

N.S. Anno XXII (2013) N. 1-2 (Gennaio-Dicembre)

L'IMMAGINE RIFLESSA

TESTI, SOCIETÀ, CULTURE

**FIGURE DELLA MEMORIA CULTURALE
TIPOLOGIE, IDENTITÀ, PERSONAGGI,
TESTI E SEGNI**

Atti del convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011)

a cura di Massimo Bonafin



Edizioni dell'Orso
Alessandria

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Macerata (PRIN 2008WY7TXK_003 "Passato e futuro del medioevo. Figure dell'immaginario" – unità di ricerca dell'Università di Macerata: Tipologie e identità del personaggio medievale fra modelli antropologici e applicazioni letterarie)

L'IMMAGINE RIFLESSA
Pubblicazione periodica semestrale
Registrazione presso il Tribunale di Alessandria
n° 430 del I Aprile 1992

Direttore responsabile: Lorenzo Massobrio

Stampato da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso
Realizzazione informatica a cura di Arun Maltese (bear.am@savonaonline.it)

© Edizioni dell'Orso S.r.l.
Via U. Rattazzi 47 - 15121 Alessandria (Italy)

ISBN 978-88-6274-460-7

L'IMMAGINE RIFLESSA

TESTI, SOCIETÀ, CULTURE

N.S. Anno XXII (2013)

N. 1-2 (Gennaio-Dicembre)

SOMMARIO

Massimo Bonafin, *Introduzione*..... 1

Figure antropologiche

Ugo E. M. Fabietti, *Memoria archivio e memoria funzionale. Costruire il presente nel Pakistan meridionale*..... 9

Marco Aime, Boro-te, *I signori della memoria. Storia e tradizione tra i tangba/taneka del Benin settentrionale*..... 23

Cesare Poppi, *Dai Kontome a Sasabunsam: percorsi iconologici e cognitivi nella tradizione orale del Ghana nordoccidentale*..... 39

Figure comparate

Carlo Donà, *Il serpente ginocefalo: breve storia di una lunga ossessione culturale*..... 61

Gioia Paradisi, *Memorie tristaniane sulle scene di primo ottocento: il balletto La Belle au bois dormant*..... 95

Alvaro Barbieri, *Yvain cavaliere-sciamano: elementi estatici e riti d'iniziazione nel Chevalier au lion*..... 109

Figure romanze

Stefano Rapisarda, *Would another Roland be possible? Ganelon's reasons*..... 151

Martina Di Febo, *Il cavaliere nell'oltretomba: memorie culturali tra passato e futuro*..... 177

Andrea Ghidoni, *Il transfert epico tra memoria storica, mito e motivi letterari (con un esempio da Gormund et Isembart)*..... 199

Figure germaniche

Simonetta Battista, <i>Il manoscritto come memoria culturale dell'Islanda medievale</i>	217
Marcello Meli, <i>Memoria dell'ideologia e ideologia della memoria: come Gunnarr conquistò Brunilde</i>	233
Carla Cucina, <i>Il computo del tempo nella Scandinavia medievale. Riflessioni sulla memoria lineare e ciclica dalle genealogie ai calendari runici</i>	245

Figure storiche

Janet Coleman, <i>Medieval memory and the invention of a collective history</i>	289
Luigi Canetti, <i>Visio in sompniis. Un sogno sciamanico nel primo trecento</i>	303
Vincenzo Lavenia, <i>Miracoli e memoria. I gesuiti a Loreto nelle storie della compagnia (secc. XVI-XVII)</i>	331

Figure slave

Laura Sestri, <i>Zlatygora. Un'identità in movimento nell'epos popolare russo. Origini, sovrapposizioni, smarrimenti</i>	351
Marco Sabbatini, <i>L'uomo dal sottosuolo. Note sull'antagonismo di una figura letteraria russa</i>	369
Vittorio Tomelleri, <i>Memoria e damnatio memoriae: il caso sovietico</i>	395

Figure linguistiche

Natascia Leonardi, <i>Arte della memoria, paradigmi conoscitivi e modelli comunicativi</i>	435
Roberto Lambertini, <i>Conclusioni</i>	461

Sommari dei fascicoli arretrati	465
--	-----

Vincenzo Lavenia

MIRACOLI E MEMORIA
I GESUITI A LORETO NELLE STORIE
DELLA COMPAGNIA (SECC. XVI-XVII)

Abstract - In the Seventies of the Sixteenth century, twenty years after the settlement of the Jesuits in the most important Marian shrine of Catholic Europe, a founder of the College of Loreto, the Spaniard Raphael Riera, told the triumphs of the Society of St. Ignatius in a book that had a curious editorial history. His story was full of miracles and prodigies and it was designed to celebrate the memory of the Jesuit enterprises. However the text was not liked by the superiors in Rome, fearful that it could easily arouse the scorn of the Protestant propaganda that had taken aim at the foundation legend of the House of Loreto as an example of Catholic 'superstition'. Disgraced but still known to the historians of the Society, the manuscript tale of Riera was plagiarized by other contemporary authors, to appear in print in the Eighteenth century, in a completely different context. The article tells this story to reflect on the relationship between memory and models of hagiography in the age of the Counter-Reformation and to think about writing history in the Sixteenth century.

1. Come ha scritto Mary Douglas sulla scorta di Durkheim nelle celebri pagine di *Purity and Danger*, dove esiste un rituale simbolico definito roz-zamente come 'magico', dove si manifesta o si attende un miracolo, dove si racconta un prodigio, in quel contesto occorrerà rintracciare un sistema condiviso. Ma l'accettazione individuale e sociale del miracolo, e più in generale del magico, non si dovrà misurare in virtù della sua efficacia garantita, del vero e del falso, delle categorie di illusione e di realtà (con un atteggiamento superficialmente illuminista), quanto piuttosto in grazia della fiducia (fede) che una trasformazione possa accadere, o che sia accaduta in un passato più o meno remoto. Tale fiducia, inoltre, dovrà appartenere alla comunità tutta a cui si rivolge il sistema simbolico (la religione)¹.

1. Cfr. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and L'immagine riflessa*, N.S. Anno XXII (2013), pp. 331-348.

