anzi dell’intero mondo cattolico, comprese le sue nuove proiezioni negli altri continenti.

Questa salda continuità che ha saputo reincorporare in sé gli apporti rivitalizzati delle nuove confraternite moderne, non può essere spiegata come il semplice frutto di una strategia architettata dall’alto, per tenere sotto tutela le masse religiose dotate di più modeste pretese. Ciò a cui ci troviamo di fronte, come subito documentano la riconoscibile varietà e grande complessità degli esiti prodotti, con i quali hanno dovuto rassegnarsi a convivere i gruppi di *élite* e i poteri promotori delle riforme, è piuttosto il caso di un innesto riuscito: fra la proposta resa capillare di modelli vincolanti, da una parte, e la ricettività aperta dei loro immediati destinatari dall’altra, fra i disegni ambiziosi di inglobamento disciplinatore e la pressione, dal basso, di bisogni religiosi, stili di condotta e pratiche di relazione che rispondevano a esigenze centrali nel quadro del sistema sociale e della mentalità dominante dell’epoca.

Le confraternite, anche le confraternite uniformate negli statuti e compresse nei loro spazi di autonomia dal clero dell’età post-tridentina, seppero mantenere la forza di attrarre consensi e adesioni perché si offrivano come un ambito di sostegno, che annodava intorno all’individuo un fascio di cinture protettive. Ambivano, e non poteva essere altrimenti, se non volevano tradire la loro vocazione distintiva, a nutrire lo spirito di pietà, chiamando al rispetto di una regola. Consentivano di moltiplicare i propri meriti con l’accumulo di azioni pie e di opere buone. Spianavano la strada per la conquista della salvezza, gettando un ponte verso le realtà invisibili che stavano al di là del mondo dei vivi e aprendo un canale di scambio incessante, a reciproco beneficio, con coloro i quali già avevano valicato la barriera della morte. Nel medesimo tempo immettevano il singolo fratello nel circuito di una parentela «artificiale»⁴², davanti a una promessa almeno teorica di solidarie-

⁴² L’acuta definizione delle confraternite come «famiglie artificiali» è quella che apre l’ormai classico saggio di avvio alla ricerca proposto da Gabriel Le Bras nel 1941: *Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions*, in «Revue historique de droit français et étranger», s. IV, 19-20 (1940-41), pp. 310-363 (ripubblicato in Id., *Études de sociologie religieuse*, vol. II, Paris 1956, pp. 423-462; da cui trad. it., *Contributo a una storia delle confraternite*, in Id., *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 179-215).

tà fra le persone. Il patto di «fraternità» autorizzava a sperare in una diminuta solitudine, nella possibilità di conforti religiosi e aiuti materiali in caso di bisogno o di malattia, in un supporto vicendevole lungo la tortuosa navigazione dell'esistenza e oltre il suo punto conclusivo di approdo.

Molti degli elementi che caratterizzavano la tradizione delle confraternite rimandavano visibilmente a questa intrinseca natura di “mutualità” fondata sulla condivisione del culto, di una comune devozione privilegiata, sotto lo speciale patronato di un santo o di altre più potenti figure divine. Era il nucleo da cui scaturivano la fruizione compartecipata dei patrimoni di indulgenze, il suffragio caritatevole dei fratelli defunti e il frequente diritto di ricovero in una sepoltura comune. Intorno all'ordine “spirituale” garantito dal patto di alleanza corporativa si tesseva la trama di quei legami di complicità, di dipendenza clientelare, di reciproca obbligazione fra i congregati che, tenuti nel giusto onore e assecondati, producevano l'effetto di rafforzare la coesione della compagnie associativa e rendevano possibile la continuità della sua esistenza nel tempo, incanalando l'accesso al tesoro dei benefici custoditi con cura gelosa al suo interno, a comune, egualitario vantaggio di tutti gli aventi diritto.

Sul piano del governo collettivo, il principio della corresponsabilità si traduceva nel sistema della periodica elezione collegiale dei ministri-gestori e nell'esercizio controllato delle loro funzioni. Ricercando consacrazione sul terreno di un ceremoniale che poteva fare leva sul linguaggio immediato dei gesti e dei simboli persuasivi, l'assetto di corporazione fraterna, “democraticamente” autodiretta, era eloquentemente sancito, in termini religiosi, dal simbolismo eucaristico connesso al banchetto del giovedì santo e alla festa annuale del sodalizio⁴³. Uguale significato si racchiudeva nell'uso di indossare tuniche che coprivano il volto e livellavano le differenze sociali nei rituali d'oratorio così come nei cortei processionali e nelle pubbliche uscite delle confraternite di «penitenti» e «battuti»⁴⁴. Ancora più diffusamente si registra l'insistenza delle regole sui doveri di carità, da coltivare prima di tutto appoggiandosi a coloro che già erano fratelli, con il corollario della pacifica composizione arbitrale delle liti intestine, sottratte alle ingerenze dei tribunali⁴⁵. Non pensiamo solo ai sodalizi che in modo precipuo si dedicarono, nel clima del rinnovamento religioso e nella fioritura di opere assistenziali del primo Cinquecento, alla cura

⁴³ I riti conviviali sono stati combattuti, spiritualizzati, piegati in senso caritativo (tradotti per esempio in elargizione di cibo a favore degli indigenti) dal clero della Controriforma, ma non si sono dissolti del tutto neppure in età moderna. Cfr., oltre ai lavori di Weissman in precedenza citati, M. Venard, *La fraternité des banquets*, in *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, a cura di J.-C. Margolin, R. Sauzet, Paris 1982, pp. 137-145.

⁴⁴ Rinvio di nuovo a Weissman, *Ritual brotherhood* cit.

⁴⁵ Indicazioni ulteriori (ma la casistica potrebbe farsi qui sterminata) in D. Zardin, *Carità e mutua assistenza nelle confraternite milanesi agli inizi dell'età moderna*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Atti del convegno di studi (Milano, 6-7 novembre 1987), a cura di M. P. Alberzoni, O. Grassi, Milano 1989, pp. 281-300. Si vd. inoltre la lucida puntualizzazione di R. F. E. Weissman, *Brothers and strangers: confraternal charity in Renaissance Florence*, in «Historical reflections», 15 (1988), pp. 27-45.

della «carità» e della «concordia» (ma a partire, di nuovo, dal bene perseguito in primo luogo, per diritto acquisito di precedenza, a favore dei «fratelli» più prossimi)⁴⁶. Emblematico è lo stesso frequente ricorso a metafore antiche come quella del gregge, oppure della navicella, della siepe, dello steccato, per evocare, nei testi statutari, nei messaggi edificanti fatti circolare nell'ambiente delle confraternite e persino nelle scritture archivistiche che esse ci hanno lasciato, la loro nativa propensione a offrirsi come ambiti delimitati e protetti, chiusi da linee di confine socialmente rilevabili, all'interno delle quali veniva a trovarsi raccolta una pluralità di persone che prendevano le distanze, scegliendo di separarsene, dalla generalità degli estranei⁴⁷.

Le implicazioni culturali e in senso stretto ideologiche di una così radicata tradizione aggregativa fondata sulla distinzione meritano di essere poste in evidenza. La confraternita intesa come “grande famiglia” artificiale, che stringeva legami di comunione con i defunti e annodava vincoli di servitù vicendevole fra uomini di nuclei e parentele diverse, veniva incontro al bisogno di socialità degli individui e li metteva in rapporto fra loro, contribuendo ad attenuare le rivalità e gli antagonismi che si aprivano nel corpo articolato della realtà sociale e a sostenere la stabilità dell'insieme dell'edificio. Ma appianamento dei contrasti, arbitrato extragiuridico e riappacificazione, se enfatizzavano ritualmente la ricerca di compromessi fra le aspettative anche divergenti dei singoli, non potevano non rivestirsi, in un regime di cristianità istituzionalizzata e osservante, dei toni, delle suggestioni ideali e insieme della forza concreta di pressione loro conferiti dalla tradizione religiosa, con il cui codice etico di fondo si coniugavano, del resto, in un abbraccio di solida simbiosi. È stato merito soprattutto di John Bossy, a tale riguardo, risottolineare con lucidità e in termini ermeneuticamente fecondi, anche sul piano del restauro di un linguaggio storiografico aderente alla specificità del cosmo sociale preso in esame, che la «creazione di vincoli di parentela cristiana», la costruzione della «pace» (ma una pace che viveva «dentro la faida», dialetticamente contigua alla permanenza di squilibri e fratture) o, in termini più classici, la diffusione di uno spirito di «carità» dentro la società erano l'implicazione strutturale del cristianesimo “comunitario” di tipo tradizionale, premoderno⁴⁸. Anche se lo studioso inglese vede questa rigogliosa tradizione collettiva messa drastica-

⁴⁶ Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 105 sgg. e 115; A. Rimoldi, *I laici nelle regole delle confraternite di s. Carlo Borromeo (appunti)*, in *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono inf. (Varese) 1964, pp. 281-303 (alle pp. 289-291).

⁴⁷ Zardin, *La riforma delle confraternite disciplinati* cit., pp. 16 e 34-36; Id., *Carità e mutua assistenza* cit., pp. 287 sgg. (nota 15). In Weissman, *Ritual brotherhood* cit., p. 78, si cita il caso di un paragone con il «giardino dell'Eden»; di equiparazione a «religione secolare» si fa cenno nella regola quattrocentesca edita in G. Balbi, *La compagnia della Misericordia di Genova nella storia della spiritualità laica*, in *Momenti di storia e arte religiosa in Liguria*, Genova 1963, pp. 145-190 (a p. 179).

⁴⁸ J. Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, trad. it. Torino 1990, in particolare i rilievi sulle confraternite tardomedievali che aprono il cap. IV («Il miracolo sociale», pp. 68 sgg.; le citazioni da p. 71, con traduzione ritoccata in quanto, come in altri numerosi punti del volume, indebolita da omissioni e non sistematica cura di aderenza al dettato originario del testo. Si confron-

mente in crisi dalle restrizioni disciplinari degli apparati ecclesiastici e dai nuovi orientamenti intimistici dello stile religioso che furono il lascito storico delle riforme cinquecentesche, si può ritenere che più a lungo di quanto egli abbia pensato le confraternite, pur con tutta l'intuibile modestia dei loro mezzi, si siano mantenute in un quadro culturale “organicistico”, “corporativo”, centrato intorno all'antica prerogativa di tenere vivi, nella prassi cerimoniale riservata non diversamente che nella più ampia sfera sociale di influenza su cui riuscivano a fare presa, quelle aspirazioni a far convergere verso l'unità uomini resi fra loro «vicini», quei valori di carità e di alleanza in un vincolo comune che continuavano a essere tenuti in grande rilievo negli articoli degli statuti e nell'insegnamento dei maestri di religione.

