

Paolo Broggio

PRATICHE E RITUALI DI REINTEGRAZIONE: LA PACIFICAZIONE DEI NEMICI NELLA PASTORALE CATTOLICA IN AREA MEDITERRANEA (SECOLI XVI-XVIII)

DOI 10.19229/1828-230X/61042024

SOMMARIO: *Tra tardo medioevo e prima età moderna la pace interna è stata sempre considerata come uno dei principali doveri del sovrano, come lo scopo ultimo dell'operare degli organismi politici. Contestualmente, gli stessi attributi furono riconosciuti al vescovo nel governo della sua diocesi, forte di un personale ecclesiastico costantemente dedito alla pacificazione di realtà locali attraversate da conflitti e violenze. Il saggio si ripropone di analizzare i meccanismi di reintegrazione sociale dei cosiddetti "inimicati", ossia coloro che si trovavano in stato di inimicizia con altre persone e quindi al centro di dinamiche conflittuali violente, posti in atto in età moderna dal clero cattolico nel quadro della pastorale. Una particolare attenzione sarà rivolta alla pastorale missionaria degli ordini religiosi attivi in Italia e nel mondo iberico. L'inimicato, escluso dai sacramenti fino a riconciliazione avvenuta con i suoi avversari, andava riammesso nella comunità dei credenti attraverso rituali facenti perno su un teatralizzato perdono dei torti subiti e in nome di una devozionalità indirizzata il più delle volte alla Vergine o ad un pantheon a tale scopo selezionato.*

PAROLE CHIAVE: *Pacificazione, inimicizia, pastorale, ordini religiosi, missioni al popolo, devozioni, rituali, cerimonie.*

PRACTICES AND RITUALS OF REINTEGRATION: THE PACIFICATION OF ENEMIES IN CATHOLIC PASTORAL CARE IN THE MEDITERRANEAN AREA (16TH-18TH CENTURIES)

ABSTRACT: *Between the late Middle Ages and the Early modern era, internal peace was always considered one of the primary duties of the sovereign, as well as the ultimate goal of political entities' actions. Simultaneously, the same attributes were attributed to the bishop in the governance of his diocese, with a clergy constantly dedicated to pacifying local realities plagued by conflicts and violence. The essay aims to analyse the mechanisms of social reintegration of the so-called "enemies", that is, those who were in a state of enmity with others and thus at the centre of violent conflict dynamics, implemented in the Early modern period by the Catholic clergy within the framework of pastoral care. Particular attention will be paid to the missionary pastoral care of religious orders active in Italy and the Iberian world. The enemy, excluded from the sacraments until reconciliation occurred with his adversaries, was readmitted to the community of believers through rituals revolving around a theatricalized forgiveness of wrongs suffered and in the name of a devotion often directed towards the Virgin Mary or a pantheon selected for this purpose.*

KEYWORDS: *Peacemaking, enmity, pastoral care, religious orders, popular missions, devotions, rituals, ceremonies.*

Gli atti di violenza scaturenti dallo stato di inimicizia possono condurre ad un duplice tipo di esclusione: di tipo reale, nella misura in cui il bando e l'esilio conseguenti alla condanna penale comportano l'allontanamento del reo dalla comunità, a cui segue solitamente l'innescio di procedure atte alla sua reintegrazione nel tes-

suto sociale¹; di tipo spirituale, dal momento che il confessore non può concedere l'assoluzione al penitente che si rifiuti di accordare il perdono (condizione previa per il raggiungimento della pace) a colui che gli ha inferto un torto². Nella prima età moderna per i pubblici poteri e per le gerarchie ecclesiastiche fu di importanza centrale escogitare sistemi di controllo e di superamento degli odi, delle inimicizie, delle discordie e delle fazioni. Ma sin dal medioevo la pace e la concordia sociale, specie in connessione con il governo della giustizia, avevano primeggiato tra le questioni poste al centro della produzione discorsiva dei regimi comunali prima³, e degli stati territoriali italiani poi⁴; ciò si trasmise alla trattativa politica di età moderna, con un ovvio rafforzamento dei riferimenti alla persona del sovrano. Il mantenimento della pace – attraverso metodi sia coercitivi, sia compositivi – rappresenta una delle caratteristiche fondamentali del buon governo del Principe, una delle doti che quest'ultimo deve necessariamente possedere per conservare il potere. Una trasmissione in tutto simile di teorie, modelli concettuali e pratiche avvenne anche in campo religioso, dal momento che il tradizionale protagonismo del personale ecclesiastico nel mantenimento della concordia sociale in epoca medievale, specie in momenti particolarmente segnati dall'instabilità e dal conflitto – si pensi alla *Pax Dei* tra X e XI secolo, al movimento dell'Al-leluia del 1233 o alle intense campagne di predicazione dei frati mendicanti a partire dal XIII secolo⁵ –, non venne certamente meno.

¹ Cfr. G. Milani, *L'esclusione dal comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2003. Sul rapporto tra inimicizia, giustizia, bando e pace in età moderna si veda l'ampio e solido affresco di impianto comparativo offerto da S. Carroll, *Enmity and Violence in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023 (per il contesto italiano si vedano in particolare le pp. 46-52).

² Cfr. W. De Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 134-136; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; J. Bossy, *Peace in the Post-Reformation. The Birkbeck Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

³ Cfr. A. Zorzi, *I conflitti dell'Italia comunale. Riflessioni sullo stato degli studi e sulle prospettive di ricerca*, in Id. (a cura di), *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 7-41. Su amicizia e inimicizia, concetti politici al centro dei meccanismi di aggregazione e disaggregazione fazionaria, nell'Italia del XV secolo cfr. M. Gentile, *Fazioni al governo. Politica e società a Parma nel Quattrocento*, Roma, Viella, 2009, S. Ferente, *Gli ultimi guelfi. Linguaggi e identità politiche in Italia nella seconda metà del Quattrocento*, Roma, Viella, 2013.

⁴ Cfr. M. Bellabarba, *La giustizia nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 2008, pp. 40-59.

⁵ Sul ruolo di pacificazione di francescani e domenicani nei comuni italiani del Quattrocento e dei primi anni del Cinquecento agitati dagli scontri tra fazioni cfr. F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Nelle pagine che seguono mi ripropongo di analizzare la natura del mutamento che in età moderna avvenne nella pastorale al popolo dal punto di vista della affermazione della necessità della instaurazione della pace sociale, e quindi della ricomposizione dei conflitti e della reintegrazione nel tessuto sociale di chi si fosse macchiato di un crimine violento. L'area geografica oggetto dell'indagine è il Mediterraneo iberico-italiano e un'attenzione particolare sarà rivolta alla questione dei rapporti tra sfera secolare e sfera spirituale nella predisposizione di meccanismi che si ponevano al crocevia tra potere, giustizia, cultura e religione.

* * *

La letteratura di emblemi e imprese può fornire ottimi spunti di analisi su questo terreno⁶. Nella *Idea de un Príncipe político Christiano representado en cien empresas* il letterato e diplomatico spagnolo Diego de Saavedra Fajardo aveva individuato nella pace e nell'unione tra i cittadini uno degli ideali fondamentali a cui il "principe politico cristiano" avrebbe dovuto ispirarsi⁷. Perfettamente in consonanza con i principi espressi dalla letteratura politica del tempo, per Saavedra la pace e la concordia sociale sono garantite solo se le leggi sono poche e se i processi sono ugualmente pochi e, soprattutto, brevi. Si tratta di un concetto già espresso da Platone nella *Repubblica* e ripreso da molti autori cinque-seicenteschi di *Avvertimenti* indirizzati ai principi. Tra questi, Giusto Lipsio⁸: «Le leggi nella Republica devono essere come le medicine – ammoniva il grande giurista e filosofo fiammingo – quali per certo né molte, né varie si approvano, così né quelle»⁹. Il motivo è evidente: «dove sono molte leggi, ivi sono anco liti, e similmente cattivi

⁶ Per l'area ispanica: F. R. De La Flor, *Las esferas del poder: emblemática y nueva ética cortesana entre 1599 y 1610*, in F.J. Aranda Pérez, J. Damião Rodrigues (a cura di), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008.

⁷ Cfr. J.A. Maravall, *Saavedra Fajardo: moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad*, in Id., *Estudios de historia del pensamiento español*. Serie tercera. El siglo del Barroco, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

⁸ «Tutti i filosofi moralisti, cominciando da Platone, che ottima ravvisava quella repubblica in cui le liti fossero pochissime e brevissime, hanno sempre raccomandato la conciliazione, la quale sostituisce all'ira la mansuetudine, all'odio l'amore, all'irrequietezza la tranquillità, alle scissure la pace e la concordia dei cittadini e delle famiglie, alle lotte intestine l'ordine e il benessere sociale», L. Scamuzzi, *Conciliatore e conciliazione giudiziaria*, in *Digesto italiano*, vol. VIII, Torino, 1896, p. 38.