Nell'Europa del XVI secolo il sistema di interpretazione del mondo, la teologia e la liturgia del mondo cristiano latino e occidentale conobbero una radicale crisi che portò repentinamente alla nascita di un'Europa divisa e intenta a riflettere sulla propria tradizione (o a contendersela). Mentre i cattolici continuarono a credere nei miracoli e nei santi, nell'efficacia prodigiosa di alcuni luoghi di culto o di particolari oggetti sacri², il fronte riformato prese a diffidare del miracolo, ne riconobbe il senso e l'importanza solo per il passato (per i primi anni della Chiesa, per l'affermazione del Vangelo nel mondo pagano), ma condannò il suo presunto reiterarsi nel corso dei secoli del predominio 'papista' come pura invenzione o come uno strumento 'superstizioso' adoperato dal clero romano per ingannare il popolo dei battezzati e corrompere la libertà del cristiano. I miracoli, in sostanza, erano cessati perché per la salvezza occorreva anzitutto la *fides* nella misericordia di Dio; e l'universo dei santi, delle reliquie, degli scongiuri, dei santuari e delle folle peregrinanti parve un'incrostatura storica che la *reformatio* intese cancellare per restaurare finalmente l'autentica Chiesa di Dio sulla terra. Fu questa la posizione di Calvino nell'*Institutio* (4, 19, 18-19); e Lutero fu più schietto: il tempo dei miracoli, scrisse, era tramontato con la fine della missione dei primi apostoli³.

Il dibattito cinquecentesco ne riproduceva uno ben più antico. Infatti, contro gli scettici e i detrattori del suo tempo, Origene (*Contra Celsum*) aveva sottolineato il legame tra miracoli (*signa*), adempimento delle profe-

Taboo, London and New York, Routledge, 1966. Trad. it.: *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino, 2008, cap. IV («Magic and Miracle»).

2. Per l'età medievale e il miracolo cfr. almeno Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record, and Event 1000-1250*, Philadelphia-London, University of Pennsylvania Press - Scolar Press, 1982; Michael Goodich, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Aldershot, Ashgate, 2007. Cfr. inoltre la bibliografia contenuta nei contributi ora raccolti in *The Cambridge Companion to Miracles*, ed. Graham H. Twelftree, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 2011.
3. Sulla Riforma e il miracolo cfr. Helen L. Parish, *Monks, Miracles and Magic. Reformation Representations of the Medieval Church*, London, Routledge, 2005; e alcuni saggi raccolti in *Signs, Wonders, Miracles. Representations of Divine Power in the Life of the Church*, eds. Kate Cooper & Jeremy Gregory, Woodbridge, The Boydell Press, 2005.

zie bibliche e conversione dei cuori duri. La capacità di fare miracoli, scrisse, non era affatto rubricabile come ‘magia’, ma come un potere trasmesso esclusivamente alla vera Chiesa che Tertulliano, nell’*Apologeticum*, esaltò come evidente e reale soprattutto nell’atto di esercitare la facoltà di scacciare i diavoli dai corpi degli indemoniati⁴. Eppure, come facevano osservare polemicamente i nemici della fede cristiana, i miracoli si erano via via rarefatti, e quel potere si era fatto sempre meno efficace, tangibile e visibile. La notizia del prodigio non scaldava più i cuori. Si poteva forse negarlo?

Negli anni della fine di Roma imperiale toccò al più grande dei teologi della tarda antichità il compito di regolare i conti con i pagani, e soprattutto con quegli ‘eretici’ che ritenevano i miracoli un mezzo straordinario e temporaneo, necessario forse per corroborare la predicazione di Cristo e per prima evangelizzazione, ma ormai cessato e scomparso dal *saeculum*. Pur essendosi schierato per l’opinione cessazionista nel *De vera religione*, nel *De civitate Dei* (22.8-10) Agostino fece un atto di palinodia e di apologetica e dichiarò che i miracoli di Dio erano presenti sempre e in ogni tempo. «Perché, ci chiedono, non avvengono oggi quei miracoli che a sentir voi avvennero una volta? Potrei certamente rispondere – scrisse – che erano necessari prima che il mondo credesse, affinché appunto credesse». Tuttavia la verità, agli occhi di Agostino, era ben diversa: «anche oggi avvengono miracoli nel nome di Cristo sia attraverso i suoi sacramenti sia per le preghiere e per le commemorazioni dei suoi santi; ma non vengono circondati di uguale splendore, per cui godano di altrettanta fama. Il canone dei testi sacri ... fa sì che i primi miracoli vengano letti dappertutto e s’imprimano nella memoria della gente d’ogni dove; gli odierni solo dove avvengono sono a mala pena noti a tutta la popolazione o addirittura agli abitanti del luogo». In sostanza era la memoria, secondo Agostino, ad avere prodotto la fede nei passati *signa*, e in un certo senso l’atto di registrare e di propagare gli appariva un elemento consustanziale quando si volesse dare credito all’evento reiterato e sacro del miracolo, e si guardasse alla comunità allargata dei fedeli che era la Chiesa di Dio. Agostino,

4. Con la bibliografia citata alla nota 2, cfr. i testi riuniti in *Miracles in Jewish and Christian Antiquity. Imagining Truth*, ed. John C. Cavadini, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999.

pertanto, scelse di ‘mobilitarsi’ e di raccontare in prima persona una serie di prodigi dei suoi tempi (guarigioni, lotte rituali con il demonio), per concludere con un passo eloquente:

si operano dunque tuttora, ad opera del medesimo Dio che compì anche quelli di cui leggiamo, molti miracoli con gli intermediari da Lui voluti e nei modi da Lui voluti. Senonché non raggiungono la medesima notorietà né vengono inculcati dalle letture frequenti, come *ciottoli nella memoria*, affinché non escano di mente. Anche dove ci si preoccupa, come ora si è cominciato a fare da noi, di leggere in pubblico gli opuscoli con le relazioni dei beneficiati, i presenti li ascoltano una volta sola e i più sono assenti; perciò i presenti stessi dopo pochi giorni dimenticano ciò che hanno ascoltato, e ben pochi si trovano che lo riferiscono a chi era assente.⁵

Per Agostino il *signum* ha bisogno di memoria, come negli Atti degli apostoli; ha bisogno di libri, di lettori, di ricordo. Ha bisogno, insomma, di fama durevole.

2. La fama, nel corso del medioevo, divenne, com'è noto, un'importante figura giuridica, e la si garantì (quella buona, che apparteneva ai ceti privilegiati, o più semplicemente liberi) anche attraverso le fedi giurate⁶. E così, alla fine del XV secolo, si fece ricorso a uno strumento del genere quando il clero intese attestare la fama dei santi⁷ e persino l'autenticità del

5. Cito dalla trad. di Carlo Carena: Agostino, *La Città di Dio*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 1097-1098, 1108. Questo il testo latino dell'ultima citazione: «funt ergo etiam nunc multa miracula eodem Deo faciente per quos vult et quemadmodum vult, qui et illa quae legimus fecit; sed ista nec similiter innotescunt neque, ut non excedant animo, quasi glarea memoriae, crebra lectione tunduntur. Nam et ubi diligentia est, quae nunc apud nos esse coepit, ut libelli eorum, qui beneficia percipiunt, recitentur in populo, semel hoc audiunt qui adsunt pluresque non adsunt, ut nec illi, qui affuerunt, post aliquot dies quod audierunt mente retineant et vix quisque reperiatur illorum, qui ei, quem non affuisse cognoverit, indicet quod audivit» (i corsivi sono di chi scrive).