Richiamando i loro aderenti a uno stile disciplinato di condotta, con i propri intimi prima ancora che con gli estranei; attribuendo alla loro “famiglia” i lineamenti della piccola cellula fraterna, le confraternite si incaricavano anche di tramandare nel popolo dei fedeli almeno una confusa memoria della natura costitutivamente relazionale, appunto socievole, comunitaria, dell'intera esperienza di sequela della legge cristiana. Memoria certo intorbidita e degradata agli inizi della svolta moderna (il riferimento a Bossy è qui, di nuovo, implicito), ma non spenta del tutto nei suoi risvolti pratici prima ancora che nei suoi coerenti supporti teologici e giuridici. La confraternita si concepiva essa stessa come una «piccola Chiesa», che doveva manovrare e spesso scendere in lotta per difendere i propri diritti di esistenza all'interno della più vasta *Ecclesia* compaginata istituzionalmente; ed era abituale che i testi normativi proiettassero il mutuo legame che univa tra loro i fratelli, con i tipici rituali che lo puntellavano e le implicazioni simboliche che ne discendevano, sullo sfondo paradigmatico della comunità dei fedeli cristiani delle origini, o più di frequente ancora richiamandosi al modello della raccolta compagnia degli apostoli riuniti intorno alla figura del divino Maestro. I passi biblici che tessevano l'elogio dell'amore del prossimo, o che evocavano, in senso metaforicamente pregnante, l'idea del ritrovarsi congregati (dell'*Ecclesia*, appunto) come forma del prolungamento della presenza di Cristo nel mondo erano un *topos* ricorrente nel dispositivo degli statuti, vecchi o riformati che fossero. La pericope di Matteo 18, «Dove due o tre saranno riuniti nel Mio nome...», risultava il canovaccio maggiormente sfruttato al riguardo⁴⁹. E certo sarebbe interessante indagare sui margini di attenzione che a queste sottolineature così ideologicamente impegnative concedevano i più semplici cultori delle pratiche abitudinarie e fortemente esteriorizzate

ti il passo corrispondente nell'ed. inglese, *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford-New York, 1985, pp. 59 sgg.). Sulle componenti religiose delle pratiche di arbitrato cfr., inoltre, *Disputes and settlements. Law and human relations in the West*, a cura di J. Bossy, Cambridge 1983, nonché Id., *Peace in the Post-Reformation*, Cambridge 1998.

⁴⁹ Una serie di esempi in Zardin, *Carità e mutua assistenza* cit., pp. 287 sgg.; Id., *Solidarietà di vicini. La confraternita del Corpo di Cristo e le compagnie devote di S. Giorgio al Palazzo tra Cinque e Settecento*, in «Archivio Storico Lombardo», 118 (1992), pp. 361-404 (alle pp. 391 sgg.).

dell'universo confraternale, probabilmente attirati soprattutto dai risvolti assicurativi e di autotutela riconosciuti nell'aggancio con i loro sodalizi di iscritti. Altrettanto necessario sarebbe far emergere gli sviluppi di significato e le immediate ricadute etiche che a questo genere di rappresentazioni religiose, decisive per impostare l'impianto delle credenze su cui si disponeva la vita del popolo cristiano, dovevano essere attribuite, nell'impatto con una vasta udienza di dimensioni collettive, dall'ammaestramento orale dei predicatori, dalle pagine dei libri di pietà, dalla forza di richiamo degli stessi motivi salienti dell'iconografia riprodotta sulle pareti dei luoghi di adunanza o mediante altri mezzi ancora più accessibili alla fruizione devota dei singoli. Pensiamo alla suggestione dei rimandi implicati in un tema come il convito fraterno dell'ultima cena intorno alla figura del Redentore; alla scena dei compianti di Cristo deposto dalla croce. O con più immediatezza ancora, all'inserzione della fisica immagine dei confratelli riuniti insieme nella rivenenza dovuta alle persone divine, ai patroni celesti e ai santi titolari della *societas* religiosa di cui si era entrati a far parte: come mostrano con esemplare evidenza la tipologia rappresentativa della Madonna di Misericordia e i suoi elastici adattamenti in direzioni iconiche molteplici⁵⁰.

⁵⁰ Sull'ultimo aspetto, in particolare: E. Schiferl, *Corporate identity and equality: confraternity members in Italian paintings, c. 1340-1510*, in «Source. Notes in the history of art», 8 (1989), 2, pp. 12-18; A. Dehmer, *Italienische Bruderschaftsbanner des Mittelalters und der Renaissance*, München-Berlin 2004. Sui rapporti tra committenza confraternale e produzione delle immagini, sempre limitandoci all'area italiana, un approfondimento recente è la miscellanea di studi *Confraternities and the visual arts* cit. Per una prima traccia del discorso sulla rappresentazione e la simbologia ecclesiologica, cfr. M. Marcocchi, *L'immagine della Chiesa in Carlo Borromeo*, in *San Carlo e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984), Roma 1986, vol. I, pp. 209-236 (rist. in *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*. *Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. Buzzi, D. Zardin, Cinisello Balsamo [Milano] 1997, pp. 25-36); O'Malley, *The first Jesuits* cit., pp. 296-298 (insieme ai lavori citati a p. 402, note 215-216, a proposito della letteratura catechistica; si vd. pp. 326-328 e 445 nella ed. it.); G. Zarri, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Ferrara-Modena 1987, pp. 131-154 (in particolare 140-144, dove si avanza la tesi – si noti – di un incremento della «dimensione comunitaria» nel passaggio dalla *devotio* quattrocentesca ai testi edificanti del primo Cinquecento); Ead., *Orsola e Caterina* cit., pp. 540-545 (anche per i rapporti con l'iconografia). È evidente che l'ipotesi di una continuità delle istanze aggregatrici, pacificatrici, di rafforzamento del legame sociale, anche nel quadro del disciplinamento delle confraternite imposto dalla Controriforma, presuppone la presa di distanza dalle letture, abitualmente correnti, centrate invece sul dualismo fra la densità comunitaria tipica della pietà medievale e la svolta individualistica, spiritualizzante, di soffocante restaurazione gerarchica, scaturita dal passaggio alle forme irrigidite di controllo politico-religioso della prima età moderna. In questo senso non ritengo generalizzabile il profilo, a mio parere troppo drasticamente involutivo, tracciato nell'ultima parte del volume di Weissman, a riguardo dello «svuotamento» delle confraternite fiorentine dopo l'instaurazione del regime granducale, con la saldatura di un nuovo ordine gerarchico aristocratizzato, fondato sui valori di obbedienza verticale della «società cortigiana», e l'avvio delle riforme tridentine in campo ecclesiastico (*Ritual brotherhood* cit., capp. IV-V, pp. 163 sgg.; cfr. Id., *Cults and contexts: in search of the Renaissance confraternity*, in *Crossing the boundaries* cit., pp. 201-220). Una conferma di quanto l'idea dell'involuzione nel senso dell'autoritarismo gerarchizzato e «verticale» rispecchi una diffusa percezione delle modalità di passaggio alla modernità politico-religiosa è il fatto di vederla riaffiorare nel volume a cui sono approdate le estese ricerche di N. Terpstra sulla realtà bolognese: *Lay con-*

Occorre comunque tenere ben fermo che la solidarietà cui educavano i corpi delle confraternite era un bene da spartire muovendo da una cerchia selezionata di persone note e formalmente “amiche”; che appena ne avevano i mezzi cementavano la propria identità collettiva trincerandosi dietro rituali di aggregazione e percorsi di noviziato, imponendo obblighi di tassazione, subordinando l'iniziativa dei singoli alla *ratio* di una gestione amministrativa comune. Quando il passaggio a una strutturazione più densa e formalizzata si compiva, si rafforzavano le consegne di riservatezza. Ci si metteva alla ricerca di sedi indipendenti. Si adottavano emblemi e divise per distinguersi, sotto lo scudo di privilegi difesi come patrimonio di godimento esclusivo. Come aveva fatto emergere il severo giudizio di contestazione della Riforma, la coesione delle confraternite si fondava, di norma, sulla chiusura. Abilitava al sostegno reciproco organizzato come uno scambio di favori, in vita e dopo la morte, entro i confini di una alleanza fra «uguali»⁵¹. E non a caso, per essere fino in fondo paritarie, le confraternite giungevano spesso a calarsi nelle reti, di per sé discriminanti verso gli estranei e i lontani, di affinità ristrette a un reclutamento anche socialmente omogeneo, fondato su differenze di ceto⁵², di professione⁵³, a volte di età (con tutto il diffuso fenomeno delle con-

fraternities and civic religion cit. Una traiettoria diversa, invece, che muove da un approccio socio-antropologico vicino a quello adottato da Weissman, rivolto all'analisi dell'universo di relazioni sociali in cui si inscrivevano il fenomeno aggregativo delle confraternite e il funzionamento della loro “macchina” rituale, ma di qui giunge a postulare una linea di permanenza nella loro struttura di fondo comunitaria, al di là del successo indiscutibile del rimodellamento cinquecentesco, è quella tracciata in un altro stimolante scavo “interpretativo”, riferito a una regione interna della Spagna: M. Flynn, *Sacred charity. Confraternities and social welfare in Spain, 1400-1700*, Basingstoke-London 1989 (dove si ricorda, molto appropriatamente: «As conceived in the mind of members, confraternities were microcosms of the ideal Christian world of love and equality among believers», erano «representations of the mystical body of Christ...», pp. 33, 34. Bisogna in effetti riconoscere che questi tentativi di decifrazione dell'universo “mitico-simbolico” delle confraternite appaiono condizionati dalla compattezza dei loro schemi descrittivi e tendono così a sottovalutare la complessità del panorama istituzionale su cui insistono, rischiando in pratica di ridurlo, con eccesso di semplificazione, alle sue espressioni più originalmente qualificate e contrassegnate da maggiore visibilità di documentazione. Resta in ogni caso inteso, come è spinta ad annotare la stessa Flynn, che «like all higher ideals [...] this world of brotherly love – il modello religioso ideale veicolato dai sodalizi confraternali – was easier to conceptualize than to practice»: *Sacred charity* cit., p. 33. Si vd. anche il più recente contributo Ead., *Baroque piety and Spanish confraternities*, in *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain*, a cura di J. P. Donnelly, M. W. Maher, Kirksville 1999, pp. 233-245).

⁵¹ Di innesto sugli «horizontal fraternal agreements among equals», parla anche Flynn, *Sacred charity* cit., p. 43; una «microsociété d'égaux» è individuata in Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., p. 526. Analogamente, la dimensione centrale della “reciprocità”, della «mutual obligation» connessa a una logica di preferenze selettive, è rimarcata da Weissman, *Brothers and strangers* cit.

