Carezze e vigilanza

Lavenia legge Fosi

Irene Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Viella, Roma 2011, pp. 288.

Nell'anno giubilare 1600, confuso tra una folla di pellegrini e di viaggiatori, approdava a Roma mosso dalla curiosità un membro del consiglio dei Duecento di Ginevra che portava un cognome evocativo. Si chiamava Justus Calvinus e si era formato in Germania rivendicando una discendenza familiare per parte di madre dal riformatore francese (si chiamava in realtà Etienne de la Favèrgue). Ammalatosi all'improvviso in quella città dei papi che il mondo d'Oltralpe aveva assimilato alla sordida Babilonia e alla sede dell'Anticristo, Calvinus fu assistito amorevolmente e convertito alla fede cattolica da un frate cappuccino, fu accolto nelle braccia della Chiesa e si legò allo storico oratoriano Cesare Baronio, di cui assunse anche il cognome aggiungendolo al proprio latinizzato. Messo alla berlina anni dopo dalla penna dell'ugonotto Pierre Bayle, Justus divenne presto un veicolo della propaganda romana; e se le sue opere a stampa mostrarono lo zelo teologico del neofita che aveva rinnegato le trascorse «eresie», fu soprattutto la sua vicenda personale – in un continente diviso e mai uscito dai conflitti di religione – a fornire alla Curia un mezzo acuminato di controversia e una potente arma per altre conversioni. Del resto, non era forse un segno della forza e della verità del cattolicesimo il fatto che un Calvino avesse mutato la sua confessione?

Ce lo ricorda Irene Fosi (pp. 60-1) in un brano di un bel libro che affronta la storia della costante presenza dei «forestieri» nell'Italia della Controriforma da una prospetti-

va che non tratta tanto della sorveglianza della mobilità degli stranieri in una Penisola condizionata dal papato e dalla presenza di tribunali di fede, quanto piuttosto delle politiche di conversione rivolte agli ultramontani a Roma e fuori Roma. Il tema delle conversioni è senz'altro fra i più presenti nell'antropologia e nella storiografia culturale degli ultimi anni. E il dato non stupisce, se solo si pensa a quanta gente emigra e cambia pelle nel mondo di oggi (ancora più che in quello di ieri), a quanto abbia contato la riattivazione del discorso religioso nelle divisioni politiche e belliche degli ultimi anni (con tanto di paventati «scontri di civiltà») e a quanto l'indebolimento di supposte appartenenze «identitarie» connoti l'era postmoderna. D'altra parte, insieme a quello del genere (si veda per esempio «Genesis», VI/2, 2007), il terreno della Global History è forse quello in cui la ricerca è cresciuta e si è affinata di più, guardando alle connessioni tra comunità distanti nello spazio, alle diaspore etnico-religiose, alle missioni, ai battesimi forzati ma anche ai tanti processi di adattamento e di ibridazione che furono un risvolto significativo dell'aggressione coloniale europea (che nel XVI secolo fu soprattutto di matrice cattolica). Senza contare che negli ultimi trent'anni i contatti mediterranei con l'islam e con i turchi, le storie dei «rinnegati», le vicende dei *conversos* e i percorsi dell'antigiudaismo moderno hanno prodotto molte indagini di pregio sulle mutazioni di appartenenza (coatte oppure spontanee) che hanno interessato da sempre le relazioni fra le fedi monoteiste. Tuttavia, non è questo l'orizzonte con il quale si confronta il libro di Irene Fosi, che guarda semmai da una prospettiva speciale come quella romana ai rapporti tra i cristiani d'Occidente e a un momento – gli anni seguiti a Westphalia – in cui la società europea parve quasi integrarsi tentando di superare (ma in modo precario) le divisioni confessionali scaturite dalla Riforma e da Trento (almeno per le élites).

Questo campo di ricerca, favorito anche da una stagione in cui l'unificazione del continente è sembrata a portata di mano, prima della crisi economica in atto, ha dato vita a molti studi e a diverse riflessioni collettive[1]; e come ci ri-

[1] Cfr. per esempio *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuse*, a cura di M.C. Pitassi e D. Solfaroli Camillocci, Olschki, Firenze 2010.