6. Mi limito a rinviare a Francesco Migliorino, *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Catania, Giannotta, 1985; e a Giacomo Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2007.

7. Cfr. Thomas Wetzstein, *Heilige vor Gericht: das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Köln, Böhlau, 2004.

miracolo della traslazione della casa di Maria Vergine sul poggio di Loreto, un luogo destinato a diventare, nell'arco di pochi anni, uno dei santuari più noti e visitati dell'Europa, uno spazio più sacro di altri della cristianità latina⁸. Come ha sottolineato Peter Brown in un celebre libro, nel mondo tardo antico le *élites* cristianizzate dell'Impero scoprirono l'importanza del corpo dei martiri, della loro *presentia* fisica in qualità di mediatori tra cielo e terra. E quella *presentia* fu accertata in prossimità delle tombe e delle sepolture dei santi e fu testimoniata da molti miracoli di guarigione nonché da un genere particolare di interrogatorio spettacolare (o di *quaestio rigorosa*): l'esorcismo dei presunti indemoniati. In sostanza, per bocca dei posseduti in stato di convulsione i diavoli erano costretti ad attestare la vera fede, anche se la *presentia* efficace del martire traeva la propria forza dalla prossimità con il pubblico dei fedeli e da un precedente atto di traslazione dei corpi o delle reliquie sante da un luogo lontano⁹.

Quel luogo era, per eccellenza, la Terra Santa in cui avevano mosso i loro passi i primi discepoli e gli apostoli di Cristo, e in cui era scorso il sangue che aveva purificato l'umanità. E tuttavia se nel corso dell'epoca tardoantica e medievale poterono circolare reliquie della croce, sudari della sepoltura, chiodi e corone di spine, di Gesù non poteva certo darsi il corpo, asceso al cielo; né poteva trasferirsi il suo sepolcro, che rimase nella città santa di Gerusalemme. Una sorte analoga toccò alla Vergine. Se ne poteva senz'altro venerare il latte, il manto, una qualche reliquia; ma anche nel suo caso il corpo non si dava. Così, in luogo della tomba fu la sua casa – la casa in cui a Nazareth era stata annunciata la nascita, prima che la morte di Cristo – a diventare il segno visibile della *presentia* di Maria. Una casa che si disse traslata a Loreto per intervento degli angeli quando, secoli più tardi, l'Europa cristiana ebbe bisogno di un compenso simbolico all'agonia dello slancio crociato, che pure Pio II avrebbe provato a rianimare, e all'espansione ottomana che aveva stabilito il suo domi-

8. Sul tema cfr. *Sacred Space in Early Modern Europe*, eds. Will Coster & Andrew Spicer, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 2005.

9. Cfr. Peter Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981. Trad. it.: *Il culto dei santi. La diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983.

nio su Gerusalemme¹⁰. Il papato a quel tempo aveva superato la prova degli scismi, era tornato nella sede apostolica di Roma e non esitò a riconoscere il culto delle povere mura planate sulla Marca pontificia dopo un volo marittimo in Croazia e un triplo spostamento nel territorio di Recanati¹¹.

Occorreva, a quel punto, antichizzare un culto, avvalorarlo, trasmetterlo alla memoria attraverso una fama che avesse carattere di prova grazie a uno strumento ignoto ai tempi di Agostino: la stampa a caratteri mobili. E a questo scopo provvide la circolazione di alcuni scritti, uno dei quali ebbe diverse edizioni e volgarizzamenti nel corso del secolo XVI (circolò con il titolo *La dichiarazione...* grazie al monaco priore Bartolomeo di Vallombrosa). Si trattava della relazione stilata del prevosto Pietro di Giorgio Tolomei detto il Teramano, governatore della chiesa lauretana dal 1455 al 1473, nota con il titolo di *Translatio miraculosa Ecclesiae beatae Virginis Mariae de Loreto*. Vi si riportava la leggenda del volo, si raccontava di un gruppo di sedici devoti partiti per Nazareth allo scopo di prendere le misure alle fondamenta della casa rimaste in Terra Santa (che erano risultate compatibili con le dimensioni dell'edicola lauretana) e di due testimoni del luogo che, con fede giurata, avevano depresso davanti al Teramano di sapere dai loro nonni e avi che la casa si trovava in quel luogo da tempo immemorabile. Come in un processo di canonizzazione, il miracolo veniva attestato da una sorta di processo informativo con tanto di parola data e registrata da un giudice di fede delegato dal papa¹². Più tardi si aggiunsero due

10. Cfr. Bernard Hamilton, «The Ottomans, the Humanists, and the Holy House of Loreto», ora in Id. *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Brookfield, Ashgate, 1999, pp. 1-19.

11. Sulla storia del santuario cfr. soprattutto gli studi di Floriano Grimaldi, tra i quali mi limito a segnalare *La chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII-XV*, Ancona, Archivio di Stato, 1984; Id., *Oblatio spectabilis viri magistri Laurentij Loti Veneti*, Loreto, Tecnostampa, 2002; Id., *La Santa Casa di Loreto e le sue istituzioni*, 3 voll., Foligno, Accademia Fulginia di Lettere, Scienze e Arti, 2006. Cfr. Lucetta Scaraffia, *Loreto. Un lembo di Terra Santa in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1998; Marco Moroni, *L'economia di un grande santuario europeo: la Santa Casa di Loreto tra basso medioevo e Novecento*, Milano, Franco Angeli, 2000.

12. Cfr. il catalogo e l'analisi degli scritti in Floriano Grimaldi, *Il libro lauretano. Secoli XV-XVIII*, Loreto, Tecnostampa, 1994, in part. pp. 21-23, 65 ss. Meno circolazione ebbe il testo dell'*Historia* stilata dall'umanista Giovanni Battista Spagnoli il Mantovano e pub-

vere e proprie storie, quella stilata dallo scrittore recanatese Girolamo Angelita (apparsa in latino con il titolo di *Lauretanae Virginis Historiae* tra il 1527 e il 1532, presentata a Clemente VII, più volte ristampata e poi volgarizzata nel 1574) e quella dell'arcidiacono Bernardino Cirillo (stilata in volgare con il titolo di *Trattato utile sopra la vera et sincera Historia della Santa Casa*, stampata per la prima volta nel 1558, con diverse edizioni successive)¹³; mentre neppure una figura colta ed eminente come quella di Erasmo da Rotterdam poté esentarsi dal comporre litanie per il culto mariano rinnovato dalla traslazione di Loreto¹⁴. Quel culto, del resto, fu promosso nel XVI secolo anche da uomini in forte odore di eresia come il cardinale Reginald Pole.