⁵² Si pensi, in primo luogo, alla moltiplicazione delle confraternite riservate ai nobili e a numero chiuso, cui si assiste inoltrandosi nell'Antico Regime. Su questo, come su tutti gli altri generi di sodalizi a reclutamento omogeneo che verranno qui di seguito menzionati, numerose indicazioni di orientamento si ricavano (almeno per l'area italiana) dai quadri di sintesi di R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506, e Ch.F. Black, *Italian confraternities in the sixteenth century*, Cambridge 1989 (trad. it. Milano 1992).

fraternite giovanili)⁵⁴, di sesso (confraternite riservate alle donne, confraternite dotate di ramo femminile distinto)⁵⁵, o ancora di provenienza geografica e di appartenenza nazionale separata (colonie di forestieri e nuclei di lavoratori immigrati nei grandi centri urbani).

Era nella logica natura delle cose che il vincolo di solidarietà religiosa costruito intorno alla ricerca di reciproci aiuti per l'accesso sicuro alla salvezza eterna, grazie al sistema delle indulgenze e con il ricorso agli usi della «memoria» cristiana, a scopo di suffragio, dei soci defunti⁵⁶, si intrecciassse in

⁵³ Segnalo, all'interno della ricerca degli ultimi decenni, i lavori di Richard Mackenney, confluiti in *Tradesmen and traders. The world of the guilds in Venice and Europe, c. 1250-c. 1650*, London-Sydney 1987. Un caso a sé stante, di radici antiche e ampiamente esteso anche al di fuori del mondo urbano, era quello delle confraternite sacerdotali; rispecchiamento “in negativo”, all'estremo inferiore della scala sociale, del modello elastico delle confraternite “di status” possono essere considerate le confraternite di mendicanti ammessi alla pubblica questua in quanto impossibilitati a mantenersi con una qualsiasi forma di lavoro: B. Pullan, «*Difettosi, impotenti, inabili: caring for the disabled in early modern Italian cities*», rist. in Id., *Poverty and charity* cit., n. VI. Ma su tutto il tema, di vistoso rilievo, delle analogie morfologiche e dei rapporti di reciproca osmosi e/o competizione con la realtà del mondo delle professioni e dei mestieri e con la griglia delle loro forme interne di organizzazione e di rappresentanza socio-politica ed economica si percepisce una crescita di interesse in sede storiografica. Mi permetto di rinviare in primo luogo a *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea*, a cura di chi scrive, Roma 1998. Prescindendo dagli ambiti esterni all'area italiana, spunti numerosi si trovano sparsi anche in *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, a cura di A. Guenzi, P. Massa, A. Moioli, Milano 1999; *Dalla corporazione al mutuo soccorso. Organizzazione e tutela del lavoro tra XVI e XX secolo*, a cura di P. Massa, A. Moioli, Milano 2004. L'introduzione posta in esordio di *Le regole dei mestieri e delle professioni. Secoli XV-XIX*, a cura di M. Meriggi, A. Pastore, Milano 2000, pp. 7-15, mi pare fraintenda la globalità delle intenzioni di ricerca sottese al progetto di *Corpi, «fraternità», mestieri*, ponendo in antitesi l'irrinunciabile approccio storico-fattuale rispetto alla messa a fuoco dei lineamenti ispiratori complessivi della “coscienza” con cui il sistema sociale ha cercato di rappresentare la sua identità e di definire le regole per darsi un ordine capace di bilanciare i conflitti e le tensioni interne. I conflitti e le tensioni sollecitavano di per sé la costruzione di un ordinamento di contenimento e di pacificazione disciplinatrice. A questo contribuivano anche le risorse della religione. Non è ovviamente da dare per scontato che il successo fosse sempre e automaticamente garantito.

⁵⁴ Sui riflessi della «scoperta della gioventù», a partire dal XV secolo, cfr. la bibliografia radunata in L. K. Little, *Una confraternita di giovani in un paese bergamasco, 1474*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, vol. I, pp. 489-502; I. Taddei, *Associazioni giovanili fra tardo Medioevo e prima età moderna: metamorfosi di una forma tradizionale e specificità del caso fiorentino*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 3 (1997), pp. 225-241; K. Eisenbichler, *Italian youth confraternities in an age of reform*, in *Confraternities and Catholic Reform* cit., pp. 27-44. Per successivi sondaggi in ambiti locali cfr. almeno M. Gazzini, *Confraternite e giovani a Milano nel Quattrocento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), pp. 65-84; I. Taddei, *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Firenze 2001; Ead., *Solidarietà, assistenza e pace sociale nella Firenze del Quattrocento. L'esempio delle «societates puerorum, adulescentium et iuvenum» e delle confraternite di mestiere*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), pp. 343-363; Ead., *L'idéal de paix dans les confréries de jeunesse à Florence au XV^e siècle*, in *Précher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècles)*, Turnhout 2005, pp. 431-446; Ead., *Confraternite e giovani* in questo stesso volume.

⁵⁵ Con bibliografia ampiamente estesa al di fuori dell'orizzonte locale privilegiato: G. Casagrande, *Confraternities and lay female religiosity in late medieval and Renaissance Umbria*, in *The politics of ritual kinship* cit., pp. 48-66; A. Esposito, *Men and women in Roman confraternities in the fifteenth and sixteenth centuries: roles, functions, expectations*, *ibid.*, pp. 82-97 (trad. it. in «Archivio della Società romana di storia patria», 127 [2004], pp. 111-132).

modi spesso inestricabili a più estesi e altrettanto ramificati bisogni di frequentazione reciproca, di assistenza, di accompagnamento e controllo vicendevole, nutriti da legami che potrebbero apparire di natura soltanto profana e dalla condivisione del medesimo *status* o della medesima identità e ruolo sociale – bisogni che della ricerca di solidarietà intorno alla morte e al destino ultimo dell'individuo erano la proiezione e in un certo senso l'inevitabile amplificazione in senso umano e materiale. Soprattutto là dove le confraternite si sovrapponevano, con una larghezza di articolazioni destinata ad accrescere inoltrandosi nell'età moderna, alle reti dei quadri sociali, diventava evidente il loro rapporto di simbiosi con la struttura – essa stessa in via di consolidamento nei suoi supporti giuridici e istituzionali – di una società a base essenzialmente corporativa: fondata, cioè, sulla pluralità differenziata delle parti che dovevano cooperare, ognuna nella distinzione delle sue sfere e nel suo raggio specifico di poteri e di competenze, alla vita dell'organismo comune, e in cui l'individuo, quando non si trovava sradicato o finiva respinto ai margini in un ruolo del tutto subalterno, aveva voce solo in quanto si inseriva in una trama densa di relazioni, in una comunità concreta, facendosi accogliere in una cerchia compaginata in forme di largo autogoverno, che doveva farsi spazio entrando in dialogo, anche vivacemente dialettico, con i «corpi», i «collegi», o comunque con le molteplici forme di alleanza interpersonale coesistenti al suo fianco sulla scena collettiva. Il pubblico rituale, con al proprio centro il corteo delle processioni generali, sapientemente disposto secondo un ordine rigoroso di precedenze, era lo specchio persino teatralizzato e reso spettacolare di una frammentazione che si riverberava fin nei modi di auto-rappresentarsi della società religiosa⁵⁷. Il codice di funzionamento tipico di una società “di ordini” non solo formalmente cristianizzata implicava, in effetti, che il principio costitutivo del *corpus* e della *universitas* si intrecciassero e tendessero infine a confondersi con le articolazioni pluralistiche interne alla *Ecclesia*. Ed è precisamente a questo medesimo immaginario

⁵⁶ T. Frank, *Confraternities, «memoria», and law in late medieval Italy*, in «Confraternitas», 17 (2006), 1, pp. 2-19 (versione inglese rivista di Id., *Bruderschaften, «Memoria» und Recht im spätmittelalterlichen Italien*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del Medioevo / Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters*, a cura di M. Borgolte, C. D. Fonseca, H. Houben, Bologna-Berlin 2005, pp. 327-346). Ma parlare di centralità della morte non può vuol dire appiattire tutta la realtà delle confraternite e degli organismi corporativi su questo asse privilegiato.

⁵⁷ Per un primo giro di orizzonte cfr. N. Coulet, *Les jeux de la Fête-Dieu d'Aix, une fête médiévale?*, in «Provence historique», 31 (1981), pp. 313-339; Id., *Processions, espace urbain, communauté civique, in Liturgie et musique (IX^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1982, pp. 381-397; M. James, *Ritual, drama and social body in the late medieval English town*, rist. in Id., *Society, politics and culture. Studies in early modern England*, Cambridge 1986, pp. 16-47 (con articolato rinvio alla ideologia di fondo del «corpo sociale», sulla base della quale l'unità dell'intero si coniugava con le sue interne differenziazioni e le reintegrava in sé, senza sopprimerle). Per l'Italia: Ch.F. Black, *The public face of post-tridentine Italian confraternities*, in «Journal of religious history», 28 (2004), pp. 87-101. Inoltre Torre, *Politics cloaked in worship* cit. (insieme agli altri studi successivi dell'A., anche per ulteriori indicazioni sulla tradizione degli studi storici in materia, incrociati con le scienze sociali).

che rinvia l'eloquente sanzione della fioritura raggiunta dalle forme associative religiose, soprattutto del mondo urbano, quale si rinviene, alla fine della parabola storica della Controriforma, nello statuto di un consorzio professionale della Milano settecentesca:

Non v'ha in questa nostra metropoli gerarchia, ed ordine di persone, che non viva sotto ad un qualche spirituale regolamento, con cui, mediante l'esemplarità vicendevole de' costumi, per condurre in quiete i suoi giorni [...] venire in appresso al conseguimento di quel fine felice, per cui unicamente siamo stati creati⁵⁸.

5. Tutti sono «fratelli»

Saldamente inserita nei quadri della società corporativa, al cui maturo strutturarsi ha contribuito durante l'Antico Regime⁵⁹, la pratica ordinaria

⁵⁸ *Statuti e capitoli del venerando consorzio de' palafrenieri*, Milano, Giovanni Montano, 1748, p. 5.