corda Irene Fosi, si pone sullo stesso piano delle indagini sul disciplinamento o sulla confessionalizzazione. Tuttavia lo scopo è quello di sfidare, in qualche misura, entrambi i concetti e rovesciarne il segno. Certo, anche gli storici della disciplina hanno inteso superare le interpretazioni che sono apparse come il frutto delle desuete divisioni confessionali del mondo moderno guardando ai processi sociali di controllo e di civilizzazione che hanno caratterizzato l'Europa *tutta*, cattolica e riformata, a prescindere dalle differenze di fede. Ma, come osserva l'autrice, di disciplina si è forse parlato troppo, col rischio di appiattire «la realtà multiforme dell'esperienza religiosa e i contatti e le interrelazioni confessionali, gli scambi» che pure ci furono (p. 13). Ebbene, si domanda il libro: si poteva «tollerare» un certo grado di «tolleranza» in quelle società cristiane divise dalle professioni di fede cristallizzatesi tra il 1555 e il 1563? Fino a che punto sorvegliare e punire? Come era costretto ad agire chi mutava il proprio luogo di vita e la propria veste religiosa? Che strategie adottava? E soprattutto come si comportavano le autorità con chi viaggiava o si sposava, trafficava o comprava manufatti d'arte, ma non apparteneva alla confessione giusta? E come si regolò in questo quadro Roma?

Che le frontiere religiose nate a metà del Cinquecento non hanno impedito un alto grado di mobilità tra le diverse aree confessionali dell'Europa, lo sappiamo da tempo[2]. Ma la ricerca di Irene Fosi ora lo conferma, mettendo al centro non la storia delle pratiche e dello *status* di cittadinanza[3] (a cui pure è dedicata una parte del I capitolo in cui si riflette sui rapporti che passavano tra integrazione civile e comportamento o appartenenza religiosa in epoca moderna, pp. 27 sgg.), quanto piuttosto una città speciale: la Roma dei papi visitata spesso per curiosità da eretici e stranieri (si pensi al crescente fascino elitario esercitato dal *tour* in Italia) e ricetto di uomini e donne provenienti da ogni luogo nonostante il rigore apparente delle sue norme, dei suoi tribunali e dei loro sistemi di sorveglianza. Da quando, e perché si immaginò una politica di conver-

[2] Cfr. *Commerce, voyage et expérience religieuse, XVIe-XVIIIe siècles*, a cura di A. Burkardt, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2007.

[3] Su cui di recente S. Cerutti, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Bayard, Paris 2012 (si veda il contributo di D. Carnevale su questa rivista).

sione in un quadro così complesso? Che significati veicolò, e che storia ebbe? Come visse lo straniero nella Roma barocca, e perché vi soggiornava? Il tema era stato oggetto di una prima raccolta di studi pubblicati nel 1998 in «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma»; ma Irene Fosi, che a questo campo di ricerca ha dedicato ampie indagini (cfr. per esempio *Roma e gli "ultramontani". Conversioni, viaggi, identità*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 81, 2001, pp. 351-396), grazie alla conoscenza della Curia e del mondo tedesco tra il Cinque e il Seicento, guarda alla multiforme presenza delle *nationes* insediata nell'Urbe e scruta l'ampio reticolo di immunità (p. 39), complicità e scappatoie che permisero agli ultramontani «eretici» di soggiornare nella capitale cattolica con le sue tante chiese, i suoi chiostri, le sue ambasciate e i suoi palazzi cardinalizi, privilegiando le fonti del Sant'Uffizio papale, rese disponibili da qualche anno, e ponendosi in parte sulla scia di ricerche ben presenti all'autrice[4].

Per il controllo della città l'Inquisizione mobilitò certamente un esercito di spie (p. 64). E vi furono casi in cui la Congregazione del Sant'Uffizio scelse la linea dura nei confronti di stranieri che non avevano saputo evitare lo «scandalo» tacendo o simulando la loro fede: come ogni polizia, del resto, il Sant'Uffizio insegnava a mentire e si preoccupava più dell'effetto sociale che della sostanza. Tuttavia la storia dell'orafo tedesco Christoph Fischer, narrata nel III capitolo, è esemplare (pp. 89-105). Processato nel 1616 per proposizioni ereticali, l'uomo aveva abiurato e poi abbracciato la fede cattolica, vivendo un'esistenza privata non proprio regolare e sposandosi con una donna italiana. Ma alla sua morte, nel 1626, si sospettò che fosse relapso, se ne sequestrò la cospicua eredità (era un artista stimato e bene inserito) e da Norimberga dovette mobilitarsi il fratello del defunto perché almeno una parte delle migliaia di scudi dell'orafo scampasse alla confisca.