La venerazione per la Santa Casa aveva così travalicato i confini dello Stato pontificio per diventare una gloria cattolica europea. Ma per altro verso, nel corso dell'epoca moderna, il tempio mariano di Loreto fu percepito anzitutto come un luogo sacro italiano, alla stregua di Santiago de Compostela per il mondo iberico. E infatti ci pensò il primo geografo della Penisola a fornirne una descrizione in volgare. Si trattava del frate predicatore e inquisitore di Bologna Leandro Alberti, autore di una *Descrittione di tutta Italia* apparsa per la prima volta nel 1550. Giunto alla parte dedicata alla Marca, Alberti narrò le meraviglie del santuario, accennò ai miracoli che vi si erano compiuti, ma disse di non avere parole per dare conto del luogo ai devoti. «Io non so da qual lato cominciar tal descrizione», confessò umilmente. «Dico che si dee credere esser questa Cameretta, quella ove

blicata in latino e in volgare fino al 1589 e poi nel Settecento. Si può rileggerlo in un'edizione anastatica recente: Floriano Grimaldi (a cura di), *Hystoria del sacro templo de Laureto*, Loreto, Tecnostampa, 1996.

13. Cfr. ancora Grimaldi, *Il libro lauretano, ad indicem*.

14. Erasmo dedicò al sacerdote svizzero Thiébaud Biétry, vicario di Porrentruy, una messa che fu stampata da Froben nel 1523 e una seconda volta, sempre da Froben, nel 1525 con l'aggiunta di una concio. Cfr. Grimaldi, *Il libro lauretano*, p. 84. A queste due edizioni, note a Grimaldi, ne va aggiunta una terza italiana di poco successiva oggi attestata in poche copie (*Virginis Matris apud Lauretum cultae liturgia, adiecta concione, vna cum figuris apte appositis*, Venetijs, per Nicolaum Zopinum de Aristotile de Ferrara, 1526). Per le edizioni moderne cfr. Erasmus, *Collected Works*, Toronto, University of Toronto Press, 1974-: voll. 85-86, *Poems*, trans. Clarence H. Miller, ed. Harry Vredeveld, 1993; vol. 69, *Spiritualia and Pastoralia*, eds. John W. O'Malley and Louis A. Perraud, 1999; Id., *Opera*, vol. 1-7, *Carmina*, ed. Harry Vredeveld, Amsterdam, North Holland, 1995.

nacque essa Reina del Mondo, conciosia cosa che (oltre l'autentiche scritture che si leggono di essa, e come quivi da gli Angeli fu portata) non è huomo tanto duro di core, né scelerato, ch'entrando in essa non s'adolcisca, e componga dentro da sé a farli riverenza»¹⁵. Si tratta di una frase curiosa, in un certo senso troppo cauta: Alberti, amico degli umanisti, evocava come miracolo la *metanoia* dei fedeli più che il prodigio del volo. E tanta cautela, dopo la Riforma, aveva ragione d'essere.

3. Circolavano da qualche tempo le ironie del mondo protestante, e quelle della diaspora italiana degli eretici esiliati che prendevano a bersaglio la 'superstiziosa' storia lauretana. Uno di loro, l'aspro e colto Pier Paolo Vergerio il giovane, prima del suo passaggio alla fede riformata aveva avuto persino la ventura di nascere e di diventare vescovo a Capodistria, in quella Dalmazia dove la casa della Vergine avrebbe trovato un primo ricetto alla fine del XIII secolo. E fu proprio Vergerio, da esule, ad attaccare duramente la fede nel santuario stilando un'operetta *Della camera, et statua della Madonna chiamata di Loreto* che uscì a Venezia nel 1554 e fu tradotta immediatamente in latino dal nipote Ludovico con il titolo, assai più eloquente, *De idolo lauretano*, vedendo la luce a Tübingen, in Germania¹⁶. Il testo inoltre era stato preceduto da un foglio volante in cui Vergerio attaccava Alberti perché reo di avere descritto il santuario piceno (e altri della Penisola) dando fede alle superstizioni del clero, così come

15. Cito dalla II ed. accresciuta: Leandro Alberti, *Descrittione di tutta Italia . . . aggiuntavi la descrittione di tutte l'isole*, in Venetia, appresso Lodouico de gli Avanzi, 1568 (rist. anast. Bergamo, Leading, 2003), ff. 282v-283r. Sull'autore cfr. i saggi raccolti in *L'Italia dell'inquisitore*. Massimo Donattini (a cura di), *Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella Descrittione di Leandro Alberti*, Bologna, Bononia University Press, 2007.

16. Su Vergerio cfr. almeno, Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*. Genève, Droz, 1977; Silvano Cavazza, «Pier Paolo Vergerio. La formazione di un riformatore italiano», *Quaderni Giuliani di Storia* N.S. 2 (1981): 141-157; Ugo Rozzo (a cura di), *Pier Paolo Vergerio il giovane. Un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, Udine, Forum, 2000; Robert A. Pierce, *Pier Paolo Vergerio the Propagandist*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 (per l'opera su Loreto p. 232). Per la polemica antidevozionale del riformatore italiano cfr. Giorgio Caravale, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 49-62.

aveva fatto il pontefice regnante Giulio III, un esponente della Curia da cui molti criptoriformati italiani avevano sperato invano di ottenere la riforma della Chiesa di Roma. L'opera si apriva con il resoconto del Teramano, riportato per intero e fatto oggetto di una demolizione stringente di carattere logico e storico¹⁷. E tuttavia lo scopo del testo non era solo quello di svelare le astuzie («mendatia ridicula») che alimentavano la venerazione per il santuario¹⁸ (gli angeli, san Luca pittore, i prodigi e i miracoli, il viaggio dei sedici fedeli in Palestina, la fede giurata di due poveri contadini che riportavano «de auditu»¹⁹ le parole di antenati che non avevano valore giuridico). Obiettivo di Vergerio era soprattutto quello di fare i conti con il nemico Girolamo Muzio, il letterato un tempo in odore di eresia che adesso collaborava alla stesura delle proibizioni librarie, denunciava gli ex compagni di fede all'Inquisizione e scriveva lettere di fuoco contro il vescovo (le *Vergeriane*, 1550)²⁰; o con quanti come Muzio (umanisti, poeti, scrittori) restavano saldamente vincolati alla tirannide papale eretta sopra l'Italia e si prestavano allo sforzo di stilare indici proscrittivi.