⁹ *Avvertimenti et esempi politici di Giusto Lipsio libri due, che rimirano le virtù, e vitij de' Principi, tradotti nella nostra lingua dal P. Sisto Pietralata da Visso, Cher. Regol. Ministro degl'Infermi*, in Roma, per il Successore al Mascardi, 1673, p. 384.

costumi»¹⁰. E ancora: «Non le molte leggi fanno i buoni costumi, e la buona ragione, ma le poche, e costantemente osservate»¹¹. Il Principe e i suoi giudici devono fare in modo che la materia civile e patrimoniale sia ben governata, in quanto dalle liti civili possono facilmente nascere le discordie. Anche in questo caso la suggestione è di origine platonica, laddove – sempre nella *Repubblica* – si prospettava una quasi totale assenza di contese patrimoniali grazie ad un regime di tipo collettivistico¹². Dalle discordie, si chiede retoricamente Lipsio, «non succedono gli odij, le ingiurie, e spesso le uccisioni?»¹³. I cittadini non vivranno mai in concordia laddove vi sia la proliferazione dei processi giudiziari; questi devono essere, invece, pochissimi e brevissimi¹⁴. Saavedra Fajardo non fa che riprendere Lipsio e questa tradizione di pensiero quando, dopo aver messo in chiaro che non c'è «ningún daño interior de las Republicas mayor, que el de la multiplicidad de las leyes, ni cosa mas excusada, que añadir ligeramente nuevas a las antiguas», afferma che

Mejor le está al litigante una condenacion despachada brevemente, que una sentencia favorable, después de aver litigado muchos años. En la Republica, donde no fueren breves, i pocos los pleitos, no puede aver paz, ni concor-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, pp. 387-388.

¹² «Allora, come io sostengo, tanto le norme stabilite in precedenza quanto quelle di cui stiamo ora discutendo, non contribuiranno ancora di più a farne veri difensori, e a evitare che essi spezzino la città parlando del “mio” non in riferimento alla stessa cosa, ma a cose diverse l'uno dall'altro – sicché questo trascinerà nella propria casa ciò di cui ha potuto impadronirsi separatamente dagli altri, quello in una casa diversa e sua propria, e considereranno come propri moglie e figli diversi, che, vivendo essi nella privatezza, procureranno piaceri e dolori privati –, invece di condividere un'unica opinione su ciò che è “proprio”, tendendo tutti allo stesso fine, in modo da provare nella misura del possibile le stesse esperienze di dolore o piacere?» «È certo cosil», disse. «Ma poi? Processi e denunce reciproche non spariranno, per così dire, dalla loro vita, perché non possiedono alcuna proprietà privata tranne il corpo, e tutto il resto è in comune? Questo li rende del tutto estranei a quei motivi di conflitto che vengono agli uomini dal possesso di ricchezze, figli, parenti» «È del tutto necessario», disse «che se ne siano sbarazzati». «E neppure potrebbero esistere fra loro giusti motivi di intentare processi per violenze o maltrattamenti: non mancheremo di dichiarare che è bello e giusto che i coetanei si difendano dai loro pari di età, stabilendo l'obbligo di prendersi cura del proprio corpo», Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Milano, Rizzoli, 2006, pp. 685-687.

¹³ *Avvertimenti et esempi politici di Giusto Lipsio* cit., p. 388.

¹⁴ «Non fuerint concordēs unquam, aut interamantes cives, ubi mutuae multae lites iudiciales sunt, sed ubi eae brevissimae et paucissimae», *Idea de un Principe político Christiano representada en cien empresas. Dedicada al Principe de las Españas Nuestro Señor por Don Diego Saavedra Fajardo del Consejo de Su Magestad en el Supremo de las Indias, su Embaxador extraordinario en Mantua...*, en Monaco, en la Imprenta de Nicolao Enrico, 1640, p. 131.

dia. Sean por lo menos pocos los letrados, procuradores, i escrivanos. Como puede estar quieta una Republica, donde muchos, para sustentarse, levantan pleitos? *Que restitución puede esperar el desposeido, si primero le an de despojar tantos*¹⁵.

Il riferimento finale alla restituzione ci proietta in un universo giudiziario impregnato di criteri giudiziari molto diversi da quelli moderni e in cui la materia civile e la materia criminale risultano fittamente intrecciate. Scopo primario della giustizia non doveva essere quello di processare e di emettere una sentenza; il fine non doveva necessariamente essere la punizione del reo, bensì il ristabilimento di equilibri infranti dal fatto criminoso attraverso composizioni, perdoni, pacificazioni e arbitrati, istituti giuridici che presupponevano sistemi di restituzione e di compensazione¹⁶. Fuorviante pensare che questo meccanismo complessivo scomparve, oppure ebbe la tendenza a dissolversi – almeno per quanto riguarda il criminale – con l’affermazione del processo *ex officio* e del rito inquisitorio, giacché una grande varietà di tipologie criminali rimase per tutto il corso dell’età moderna terreno di operatività di sistemi di mediazione dai quali i tribunali non erano affatto estromessi, e questo per volontà stessa – implicita o esplicita – delle pubbliche autorità. Anche per tale motivo, i precetti morali miranti a tenere le persone il più possibile lontane dalle dinamiche contenziose e forensi, e che a prima vista sembrerebbero riguardare esclusivamente il campo del civile, si possono ritenere applicabili anche al criminale, in particolare a quella fetta di criminale legata agli odi e alle inimicizie. Del resto, i crimini violenti generati dall’odio avevano spesso la propria radice nel concetto di onore e nella difesa dell’onore, personale o della propria famiglia; filosofi, moralisti e teologi erano concordi nel considerare l’onore come il bene più prezioso di una persona, e quindi la sua difesa da attacchi esterni come un diritto naturale¹⁷.

¹⁵ *Ibidem* (mio corsivo).

¹⁶ Per una precisa messa a punto storiografica cfr. G. Alessi, *Giustizia pubblica, private vendette. Riflessioni intorno alla stagione dell’infragiustizia*, «Storica», 39, 2007, pp. 91-118.

¹⁷ Il contrattualismo insito nel filone del giusnaturalismo, da Ugo Grozio fino ad arrivare Suárez, Mariana e Althusius, aveva la caratteristica di temperare le esigenze di unità, anche morale, dello Stato con la preservazione delle esigenze, delle libertà delle singole comunità, cittadine e rurali, anche tenendo conto del loro carattere conflittuale. «The Dutch towns and cities, like towns and cities elsewhere in Europe, had been established as contractual communities in the course of high and late Middle Ages and therefore provided the best possible empirical support for contractualist political theories. Such contractualism enabled Lipsius to juxtapose his ethical view of human mankind as a lasting and stable moral entity against his legalistic perception of the diversity of “commonwealths” as a local, law-governed, but antagonistic, competitive and constantly changing spaces of regular

Nella stessa epoca, all'immagine del sovrano ideale si affiancò quella del vescovo ideale. Fu un compito delicato, nel postridentino, quello di definire l'ideale del buon governo per i prelati. La storiografia ha posto in luce l'evoluzione che portò la figura del vescovo ad essere sempre meno legata alla cura diretta degli affari pastorali e spirituali e sempre più associata al compito di governo del territorio. Il tentativo fu quello di mantenersi in equilibrio tra la dovuta esaltazione ideale del *munus* pastorale, tradizionalmente ricadente sui titolari delle diocesi, e la realtà di un governo delle anime che si strutturava secondo logiche e principi propri della giurisdizione e del buon governo, facenti dunque perno sui poteri di delega. Come ha scritto Adriano Prosperi, il vescovo postridentino non predicava, non catechizzava, non confessava più; egli si presenta «come un magistrato severo e paterno, responsabile non immediatamente delle pecorelle del gregge ma di tutto un corpo di mediatori subalterni che a quel gregge [dovevano] impartire insegnamenti e punizioni sotto la sua direzione»¹⁸.

Un controllo dei corpi più che delle anime. Nel tardo Seicento fu Giovanni Battista De Luca a mettere in chiaro che, specie per quanto concerne le diocesi italiane, non era certo la preparazione teologica la dote più importante che un vescovo avrebbe dovuto possedere. L'ufficio del vescovo

principalmente consiste nell'amministrazione dell'una e l'altra giustizia commutativa e distributiva, nel punire i delitti e nel dare a ciascuno quel che è suo e per conseguenza sopra la vita e costumi de' sudditi e del suo clero e popolo et anche nella distribuzione de' benefizi, nel decente culto delle chiese, nella buona provvisione de' Parochi e nell'invigilare che questi facciano bene l'ufficio loro e nel difendere e mantenere la giurisdizione et l'immunità ecclesiastica, con la buona economica amministrazione delle robbe temporali della Chiesa catedrale o della sua mensa, invigilando che l'istesso segua nelle altre chiese inferiori¹⁹.

communication established for the defence of the specific belongings and interests of private individuals», H. Kleinschmidt, *The Nemesis of Power. A History of International Relations Theories*, London, Reaktion Books, 2000, p. 101. Sulla giustificazione teologico-morale della vendetta basata sulla legittima difesa dell'onore cfr. P. Broggio, *Justice, vengeance et légitime défense dans les traités juridiques et théologico-moraux de l'époque moderne*, in C. Gauvard, A. Zorzi (a cura di), *La vengeance en Europe (XIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 269-285.

¹⁸ A. Prosperi, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disaggi e continuità*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea (Storia d'Italia. Annali 9)*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 217-262 (p. 258).

¹⁹ Cit. in A. Menniti Ippolito, *Il governo dei papi in età moderna. Carriere, gerarchie, organizzazione curiale*, Roma, Viella, 2007, p. 93 (Giovanni Battista De Luca, *Discorso sopra il modo da tenersi nell'esame de' vescovi*, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottob. Lat.* 1945, *Manoscritti diversi*, cc. 228 ss.).