[4] Cfr. P. Schmidt, *L'Inquisizione e gli stranieri*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2000, pp. 365-72; Id., *Fernhandel und römische Inquisition. "Interkulturelles Management" im konfessionellen Zeitalter*, in *Inquisition, Index, Zensur. Wissenkulturen der Neuzeit im Widerstreit*, a cura di H. Wolf, Schöningh, Paderborn 2001, pp. 105-20; K. Siebenhüner, *Conversion, Mobility and the Roman Inquisition in Italy around 1600*, in «Past & Present», 200, 2008, pp. 5-35.

L'Inquisizione, pochi mesi dopo, accettò il dissequestro per evitare ai cattolici presenti in Germania di diventare un bersaglio di eventuali ritorsioni, e cercò persino di dirimere le controversie nate dai lasciti dell'orafo, aiutando così il fratello del defunto. Un episodio che dimostra come non si debba appiattire la strategia degli inquisitori su un piano meramente poliziesco (che pure esisteva); e che i cardinali guardavano ai risvolti internazionali della politica di controllo esercitata in Italia (e soprattutto a Roma) misurando quando usare il bastone e quando operare come «agenzia di riconciliazione» esaltando i risultati ottenuti a beneficio di quella parte dell'Europa che i papi volevano riconquistare. D'altra parte, il moltiplicarsi a fine Cinquecento di «spontanee comparizioni» davanti al tribunale (pp. 66, 235 sgg.), lo standardizzarsi di un formulario per l'abiura dei tanti stranieri che accettavano di abbracciare il cattolicesimo per convinzione o per interesse (p. 73) e gli sforzi impiegati dal personale della Congregazione per convertire gli eretici forestieri dimostrano che la strategia fu piuttosto complessa.

Ma quello di Irene Fosi non è un libro sull'Inquisizione. Semmai è un libro su Roma come tappa della mobilità europea e come teatro della conversione. E così l'attenzione dell'autrice si rivolge ai fasti degli anni giubilari (p. 57), ai momenti di propaganda e ai racconti di conversione (p. 21), ai collegi e alle chiese delle comunità linguistiche, e in particolare a San Luigi dei Francesi, al Collegio degli Inglesi (dagli anni di governo del gesuita Robert Person in avanti, pp. 43 sgg.) e a Santa Maria dell'Anima, la chiesa dei tedeschi, da cui proviene una parte delle fonti usate nel libro. I gruppi nazionali – fortemente endogamici – in nome di solidarietà linguistiche potevano tollerare la presenza di un eretico, e camuffarlo o proteggerlo dalle autorità e dai parroci mobilitati (in modo inefficace) per la sorveglianza della città (pp. 33 sgg.); o potevano spingerlo alla conversione in stretto rapporto con le istituzioni di controllo della Curia. Del resto, il temuto Sant'Uffizio non agì da solo, ma dovette fare i conti in particolare con la novità rappresentata dalla Congregazione di Propaganda Fide rifondata da Gregorio XV (p. 152), che (come sappiamo grazie anche alle ricerche di Giovanni Pizzorusso) ritenne la città una terra di missione utile persino ai trionfi degli ordini religiosi impegnati Oltralpe che a Roma in-

viavano personaggi di spicco (nobili e letterati) pronti ad abbracciare la fede cattolica. Il testo non dice nulla del probabile ruolo svolto dalla Penitenzieria nell'impartire altre assoluzioni in foro interno (forse per assenza di fonti o per la difficoltà di accedervi); ma analizza invece la storia di un'agenzia di conversione misconosciuta ma non per questo meno importante. Si tratta della *Congregatio de iis qui sponte veniunt ad fidem* (o *de conversis ad fidem adiuvantis*, come fu ribattezzata più tardi), promossa dal padre oratoriano Giovenale Ancina negli anni di Clemente VIII e attiva per gran parte del secolo XVII (come Irene Fosi precisa sulla scorta delle fonti inquisitoriali: p. 203 nota 8). I conflitti e le divergenze tra le Congregazioni sulle strategie da adottare non mancarono, ma prevalse la collaborazione, favorita dal passaggio degli stessi cardinali dall'uno all'altro istituto di Curia. Senza contare la tardiva fondazione di un ospizio dei convertendi (1673) che, modellato sulle case dei catecumeni ebrei e su analoghe istituzioni del Nord (pp. 217-35), offrì rifugio e assistenza ma impose anche una sorveglianza su una folla di persone di cui si temevano la povertà, la mobilità e l'ambiguità religiosa (e lo confermano ricerche recenti)[5].