⁵⁹ Insistendo sulla connessione con il frazionamento sociale corporativo, mi distacco da uno dei punti-cardine della ricostruzione di Weissman, *Ritual brotherhood* cit., che tende invece a proiettare lo spirito di «comunione» cementato dalle confraternite rinascimentali sopra gli spazi vuoti creati dalla «dissoluzione» o meglio dalla «sospensione», dallo scavalcamiento, appunto, «rituale», cioè dal momentaneo capovolgimento «utopico», simbolico, dell'ordine strutturato delle relazioni sociali e della loro rigida partizione in *clusters* con difficoltà fra loro comunicanti. Ma occorre ribadire, di nuovo, che il suo discorso vale in modo eminentemente per le confraternite più solide e meglio organizzate, su base cittadina con orizzonte «aperto» di reclutamento: quelle dei disciplinati che, insieme alle compagnie «secrete» e agli «oratori», chiamavano più assiduamente a raccolta i loro affiliati per la recita festiva dell'ufficio; a Firenze, secondo Weissman, è solo nel Cinquecento che presero piede confraternite di mestiere e confraternite parrocchiali di quartiere, condizionate in modo ben più appariscente dalle «reti» particolaristiche che segmentavano il mosaico della città. In una linea diversa, di non antagonismo fra mondo della socialità confraternale e struttura gerarchizzata della collettività economico-politica cittadina, uno spunto prezioso di ripensamento si coglie in B. Pullan, *The «scuole grandi» of Venice. Some further thoughts*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 272-301 (rist. in Id., *Poverty and charity* cit., n. XII), alla p. 279, là dove, dopo aver richiamato l'interpretazione dei rituali fiorentini data da Weissman, si afferma: «But the Scuole Grandi, as the State demanded, reflected rather than canceled the social order» (mio è il corsivo). Con riferimento a un altro centro di prim'ordine dell'area mediterranea, anche A. E. Barnes, *The social dimension of piety. Associative life and devotional change in the Penitent confraternities of Marseilles (1499-1792)*, New York-Mahwah 1994, muove convincentemente dall'innesto della rete delle confraternite in un universo urbano frazionato dai particolarismi di *cliques* preesistenti, presentando la loro tendenza ad una «auto-contratratura» come fenomeno di vitalità e chiave della loro capacità di mettere radici (pp. 180-186, 245; in quarta di copertina la nota di presentazione editoriale indica come tesi centrale dell'autore l'idea che la vitalità e la longevità delle confraternite studiate dipendevano dai «competitive cliques within the organization vying for leadership and control». Barnes aveva già avuto modo di soffermarvisi in altri lavori precedenti); era soprattutto dal clero, egli aggiunge (ma torniamo a parlarne in chiusura), che proveniva l'impulso a reinserire queste identità settoriali in un contesto religioso universalistico, cosa che avvenne in special modo e solo con alterno successo attraverso le confraternite «riformate» postcinquecentesche. In un panorama italiano che resta povero di sondaggi in uguali direzioni, segnalo che al codice interpretativo dell'«auto-identificazione selettiva dei gruppi», o della «volontà distintiva» sorretta, ma non sempre, da una omogenea qualità economico-sociale, si fa molto opportuno ricorso in L. Donvito, *Le confraternite di Terra di Bari nella prima età moderna. Auto-identificazioni culturali e associative e trasformazioni del rapporto con istituzioni ecclesiastiche e civili*, in *Confraternite, Chiesa e società* cit., pp.

della pietà cattolica moderna si è adagiata entro comode nicchie dagli orizzonti prevalentemente ristretti, ricollegando la cura dei rapporti con il sacro ai gusti e alle consuetudini di cerchie e gruppi sociali tendenzialmente uniformi e coesi al loro interno, al culto delle prese di distanza e dei puntigli di onore, alla preoccupazione per una salvaguardia di sé, del proprio ruolo, del bene dei propri simili e della propria anima, che sembra oggi, a noi, minata da una radice colpevolmente egoistica.

Ma nel circuito di un conformismo religioso diffuso, come ha acutamente scritto Gabriel Le Bras giocando sul paradosso, anche «l'egoismo più pressante» poteva capovolgersi, alla fine, nella «carità più generosa»⁶⁰. Si entrava nelle confraternite per tutelare, anzitutto, la propria identità personale e assicurarsi, in futuro, un felice soggiorno oltre la morte. E tuttavia, già la più autorevole tradizione risalente fino alle sorgenti primarie del pensiero cristiano identificava l'elemosina con il potere risanatore dell'«acqua» capace di «spegnere» il fuoco delle colpe⁶¹. Anche la fiduciosa rivalutazione cinquecentesca delle opere di misericordia quale pratica meritoria che, in modo eminente, apriva alla conquista della salvezza, assecondata con favore da tutto il cattolicesimo tridentino e barocco, traeva ancora la sua linfa, è vero, da una logica delle distinzioni (era il ricco che donava sporadicamente al povero, dall'alto verso il basso della scala gerarchica), collocandosi nell'ottica di un bene da accumulare volto prioritariamente a favore di sé e dei propri più stretti alleati, comunque sempre di radice privatistica. Un riscontro pratico che si può citare è il caso dell'elemosina elargita ai poveri che facevano da scorta ai funerali. L'esito coincideva con l'esercizio della carità; ma lo scopo che la generava era il suffragio dei defunti della propria parentela o «corporazione» più ampia, devota o meno che fosse. La logica del «discorso» cattolico sulla carità e sulle opere di misericordia finiva inesorabilmente con il determinare ricadute a pioggia di benefici sul contesto in cui la confraternita, per quanto chiusa e gelosa di fronte agli estranei, si trovava radicata. Sul filo di una linea

25-50. Sul rilievo cruciale e, ciò nonostante, fin qui largamente trascurato dell'aggancio che incardinava le confraternite moderne nella struttura del cosmo sociale cetuale-corporativo, giunto a maturazione al culmine dell'Antico Regime, ha cercato di richiamare l'attenzione il convegno trentino del 1996 confluito negli atti a cura di chi scrive, *Corpi, «fraternità», mestieri cit.* (rinvio, in particolare, alla mia introduzione: *Corpi, «fraternità», mestieri: intrecci e parentele nella «costituzione» delle trame di base della società europea. Alcune premesse*, pp. 9-36). Indicazioni utili anche in Ch.F. Black, *Early modern Italian confraternities: inclusion and exclusion*, in «Historein», 2 (2000), pp. 65-86.

⁶⁰ Le Bras, *Contributo a una storia delle confraternite* cit., p. 199.

⁶¹ B. Ramsey, *Almsgiving in the Latin Church: the late fourth and early fifth centuries*, in «Theological studies», 43 (1982), pp. 226-259; J.-L. Roch, *Le jeu de l'aumône au Moyen Âge*, in «Annales ESC», 44 (1989), pp. 505-527. Per qualche esempio della familiarità con questo genere di sottolineature nell'ambiente delle confraternite, documentabile quanto meno fino all'ondata delle fondazioni settecentesche, mi limito qui a rinviare a Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 104 sgg.; J. Henderson, *Charity in late medieval Florence: the role of religious confraternities*, in *Florence and Milan: comparisons and relations*, Acts of two conferences at Villa I Tatti in 1982-1984, a cura di C. H. Smyth, G. C. Garfagnini, Firenze 1989, vol. II, pp. 67-84 (alla p. 71); Weissman, *Brothers and strangers* cit., pp. 28-29; Flynn, *Sacred charity* cit., p. 45.

di confine fra interno ed esterno che non era bloccata per sempre né totalmente impermeabile, i gesti e i riti auto-protettivi a cui ci si allenava nel recinto della solidarietà corporativa potevano poi forgiare stili individuali di condotta, nel ceto aristocratico, fra i mercanti e nei gruppi borghesi, in mezzo agli uomini delle professioni artigianali, caratterizzati da una sensibilità già marcatamente orientata nel senso della responsabilità civica o collettiva. Oppure si potevano creare condizioni tali da spingere verso scelte operative deliberate in comune, all'interno di confraternite, collegi, corporazioni di varia natura, a seguito delle quali succedeva che in modo ancora più sistematico e condiviso si riversasse pure su chi non era associato, sui poveri e sui sofferenti in senso generico, il frutto delle risorse inglobate dall'*universitas* o dalla *schola*, spalancando a una cerchia più vasta di fruitori iniziative e opere benefiche magari in origine avviate a tutela esclusiva dei propri affiliati. E numerosi erano, da ultimo, non è superfluo qui richiamarlo, i gruppi, gli enti di gestione, le confraternite vere e proprie che sorgevano fin dall'inizio con lo scopo dichiarato, o si trasformavano ben presto in consorzi rivolti come funzione specifica al compito di edificare e di sostenere economicamente nel tempo istituti assistenziali, ospedali, ricoveri, luoghi di istruzione e di rieducazione al lavoro, reti complesse di distribuzioni elemosiniere a domicilio, persino ponti, mulini, forni, ma anche chiese, conventi, santuari. Questi stessi enti o altri consorzi ancora potevano finanziare e dirigere feste patronali, pellegrinaggi, doni di candele e di pani benedetti a favore o per conto di luoghi di culto e di istituti religiosi⁶².

Un altro esempio illuminante può essere quello dei sodalizi che si dedicavano all'aiuto dei carcerati e dei condannati a morte. Una valutazione attenta del loro significato non può certo sovrapporvi, per eccesso di assimilazione in senso efficientista, i caratteri di un assistenzialismo già spiccatamente filantropico, di impianto redistributivo e bonificatore dei guasti delle dialettiche e degli squilibri economici e sociali⁶³. Resta il fatto che attraverso queste loro aperture in senso caritativo, verso l'esterno, le confraternite uscivano dal terreno del culto e della pura devozione riservata, disponendosi a fronteggiare bisogni collettivi che altrimenti sarebbero rimasti inevasi, o quanto meno ben più decisamente sacrificati. Derivava da qui la spinta ad assumere ruoli istituzionali, a volte anche pienamente pubblici, nella gestione pluralistica, in larga parte governata "dal basso", dei diversi rami in cui si frammentava il com-

⁶² Vasta documentazione in Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento* cit., capp. VII-X, pp. 174 sgg. Si vd., inoltre, N. Terpstra, *Confraternities and public charity. Modes of civic welfare in early modern Italy*, in *Confraternities and Catholic Reform* cit., pp. 97-121; L. G. Lazar, *Working in the vineyard of the Lord: Jesuit confraternities in early modern Italy*, Toronto etc. 2005. Nel volume più volte citato di Flynn, *Sacred charity*, si sottolinea l'efficacia "modellizzante", carica di forti valenze pedagogiche, dello schema etico tradizionale (poi soltanto cattolico) compendiato nella serie delle opere di misericordia.

⁶³ Prosperi, *Il sangue e l'anima* cit.; *Misericordie* cit. Numerosi scavi, di livello e qualità diversi, hanno continuato a essere condotti negli ultimi anni in rapporto a numerosi contesti urbani, come Venezia, Ferrara, Firenze, Napoli, per opera di Ludovica Sebregondi e altri studiosi.

plesso sistema di opere e strutture volte a tutelare la stabilità e l'ordine della convivenza generale della società. Era questo stesso sistema della pubblica carità che tendeva, per sua interna evoluzione, a strutturarsi crescendo sugli spazi di azione generati dall'autonomo concorso volontario dei gruppi e dei corpi di cittadini. Simultaneamente, l'intreccio dei rapporti che si stabilivano con le strategie superiori di governo delle autorità di vertice, secolari e religiose, le controspine limitatrici e le istanze di controllo che scaturivano dall'innesto dei singoli «corpi» nella vita globale della comunità producevano il risultato di determinare meccanismi di delega, petizioni di esclusivismo e ripartizioni calcolate di responsabilità che si consolidavano spesso nelle forme di un riconosciuto monopolio di tipo – si noti ancora – “corporativo”. Il condominio sorretto dai ruoli reciprocamente distinti e costantemente da rinegoziare che, in questo modo, si annodava fra le istituzioni dominanti degli apparati di potere e il tessuto articolato degli organismi in cui si coagulavano le risorse degli attori sociali si fondava su basi che potevano essere, come già abbiamo avuto modo di accennare, le solidarietà orizzontali di ceto, oppure la condivisione di un esercizio professionale omogeneo, la residenza nel quartiere, le solidarietà di mutuo sostegno dei forestieri e delle «nazioni» di immigrati o, appunto, la comune appartenenza ai singoli enti collegiali e in senso stretto confraternali che costituivano l'ossatura dell'universo collettivo⁶⁴.