Tralasciando la questione, pur importante, delle tensioni che si svilupparono tra i vescovi delle diocesi italiane e Roma sul terreno giurisdizionale in ragione della invadenza dei rappresentanti del governo pontificio²⁰, risulta perfettamente comprensibile il motivo per cui la trattatistica cinque-seicentesca sull'ottimo prelado potesse da una parte ricalcare abbastanza fedelmente il modello che era maturato in ambito secolare, dall'altra includere, tra i compiti più importanti del "sovrano" della diocesi, l'instaurazione e il mantenimento della pace e della concordia tra i propri fedeli-sudditi.

Nel mondo ispanico, alle celebri imprese di Saavedra Fajardo fecero ad esempio eco quelle "sacre" concepite dal gesuita Francisco Núñez de Cepeda (1616-1690)²¹. Docente, missionario, ma anche religioso di corte a Madrid²², nella *Idea del Buen pastor* (1682) il gesuita tratteggia – sempre grazie al ricorso dell'iconografia, strumento privilegiato di comunicazione nell'Europa del tempo²³ – l'ideale del "buon pastore" inteso innanzitutto come capacità di governare le anime attraverso il saldo controllo della struttura di comando della diocesi, territorialmente radicata²⁴.

Il compito di pacificazione attribuito ai prelati, espresso dall'impresa XXXV (corrispondente alla XXVIII dell'edizione originale spagnola²⁵), è lo stesso che la trattatistica politica da sempre considerava proprio dell'ottimo principe: «La prima diligenza, e attenzione si collochi in tagliare il corso alle fazioni, e alle inimicizie in ogni popolo: e in ridurre a pace cristiana gli abitatori». Così come il «giardiniere

²⁰ Cfr. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 251-293.

²¹ Cfr. R. Garcia Mahiques, *Empresas sacras de Núñez de Cepeda*, Madrid, Tuero, 1988.

²² Sulla questione generale si veda F. Rurale (a cura di), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, Roma, Bulzoni, 1998; E. Novi Chavarria (a cura di), *Ecclesiastici al servizio del Re tra Italia e Spagna (secc. XVI-XVII)*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (2015); R. Valladares (a cura di), *La Iglesia in Palacio. Los eclesiásticos en las cortes hispánicas (siglos XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2019.

²³ Cfr. P. Burke, *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*, London, Reaktion Books, 2005; O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011; G. Palumbo, *Le porte della storia. L'età moderna attraverso antiposte e frontespizi figurati*, Roma, Viella, 2012.

²⁴ *Idea de el Buen Pastor copiada por los SS. Doctores representada en empresas sacras, con avisos espirituales, morales, políticos, y economicos para el gobierno de un Principe eclesiastico... Por el padre Francisco Nuñez de Cepeda de la Compañia de Jesus*, en Leon, a costa de Anisson, y Posuel, 1682.

²⁵ Ivi, pp. 460-475.

artificioso piega le cime degli olmi, tra di loro le intreccia, e le unisce per tal modo, che aprono, e formano al di sotto un verde delizioso viale, affine di renderlo il sito più gradevole, ameno, e fresco al loro padrone», allo stesso modo «le insule della Mitra debbono legare in amichevole concordia le popolazioni; e unire le più ragguardevoli famiglie, che si trovassero tra di loro nemiche, ad oggetto di formare un delizioso riparo, sotto alla cui ombra si riposi quel signore, che al Vescovo incaricò la coltura de' suoi giardini»²⁶. L'immagine è ispirata all'*Epodo* 2 di Orazio, come attestano le parole poste nel cartiglio che sovrasta l'impresa (*Epodi* 2,10), dove la vita solitaria e la calma campestre sono poste a contrasto con i turbamenti derivanti dai *negotia* cittadini, con le sue dinamiche conflittuali (anche di natura forense)²⁷.

La quiete, la *tranquillitas*, è condizione irrinunciabile per la prosperità il buon funzionamento della diocesi, così come lo è per lo Stato. Quello della composizione delle dispute e della pacificazione dei nemici era un compito antico attribuito ai vescovi e discendeva dalla confessione quaresimale, resa obbligatoria per ogni fedele – come è noto – dal decreto *Omnis utriusque sexus* del IV Concilio del Laterano (1215). In età moderna, però, il significato della pacificazione in quanto condizione per il mantenimento dell'ordine pubblico e per il buon governo della diocesi sembra rafforzarsi rispetto a quello tradizionale di rimozione degli impedimenti sacramentali, e tutto ciò – paradossalmente – proprio in un periodo in cui anche dalla confessione dipendeva l'intercettazione della devianza religiosa (gli inimicati erano portati a mantenersi lontani dal confessionale dal momento che sapevano che senza la riconciliazione col proprio nemico non avrebbero potuto ottenere l'assoluzione)²⁸.

²⁶ *Idea del Buon Pastore, Ricopiata dalle Opere de' Santi Padri, Rappresentata in Imprese Sacre, Contenenenti avvisi spirituali, morali, politici ed economici pe'l governo d'un Principe Ecclesiastico, Composta in Lingua Spagnuola, dal P. Francisco Nuñez de Cepeda della Compagnia di Gesù, tradotta nella Italiana e dedicata alla Santità di Nostro Signore Papa Benedetto XIV da Francesco de Castro della stessa Compagnia*, in Venezia, presso Gio. Battista Recurto, 1741, p. 494.

²⁷ Cfr. Orazio, *Odi. Epodi*, a cura di L. Canali (note di M. Pellegrini), Milano, Mondadori, 2004, pp. 370-374.

²⁸ Rimane tuttora fondamentale H.Ch. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, vol. II, Philadelphia, Lea Brothers & co., 1896, pp. 41-43. Si veda anche W. De Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 196-204.

494

IMPRESE SACRE.



La prima diligenza, e attenzione si collochi in tagliare il corpo alle fazioni, e alle inimicizie in ogni popolo: e in ridurre a pace cristiana gli abitatori.

I M P R E S A XXXV.

Ufficio del vescovo è quello di armonizzare le differenze e le discordanze, inevitabilmente presenti nel corpo sociale, allo scopo di comporre una «musica gradevolissima all'orecchio divino», secondo un'immagine molto usata nella moralistica seicentesca di area cattolica²⁹. Per «comporre le volontà opposte» egli deve impiegare grande destrezza e le «più accorte maniere»; il fine deve essere quello di «ridurre le passioni troppo scordate a una perfetta armonia», «adoperando ora il rigore, ed ora la piacevolezza»³⁰. La complementarità tra l'azione del Principe e l'azione del vescovo in ordine all'instaurazione della concordia sociale è ben chiara al gesuita:

²⁹ Sull'utilizzo della *concordia discors* oraziana (*Epistole* I, 12, 19) con riferimento al conflitto sociale cfr. P. Broggio, *Governare l'odio. Pace e giustizia criminale nell'Italia moderna (secoli XVI-XVII)*, Roma, Viella, 2021, cit., pp. 79-83.

³⁰ *Idea del Buon Pastore, Ricopiata dalle Opere de' Santi Padri* cit., p. 497.

Ancorché sia lodevolissima azione, e degna di qualunque Principe il quietare i tumulti, e ammorzare le sedizioni, in cui ardon tal volta, come in incendj, le intere città; tutta volta è uffizio particolarmente del Vescovo il portarsi da Angiolo, che scorra con passi di amore, evangelizzando pace per tutta la sua diocesi³¹.

Poco prima, Núñez de Cepeda aveva paragonato il vescovo ad un «fiume di pace» che scorre nella diocesi «imitando le visite del Signore» con lo scopo di «ammollire i cuori impietriti, ora coll'innaffiamento della divina parola: ora colle ruggiade de' salutevoli suoi consigli»³². Attraverso l'intero corpo ecclesiastico dislocato sul territorio i prelati arrivano dove i principi e i suoi rappresentanti non possono arrivare: l'intimo delle coscienze. È per tale ragione che per il gesuita esistono due tipi di pace: una pace politica, che «fa fiorire le arti, e le scienze», e una pace cristiana, che «fa risplendere negli animi le più luminose virtù; cioè i veri tesori, con cui la pace ne fa acquistare immortali felicità»³³. In assenza di tumulti e sedizioni (e anche di guerre contro nemici esterni) la vita civile può prosperare, ma è solo con la riconciliazione dei cuori che la pace – la vera pace – può diventare qualcosa di duraturo, al punto da proiettare gli individui oltre la loro esistenza terrena³⁴; la seconda sembra, anzi, essere la condizione di esistenza della prima.

Predicazione e confessione sacramentale sono al centro di questo grandioso progetto. Una predicazione che prima di ogni altra cosa aveva il compito di far conoscere ai fedeli i frutti benefici della pace, interna ed esterna, come indica s. Paolo nella Lettera ai Romani («Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona», *Rom* 10,15, con un chiaro riferimento al versetto di Isaia «La pace è in chi confida in Dio»³⁵). Il richiamo alla concordia sociale, alla necessità di abbandonare gli odi, le inimicizie e le vendette, contenuto nella pastorale ben può essere considerato nel suo carattere universale, ma è anche necessario calarlo nei contesti specifici, così come nelle particolari congiunture politico-istituzionali e sociali, e collegarlo a peculiari figure di predicatori. L'azione di pacificazione svolta ad esempio da s. Bernardino da Siena nel corso della sua attività di predicazione nella prima metà del XV secolo, caratterizzata da una singolare prudenza nell'additare direttamente i protagonisti delle lotte tra le

³¹ Ivi, p. 495.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 498.