Si dibatteva di lingua; si creava allora un canone letterario per l'Italia, sulla scia di Pietro Bembo o contro le *Prose della Volgar Lingua*²¹. In quel dibattito, come è noto, furono coinvolti diversi esponenti dell'eresia valdesiana; o altri, come Muzio, già passati al campo papale. I tiepidi come il cardinale Reginald Pole tacevano esitando davanti alla 'verità'²². E fu per

17. *De idolo Lauretano quod Iulium III Romanum Episcopum non puduit in tanta luce Evangelij undique erumpente, veluti in contemptum Dei atque hominum, approbare. Vergerius italice scripsit, Ludovicus eius Nepos vertit*, Tubingae, [Morhard], Anno MDIII, pp. 5 ss.

18. Perché lasciare la casa a Nazareth dopo il VII secolo e fino al XIII, visto che l'islam era presente in Palestina già da allora? e perché gli angeli, dipinti alla stregua di «nautae aut baiuli», non avrebbero potuto spiantare e trasportare in Europa lo stesso sepolcro di Gesù?, ivi, pp. 25, 27.

19. Ivi, p. 43.

20. Ivi, p. 31.

21. Con le classiche pagine di Carlo Dionisotti raccolte in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, cfr. Gigliola Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2005; Massimo Firpo e Guido Mongini (a cura di), *Ludovico Castelvetro. Letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2006.

22. *De idolo Lauretano*, pp. 71-72.

smascherare il loro timido nicodemismo che Vergerio citò interi passi di Dante, di Petrarca e di Boccaccio, «doctissimi & prudentissimi», per dimostrare, contro Alberti (e in polemica con l'uso che Muzio faceva della tradizione letteraria italiana), che nessuna delle tre Corone Fiorentine aveva parlato del volo della Santa Casa²³. Eppure erano vissuti al tempo della presunta traslazione, eppure avevano viaggiato e dileggiato i tanti traffici simoniaci dei chierici. Si potevano citare autori più italiani e, allo stesso tempo, più antiromani? Il *De Monarchia* (sebbene inedito!) era stato da poco condannato come opera ereticale nel catalogo di proibizioni di Giovanni Angelo Arcimboldi (Milano, 1554)²⁴; e gli storici hanno dimostrato in che misura i testi di Vergerio abbiano contribuito alla messa all'Indice di Boccaccio, di Dante, e soprattutto di Petrarca²⁵: far proibire le loro opere apparve a Vergerio una vittoria perché dimostrava che il papato era un'istituzione antitaliana che colpiva senza remore la migliore tradizione intellettuale della Penisola. Ma egli fece di più: scrisse che neppure Vicente Ferrer o il vescovo Antonino Pierozzi da Firenze avevano parlato di Loreto e dei suoi presunti miracoli. In questo caso si trattava di due frati dell'ordine dei predicatori celebrati dalla stessa Chiesa di Roma: come si doveva giudicare il loro silenzio²⁶? Stilare un'opera contro i presunti prodigi di Loreto, concluse, non significava scrivere un libello infamante, ma dire la verità²⁷.

23. Ivi, pp. 49-57.

24. Cfr. Davide Dalmas, *Dante nella crisi religiosa del Cinquecento italiano. Da Trifon Gabriele a Lodovico Castelvetro*, Roma, Vecchiarelli, 2005; Adriano Prosperi, voce «Monarchia», in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. 2, pp. 1064-1065.

25. In appendice Vergerio pubblicò una sorta di antologia degli scritti antiromani di Petrarca: *De idolo Lauretano*, pp. 76-85. Su Vergerio e il suo uso di Petrarca rimando adesso a Ugo Rozzo, *La letteratura italiana negli 'Indici' del Cinquecento*, Udine, Forum, 2005; María Luisa Cerrón Puga, «Nel labirinto di Babilonia: Vergerio artefice della censura di Petrarca», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* S. V 2 (2009): 387-424.

26. *De idolo Lauretano*, pp. 62-64.

27. Ivi, p. 68.

4. Pochi mesi dopo l'apparizione a stampa della breve opera di Vergerio si insediavano a Loreto i primi padri gesuiti²⁸. Ad essi sarebbe spettato il compito di confessare i fedeli, di riconciliare ex eretici e rinnegati e di gestire la penitenzieria e il futuro collegio Illirico, ma anche di sorvegliare un vasto territorio in cui non mancavano casi di deviazione dalla retta fede²⁹. Toccò così a uno dei padri gesuiti il compito di stilare un'opera storica assai diversa dalla precedenti che, a suo modo, intese rispondere allo scetticismo polemico del fronte riformato con l'aiuto di racconti miracolistici e con l'esaltazione del nuovo ordine ignaziano. Si trattava del sacerdote spagnolo Raphael Riera (1528-1582)³⁰, che avrebbe soggiornato a Loreto per quasi trent'anni, fino alla sua morte, e di cui sappiamo poco. Si trattava comunque di un padre rispettato, se toccò a lui, spesse volte, stilare le *litterae* periodiche con le quali i padri generali a Roma venivano informati dei progressi della missione lauretana. E quella scrittura epistolare, gestita in modo capillare dai vertici della Compagnia, divenne una sorta di genere letterario a sé stante nella comunicazione cattolica, dentro e fuori dell'Europa, da Goa come da Loreto. I gesuiti costruirono così la loro memoria interna man mano che si espandeva la geografia del loro ministero in un orizzonte dilatato e complesso, senza contare che molte lettere videro la stampa e rifluirono nelle cronache delle missioni³¹. Che spazio

28. Cfr. Floriano Grimaldi, «I religiosi della Compagnia di Gesù a Loreto. Collegio dei Penitenzieri e Collegio Illirico», in *Ordini e congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica*, Atti del XLIV congresso di Studi Maceratesi, Macerata, Centro Studi Storici Maceratesi, 2010, pp. 235-311; Paul V. Murphy, «“Your Indies”: the Jesuit Mission at the ‘Santa Casa di Loreto’ in the Sixteenth Century», in *The Renaissance in the Streets, Schools, and Studies: Essays in Honour of Paul F. Grendler*, eds. Konrad Eisenbichler, Nicholas Terpstra, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2008, pp. 211-226, ai quali rimando anche per la bibliografia.

29. Per le indagini dei gesuiti in territorio piceno rinvio a quanto ho scritto in Vincenzo Lavenia, «L'Inquisizione romana nella Marca (secoli XVI-XVII). Prime ricerche», in *Le Marche al tempo di Alberico Gentili: religione, politica, cultura*. Atti dei convegni nel quarto centenario della morte di Alberico Gentili, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 119-168.