La propensione verso la crescita della corresponsabilità assunta dai corpi sociali e dai poteri intermedi dilatati in direzione delle zone inferiori della piramide gerarchica si era certamente irrobustita, già prima di Trento, sotto lo stimolo dei nuovi ideali religiosi e civico-politici propagandati dalle élites della società cristiana della prima età moderna. La si può senz'altro vedere congiunta allo sviluppo di inedite e sempre più larghe volontà di razionalizzazione dell'impianto tradizionale della pubblica beneficenza maturate, specialmente a partire dal primo quarto del Cinquecento, nei gruppi dirigenti dei governi cittadini così come nelle cerchie di servitori di Principi e Stati, sull'intera scala europea⁶⁵. Ma il problema che si pone è riflettere proprio su come e in quali termini l'evoluzione indicata abbia segnato i contorni globali del mondo confraternale della medesima epoca. La bilancia equilibrata delle oscillazioni tra il vecchio e il nuovo rende percepibili e consente di far emer-

⁶⁴ Per alcune situazioni meglio studiate: S. Cavallo, *Charity and power in early modern Italy. Benefactors and their motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge 1995; R. Savelli, *Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, in «Atti della Società ligure di storia patria», n. s., 24 (1984), 1, pp. 171-216; B. Pullan, *Rich and poor in Renaissance Venice. The social institutions of a Catholic State, to 1620*, Oxford 1971 (trad. it. Roma 1982); D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli 2002.

⁶⁵ Cfr., in particolare per la componente religiosa e in senso più vasto “culturale” del problema, M. Rosa, *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento*, in «Società e storia», 3 (1980), n. 10, pp. 775-806; Pullan, *Poverty and charity* cit.; Id., *Povertà, carità e nuove forme di assistenza nell'Europa moderna (secoli XV-XVII)*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di D. Zardin, Milano 1995, pp. 21-44.

gere le grandi diversità interne che sono rimaste irriducibili a un unico schema livellatore. La forza persistente dei tradizionalismi, la robusta continuità di modelli e strutture ereditati dalle fasi storiche precedenti, non possono essere trascurate in quanto imputate di minore rilevanza nell'ottica di una trasformazione in senso moderno della compagine sociale. Il riconoscimento di questa complessità e di queste inerzie frenanti mi pare impedisca di enfatizzare l'ipotesi di una svolta, netta e generalizzata almeno come linea di tendenza, nel senso dell'efficacia sociale, della rottura degli schemi "chiusi" che avevano dominato la costituzione corporativa del mondo medievale. La tesi da ridiscutere è, in pratica, quella del precoce ammodernamento in cui si sarebbe tradotto lo slittamento complessivo dei canoni ispiratori del fenomeno confraternale nel suo insieme. Dalla forma rituale-devozionale prevalente nelle confraternite di assetto tradizionale, ripiegate su di sé e autocentrate, si sarebbe passati al modello vincente delle nuove confraternite pervase di spirito operosamente caritativo, attente alle piaghe del pauperismo e del disagio sociale, aperte al coinvolgimento nei destini, religiosi e materiali insieme, della città "secolare". E sarebbe questo cambio rilevante di prospettive a contraddistinguere il volto più dinamico e propositivo della vera "Riforma cattolica", vista nei suoi agganci con la struttura e i linguaggi della più diffusa religione dei fedeli comuni⁶⁶.

⁶⁶ L'idea che «la nascita della mentalità moderna» sia stata capace di modificare in profondità «i caratteri fondamentali dell'associazionismo devoto e pio», nel senso sopra indicato, è stata più volte ribadita da Gabriele De Rosa e si trova quindi riflessa nel panorama di ricerche che si ispirano, o in vario modo si avvicinano, alla sua proposta di storia socio-religiosa. Si vd. l'introduzione al fascicolo 17-18 (1980) delle «Ricerche di storia sociale e religiosa» (atti della tavola rotonda vicentina del 1979 su *Le confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, in particolare pp. 5 sgg., da cui cito, e p. 8), oppure l'intervento al colloquio della Fondazione Caetani di Roma del 14-15 maggio 1982 (*Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di L. Fiorani, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 [1984], pp. 24-30). Connesso a questa impostazione è l'assunto di vedere nell'attivismo, anche amministrativo e per così dire "manageriale", mostrato dalle nuove confraternite che si impegnavano sul fronte assistenziale, con funzioni di «supplenza nell'ordine della società civile», un vasto campo di apprendistato per il «nuovo laicato borghese» sulla via di emergere; cito dalla premessa di De Rosa a Paglia, «*La Pietà dei carcerati*» cit., p. XII. Paglia stesso ha a sua volta ripreso l'idea delle confraternite moderne come «piccola scuola di esercizio borghese» nell'introduzione alla successiva raccolta di studi ospitata nelle «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 37-38 (1990), atti del seminario dell'Istituto L. Sturzo di Roma, 10-12 dicembre 1987, su *Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno: le confraternite laicali* (si vd., in particolare, p. 10. Vi è in effetti qui da notare che l'accentuazione delle «funzioni riformiste» genericamente attribuite alle confraternite moderne rischia di capovolgersi, alla fine, in filtro negativo di giudizio, nel momento in cui si è costretti a riconoscere che gran parte di esse risultavano «prive del tutto degli strumenti per porsi come agenti di trasformazione sociale e religiosa»: p. 12. Ma è stata questa, appunto, la loro nativa vocazione istituzionale, in rapporto alla quale possono essere misurati "deviazioni" e "tradimenti" delle confraternite divenute di più largo dominio collettivo?). La problematica è complessa e non valgono le soluzioni *tranchant*, a senso unico. Bisogna soppesare anche i molteplici indizi di segno diametralmente opposto: come quelli segnalati per l'area trentina da C. Nubola, *Confraternite e associazioni legate al mestiere nella realtà urbana trentina (secc. XVI-metà XVIII)*, in Corpi, «fraternità», mestieri cit., pp. 303-330 (a p. 313 individua come «linea di tendenza» il «passaggio dalla centralità della carità – interna o allargata – alla centralità della "devozione"»: in senso contrario al luogo comune dai più adottato).

Vi è però da interrogarsi a fondo sul peso delle permanenze in cui è rimasta imbrigliata la stessa maturazione dei significati ideali e delle finalità dominanti dell'intervento in campo caritativo-assistenziale, lungo l'intero tragitto della prima età moderna. Le forme associative religiose che ne sono state interessate non potevano non muoversi continuamente a partire dal loro tenace ancoraggio al "sistema" complessivo di organizzazione della società di «antico regime». La carità familiare ai diversi livelli di quel mondo gerarchizzato e tradizionalista doveva giovare anche, e forse si può dire innanzitutto, al bene di chi la elargiva. Era una carità apprezzata e coltivata in quanto produttrice di un aumento di merito per chi se ne faceva cura: ne consolidava non soltanto il merito religioso e spirituale, in rapporto all'aldilà, ma anche il grado di onore, garantendo una quota allargata di «utile» sociale, per riprendere categorie di fondo della mentalità dell'epoca. La carità desiderava recare conforto a chi si trovava in difficoltà e se possibile redimere, con uno "stile" suo specifico che esulava da scopi di pura tutela intra-mondana, di copertura assicurativa soltanto sociale. Ma per fare questo, non aveva bisogno di combattere il principio costitutivo delle differenze che frastagliavano lo scenario del teatro della vita del mondo. Queste differenze erano anzi ritenute provvidenziali, consurate dall'alto in vista del pacifico, obbligato sostentarsi a vicenda fra le parti che componevano lo scheletro articolato del corpo comune. Era proprio lo scarto della differenza che accendeva lo stimolo della carità. Tantomeno, in quel contesto di mentalità e di organizzazione delle relazioni sociali, la logica dell'ideale caritativo e assistenziale poteva essere radicalizzata nel senso della rottura, facendone la leva di una forza critica spinta a entrare in collisione con i principi dell'ordine politico-religioso costituito, per alimentare non sterili nostalgie di raddolcimento utopico, lamentele rancorose e scippi effimeri di momentaneo furore, ma progetti di ribaltamento capaci di incidere a fondo sulle cause strutturali della distribuzione squilibrata dei beni materiali e delle opportunità, andando al di là della risposta alle manifestazioni più appariscenti del bisogno e della precarietà sociale. La carità del mondo tradizionale – anche la carità finanziata e direttamente gestita dai corpi confraternitali dell'Antico Regime – prendeva forma ricalcando i profili di «stati» e di «ordini» posti l'uno di fronte e a fianco degli altri, senza far sognare anacronistiche inversioni o confusioni di ruoli, scaturendo da «corpi» e da «luoghi pii» da cui i beneficiari delle elargizioni di norma restavano esclusi. E all'interno di questi, il suo richiamo ideale agiva come un pungolo correttivo: diventava un argine contro i rischi di più miope irrigidimento nella difesa esclusiva del proprio interesse particolaristico, bilanciando la sclerotizzazione abusiva dei diritti acquisiti e dei privilegi, combattendo la decadenza delle elementari virtù morali. Attraverso la carità, la corporazione chiusa e la confraternita di mutuo sostegno, oltre a finire con il procurare comunque del bene agli altri, integravano eticamente e nobilitavano se stesse, inserendosi nei canali di una disseminazione comunitaria, non soltanto fra pari, delle risorse superflue. Così facendo, si rafforzava anche l'insopprimibile necessità del dialogo e dello scambio fra i corpi concorrenti e si rendeva possibile una forma istituzional-