³⁴ Cfr. M.C. Rossi, *Polisemia di un concetto: la pace nel basso medioevo. Note di lettura*, «Quaderni di storia religiosa», 12, 2005, pp. 9-45.

³⁵ «Propositum eius est firmum; servabis pacem, quia in te speravit. Sperate in Dominum in saeculis aeternis, Dominus est petra aeterna» (*Is* 26,3-4).

fazioni cittadine³⁶ ma anche dalla istituzione di una vera e propria magistratura il cui compito era eleggere pacieri o conservatori della pace³⁷, risulta avere caratteristiche piuttosto diverse rispetto al messaggio di vera e propria eversione politica che Bernardino Ochino, il generale dell'ordine cappuccino che sarebbe fuggito dai territori italiani nel 1542 di fronte al rischio di essere incriminato per eresia dalla appena eretta Inquisizione, indirizzò nel 1539 agli studenti dell'Università di Perugia. In quella occasione, con un velato riferimento al governo dei papi sulla città, invitava a disobbedire alle leggi ingiuste imposte dagli uomini in nome della libertà evangelica, perché se le persone si fossero convertite a vivere nella «soave e amorosa legge di Cristo», come accadeva nella primitiva Chiesa, «non sarebbero tanti litigi; i mortali scinderiano ogni dubbietà e ogni discordia senza errare; e se pure errassero, non andariano le liti in infinito»³⁸.

Lo stretto controllo sulla predicazione inaugurato in età posttridentina servì a evitare che essa potesse tornare ad essere un veicolo di propagazione di dottrine eterodosse ma anche a scongiurare il ritorno ai toni apocalittici tipici della predicazione bassomedievale. Ciò non toglie che la pastorale al popolo, specie sotto la forma delle missioni, assunse in pieno il compito di pacificazione sociale, specie in momenti di particolare recrudescenza della violenza sociale e politica,

³⁶ C.L. Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino of Siena & His Audience*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2000. Si veda anche J.-C. Maire Vigueur, *Bernardino et la vie citadine*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*. Atti del XVI Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 9-12 ottobre 1975), Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1976, pp. 251-282; C. Delcorno, *Le partialitates e la rovina delle patrie. Un topos della predicazione di Bernardino da Siena*, in L. Chines et alii (a cura di), *Humana feritas: studi con Gian Mario Anselmi*, Bologna, Pàtron Editore, 2017, pp. 165-180. Sempre sulla predicazione della pace nel basso medioevo, cfr. Y. Kimura, *Preaching Peace in Fifteenth-Century Italian Cities: Bernardino da Feltre*, in M.G. Muzzarelli (a cura di), *From Words to Deeds. The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 171-183. Sul rapporto tra pace e penitenza, sempre nel basso medioevo, cfr. K.L. Jansen, *Peace and Penance in Late Medieval Italy*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018.

³⁷ Cfr. M. Sensi, *Le paci private nella predicazione, nelle immagini di propaganda e nella prassi tra Tre e Quattrocento*, «Quaderni di storia religiosa», 12, 2005, pp. 159-200, p. 164.

³⁸ Cit. in M. Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione italiana di Bernardino Ochino*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2013, n. 1, p. 55-98 (p. 93). Si veda ora, dello stesso autore, il vasto studio su predicazione, potere politico-ecclesiastico e comunicazione pubblica nell'Italia della prima età moderna: M. Camaioni, *Il governo dei pulpiti. Predicatori, potere e pubblico nell'Italia della prima età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2024.

sia nella forma delle perduranti *partialitates*³⁹, sia in quella delle rivolte e delle guerre internazionali. Così come Félix Vialart de Herse, vescovo di Châlons-en-Champagne, in una sua lettera pastorale prendeva spunto dalla pace dei Pirenei tra Francia e Spagna del 1659 per esortare i fedeli alla pacificazione sociale a partire dalle famiglie⁴⁰, alla metà del XVIII secolo il gesuita Francesco Masotti⁴¹ collegava la necessità della pace domestica ai contestuali eventi della Guerra di Successione Austriaca⁴²: «Questo esordio fu composto, e detto l'anno 1745, che fu di guerra quasi universale», scriveva il gesuita per contestualizzare la sua predica, inclusa in una raccolta data alle stampe nel 1755. Dalle parole di Masotti si evince quella centralità della pace nella pastorale cattolica evocato poc'anzi:

Pace quivi addimandasi la sanità del corpo, e pace la serenità della mente; pace i vantaggi di natura, e pace i favori di grazia; pace la vita eterna, e pace la temporale [...] e i sufficienti averi, e l'onorato nome, e i costumati figliuoli, e quanto di bene può dare Iddio, tutto si prega con sol pregare la pace [...] Ogni cosa in somma desiderabile, ogni prospero avvenimento, ogni privata, e pubblica felicità porta nel sacro volume il nome di pace; a far palese, credo io, che tutti i beni dell'uman vivere o sono pace, o da essa derivano, o non son beni senza di lei⁴³.

È la propensione al conflitto e alla lite, soprattutto giudiziaria, che il corpo ecclesiastico guidato dai vescovi avrebbe dovuto “curare”, mettendo in campo strumenti diversi e tra loro collegati, utilizzati sia nel

³⁹ Sulla persistenza delle fazioni in età moderna cfr. F. Benigno, *Conflitto politico e conflitto sociale nell'Italia spagnola*, in A. Musi (a cura di), *Nel sistema imperiale. L'Italia spagnola*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 115-146.

⁴⁰ Cfr. A. Bonzon, *La paix au village. Clergé paroissial et règlement des conflits dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Champ Vallon, 2022, p. 146.

⁴¹ Nato a Verona il 4 ottobre 1699, fece ingresso nella Compagnia di Gesù a Bologna il 24 ottobre 1715. Si dedicò alla predicazione itinerante per circa un quarantennio e divenne tra i più popolari operai apostolici del suo tempo. Morì il 16 dicembre 1771. Cfr. A. De Backer (a cura di), *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, vol. II, Liège-Lyon, chez l'Auteur A. De Backer-chez l'Auteur C. Sommervogel, 1872, c. 1141.

⁴² Nel corso del 1745 diversi eventi della Guerra di Successione Austriaca toccarono l'Italia settentrionale, teatro abituale della predicazione del Masotti: nel mese di maggio si formò la Quadruplice Alleanza in funzione antiprussiana (Inghilterra, Paesi Bassi, Austria e Sassonia), e dopo la ripresa delle operazioni belliche da parte della Francia, che portò tra l'altro alla invasione dei Paesi Bassi, le truppe franco-spagnole vinsero la battaglia di Bassignana sul Tanaro e occuparono successivamente Asti, Casale Monferrato, Tortona e il Ducato di Parma. Gli austriaci furono persino costretti ad abbandonare Milano.

⁴³ *Prediche di Francesco Masotti della Compagnia di Gesù disposte secondo l'ordine delle materie. Parte terza, con appresso alquanti sermoni sopra diversi Soggetti, ed alcune considerazioni Ecclesiastiche*, in Venezia, appresso Tommaso Bettinelli, 1755, p. 72.

corso dei passaggi dei missionari popolari e dei predicatori itineranti, tradizionalmente non dipendenti dall'ordinario diocesano ma magari da questi espressamente chiamati proprio per porre rimedio a situazioni di particolare recrudescenza dei conflitti e della violenza fazionaria, sia nel quadro della cura pastorale ordinaria, affidata al clero secolare⁴⁴. Aveva sempre costituito, del resto, una sorta di *topos* edificante la sottolineatura della miracolosa capacità dei predicatori itineranti di sedare conflitti che le autorità civili non riuscivano a risolvere. Nel maggio del 1425 il Comune di Perugia scrisse al Comune di Siena per reclamare l'invio nella città umbra di s. Bernardino da Siena senza ulteriori dilazioni vista la situazione di vera e propria emergenza causata da una serie ininterrotta di uccisioni e ferimenti, un "gioco" (*ludus*) – così viene chiamato – «tam diu in hac urbe inveteratus et ita contagiosus est, ut superioribus temporibus nulla unquam potentia secularis cohercere vel sanare potuerit»⁴⁵. In età moderna, i resoconti missionari continuarono ad insistere sulla miracolosità dell'intervento dei regolari itineranti, veri e propri "angeli della pace".

La predicazione missionaria e la confessione appartenevano ad entrambe queste tipologie di intervento pastorale: l'uno episodico, l'altro stabile e continuo. L'azione pastorale del clero parrocchiale⁴⁶, ma soprattutto l'attività svolta dalle confraternite⁴⁷ incideva sulla quoti-

⁴⁴ Sul ruolo di pacificazione dei conflitti svolto dal clero parrocchiale nella Francia moderna si veda A. Bonzon, *La paix au village*, cit. Per l'Italia, ricco di indicazioni sulla mediazione dei conflitti è il ritratto del parroco ideale tratteggiato da Paolo Segneri (*Il parroco istruito, opera in cui si dimostra a qualsisia Curato novello il debito, che lo strigne, e la via da tenersi nell'adempirlo*, in Napoli, a spese di Francesco Masari, 1693).

⁴⁵ Cit. in F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 280.