30. Il suo nome fu celebre soprattutto per un'opera dedicata al giubileo di Gregorio XIII, stilata in latino nel 1575 e poi volgarizzata: Rafaele Riera, *Historia utilissima, et dilettevolissima delle cose memorabili passate nell'Alma Città di Roma l'Anno del Gran Giubileo MDLXXV*, in Macerata, appresso Sebastiano Martellini, 1580.

31. Sugli esordi della Compagnia e la sua organizzazione rimando a John W. O'Malley, *The*

ebbe dunque il miracolo nella scrittura della Compagnia? Asor Rosa ha definito i gesuiti come ‘i romanzieri di Dio’, e credo che non si tratti affatto di un’iperbole³². Poiché uno dei loro compiti principali fu quello missionario, nell’Europa divisa ma anche nel Nuovo Mondo da evangelizzare e nell’Asia degli Imperi iberici, la loro rappresentazione si modellò su quella dei primi apostoli in lotta con il paganesimo e vi trovò un posto, tra molte contraddizioni, il prodigio.

Ignazio non fu affatto un santo taumaturgo, e i primi gesuiti furono molto cauti nel raccontare *mirabilia*. Quando il fiorentino Gian Pietro Maffei, umanista oltre che biografo di Loyola, pochi anni dopo l’opera di Riera stilerà la sue superbe *Historiae Indicae* (1588, volgarizzate l’anno seguente)³³, egli elaborerà un modello storiografico – troppo trascurato dagli studiosi – che avrebbe attinto ai racconti delle lettere provenienti dalle missioni asiatiche. E l’amore della verità gli avrebbe fatto scrivere che Francisco Xavier, giunto in Giappone, aveva dovuto imparare la lingua locale con il sudore della fronte e che il santo per lungo tempo non aveva potuto far altro che balbettare appoggiandosi all’ausilio di un neofita nipponico³⁴. Il dono pentecostale della polilalia, il miracolo dei primi umili apostoli che aveva permesso loro di evangelizzare il mondo greco e pagano, non si era più verificato, come non si era verificato nelle Indie

First Jesuits, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993. Trad. it.: *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

32. Cfr. Alberto Asor Rosa, «La narrativa italiana del Seicento», in *Letteratura italiana*, diretta da Alberto Asor Rosa, vol. 3, *Le forme del testo*, t. 2, *La prosa*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 715-757.
33. Cfr. Stefano Andretta, «La realtà iberica nelle opere di Giovanni Pietro Maffei e Giovanni Botero», in *A Companhia de Jesus na península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, vol. 2, pp. 519-542; Id., «Modelli di santità nelle *Historiarum Indicarum* di Giovanni Pietro Maffei», in Antonio Volpato (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma, Viella, pp. 451-470.
34. Cfr. Giovan Pietro Maffei, *Le Historie delle Indie Orientali, tradotte di latino in lingua toscana da M. Francesco Serdonati, con una scelta di lettere scritte dalle Indie*, in Venezia, appresso Damian Zenaro, 1589, f. 243v: «cominciò a guisa d’un fanciullo a dare opera la prima cosa con sommo studio, e diligenza ad imparare la lingua Giapponese [e] se bene Paolo [il neofita] l’aiutava con molta prontezza, per la ... ignoranza della lingua, si travagliò molti giorni con fatica; finalmente . . . incominciò . . . à balbettare al popolo». Per le stesse difficoltà in India cfr. f. 207r.

occidentali³⁵. Maffei, del resto, smentì la diceria che attribuiva a Xavier miracoli di risurrezione e non volle mai raccontare fatti che, sottolineò, avessero «piuttosto del miracoloso che del verisimile». «Sono per raccontare – puntualizzò – quelle cose che caverò dagli archivi pubblici o da scrittori approvati, o da uomini degni di fede»³⁶. E basterà comparare il suo racconto con le storie apparse dopo la canonizzazione di Loyola e Xavier (1622) per rendersi conto del diverso spazio che avrebbero rivestito, qualche tempo dopo, i prodigi e i miracoli gesuitici (un nome da tenere presente è quello di Bartoli)³⁷.

5. Ma quella cautela non fu condivisa da tutta la Compagnia, e certamente non da Riera. Come fece sapere al generale e ai confratelli di Roma nelle lettere del 1558-1559 (quando fu rettore del collegio), la misericordia di Dio e della madre di Cristo operava a Loreto «stupende cose» grazie anche alla presenza dei gesuiti. I pellegrini d'ogni parte d'Europa che aspiravano a ricevere i sacramenti, si legge, erano ormai migliaia e accadevano «al quanti miracolij». Una giovane cieca senese aveva riavuto la vista presso la santa cappella; una «putta» caduta e ricaduta in un pozzo era stata tratta in salvo senza conseguenze per la salute; una donna ritenuta sterile aveva generato un figlio; uomini ingiustamente condannati avevano potuto evadere di prigione e giungere fino alla Santa Casa. «Altri dugento miracoli potrei contar' a grand'honor di Dio et della sua beatissima Madre», dato che – e Riera ne era persuaso – «Dio va rinovando il mondo con segni e prodigij». I padri della Compagnia, inoltre, erano tentati dal diavolo, che appariva in sembianze suadenti (un etiope vestito di verde); ma quei *mirabilia*, lungi dall'indebolire la forza dei penitenzieri, attestavano la presenza

35. Di «rarefazione dei miracoli» («miraculorum inopia») per giustificare l'uso della forza allo scopo di evangelizzare gli indios aveva scritto il più grande teorico dell'imperialismo spagnolo alla fine degli anni quaranta del Cinquecento: cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura e con un saggio di Domenico Taranto, Roma-Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 99-100.

36. Maffei, *Le Historie delle Indie Orientali*, «Proemio», f. 3r.

37. Cfr. Daniello Bartoli, *Miracoli di S. Francesco Saverio apostolo dell'Indie della Compagnia di Gesù estratti dalla sua vita intitolata L'Asia*, in Messina, per Giacomo Mattei, 1656.

di Maria e la santità missionaria dei gesuiti impegnati a confessare e a comunicare i fedeli e quanti giungevano nella Marca da ogni parte del Mediterraneo: che «diversità di nazioni, lingue, riti», «quante anime in cerca di consolazione!». «O se questi miseri et infelici luterani – esclama-va Riera – potessero veder un poco quello che noi di continuo vediamo»³⁸.