mente disciplinata di rapporto fra quanti ne erano protetti e chi stava al di fuori delle loro cerchie. Nella loro azione benefica, i dispensatori dei flussi di carità vedevano anche una forma di difesa e di auto-legittimazione. Per alimentarla, e per alimentarla del resto a volte non poco generosamente, la società corporativa e il mondo nobiliare dell'Europa cattolica dell'età moderna non dovevano sentirsi votati a rinnegare se stessi. A loro bastava il modello paternalistico e clientelare della beneficenza selettiva, non garantita obbligatoriamente e sottoposta a continua discrezione. Nel medesimo senso militavano le più prosaiche ragioni dei doveri e delle convenienze sociali. La sanzione ultima la fornivano la "retorica" devota e il discorso escatologico sulla valenza salvifica delle opere di misericordia, via spianata alla conquista della chiave del sistema dei perdoni indulgenziali e purgatoriali. Nell'abbraccio rassicurante delle pratiche di pietà e delle credenze veicolate dalla tradizione, restava sempre aperto lo spazio per il ricorrente accendersi dei fervori di rinnovamento di un regime di fede condivisa, che ride stavano anche, e forse soprattutto, ai piani alti e negli apparati più robusti del corpo della cristianità le attese e l'impegno concreto dei gruppi e degli individui per introdursi nella realtà di un cristianesimo purificato, restituito alla grandezza etica del suo più ambizioso ideale di trasfigurazione della vita dell'uomo e delle sue relazioni con i propri simili, che ci si scopriva chiamati a salvaguardare dall'usura dei compromessi e dei condizionamenti generati dalla pur inevitabile immersione nella scena concreta del mondo. Quando e là dove questo succedeva, veniva alla luce lo scarto fra il discorso e la pratica addomesticata costruiti intorno alle opere di misericordia nell'universo del cristianesimo abitudinario e, d'altra parte, la memoria di un'altra, superiore e totalizzante, integrità di orizzonti: quella riconducibile all'immagine della carità resa pienamente fraterna, liberata da calcoli e da interessate restrizioni, quale non mancavano di esaltare la dottrina e l'insegnamento dei maestri di spirito, custodita nel deposito perenne del nucleo originario del pensiero teologico cristiano, ma anche riattualizzata in forme sempre nuove nelle battaglie polemiche così come nelle realizzazioni creative dei riformatori e dei "profeti" della religione collettiva. A questa totalità di orizzonti della carità e della fraternità cristiane l'individuo era sollecitato ad aprirsi, se non voleva rinunciare all'appello di incamminarsi verso l'ascesa a uno stadio di vera coerenza tra la vita pratica e le teorie professate, rendendosi disponibile a quello che si usava definire come una piena e reale «conversione».

Da questo particolare angolo visuale, ben si chiariscono gli intenti di riflessione critica sull'esperienza tradizionale delle confraternite e le drastiche opzioni pedagogiche alternative implicati da un altro testo normativo esemplare, di matrice vescovile, su cui vogliamo richiamare l'attenzione: si tratta del modello unitario di regole «per governo delle compagnie, e confraternità in tutta la diocesi sua» dato alle stampe, nel 1540, dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti. Sensibile alle più vivaci proposte di rinnovamento maturate nel clima dei dibattiti religiosi del primo Cinquecento e nei decenni che vide-
ro lo scoppio e la prima diffusione della Riforma protestante; anticipatore, sul

fronte della disciplina delle confraternite e della religione popolare come su tanti altri, delle riforme vescovili della successiva età post-tridentina, egli non trascurò di entrare in polemica con l'impianto consolidato dei sistemi di funzionamento dei comuni sodalizi laicali. Fece apertamente sua la convinzione di quanti, sui diversi versanti degli scontri teologici in atto e da entrambe le parti della spaccatura religiosa che si era prodotta, avevano ripreso a insistere con forza sulla necessità di spalancare il circuito della solidarietà caritativa alla totalità dei propri simili e di rompere, quindi, con la limitazione degli schemi che, nella pratica, continuavano a restare dominanti:

Si ricorderanno all'ultimo quelli delle fraternità e compagnie che hanno tutti per fratelli e che non sono solamente obbligati a procurar il bene corporal e maggiormente spirituale di quelli della fraternità, ma di tutti li cristiani.

Le preghiere, i suffragi, le elemosine e le «altre opere bone» – prosegue la regola veronese con vivace contrappunto dialettico – non dovranno più essere spartiti gelosamente fra pochi, per la paura di vederseli rapinati e dispersi, dato che nelle «cose di Dio», al contrario di quanto succede per i beni «temporali», vige il principio che «amore e carità» dilatano i tesori da condividere, a comune vantaggio di chi dona e di chi riceve⁶⁷. Non ci si potrà più preoccupare solo dei propri «padri, parenti e amici», che già «amiamo terrenamente». Il vero «amor di Dio» esige che «amiamo tutti come noi stessi, peroché tutti ci ha per figlioli, e vol dar a tutti la medesima eredità del Paradiso»⁶⁸.

6. *La disciplina della Chiesa, dopo Trento*

Gli ultimi accenni fatti, dal punto di vista della dialettica fra la vischiosa persistenza delle tradizioni auto-assicuratrici di tipo corporativo, particolariste, e le nuove spinte di apertura nel senso di un'etica cristiana “universalista”, dilatata verso l'orizzonte totale della comunità e la trama dei suoi bisogni generali⁶⁹, ribadiscono l'idea che il registro di fondo in cui meglio si può collocare il rilancio delle confraternite nel cattolicesimo della Controriforma è, per così dire, quello del “riuso”.

⁶⁷ Questa idea della fecondità moltiplicatrice del donare è un motivo assurto al ruolo di vero e proprio *topos* nella trattistica etico-religiosa cinquecentesca. Per citare solo un esempio emblematico, la si ritrova ostentatamente collocata in apertura del capitolo su «liberalità e magnificenza» del *Principe cristiano* di Pedro Ribadeneira (II, 20), con rinvio rafforzativo a una sentenza di papa Agapito: «Far del bene è un tesoro che non si esaurisce mai». Ma si vd. anche soltanto il lemma «Charità» nell'*Iconologia* di Cesare Ripa.

⁶⁸ *Capitoli ordinati per monsignor il vescovo di Verona*, in Verona, per Antonio Putelletto da Portese, 1540. Cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, p. 272 (ringrazio l'A. per avermi fornito una riproduzione dell'opuscolo).

⁶⁹ Dialettica, in ogni caso, anche questa già presente nella storia del cristianesimo pre-riformatore, fra tendenze entrambe «santificate dai teologi» e simultaneamente contemplate nel contesto globale dell'insegnamento biblico-religioso tradizionale: come esattamente non manca di evidenziare Weissman, *Brothers and strangers* cit., pp. 41-45.

In rapporto alle confraternite come d'abitudine su tanti altri temi, il concilio di Trento è rimasto molto sulle generali. In sostanza si è limitato a fissare gli argini del diritto di visita e di controllo amministrativo da parte dell'autorità ecclesiastica vescovile, in rapporto a un variegato mondo di confraternite, ospedali e luoghi pii, sovente di fondazione autonoma, locale e istituzionalmente "laica", che erano poco propensi a riconoscerlo di buon grado⁷⁰. Sotto il mantello della soggezione rinsaldata al potere dei vescovi, il campo restava aperto per ospitare la pluralità più fantasiosa dei titoli distintivi di patronato e delle tipologie di funzioni. Si poteva continuare a differenziare anche in modo esasperato gli ambiti privilegiati di intervento ed era consentita un'offerta concorrenziale di servizi religiosi, facendo gravitare gruppi diversi di fedeli intorno a un fitto ventaglio di istituzioni, centri di governo ed edifici sacri, che diventavano i poli di una larga fascia di giurisdizione mista in commistione tra sfera ecclesiastica e sfera della vita civile, di fatto irriducibile a un'unica catena esclusiva di dipendenze gerarchiche⁷¹. Sul terreno di una regolamentazione minuta delle forme organizzative e degli stili di pietà di cui il mondo delle associazioni devote doveva nutrirsi, vescovi, sacerdoti e ordini religiosi impegnati nel governo delle comunità non avevano nemmeno bisogno di inventare. Si inserirono nel panorama disegnato dalla tradizione e valorizzarono le risorse a loro parere più promettenti; adattarono il vecchio e tagliarono i rami diventati ormai sterili, o tali da sembrare loro ingombranti, che intralciavano la costruzione di un nuovo edificio. Gli stessi elementi originali che vennero allora introdotti – nuovi tipi di confraternite, statuti uniformati su base diocesana o cittadina, nuovi sussidi educativi, obblighi inediti di servizio alla collettività – affondavano le loro radici in modelli ed esperienze esemplari definiti nei decenni anteriori alla svolta tridentina, su basi e per lo più con intenti limitati al rinnovamento della vita religiosa in un ristretto contesto locale.

La disseminazione cinquecentesca delle scuole della Dottrina Cristiana, cui già abbiamo accennato, rientra perfettamente in questo profilo di una strategia di riforme che preferiva "mimetizzarsi" calandosi nel quadro consolidato degli usi familiari, puntando a razionalizzare lo scenario stabilito e a generalizzare, rendendoli alla fine vincolanti, i frutti già scaturiti dai precedenti fermenti di natura dispersa. Il sostegno accordato alle compagnie «della Carità» e alle altre confraternite dediti alle opere assistenziali, così

⁷⁰ Sessione XXII, *De reformatione*, 8-9 (testo consultabile in *Conciliorum oecumenicorum decretum*, a cura di G. Alberigo, G. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1973³, p. 740). Per un inquadramento generale della normativa ecclesiastica dell'età moderna, a partire dai vertici della legislazione conciliare e pontificia, è ancora utile M. Mombelli Castracane, *Ricerche sulla natura giuridica delle confraternite nell'età della Controriforma*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 55 (1982), pp. 43-116.