⁴⁶ Sull'Andalusia moderna cfr. J.J. Iglesias Rodríguez, *Mediaciones del clero en conflictos interpersonales y colectivos en la Andalucía Moderna*, «Vinculos de Historia», 13 (2024), pp. 216-232, in cui l'autore si sofferma anche sull'attività pastorale del gesuita Pedro de León, autore dell'interessante *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús*, vivido resoconto delle sue missioni al popolo.

⁴⁷ «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

dianità dei rapporti sociali, nel tentativo di intercettare la maggior parte dei conflitti meno gravi e incanalarli verso i sistemi di arbitrato per evitare che giungessero alle corti giudiziarie⁴⁸. Per curare la propensione al conflitto era necessario agire non solo sulla esteriorità delle azioni umane ma anche, se non soprattutto, sulla dimensione interiore, quella della coscienza⁴⁹. Bisognava penetrare nei cuori dei fedeli, per espungere l'odio e incitare al perdono dei nemici, primo comandamento di Cristo:

Debbon essere i Prelati il laccio, il nodo, e la unione de' cuori, perché debbono adoperarsi in procurarne, quando gli scorgano opposti, la riconciliazione; per la qual cosa li chiamò il Grisostomo nervi del Corpo mistico della Chiesa; poiché, siccome i nervi servono a collegare, e a stringere in amichevole concordia le parti d'ogni vivente; al modo medesimo eglino debbono unire gli animi disuniti in cristiana amistà⁵⁰.

I vescovi stessi – continua Núñez de Cepeda – hanno l'obbligo di adattare la propria personale condotta agli ideali di mansuetudine e di carità, tenendosi lontani dalle liti su «temporali interessi», evitando accuratamente di innescare contenziosi e pertanto di sperperare denaro in cause e di finire per utilizzare la legge a proprio vantaggio grazie ad una poco cristianamente intesa arte forense⁵¹. È innegabile che in alcuni casi le liti giudiziarie siano necessarie anche per il prelato,

di solida simbiosi», D. Zardin, *Riscrivere la tradizione. Il mondo delle confraternite nella cornice del rinnovamento cattolico cinque-seicentesco*, in M. Gazzini (a cura di), *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 167-213 (p. 193).

⁴⁸ Si veda in generale, per quanto riguarda l'Italia, N. Terpstra (a cura di), *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Sulla Firenze del XV secolo, cfr. I. Taddei, *L'idéal de paix dans les confréries de jeunesse à Florence au XV^e siècle*, in R.M. Dessi (a cura di), *Prêcher la paix et discipliner la société: Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècles)*, Genève, Brepols, 2005, pp. 431-446. Sul rapporto tra il sistema della *correctio fraterna* e il mantenimento della pace nella comunità cristiana cfr. L. Coccoli, *Corrector proditor? La correzione fraterna come messa in forma della delazione tra Medioevo e prima Età moderna*, in M.G. Muzzarelli (a cura di), *Riferire all'autorità. Denuncia e delazione tra Medioevo ed Età Moderna*, Roma, Viella, 2020, pp. 235-247.

⁴⁹ Cfr. P. Broggio, *L'odio come categoria politica? Percorsi tra foro interno e foro esterno nella trattatistica teologico-morale della prima età moderna*, in F. Alesse, L. Giovannetti (a cura di), *Le metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2023, pp. 217-240.

⁵⁰ *Idea del Buon Pastore, Ricopiata dalle Opere de' Santi Padri cit.*, p. 499.

⁵¹ «Si oppone assaissimo alla decenza del Prelato l'aspirar egli in ingordigia a ciò, che altri gode. Dee piuttosto cedere al proprio diritto, che turbare punto l'altrui: fuggire i contrasti, aborrire le discordie; e a qualunque prezzo comprarsi la unione, e la bellezza della pace», ivi, p. 500.

come quando è chiamato a difendere la propria giurisdizione o immunità, ma allora è necessario che «indirizzi l'intenzione, e si porti in esse con somma cautela; essendo che non di rado sotto colore di mantenere l'immunità, può muovere lite per mantenere la vanità»⁵². Tutto ciò muoveva dalla convinzione che il «vero umile non si impaccia mai in quelle liti, che d'ordinario sono mosse o dall'ira, o dalla vanagloria»⁵³, e anche la pace nasce innanzitutto nei cuori: «La prima, e più efficace diligenza per unire in pace, e sincera amicizia i popoli, è riposta in pacificarsi con Dio. La pace del cuore esce fuori, si distende, e si spande nell'esteriore delle opere»⁵⁴.

La pace dei cuori, resa possibile dalla pace del fedele con Dio, è la condizione indispensabile affinché anche un insulto ricevuto possa non trasformarsi in causa di ritorsioni e vendette. Solo se si è in pace si è in grado di non turbarsi «per cose (dirò così) che non anno [sic!] altra sussistenza, che d'aria», in quanto «non v'ha alcuno, che senza un atto della propria volontà, possa chiamarsi offeso; e però quegli solamente si fa da se stesso la offesa, che la immagina, e sopra vi pensa». Una giusta disposizione d'animo «sa passare con garbo la offesa»: «di essa si disimpegna: ed ivi acquista opinione di saggia, dove la asprezza d'un uomo di poco spirito verrebbe a perdersi, rimanendo mortificata». Anzi, giova grandemente alla distensione dei rapporti il dire di sé stessi «per ischerzo ciò, che altri mi può dire per insulto»⁵⁵. Come si vede, il salto dagli «interessi temporali», tipici della giustizia civile, al campo della violenza e delle vendette, e quindi della giustizia criminale, è costante, e ci conferma nella convinzione che questo filone della precettistica politica non operava una distinzione netta tra i due ambiti. Oltre agli strumenti dolci e persuasivi il vescovo avrebbe dovuto ricorrere, in caso di necessità, a quelli repressivi, ossia le sanzioni proprie della giustizia spirituale:

Se il Prelato, dopo di aver fatto per sua parte ciò, che conviene per introdurre la pace, e riconciliare le dissensioni degli animi, ne trovasse alcuni così ostinati, che in pregiudizio delle loro coscienze, e delle pubblica tranquillità, vogliono durare nel loro furore, ricusando di piegarsi a' dettami della ragione, alle istanze, alle preghiere, e agli altri mezzi più soavi; punto non si sgomenti; ma, a tenore di ciò, che definisce, e comanda il Concilio Toledano, metterà in opera i più efficaci, e possenti delle censure⁵⁶.

⁵² Ivi, p. 501.

⁵³ Ivi, p. 502.

⁵⁴ Ivi, p. 504.

⁵⁵ Ivi, p. 505.

⁵⁶ Ivi, p. 506.

Date tali premesse, si potrà comprendere agevolmente il motivo per cui, in area italiana e iberica, nel quadro delle missioni al popolo di età barocca la “funzione” della pacificazione dei nemici, con quella stretta connessione tra pulpito e confessionale che la caratterizza, potesse assumere un ruolo centrale, e in ambito gesuitico in modo particolare⁵⁷. In età moderna non mancarono casi di contrasti tra vescovi e regolari in missione, ma fu in generale la loro collaborazione la cifra caratteristica degli sforzi di contenimento della conflittualità sociale, negli Stati italiani e nei territori della Monarchia spagnola più che in Francia, dove gli sforzi si indirizzarono maggiormente al rafforzamento della fede di popolazioni cattoliche che potevano spesso entrare in contatto con la minoranza ugonotta. Accanto alla quotidiana attività di mediazione dei conflitti svolta dal clero parrocchiale, in Francia le missioni di pacificazione furono una realtà meno omogeneamente diffusa, meno teatralizzata e anche meno enfaticamente celebrata dai resoconti. I missionari potevano offrirsi come mediatori neutri e imparziali, dal momento che non appartenevano alla comunità e quindi non erano coinvolti nelle dinamiche conflittuali locali; in ogni caso, oltralpe lo svolgimento di missioni di pacificazione dei conflitti non era sistematica, dipendendo di solito dall'indole e dagli orientamenti pastorali dei singoli vescovi e anche dai rapporti tra questi ultimi e determinati ordini religiosi, soprattutto la Congregazione della Missione di s. Vincenzo de Paoli e la Congregazione di Gesù e Maria di s. Jean Eudes⁵⁸.

Molto teatralizzate, invece, anche sul punto della pacificazione dei nemici, erano le missioni dei gesuiti in area iberica e italiana. Padre Miguel Ángel Pascual, attivo tra Catalogna e Valencia negli ultimi decenni del XVII secolo⁵⁹, era solito ricorrere ad una funzione specifica per la ricomposizione dei conflitti presenti nella comunità: prendeva il nome di *Acto de perdón* e il suo scopo era di «poner en paz los coraçones consigo, entre si, y con la Magestad Divina», visto che chi non è in grazia con Dio non può nemmeno vivere in pace con il prossimo. Al centro dell'azione del missionario stava quel terreno di congiunzione tra interiorità della coscienza ed esteriorità delle azioni umane su cui si è già avuto modo di porre l'accento:

⁵⁷ Sarebbe interessante indagare sulle motivazioni che portarono altri ordini religiosi ugualmente impegnati nelle missioni al popolo, come ad esempio i cappuccini, a riportare con molta meno enfasi nella letteratura edificante da loro stessi prodotta l'opera di pacificazione sociale, fino ad arrivare in taluni casi alla completa assenza.

⁵⁸ Cfr. A. Bonzon, *La paix au village*, cit., pp. 146-177.