Il miracolo, dunque, non aveva lasciato affatto la terra, e Riera ne fu tanto convinto che prese a comporre un'apologia del luogo di culto che costituisse allo stesso tempo il resoconto dei prodigi compiuti dai gesuiti sin dal loro arrivo, nel 1554. La cronaca fu ultimata molti anni dopo; ma quando fu pronta il 27 febbraio 1580 il generale della Compagnia Éverard Mercurian scrisse da Roma una lettera eloquente e dissuasoria che era destinata ai padri superiori del collegio lauretano:

il Signor Governatore di cotesta Santa Casa mi ha scritto ... del desiderio di havere il trattato che 'l padre Raffaele Riera ha composto de' miracoli di cotesta Santa Casa. Gli rispondiamo che quando detto trattato sarà finito del tutto et copiato al netto se gli manderà, ma sarà colle conditioni che Vostra Reverentia gli dirà a bocca quali saranno primieramente: che non vogliamo che detto trattato si stampi a nome della Compagnia in modo veruno. Di più che quando pure si haverà a stampare in nome di altri sia molto bene esaminato, così nello stile come nelle cose con fondamenti di probabilità et verità che hanno, perciocché se non saranno cose molto comprobate, il mandarle fuori potrà più tosto apportare danno alla Santa reputa-tione et credito che detta Santa Casa sino adesso universalmente tiene che util veruno.³⁹

Se da una parte l'Inquisizione cominciava a vagliare le testimonianze orali e a stampa riguardanti i miracoli e le presunte manifestazioni di santità, la Compagnia di Gesù dal canto suo si stava per dotare di un proprio ufficio di censura interno e preventivo⁴⁰. E, come è facile intuire, una sto-

38. I maggio 1559, in *Litterae Quadrimestres Societatis Iesu*, vol. 4, 1556, Matriti, Del Horno, pp. 159-169.

39. Copia di una lettera di Mercurian al provinciale Claudio Acquaviva del 27 febbraio 1580, conservata in *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Rom. 12II, c. 78v; altra al governatore di Loreto, 26 febbraio 1580: «mi è stato caro intendere . . . il santo desiderio che Dio N. S.re dà dell'aumento della veneratione et credito di cotesta Santa Casa per il cui effetto mi dimanda il trattato che il padre Raffaele Riera ha composto de' miracoli che Sua Divina Maestà per mezzo della sua Madre ha in essa oprato. Et quantunque io non reputi detto trattato degno di comparire in publico al modo che sta, pure confidato nella prudente censura di V. S. R.ma et altri savi a quali sarà tal cura commessa, glielo farò consegnare in mano quando sarà del tutto finito, et ricopiato».

40. Cfr. Albrecht Burkardt, «Miracolo», in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. 2, pp.

ria tessuta di miracoli non incontrò il favore di Roma, che aveva ben ragione di temere il dileggio dei nemici della fede cattolica, pure a distanza di quasi trent'anni dalla stampa dell'opera di Vergerio. Così la vicenda della pubblicazione del libro di Riera si complicò. Il testo infatti non fu fatto circolare, ma si conservano tre copie di una stampa del 1580 priva del nome dell'autore che risultano interrotte e per di più difettose, quasi si trattasse di una composizione avviata prima della battuta di arresto imposta da Roma oppure di una semplice prova tipografica. Sul loro frontespizio comparve il titolo *Historia della Santa Casa di Loreto*, la dedica a monsignor Vincenzo Casale (allora, e per breve tempo, governatore), ma non il nome di Riera, che viene taciuto. Semmai, vengono riportati i nomi dei promotori della stampa (l'arciprete Enea Padoani e l'arcidiacono Giulio Candiotti, entrambi di Loreto) e, a pagina 1, quello dell'uomo che aveva volgarizzato il testo latino: il sacerdote Vittorio Briganti, che più tardi avrebbe integrato le storie di Angelita⁴¹. Per di più la stampa risulta interrotta nelle pagine che narrano le vicende lauretane durante il papato di Leone X perché, si legge in una nota apposta in una delle tre copie del testo, «typografia defecit»⁴². Lo stampatore riportato dal frontespizio corrisponde al nome di Sertorio de' Monti, ma come sappiamo grazie alle ricerche di Grimaldi e della Borraccini, si trattava di un sodale del tipografo di Macerata Sebastiano Martellini, l'editore della storia del giubileo che Riera compose negli stessi anni – e del testo che qui analizziamo⁴³. A

1046-1047 (a cui rimando per la bibliografia); Ugo Baldini, «“Uniformitas et soliditas doctrinae”. Le ‘censurae librorum’ e ‘opinionum’», in Id., *“Legem impone subactis”*. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia (1540-1632), Roma, Bulzoni, 1992, pp. 77-119.

41. *Historia de la Santa Casa di Loreto a' Monsig. Vincenzo Casale*, in Loreto, appresso Sertorio de' Monti, MDLXXX, con licenza de' superiori. Cito dalla copia conservata nella Biblioteca Benedettucci di Recanati, collocazione 7A-V-1 (ringrazio la dottoressa Denise Tanoni per avermene concesso la consultazione). Una seconda copia è conservata alla Bibliothèque National di Parigi, collocazione H.3847. Sulla terza vedi nota 42.
42. Cfr. Grimaldi, *Il libro lauretano*, p. 34, che cita l'appunto da una terza copia, che dice conservata anch'essa a Recanati e proveniente dalla Biblioteca della Santa Casa. Non ho potuto reperirla, e forse è stata riportata a Loreto.
43. Cfr. Floriano Grimaldi, «Sebastiano Martellini, tipografo maceratese», in *Atti del XXII Convegno di studi storici maceratesi*, Macerata, Centro di Studi Storici Maceratesi, 1989, pp. 403-425; Rosa Marisa Borraccini, voce Martellini, Sebastiano, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 71, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2008, pp. 72-75.

Martellini, d'altra parte, si deve la stampa marchigiana dei trattati di esorcismo di Girolamo Menghi⁴⁴, i testi che con ogni probabilità venivano usati nel santuario per scongiurare i tanti indemoniati che si davano alla convulsioni (e guarivano) alla *presentia* della casa di Maria. Tuttavia, come si è visto, di quelle storie il generale belga della Compagnia non gradì il resoconto e così la stampa dell'*Historia* fu interrotta nel punto in cui il racconto toccava fatti molto prossimi.