⁷¹ Nel senso che ho cercato di documentare in *Tra Chiesa e società "laica": le confraternite in epoca moderna*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 10 (2004), pp. 529-545 (e così pure in *Storia della Chiesa in Europa*, a cura di L. Vaccaro, Brescia 2005, pp. 381-399), lavoro su cui torneremo in chiusura.

come l'accoglienza (questa, si noti, molto meno scontata e cordiale) delle indocili compagnie «disciplinate», restie a lasciarsi contenere nei limiti territoriali e nelle reti di controllo, teoricamente centralizzatore, della parrocchia⁷², sono altri esempi eloquenti. Vi era del resto da fare i conti con una vitalità delle forme consuetudinarie di associazione, capillarmente diffuse in ogni piega del corpo sociale, che anche il clero meno compromesso e sul loro stato di salute incline a formulare i giudizi meno lusinghieri – compresa l'*élite* ecclesiastica culturalmente meglio attrezzata e maggiormente dotata di mezzi della prima e aggressiva Controriforma – poteva semplicemente sperare di arginare, reincorporandola. A questo servivano l'imposizione di un filtro di atti di legittimazione, le ispezioni frequenti di controllo, i vibranti proclami di supremazia legati alla revisione o alla cancellazione delle regole originarie. E ciò nei quadri di un assetto istituzionale che andava trasformandosi solo lentamente, non certo ovunque con gli stessi ritmi e risultati, e in cui poi si tornava di frequente a opzioni e modi di condotta in teoria interdetti, sotto la

⁷² Molto significativa è al riguardo la “tattica” prudente adottata anche da un leader abitualmente ritenuto autoritario e accentratore come il Borromeo: si vd. i miei lavori *La riforma delle confraternite di disciplinati* cit. e *Le confraternite bresciane al tempo della visita apostolica di san Carlo Borromeo*, in *San Carlo Borromeo e Brescia. Atti del convegno di Rovato [27 ottobre 1984]*, Rovato 1987, pp. 123-151 (alle pp. 130-142). Cfr. inoltre l'ampio quadro di G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio* (Perugia, 1260). Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia 1962, pp. 156-252. Per il contesto, d'altronde per molti versi anomalo, della grande tradizione veneziana: Pullan, *The «scuole grandi»* cit. Di primario interesse è anche il caso genovese, su cui si dispone soprattutto dei numerosi sondaggi di E. Grendi e (con taglio storico-artistico) F. Franchini Guelfi. Per ragioni di brevità rimando qui soltanto a Grendi, *In altri termini. Etnografia e storia di una società di antico regime*, a cura di O. Raggio, A. Torre, Milano 2004 (il cap. I, *Le confraternite urbane nell'età moderna: l'esempio genovese*, pp. 45-110, rifonde due importanti contributi, editi per la prima volta nel 1965-66, che avevano posto in termini nuovi il problema del rapporto con i gruppi sociali e la realtà dei mestieri cittadini, e si può utilmente integrare con le indicazioni offerte nella *Prefazione* dei curatori); F. Franchini Guelfi, *La diversità culturale delle confraternite fra devozione popolare, autonomia laicale e autorità ecclesiastica*, in *Storia della cultura ligure*, a cura di D. Puncuh, vol. I, Genova 2004, pp. 401-444. Da rimarcare è poi il fatto che solo a partire dal pieno Cinquecento il modello della confraternita di disciplinati si sia affermato al di fuori del suo ambito originario di elezione, contagiano soprattutto le terre francesi (ma pressoché esclusivamente il Midi della nazione) e la Spagna, dunque sempre in un contesto generale di “civiltà” mediterranea, attraversata da inclinazioni omogenee e tenuto insieme da intensi rapporti di scambio culturale e religioso, prima ancora che economici e socio-politici. Cfr. Flynn, *Sacred charity* cit., pp. 126 sgg.; per la Francia, oltre ai lavori citati di Barnes, Harding e Venard, M. Vovelle, *Géographie des confréries à l'époque moderne*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 69 (1983), pp. 259-268. Nuove conferme analitiche vengono dagli studi personali e dalle ricerche collettive coordinate in primo luogo da M.-H. Froeschlé-Chopard, in una linea di indagini che ha largamente privilegiato, sulla scia di M. Agulhon, il mondo della *sociabilité «meridionale»* della Provenza. Di Venard, cfr. anche *La crise des confréries en France au XVI^e siècle*, in *Populations et cultures. Études réunies en l'honneur de François Lebrun*, Rennes 1989, pp. 397-409 (rist. in Id., *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Paris 2000, pp. 249-268), e Id., *Les confréries en France au XVI^e siècle et dans la première moitié du XVII^e siècle*, in *Société, culture, vie religieuse aux XVI^e et XVII^e siècles. Actes du colloque de 1995 de l'Association des historiens modernistes*, «Bulletin», 20, pp. 45-65. Della Froeschlé-Chopard, da ultimo: *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris 2007.

pressione di complessi equilibri nei rapporti di forza fra clero e laici, ma anche tra Chiesa, notabili locali, ceto dominante e poteri della società civile, ereditati da un passato a volte difficile da addomesticare⁷³. Persino l'aspetto che più visibilmente contrassegna la riforma vescovile delle confraternite cinquecentesche, vale a dire la propaganda generalizzata a favore delle compagnie eucaristiche del Corpo di Cristo, poi ribattezzate più semplicemente come confraternite del Santissimo Sacramento, rimanda a quell'intreccio di fondo fra vecchi usi da riqualificare e nuove prescrizioni normative che abbiamo evocato.

È noto che divenne obbligatorio erigere queste confraternite in ogni parrocchia, anche come baluardo contro le contestazioni degli eretici moderni e in stretto rapporto di subordinazione con il clero secolare. Ma non solo le confraternite del Corpo di Cristo avevano cominciato a prendere forma e a diffondersi ampiamente prima della svolta tridentina⁷⁴. La stessa idea di appropriarsene per farne il puntello di un piano sistematico di risanamento dei quadri parrocchiali di base della Chiesa locale aveva conosciuto un preciso abbozzo nelle scelte precorritrici del Giberti, a partire dagli anni intorno al 1530⁷⁵.

Dopo la metà del secolo Carlo Borromeo, che del Giberti volle fare uno dei suoi modelli ispiratori nell'opera di restaurazione del potere vescovile, e insieme a lui altri vescovi, semplici ecclesiastici e riformatori zelanti del pieno Cinquecento, proseguirono nel solco che già era stato tracciato. La confraternita destinata a trasformarsi in quella "tridentina" per eccellenza era favorita dal suo innestarsi sulla presa di un culto, sacramentale e cristocentrico, in via di crescente affermazione nello scenario della religiosità collettiva, a spese dei motivi di più tradizionale richiamo della pietà mariana tardomedievale, cui si sostituivano ora nuovi ancoraggi protettivi e la proposta di simboli "forti" usati come emblemi di rinsaldata compattezza religiosa e sociale. L'esito gradualmente emerso fu quello di fissare una consuetudine di intervento nel

⁷³ Si potrebbero mettere a confronto, da questo punto di vista, le differenti cronologie e i cammini divergenti di sviluppo che l'attuazione delle riforme tridentine ha conosciuto nei contesti regionali. Le piccole diocesi del centro-sud italiano, per esempio, hanno visto riorganizzarsi il mondo delle confraternite laicali in modo più lento e meno radicale rispetto a quanto sembra registrarsi, stando alla diseguale bibliografia disponibile, nelle aree diocesane del nord gravitanti intorno a città-capitali e intessute su un reticollo di parrocchie più diffusamente influenzato dal modello urbano. Cfr. le pubblicazioni miscellanee *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, Atti del convegno di Maratea (19-21 giugno 1986), a cura di G. De Rosa, A. Cestaro, Venosa 1988; *Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno* cit.; *Confraternite, Chiesa e società* cit. Per le linee di ricerca degli ultimi anni segnalo, solo a titolo esemplificativo, D. Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester-New York 1995 (trad. it. *Il vescovo e la strega. Il sistema del sacro in terra d'Otranto all'alba dell'età moderna*, Nardò [Lecce] s. d.); M. Spedicato, *La lupa sotto il pallio. Religione e politica a Lecce in Antico Regime* (secc. XVI-XIX), Roma-Bari 1996; G. Brancaccio, *Il trono, la fede e l'altare. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Mezzogiorno moderno*, Napoli 1996; M. A. Noto, *Tra sourano pontefice e Regno di Napoli. Riforma cattolica e Controriforma a Benevento*, Manduria (Taranto) 2003.

⁷⁴ M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in late medieval culture*, Cambridge 1991.

⁷⁵ Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., pp. 249 sgg. e 272.

campo della regolamentazione della vita delle confraternite, al vertice della quale venne sancito l'onore da tributare al culto costitutivo della comunità cristiana parrocchiale, tendenzialmente armonica e solidale, al di sopra delle divisioni di ceto e delle più minute aggregazioni di orientamento particolaristico, perciò centrifughe; consuetudine che, una volta elevata a linea programmatica di governo pastorale, divenne facilmente imitabile e fu presto dovunque esportata⁷⁶.

Attraverso canali molteplici, che ora si riannodavano direttamente al vicino precedente veronese⁷⁷, ora traevano alimento dalla codificazione borromaica di un sistema organico di amministrazione della Chiesa territoriale⁷⁸, o che ancora si diramavano seguendo altre vie indipendenti⁷⁹, priorità e

⁷⁶ Sugli atteggiamenti assunti dal Borromeo e sul rilievo della loro esemplarità rimando ai miei lavori *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi* cit., pp. 707-715; *Solidarietà di vicini*, pp. 392-397; da ultimo, *Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo*, in *Il buon fedele* cit., pp. 235-263 (versione ampliata di *Relaunching confraternities in the Tridentine era: shaping consciences and christianizing society in Milan and Lombardy*, in *The politics of ritual kinship* cit., pp. 190-209). I prestiti, di idee e di uomini, dalla “scuola” veronese sono stati preliminarmente tratteggiati in E. Cattaneo, *Influenze veronesi nella legislazione di san Carlo Borromeo*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958), Padova 1960, pp. 123-166.

⁷⁷ Da segnalare è per esempio il caso di un prelato come il cardinale Ercole Gonzaga, che facendo ristampare sotto il proprio nome a Mantova, nel 1561, il *Breve ricordo per i curati* a suo tempo divulgato dall’amico Giberti, vi accuse il testo dei capitoli per la «compagnia del Santissimo Corpo di Cristo»: A. Prosperi, *Di alcuni testi per il clero nell’Italia del primo Cinquecento*, in «Critica storica», 7 (1968), pp. 137-168 (alle pp. 152-154). Dovette comunque restare di esile spessore questa linea “gibertina” nel mondo ecclesiastico italiano del pieno Cinquecento, una volta diradatesi le possibilità di intreccio con le declinanti fortune di quel complesso variegato di orientamenti raccolti sotto la tradizionale, ma oggi logorata, etichetta di «evangelismo»; almeno fino a quando l’esperienza gibertina non poté essere riletta in chiave di incitamento al rinnovamento del governo pastorale delle strutture diocesane, a partire dagli ultimi decenni del secolo, nella scia di Trento. Sulle riserve condivise dal cardinale Gonzaga a proposito delle confraternite tradizionali si sofferma brevemente Prosperi nell’articolo qui sopra citato (p. 154, nota 30). L’inclinazione polemica alimentata dalle correnti religiose di più o meno aperto e consapevole segno riformatore, o in cui comunque si manifestava una inquietudine e una insoddisfazione nei riguardi delle forme rituali e delle pratiche di pietà consuetudinarie, traspare anche da indizi a prima vista eccentrici come, in ambito veneziano, il poemetto satirico *Il sogno del Caravia* (Venezia, 1541), a suo tempo già richiamato da Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia* cit., vol. I, p. 133. Si vd. ora E. Benini Clementi, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento. Alessandro Caravia*, Firenze 2000.