⁵⁹ Su Pascual si veda E. Gil Coria, *Pascual y Ruiz, Miguel Ángel*, in Ch. E. O'Neill, J. M. Domínguez (a cura di), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. III, Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 3051-3052.

Mas como no basta sanar de la herida por adentro, sino que es menester quitarle el paño de lana, que la irrita, assi no se ha de contentar el medico de el Alma, con averle curado el coraçon, tambien ha de procurar quitarle las ocasiones, que pueden provocarle, como son las demonstraciones, y señales de enemiga, el negarle la visita, la salutacion, ò la palabra⁶⁰.

È a partire dalla dimensione interiore e spirituale che il missionario deve “muovere” l’uditorio al perdono delle offese ricevute, e nelle diverse parti che compongono la missione deve saper opportunamente inserire l’*Acto de perdón* per fare in modo che il maggior numero possibile di fedeli lasci cadere qualsiasi resistenza e si rapacifici con il proprio nemico. Indispensabile, innanzitutto, dare il buon esempio, «postrandose el Predicador à los pies de otro, ò abraçandose con él, para que todos le imiten», ma la capacità del missionario stava tutta nel cogliere il momento più appropriato, preferibilmente in prossimità della comunione generale, in collegamento con processioni (magari notturne, come nel caso del suggestivo *Acto de contrición*⁶¹), con prediche studiate *ad hoc* rafforzate dall’uso di espedienti visivi (*Ecce Homo*, il ritratto dell’anima condannata o in peccato, i due teschi a rappresentare le teste dei due capifazione⁶², l’immagine della Vergine o del Cristo), e sfruttando l’effetto sorpresa. I fedeli non avrebbero dovuto sapere in anticipo dove e quando si sarebbe svolto l’*Acto de perdón*, altrimenti il rischio era «que huyan los mas necessitados». Tale strategia, tipica delle missioni al popolo svolte dai gesuiti nel mondo iberico, Pascual l’aveva probabilmente appresa da colui che può essere considerato la figura di riferimento in ambito gesuitico, modello indiscusso per schiere di missionari spagnoli della seconda metà del Seicento, il valenciano Jerónimo López:

obrava el V.P. en estas materias, con tal silencio, y recato, que ni aun en los primeros dias de la Mission, ablava palabra, ni en el Pulpito, ni fuera dél, de pazes, ni de perdon de enemigos, asta que le parecia, que yá tenia ganados

⁶⁰ *El Misionero Instruido, y en el los demas operarios de la Iglesia. Compuesto por el Padre Miguel Angel Pasqual, de la Compañia de Jesus, en Madrid, por Juan Garcia Infançon, 1698, p. 288.*

⁶¹ Cfr. *L’Acto de Contrición entre Europe et nouveaux mondes. Diego Luis de Sanvitores et la circulation des stratégies d’évangélisation de la Compagnie de Jésus au XVII^e siècle*, in P.-A. Fabre, B. Vincent (a cura di), *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*, Roma, École française de Rome, “Collection de l’École française de Rome”, 2007, pp. 229-259.

⁶² Cfr. J.D. Selwyn, *A paradise inhabited by devils*, p. 184, con riferimento ad una missione svolta dai gesuiti ad Aversa nel 1621 su disposizione del Viceré di Napoli, il Cardinale Gaspar de Borja.

los coraçones, y el Auditorio devoto, y compungido, y bien dispuesto, con los Sermones de la Muerte, Iuizio, è Inferno; y entonces predicava el sermon de solo este argumento, del Perdon de los Enemigos⁶³.

Qualora un villaggio si fosse trovato in una situazione di particolare conflittualità interna (solitamente fasi acute di scontri tra fazioni), López era solito interrompere la consueta sequenza delle sue visite per recarvisi e compiere proprio lì la missione. Ma al suo arrivo non rivelava mai il motivo della sua presenza, «porque tal vez à sucedido, que por entender, ò barruntar las Cabeças de vandos, que la Mission avia de llegar a su Pueblo, ausentarse, y no volver a él, asta que la Mission se allava yà concludida»⁶⁴. I capifazione, insomma, non volevano in nessun modo essere costretti a far pace con i propri nemici, laddove il verbo “costringere”, come vedremo tra poco, è tutto fuorché un’iperbole.

L’abilità consisteva nel non lasciar intendere quando il missionario avrebbe sfoderato l’arma dell’*Acto de perdón*: si sarebbe dovuto limitare ad invitare i fedeli ad una generica processione, o funzione, per le strade della città o del villaggio, a fare attenzione a che sussistesse un giusto equilibrio di genere nell’uditorio e a pronunciare una predica su un qualsiasi argomento «que sea eficaz para mover el coraçon, sin hablar cosa tocante a perdonar agravios», questo per evitare che gli inimicati potessero insospettirsi a arrivare prevenuti all’*Acto*. Solo a quel punto avrebbe potuto avere inizio il vero e proprio rituale collettivo di riconciliazione e di reintegrazione simbolica di coloro che l’inimicizia aveva sospinto fuori o ai margini della vita della comunità⁶⁵. Tutti, non solo le persone coinvolte in faide o in conflitto con altre, avrebbero dovuto dare una estrema dimostrazione di umiltà gettandosi ai piedi del prossimo per poi abbracciarsi teatralmente⁶⁶. Come si

⁶³ *El Missionero Perfecto, deducido de la vida, virtudes, predicacion, y misiones del Venerable, y Apostolico Predicador, Padre Geronimo Lopez, de la Compañia de Jesus. Con una practica muy cumplida, de la perfecta forma de azer Misiones, con fruto de las Almas, conforme el estilo, que en ellas guardava el mismo V.P. y otros Missioneros insignes. Por el Padre Martin de La Naja, de la misma Compania, Penitenciero Apostolico, que fue en la Santa Casa, de nuestra Señora de Loreto, por la lengua de España, en Zaragoza, por Pasqual Bueno, 1678, p. 556.*

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ Nelle missioni svolte dai Padri Fulvio Fontana, Paolo Segneri e Giovanni Pietro Pinamonti tra tardo Seicento e inizi del Settecento ritroviamo la stessa strategia di avvicinamento fisico degli inimicati per mezzo di una specifica processione in cui i membri delle fazioni rivali venivano fatti sfilare uno accanto all’altro, in coppia. L’obiettivo era lo scambio di segni comuni di benevolenza, che per un cristiano rappresenta un obbligo, anche nei confronti dei propri nemici. Cfr. O. Niccoli, *Perdonare*, cit., pp. 179-182.

⁶⁶ Sull’importanza della gestualità nella cultura (e nelle pratiche sociali) del lungo Rinascimento italiano cfr. O. Niccoli, *Muta eloquenza. Gesti nel Rinascimento e dintorni*, Roma, Viella, 2021, pp. 103-112. Per quanto riguarda i gesti

accennava poc'anzi, le donne dovevano essere presenti ma, secondo uno schema tipico della predicazione tardomedievale⁶⁷, separate dagli uomini. L'incomunicabilità tra i due sessi era a maggior ragione in questo caso raccomandata per evitare che potessero verificarsi contatti fisici promiscui: l'abbraccio – necessario suggello dell'avvenuta riconciliazione – sarebbe dovuto avvenire solo tra uomini e solo tra donne. Una manifestazione “estrema” di amore verso il prossimo, estrema ed indiscriminata, universale; come ha osservato Ottavia Niccoli, questo tipo di contatto fisico «non era più il segno della pace dei cuori [...] ma ne era divenuto la causa»⁶⁸. I fedeli avrebbero dovuto abbracciare

no solamente al que os está al lado, sino cada uno a todos los amigos, y parientes, y aun aquellos, que no son muy conocidos, sin parar hasta encontrarles, aunque sea yendo a sus mismas casas [...] y diziendose, aunque no se ayan agraviado, aunque sean Padres, hermanos, amigos, y parientes: Hermano, Amigo, Francisco, Juan, ò Antonio, yo os pido perdon si en algo os huviere ofendido⁶⁹.

Inutile e anche controproducente prendere di mira, nelle prediche e nelle cerimonie della missione, le persone realmente coinvolte nelle fazioni, nei conflitti familiari, nelle faide; questi erano dei “cuori induriti” che per questioni di onore e di orgoglio personale avrebbero negato qualsiasi gesto di riavvicinamento; anzi, avrebbero semmai preso in odio i missionari nel loro esercitare pressione affinché le inimicizie cessassero. Meglio allora agire sulla sfera emotiva dei fedeli mediante riferimenti e categorie di carattere universale, affidando al confessionale il compito di spingere, se non addirittura di costringere, colui che veramente si trovava in stato di inimicizia al perdono dei propri nemici. Lo scopo ultimo di tutto questo apparato rituale e scenico era fare in modo che tutti si confessassero, dal momento che il missionario-confessore non avrebbe concesso l'assoluzione finché l'odio non fosse

della pace nella liturgia nel basso medioevo cfr. L. Cabrini Chiesa, *Gesti e formule di pace: note in margine all'età medievale*, «Quaderni di storia religiosa», 12, 2005, pp. 47-97.

⁶⁷ Per il caso della predicazione di s. Bernardino da Siena, nel corso della quale uomini e donne venivano radunati in chiese diverse per ottenere perdoni e riconciliazioni, si veda M. Sensi, *Le paci private nella predicazione* cit., p. 165. Anche l'ordinaria distribuzione spaziale dei fedeli all'interno delle chiese obbediva al medesimo criterio di separazione di genere; cfr. G. Ciappelli, *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, pp. 158-159.