6. Riera morì poco tempo dopo, e nel 1584 Francisco de Torres, un gesuita già noto per le sue polemiche storiche contro i centuratori luterani di Magdeburgo e per aver collaborato con Cesare Baronio quando muoveva i primi passi il progetto di quel monumento della memoria apostolica che sarebbero poi stati gli *Annales ecclesiastici*, mandò alle stampe una *Responsio apologetica* che regolò i conti con Vergerio⁴⁵. Mentre dal Belgio l'ex rettore del collegio gesuitico lauretano durante i primi anni di attività, Olivier Mannaerts, metteva mano a un commentario *De rebus Societatis Iesu* che costituisce una vasta cronaca della vita della Compagnia nei suoi primi decenni di vita (l'opera è rimasta manoscritta fino al secolo scorso). Tutta la parte dedicata a Loreto, con tanto di narrazioni di miracoli e di prodigi, riportava brani dalle *litterae* di Riera e dalla sfortunata opera dedicata all'amata casa mariana, che evidentemente, nella versione manoscritta lasciata dall'autore (e ben nota ai suoi confratelli) si spingeva fino agli anni ottanta del XVI secolo⁴⁶. Più tardi, nei primi anni del Seicento, il nome dello spagnolo fu taciuto invece nelle pagine laureta-

44. Sui *best sellers* di frate Girolamo Menghi e la loro tarda censura settecentesca cfr. Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; Vincenzo Lavenia, «“Tenere i malefici per cosa vera”. Esorcismi e censura nell'Italia moderna», in Vittoria Bonani (a cura di), *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura*, Salerno, Biblioteca Provinciale di Salerno, 2005, pp. 129-172.

45. Franciscus Turrianus, *Ad capita argumentorum Petri Pauli Vergerii Responsio Apologetica pro Sancta Domo Lauretana*, Ingolstadii, ex officina typographica Davidis Sartorii, 1584. Una parte del testo è dedicata a confutare l'idea che si possano confondere veri e falsi prodigi.

46. Cfr. Oliverius Manareus, *De rebus Societatis Iesu commentarius*, Florentiae, ex typographia a SS. Conceptione Raphael Ricci, 1886, *ad indicem*.

ne della più ufficiale *Historia Societatis Iesu* di Niccolò Orlandini, stampata nel 1615, che riportava i miracoli e le storie delle vessazioni demoniache ma solo indirettamente, attraverso il manoscritto di Mannaerts⁴⁷. E tuttavia la fama di Riera poté godere di un grande risarcimento postumo. Infatti quando, nel 1732, Pietro Valerio Martorelli mandò alle stampe il primo tomo della sua ponderosa raccolta di cronache dal titolo *Teatro istorico della Santa Casa nazarena della Beata Vergine Maria e Sua ammirabile Traslazione in Loreto*, la storia di Riera, sebbene nella versione latina, meritò finalmente l'apertura dei volumi⁴⁸. Il testo, nella parte che si spinge fino al pontificato di Leone X, era piuttosto diverso da quello volgarizzato nel 1580: un dato che lascia intuire che Riera forse continuò a limare la sua opera fino alla morte. Ma veniva pubblicata per la prima volta – sebbene in una lingua che non poteva essere accessibile ai comuni fedeli – tutta quella parte dello scritto che, sullo sfondo delle vicende che avevano turbato la Chiesa nel Cinquecento, narra i prodigi seguiti al dilagare delle eresie, alla guerra contro i turchi e all'arrivo a Loreto dei padri gesuiti, al punto che si ritrova riportata per intero la lettera del I maggio del 1559 inviata da Riera al generale⁴⁹ e si riferisce delle tante vessazioni a cui il diavolo aveva sottoposto la Santa Casa prima di essere scacciato dalla forza della Vergine o dai rituali della vera Chiesa⁵⁰.

Molta acqua era passata sotto i ponti, ma non senza che i racconti del pio Riera in realtà non avessero potuto circolare da ben più tempo. A Mercurian, infatti, già nel 1581 era successo come generale l'italiano Claudio Acquaviva, il provinciale a cui era rivolta la lettera che arrestava

47. Cfr. Nicolaus Orlandinus, *Historia Societatis Iesu*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Antonij Hierat, 1615 (si veda p. 497, dove si raccontano le vessazioni dei diavoli).

48. Cfr. Pietro Valerio Martorelli, *Teatro istorico della Santa Casa nazarena della Beata Vergine Maria e Sua ammirabile Traslazione in Loreto tomo primo*, in Roma, nella Stamparia di Antonio de' Rossi, 1732, *Historiae Almae Domus Lauretanae*, pp. 1-150. Il prelado editore disse di avere pubblicato il manoscritto di Riera conservato presso la casa generalizia di Roma, facendosi autorizzare da Fortunato Tamburini; e fece precedere la storia dello spagnolo a quella di Orazio Torsellini, rimarcando che la seconda, alla quale aveva arreso la fortuna, dipendeva in realtà dalla prima. Da p. 69 (cap. 13) il racconto era inedito e mancante nella versione volgarizzata nel 1580.

49. Ivi, pp. 115-123.

50. Ivi, pp. 131-132.

la stampa dell'*Historia*. E Acquaviva, nel 1597, non ebbe nulla da obiettare alla stampa di una nuova storia lauretana – la più fortunata – stilata dal rettore del collegio Orazio Torsellini. L'opera fu subito tradotta in volgare e arricchita da Bartolomeo Zucchi, ebbe una circolazione notevole e – quel che più importa in questa sede – fece un uso impressionante di racconti di miracoli. Circa quaranta erano riportati dalle lettere e dall'opera di Riera, che così poté parlare ai devoti di Maria grazie al capillare saccheggio delle sue scritture compiuto dopo la sua morte da parte di un abile confratello. Sarebbe lungo analizzare il significato di queste storie, che includevano racconti di luci notturne prodigiose e di diavoli, di conversioni di ebrei e di guarigioni di infedeli turchi⁵¹. Vorrei perciò concludere tornando alle parole di Agostino: occorre parlare di *signa* per inculcare *ciottoli nella memoria* dei fedeli e per dimostrare che il tempo dei prodigi non era circoscritto agli anni gloriosi degli apostoli. L'Europa del XVI secolo era divisa, ma il mondo cattolico si era dilatato grazie alle missioni. L'apostolato dei gesuiti, inoltre, reagiva alle sfide di uomini come Vergerio che ponevano in dubbio la *presentia* del divino. I miracoli come le opere di conversione potevano tuttavia ripetersi, specie in un contesto come era quello di Loreto; o essere prodotti (narrati) per occupare la memoria che, come ci ricorda Assmann, ha molto a che fare con l'universo simbolico della fede e dell'attesa⁵².

51. Cfr. Horatio Torsellini, *De l'Historia Lauretana libri cinque*, dal signore Bartolomeo Zucchi da Monza fatti in lingua toscana, in Milano, appresso gli heredi del quon. Pacifico Pontio, 1600. Il testo riconosce il debito alla sua fonte: gli «Annali di Loreto di Rafael Riera»; ma molti racconti che si dicono tratti dalla *Historia* in realtà vengono riportati dalle lettere di Riera, di cui si è offerto solo un saggio. Cfr. p. 70: le manifestazioni prodigiose, osserva Torsellini, «non devono stimarsi vane, e favolose, tanto più, che verisimil sono, & il culto de la christiana religione accrescono».

52. Cfr. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1992. Trad. it.: *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 1997.