⁷⁸ Si vd. il caso del vescovo di Novara Carlo Bascapè, dalla chiesa borromaica passato alla guida di una delle diocesi suffraganee di Milano, quale si evince dalla raccolta degli *Scritti pubblicati [...] nel governo del suo vescovato dall’anno 1593 fino al 1609. Ridotti in un volume per commodità de’ cleri, e popoli della sua Chiesa*, Novara, Girolamo Sesalli, 1609, pp. 514-522, 673-693 sgg. Sulle confraternite novaresi si dispone dei diversi contributi di P. G. Longo; segnalo in particolare il suo volume *Letteratura e pietà a Novara tra XV e XVI secolo*, Novara 1986 (con ulteriore bibliografia).

⁷⁹ Rimando alle indicazioni relative a Brescia (Domenico Bollani) e alla Bologna del Paleotti anticipate nel mio *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 115 (nota 76). Prima del Paleotti, a Bologna le confraternite «del Corpus Domini» erano state propagandate dal gesuita Francesco Palmio, visitatore delegato del vescovo Giovanni Campeggi (1554: G. Dall’Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna 1999, p. 192). Lo stesso aveva fatto Cristoforo Landini nelle sue «visite» nelle terre dell’Appennino modenese già nel 1550 (Prosperi, *Tribunali della coscienza* cit., p. 572). Sul fronte delle linee strategiche di azione del clero elaborate anche a prescindere dal ruolo di governo diretto dei vescovi, cfr. le istruzioni per le missioni interne, di nuovo, dei gesuiti (1570-1580 ca.) commentate in Fiorani, *L’esperienza religiosa nelle confrat-*

obbligatorietà attribuite alla confraternita eucaristica vennero sempre più uniformemente inscritte nei decreti delle legislazioni provinciali e sinodali, nelle prescrizioni dei visitatori apostolici e diocesani, nei manuali pratici e nella trattatistica dedicati al buon vescovo e al governo ordinato delle parrocchie. L'anello concreto di mediazione fu la progressiva entrata in scena di uno stuolo di ecclesiastici e alti prelati cresciuti alla scuola dei vescovi riformatori del Cinquecento, addestrati nel servizio prolungato delle curie. Il bisogno di provvedere al restauro delle strutture attraverso le quali si realizzava la presenza della Chiesa nella società favorì lo scambio e la circolazione via via intensificati di informazioni epistolari, di regolamenti omogenei, di sussidi scritti e decreti giuridici, infine raccolti in *corpus* esemplare di testi autorevoli⁸⁰. Entravano certamente in gioco anche le tendenze imitative che da ogni parte spingevano a ricalcare le esperienze avviate nelle cerchie religiose più influenti, nei grandi centri urbani di rango primario e nelle aree nevralgiche che avevano la forza di calamitare intorno a sé la vita delle più vaste realtà territoriali circostanti. Per queste vie andò cementandosi in tutto il mondo cattolico, a partire da un “laboratorio” decisamente mediterraneo e anzi, a quanto risulta dai dati fin qui disponibili, risolutamente italiano, un modello di riassetto della pratica religiosa dei laici incanalato secondo linee uniformi e destinato a straordinaria stabilità, all'interno del quale anche il paesaggio così florido e appariscente delle confraternite non poté non essere ripiasmato in misura profonda. In questo contesto, la rapida ascesa alla fama di vescovo esemplare che conobbe, già prima della promozione all'onore degli altari nel 1610, la figura di colui al quale si doveva l'impianto di una strategia articolata di controllo, di messa a tutela e di risistemazione, su basi per altro solo in parte nuove, dell'associazionismo devoto tradizionale agì come impulso ulteriore e ideale unificante sopra un fascio complesso di orientamenti, di iniziative locali e di scelte programmatiche già adottate su vasta scala nei decenni precedenti, che si erano andate intrecciando traendo la loro linfa da apporti eterogenei.

Dopo Trento, anche a prescindere da ogni diretto riferimento consapevole al modello pastorale borromaico, l'invito a erigere la confraternita consa-

termite romane cit., p. 183 (nota 77: la confraternita del Santissimo Sacramento apre la lista di quelle edificabili nei centri di predicazione).

⁸⁰ Si pensi, per fare soltanto l'esempio più eclatante, che ancora ci riporta all'influenza esercitata dal modello della Milano borromaica, al duraturo successo internazionale (fra ristampe integrali e arricchite, compendi rielaborati su base tematica, semplici estratti di parti privilegiate) della raccolta a stampa dei suoi concili, regolamenti e decreti, con relativo apparato di disposizioni sulle confraternite e modelli universalmente ricopribili di regole: E. Cattaneo, *La singolare fortuna degli «Acta Ecclesiae Mediolanensis»*, in «La scuola cattolica», 111 (1983), pp. 191-217. Per gli altri sussidi che riproponevano, rivolgendosi a un pubblico specialmente ecclesiastico di vaste dimensioni sovratalocali, scelte analoghe in materia di confraternite da propagandare, ricordo almeno il *Tractatus de statu et munere episcopali* di Lelio Zecchi (Brescia 1592), dove del resto è palese il riferimento all'archetipo normativo milanese: Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 115 (nota 76).

crata al Sommo Sacramento dell'altare ritorna come un luogo comune nella normativa vescovile dell'intero spazio cattolico, dalle terre iberiche e del Nuovo Mondo alle diocesi del nord e del sud d'Italia, dalla Francia delle lotte politico-religiose del tardo Cinquecento e del Seicento fino alle estreme propaggini del mondo polacco e lituano recuperate alla comunione con Roma, prima di giungere a sfociare nell'enfasi ostentativa della pietà eucaristica della più matura stagione barocca, fra apparati suntuosi di Quarantore e scenografie suggestive dei riti processionali sempre più sontuosamente teatralizzati⁸¹. Ma ancora in pieno Seicento – occorre subito aggiungere –, almeno al di fuori del suo ambito di incubazione costituito dall'Italia padana e dalle zone con essa in più stretto rapporto, questo progetto di un grande riordinamento del mosaico confraternale fondato sul primato della confraternita eucaristica parrocchiale restava lontano dall'essere universalmente stabilito. Talora appariva già logorato e in qualche caso ridimensionato alla prova dei fatti⁸². Si tratta di constatare i limiti di un successo soltanto parziale, per ritrovare una più articolata pluralità dei modelli e degli usi rimasti piena-

⁸¹ Una serie di puntuali riscontri, per tutta l'area italiana e il mondo europeo transalpino, specialmente francese, ho al riguardo fornito in *Confraternite e vita di pietà nelle campagne lombarde tra '500 e '600. La pieve di Parabiago-Legnano*, Milano 1981, pp. 84 sgg. (nota 26); *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi* cit., pp. 714 sgg.; *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 114. Nella speranza di poter tornare sul discorso, in tutte le sue interne articolazioni, in una occasione futura, aggiungo solo un primo termine di riferimento per la Spagna e i territori di missione delle Americhe: C. Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid 1951, pp. 209 sgg., 662-669; per il mondo tedesco, basti qui il cenno puntuale di G. Schreiber, *Der Barock und das Tridentinum. Geistesgeschichtliche und kultische Zusammenhänge*, in *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, a cura di G. Schreiber, Freiburg i.B. 1951, vol. I, pp. 381-425 (alle pp. 395 sgg., 409, 417).

⁸² Cfr. le indicazioni che si ricavano dai testi citati nella nota che precede; nel volume *Confraternite e vita di pietà* cit., inoltre, pp. 106 sgg. (nota 198). La cronologia molto dilatata dell'espansione del modello tridentino-borromaeo su scala europea, ostacolata dalle barriere delle diverse tradizioni storico-culturali che si interponevano fra il sud mediterraneo e le terre del nord in gran parte assorbite dalla Riforma, è confermata dai lavori più recenti sul caso francese. Per le aree del confine orientale della cattolicità: G. Tüske, É. Knapp, *Bruderschaften in Ungarn im 17. und 18. Jahrhundert*, in «Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde», 1992, pp. 1-23; J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku (Confraternite religiose nella Polonia del XVII e XVIII secolo)*, Lublin 2004 (che non mi è stato possibile consultare). Anche fermandosi al semplice *test* del primato raggiunto dal culto eucaristico al vertice degli schemi associativi delle confraternite assorbite dall'espansione del (sempre relativo) monopolio clericale, è opportuno sottolineare che un'analisi desiderosa di sollevarsi al di sopra dei più grossolani rilevamenti impressionistici, su base solo esternamente quantitativa, dell'ossatura sociologica della distribuzione delle devozioni adottate dai sodalizi dei gruppi di fedeli, dovrà cercare di mettere in luce ogni eventuale varietà di gradazioni e misurare le precise oscillazioni nel tempo della concreta assimilazione nel contesto locale del modello "vincente" centrato sull'unitarietà della confraternita eucaristica parrocchiale. Un caso di precoce declino delle titolazioni eucaristiche, per esempio, che ha lasciato spazio, esauritasi la spinta di adeguamento dei territori rurali periferici alle nuove proposte tridentine, al riemergere della suggestione dei patronati mariani, è segnalato in L. Donvito, *Società e Chiesa nelle diocesi di Terra di Lavoro a nord del Volturino in età post-tridentina (1585-1630)*, rist. in Id., *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano 1987, pp. 19-130 (alle pp. 107-111). Per un primo bilancio: C. F. Black, *Confraternities and the parish in the context of Italian Catholic reform*, in *Confraternities and Catholic Reform* cit., pp. 1-26.

mente in gioco⁸³. Un approccio sobriamente realistico ammonisce contro il rischio di ridurre la fortuna moderna delle confraternite dei laici, e con essa tutto il tentativo di “aggiornamento” della pietà cattolica cinque-seicentesca, alla logica conquistatrice dei piani forgiati dalle *élites* dei poteri di governo, forti della loro autorità e della loro cultura appresa sui libri di latino e di diritto⁸⁴.

⁸³ Cfr. in questo senso le equilibrate annotazioni sui limiti del rimodellamento ecclesiastico delle tradizioni confraternali in Flynn, *Sacred charity* cit., cap. IV («The Catholic Reformation and tradition», pp. 115-145), con rinvio ai lavori su altre aree geografiche di M. Venard (Avignone) e P. T. Hoffman (Lione). Per quanto concerne il territorio italiano, il tema è stato poi ripreso da chi scrive in *Tra Chiesa e società “laica”* cit. (con documentazione relativa ai casi meglio conosciuti di Genova e Venezia, che lasciano intravedere la continuità di un sistema di «religione civica», cogestito simultaneamente da chierici e laici, in una prospettiva che anche nel cantiere milanese del disciplinamento borromaico non è risultato possibile ribaltare in modo radicalmente oltranzista, annullando del tutto la tradizionale sovrapposizione dei poteri politici secolari e l'intreccio dei «corpi» costitutivi del tessuto sociale con le nervature portanti del mantello della cristianità collettiva).

⁸⁴ A conclusione della revisione del testo, mi viene segnalato che sono di imminente pubblicazione gli atti del convegno *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (vers 1450-début XIX^e siècle)*, tenuto presso l'École française de Rome nei giorni 27-29 ottobre 2003.