⁶⁸ O. Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 181.

⁶⁹ *El Missionero Instruido* cit., p. 296.

stato sanato, sia in coscienza che nelle manifestazioni esteriori⁷⁰. E la mancata concessione dell'assoluzione (o il suo differimento) comportava conseguenze spirituali molto gravi per i penitenti. Stava tutta qui la cogenza dell'attività di pacificazione portata avanti non solo dai missionari, ma dal corpo ecclesiastico tutto, in continuità con una pratica pastorale che affondava le sue radici nel tardo medioevo e di cui è anche rimasta qualche rara traccia. È della metà del Quattrocento, ad esempio, il caso di un conflitto di natura patrimoniale intercorso a Verona tra due conoscenti di origine tedesca: esso si risolse con una pace, che però fu celebrata dopo la condanna dell'uno, dal momento che l'altro fu costretto dal proprio confessore a ritrattare l'accusa dopo che questi aveva rivelato proprio in confessionale di aver solo in quel momento individuato il vero colpevole e di aver anche recuperato la merce. Il confessore negò l'assoluzione fino al momento in cui egli non avesse scagionato completamente il suo avversario⁷¹.

Di un certo interesse, in ogni caso, il fatto che Pascual avverta che il missionario non deve però nemmeno spingersi troppo in là in questa sorta di foga pacificatrice. Quando sussistono «alguna antipatia en el natural, ò contrariedad en los dictámenes, ò aversion de mucho tiempo contrahida», l'imposizione dell'unione e della concordia «es causa de mas desunion, y la mucha paz de mayor guerra»⁷². Sta allora alla sensibilità del missionario capire fino a che punto i protagonisti delle inimicizie possono essere spinti a manifestare segni di benevolenza nei confronti dei propri avversari. Una traccia molto significativa sia del delicato – e anche precario – equilibrio su cui si reggevano le strategie di contenimento sociale perseguite in Antico Regime dai poteri, civili ed ecclesiastici, sia della consapevolezza, nella cultura cattolica della Controriforma, della ineliminabilità del conflitto sociale e, anche, di una sua fisiologica funzione all'interno del corpo sociale.

⁷⁰ Cfr. P. Broggio, *Governare l'odio* cit., pp. 323-336. Sulla centralità della confessione nell'opera di pacificazione svolta nel quadro delle missioni insiste Federico Palomo, mettendo a tale proposito in risalto anche l'importanza della preparazione teologico-morale acquisita in connessione con la materia della restituzione: cfr. F. Palomo, *Fazer dos campos excolas excelentes. Os Jesuitas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian- Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003, pp. 385-423. Si veda anche l'ottimo capitolo che Jennifer D. Selwyn ha dedicato alla funzione pacificatrice delle missioni al popolo dei gesuiti in area napoletana: cfr. J.D. Selwyn, *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuit's Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Aldershot-Burlington-Rome, Ashgate-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004, pp. 183-209.

⁷¹ Cfr. V. Rovigo, *Le paci private: motivazioni religiose nelle fonti veronesi del Quattrocento*, «Quaderni di storia religiosa», 12, 2005, pp. 201-233, pp. 215-216.

⁷² *El Missionero Instruido* cit., p. 303.

Questa strategia la ritroviamo intatta alla metà del Settecento, quando un altro grande missionario popolare gesuita percorreva per centinaia di chilometri i regni della Monarchia spagnola predicando, confessando e muovendo il popolo a “compunzione” attraverso processioni penitenziali e funzioni. Pedro de Calatayud riservava la «función de los enemigos» al momento finale della missione, «quando yá los animos están contritos, los cuerpos con penitencia, y dociles para obedecer à lo que se les dice»; di questa funzione i fedeli non avrebbero dovuto sapere nulla fino al momento del suo svolgimento. Il gesuita spagnolo si limitava a raccomandare al popolo la partecipazione alla funzione con particolare enfasi, senza però far sapere di che cosa si trattasse. Tutto doveva far pensare che la partecipazione fosse qualcosa di realmente obbligatorio:

dos, ò tres dias antes de ella [la funzione] se cita al Pueblo, y à la Redonda, diciendo: para el día N. os guardo la gran Doctrina, y mas principal, que tanto bien os ha de traher: en otras partes han assistido à ella de dos, tres, y quatro leguas, y los que no la oyeron, lo sintieron mucho; nadie la pierda, cerrad vuestras puertas, dexad vuestras casas, y las Justicias ronden por las calles, y pongan centinelas⁷³.

Anche Calatayud poneva molta attenzione nel «separar hombres de mugeres» e facendo in modo che le donne fossero posizionate al centro e non in prossimità di imbocchi stradali o dietro alla folla radunata, «porque el diablo es astuto, y alguna vez sucede, que el enemistado oyendo el tema del Sermon, escapa del sitio, si tiene comodidad para esso, por no verse precisado à perdonar». La funzione proseguiva con espedienti di carattere performativo e spettacolare tipici di una pietà barocca che in quel periodo, specie in area italiana, era ormai oggetto di aspre critiche da parte degli ambienti vicini alla “regolata devozione”⁷⁴. La scena si presentava in questo modo: Calatayud con

⁷³ *Misiones y sermones del Padre Pedro Calatayud. Maestro de Theologia, y Missionero Apostolico de la Compañia de Jesus, de la Provincia de Castilla la Vieja, Arte y Methodo con que se establece: las cuales ofrece al público en dos Tomos para mayor facilidad, y expedicion de los Ministros Evangelicos, Parrocos, y Predicadores en misionar, doctrinar, y predicar, y para mayor fruto, y bien espiritual de los próximos*, vol. II, en Madrid, en la Imprenta de Musica de Don Eugenio Bieco, 1754, p. 191 (mio corsivo).

⁷⁴ Cfr. M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 225-266 («Pietà illuminata» e religione popolare). Sull’influsso di Muratori in area iberica cfr. A. Mestre, *Muratori y la cultura española*, in *La Fortuna di L.A. Muratori*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani (Modena, 1972), Firenze, Leo S. Olschki, 1975, pp. 173-220, pp. 173-220.

una corona di spine sulla testa e una corda intorno al collo, accompagnato da tre o quattro predicatori di talento suoi collaboratori che, crocifisso in mano, «al tiempo de los abrazos animen, peguen fuego, y clamen por los quatro costados del sitio, y por medio del Auditorio, para que se reconcilien, y perdonen»⁷⁵. Il gesuita avverte, però, che «esta funcion commueve mucho», e pertanto consiglia di non eccedere nella drammatizzazione e di fare in modo che l'uditorio non si impaurisca o persino atterrisca, specie nel caso delle donne⁷⁶. Dopo un *Acto de contrición* (secondo il testo redatto un secolo prima da Jerónimo López) sul perdono che Cristo aveva accordato ai suoi nemici, durante il quale i fedeli dovevano essere inginocchiati e con le mani rivolte verso il cielo, tutti si sarebbero dovuti rialzare:

que hombres con hombres, mugeres con mugeres se abrazen, se reconcilien, buscandose unos à otros, y el mayor abrazo à su mayor enemigo. Y echa la persuasiva, el Misionero se abraza en el Pulpito, para que todos le vean, con el Sacerdote que le echó la sogá, y el Padre Compañero con otros Predicadores encienden mas los animos exhortando à todos al perdon con sus Crucifixos, & c.⁷⁷.

Ciò che è certo è che, a partire da un dato momento, nei resoconti missionari qualsiasi riferimento al concreto coinvolgimento dei religiosi nelle dinamiche che conducevano alla sottoscrizione di paci, remissioni e perdoni, solitamente davanti ad un notaio, sparisce del tutto. Nelle lettere seicentesche abbondano le narrazioni edificanti di miracolosi episodi di pacificazione tra nemici acerrimi, diretta conseguenza – come si è appena visto – di strategie di persuasione che rimanevano su un piano sostanzialmente astratto, slegato dalla concretezza dei rapporti personali e familiari e che facevano perno su obblighi religiosi di carattere universale. Queste fonti non ci illustrano il contenuto dell'azione di mediazione messa in atto; la loro funzione è solo quella di celebrare una concordia sociale ipostatizzata e cristianamente intesa, fomentata dalle devozioni e veicolata dai missionari, gli eroici “angeli della pace”. Nel racconto l'impresa viene mostrata come difficile, se non impossibile, dal momento che la natura umana è

⁷⁵ *Misiones y sermones del Padre Pedro Calatayud* cit., p. 192.

⁷⁶ Sulla pastorale della paura cfr. B. Dompnier, *Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion des missionnaires capucins*, in *La conversion au XVIIe siècle*. Actes du XIIe Colloque de Marseille (janvier 1982), Marseille, C.M.R. 17, 1983, p. 257-273. Per l'ambito delle missioni al popolo in area iberica cfr. F.L. Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim-Diputació de Valencia, 2006, pp. 234-270.

⁷⁷ *Misiones y sermones del Padre Pedro Calatayud* cit., p. 196.

incline alla violenza, alla vendetta e alla sopraffazione; una strategia retorica il cui scopo era di sottolineare l'eroicità del lavoro dei missionari. La utilizza, tra i tanti, anche il gesuita Scipione Paolucci, autore di una conosciutissima relazione a stampa delle missioni fatte nel Regno di Napoli alla metà del Seicento:

Sogliono [gli Angeli della Pace] à questo effetto stabilire un giorno determinato, in cui con predica tutta indirizzata al persuadere e la necessità, e utilità grandissima, che ne proviene dal perdono de' nostri inimici, s'invita tutto il popolo a praticarlo. Chi sà quanto sia egli difficile l'osservanza di questo precetto, che l'mio Christo chiamò nuovo, e particolarmente suo; riserbato alla legge della gratia, che sola potea contro à gl'innati dettami della vitiata natura, suggerir a' suoi fedeli le forze da porlo in esecuzione, saprà anche giustamente ponderare, quale stima, quale ammirazione si meriti il mirare non uno, ò due, anzi non una, ò due decine, ma più, e più centinaia, (ove la frequenza delle città l'ha permesso), d'ogni età, d'ogni sesso, d'ogni qualità, ò condition di persone esclamare a gran voci, e con sincerità di cuore, che perdonano qual si sia offesa, e qual si sia ingiuria a' suoi inimici⁷⁸.

Il successo di queste missioni veniva mostrato come universale, diretta conseguenza di strategie di teatralizzazione del perdono reciproco, come nel caso dello "spettacolo del perdono universale" raccontato dalla relazione di Scipione Paolucci sulle missioni napoletane⁷⁹, ma soprattutto miracoloso, nella misura in cui prescindeva dalle cause e dalla tipologia dei conflitti, dalla gravità delle offese e dalla profondità degli odi. Ciò non significa, però, che la dimensione retorica ed edificante fosse l'ingrediente unico di queste missioni, che esse non avessero, cioè, una reale incidenza sulla conflittualità sociale (sebbene sia molto difficile misurarla).

⁷⁸ *Missioni de Padri della Compagnia di Giesù nel Regno di Napoli scritte dal P. Scipione Paolucci, della medesima Compagnia*, in Napoli, nella Stampa di Secondino Roncagliolo, 1651, p. 124. Sulle missioni popolari nel Mezzogiorno d'Italia cfr. M. Rosa, *Strategia missionaria in Puglia agli inizi del '600*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, pp. 159-186; M.G. Rienzo, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, vol. I, Napoli, Guida, 1980, pp. 439-481; E. Novi Chavarria, *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVII secolo*, in ivi, vol. II (1982), pp. 159-185; Ead., *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia, secoli XVI-XVIII*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001.

⁷⁹ La particolarità dello "spettacolo del perdono universale" risiedeva nella commistione tra teatralizzazione del perdono e coinvolgimento di un notaio per la registrazione delle paci concluse, con il Cristo crocifisso a fungere da testimone simbolico. Cfr. *Missioni de Padri della Compagnia di Giesù*, cit., pp. 138-139.

In ogni caso, non era stato sempre così. La corrispondenza missionaria non ebbe sempre quella forma, edulcorata e oscillante tra il devozionalismo e il miracolismo. Alcune lettere inviate dai religiosi nei primi tempi di vita della Compagnia di Gesù, quando la corrispondenza non aveva ancora subito il ben noto processo di standardizzazione edificante, offrono tracce preziose della capacità dei religiosi di inserirsi nelle pratiche di giustizia delle comunità, nei meccanismi giudiziari e paragiudiziari di regolazione della conflittualità. È il caso del francese Paschase Broët, uno dei primi compagni di Ignazio, che trovandosi in missione in Romagna nel 1549 ricevette una lettera da un personaggio su cui non abbiamo nessuna informazione, tale Andrea Sassi, di Forlì. Nella missiva quest'ultimo dispensava consigli al padre Broët su come pacificare i nemici nelle sue missioni. Il religioso – secondo Sassi – avrebbe dovuto convincere l'inimicato a rilasciare una delega, autenticata da un notaio, al proprio padre, per fare in modo che quest'ultimo potesse trattare la pace per conto del figlio; un

mandato in forma ampla, valida et autentica con le lettere della legalità del notario del luogho, in che costituisca suo procuratore o el padre o altro che li pare [...] a domandare et fare pace et in suo nome a promettere et obligare, etiam sotto pena pecuniaria grande et con sicurtà che, et non praticarà ne' tali et tali luoghi per tanto tempo, et che non offenderà né farà offendere, né per sé, né per altro o altri, in persona, robba o honore le tale et tale persone, et come et chi piacerà ad esso suo procuratore⁸⁰.

Non una pace generica, dunque, ma una pace che assomiglia moltissimo ad una *promissio* o, con maggiore probabilità, una *cautio de non offendendo*, vista anche la menzione della sanzione pecuniaria (di solito una somma cospicua), associata alla fideiussione, sempre annessa alla *cautio*. La traccia documentaria è preziosissima. È l'unica, a mia conoscenza, che testimonia un ruolo attivo di un missionario all'interno del meccanismo di prevenzione della violenza vendicativa utilizzato dalle stesse autorità giudiziarie che si serviva dell'imposizione delle fideiussioni di non offendere e sfociava solitamente nella pace, come ho cercato di mostrare altrove⁸¹. In questo caso, il missionario si sarebbe dovuto assumere un compito fondamentale: convincere non tanto il figlio a concedere il «mandato in forma ampla» al padre, quanto il padre ad accettare di fungere da garante, quindi da

⁸⁰ Forlì, 2 aprile 1549. *Epistolae Paschasii Broeti, Claudi Jayi, Johannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu*, ("Monumenta Historica Societatis Iesu"), Madrid, Typis Gabrielis López del Horno, 1903, cit. in O. Niccoli, *Perdonare* cit., p. 173.

⁸¹ Cfr. P. Broggio, *Governare l'odio* cit., pp. 121-136.

fideiussore, rispetto al comportamento del figlio, che sulla base della sicurtà si sarebbe impegnato a non frequentare determinati luoghi e a non tornare ad offendere il suo avversario. La vera scommessa era convincere il padre, dal momento che i padri (o gli zii paterni) erano spesso riluttanti: sapevano bene con quale frequenza e facilità le sicurtà potevano essere rotte e non volevano rischiare di essere finanziariamente rovinati.

La scomparsa, nella corrispondenza e nei resoconti, di riferimenti precisi al coinvolgimento dei missionari nei meccanismi giudiziari di regolazione della conflittualità, per lasciare esclusivo spazio alla evocazione delle esortazioni alla pace contenute nelle prediche e del ricorso alla forza emotiva delle cerimonie e delle devozioni per spingere i fedeli alla confessione sacramentale, resta un problema da risolvere. Il ricorso ad altre tipologie documentarie potrebbe rivelarsi particolarmente utile per analizzare i rapporti tra episcopato e feudalità ecclesiastica, specie nel Mezzogiorno d'Italia, dove a partire dal Seicento è stato rilevato un aumento considerevole degli acquisti di feudi da parte non solo dei tradizionali ordini monastici ma anche della stessa Compagnia di Gesù, ben consapevole della redditività di questa peculiare forma di investimento, derivante in gran parte dall'esercizio della giurisdizione civile e criminale, che andava a sommarsi a quella spirituale⁸². Oltre al già parzialmente noto interesse del baronaggio napoletano nei confronti della predicazione missionaria, occasionalmente favorita nella misura in cui permetteva di assolvere al proprio dovere di istruzione religiosa e morale del vassallaggio⁸³, è piuttosto in questo punto di intersezione che potrebbero annidarsi indizi interessanti circa la capacità del clero di utilizzare gli strumenti giuridici tradizionalmente a disposizione delle corti e degli attori sociali per imbrigliare le dinamiche conflittuali per volerli al servizio della reintegrazione nella comunità dei fedeli di coloro che se ne erano allontanati a causa dello stato di inimicizia.

Al centro della dinamica stava la minaccia di scomunica, che pendeva su tutti coloro che non assolvevano all'obbligo della confessione e comunione annuale per sfuggire alla richiesta del confessore di rapacificarsi coi propri nemici, condizione necessaria per la concessione dell'assoluzione. Ma, anche a causa della negligenza di molti parroci nella tenuta dei registri, tale meccanismo di base poteva non risultare

⁸² Cfr. E. Novi Chavarría, *Potere trasversale. Ecclesiastici a corte e nei feudi (secoli XVI-XVIII)*, "Quaderni- Mediterranea - Ricerche Storiche", Palermo, Associazione no profit Mediterranea, 2023, pp. 132-140.

⁸³ Cfr. in generale L. Covino, *Governare il feudo. Quadri territoriali, amministrazione, giustizia. Calabria Citra (1650-1800)*, Presentazione di A.M. Rao, Milano, FrancoAngeli, 2013.

sufficiente. Ecco allora che il ricorso a sanzioni spirituali per l'inosservanza di obbligazioni concernenti il comportamento (come nel caso delle sicurtà di non offendere, che ad esempio nella Sicilia spagnola si chiamava "pleggiaria"⁸⁴) poteva rappresentare un ulteriore strumento di pressione sui fedeli inimicati in funzione della riconciliazione sacramentale.

⁸⁴ Cfr. *Iesus Mariae Filius. Foro Christiano nel quale si tratta come devono osservarsi l'humane leggi conforme alle divine... composto per Rocco Gambacorta, Dottore nativo della Città di Messina, & Cittadino Palermitano*, in Palermo, appresso Gio. Francisco Carrara, 1594, p. 317.