Del resto, le strategie di conversione non furono circoscritte al mondo della nobiltà e delle *élites*, a cui pure la Curia, i gesuiti e il Propaganda Fide rivolsero speciale attenzione (p. 152) per guadagnare i «grandi» con l'arte, la scienza, la cultura, l'ospitalità e la persuasione, e per usare le storie a scopo di propaganda sfruttando la moda dei viaggi in Italia (che per i romani fu anche una fonte di reddito). Accanto ai casi eclatanti come quello di Cristina di Svezia (non troppo amata dalla Curia, p. 179) o degli Assia-Darmstadt (pp. 215, 244); ben oltre la corte del re senza trono Giacomo III Stuart (che, come sottolinea l'autrice, meriterebbe una ricerca a sé, pp. 238-240), vi era anche a Roma un universo fatto di prostitute ed ex arruolati[6], di sbandati e senza fissa dimora (pp. 212 sgg.), di

[5] Cfr. adesso R. Matheus, *Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das "Ospizio dei Convertendi 1673–1750"*, De Gruyter, Berlin-New York 2011.

[6] Cfr. per un contesto diverso W. De Boer, *Soldati in terra straniera: la fede tra Inquisizione e ragion di Stato*, in «Studia Borromaica», *L'Inquisizione in età moderna e il caso milanese*, a cura di C. Di Filippo Bareggi e G. Signorotto, 23, 2009, pp. 403-27.

studenti indisciplinati (p. 150) e di artisti spiantati (p. 35). Il loro mondo era quello delle taverne, dei lupanari e delle locande di albergo; la loro sorveglianza richiedeva l'aiuto di osti e affittacamere, disposti però a tacere di un eretico in cambio di mance (p. 182). Altre elargizioni, in senso opposto, potevano ottenere delazioni, mentre le elemosine potevano agevolare una conversione in bilico. Senza contare che abbracciare la fede cattolica apriva talvolta piccole e grandi carriere all'ombra della Curia e delle corti cardinalizie (p. 19); e che le suppliche di poveri convertiti (o presunti tali) che lamentavano la perdita di risorse, la migrazione o l'isolamento dai connazionali a motivo dell'abiura, inondavano le Congregazioni[7] con la richiesta di aiuti, di compensi e di piccole doti (p. 201).

Vi erano poi alcune figure di illustri neofiti che rivestirono il ruolo di patroni per i loro connazionali e di mediatori tra il convertito (o lo straniero eretico) e la Curia, persino per l'ottenimento di licenze di lettura dei libri proibiti. Irene Fosi tratta di Lucas Holstenius (p. 215), dell'astioso Kaspar Schoppe, ma soprattutto del medico linceo Johannes Faber (punto di riferimento della comunità tedesca e dei cattolici o viaggiatori dell'Impero, cap. IV), e del poligrafo e polemista ex ugonotto Guillaume Reboul, di tutti il personaggio più instabile, minaccioso e ambiguo, favorito e poi abbandonato dalla corte di Enrico IV e fatto condannare a morte nel 1611 per avere scritto libelli famosi contro potenti nemici francesi (cap. V). Oltralpe si denunciava il ruolo di questi convertiti di spicco come quello di uomini al soldo dell'Inquisizione; ma la loro funzione di confine fu più complessa, anche se non mancò di risvolti polizieschi. Patrocinare una comunità, infatti, significò accogliere e aiutare uno straniero ma anche vigilarlo e segnalare eventuali problemi alle Congregazioni di Curia, che peraltro avevano ragione di temere i matrimoni misti o i potenziali casi di bigamia (p. 236); le strategie nicodemitiche (pp. 33, 67) e quelle di travestimento (p. 186); la miscredenza crescente dei viaggiatori (pp. 35-6) e la sepoltura di eretici in terra consacrata.

[7] Sulle suppliche rivolte all'Inquisizione cfr. A. Burkardt, *Suppliques et recommandations dans la pratique du Saint Office*, in *La politique par correspondance. Les usages politiques de la lettre en Italie (XIVe-XVIIIe siècle)*, a cura di J. Boutier, S. Landi e O. Rouchon, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009, pp. 223-47.

In questo campo, del resto, si misura anche il lento cambio di orizzonte che avrebbe portato Roma ad abbandonare la brutalità nei confronti dei corpi degli eretici prescritta dalla legislazione canonica e inquisitoriale in favore di misure accettabili nel mondo illuminato e aperto del Settecento. Tanto più che quella del seppellimento (pp. 228 sgg.) fu una questione centrale in tutta Italia (si pensi al porto di Livorno)[8]. Come poteva un viaggiatore «eretico» accettare il rischio di morire a Roma sapendo che il suo cadavere sarebbe stato gettato al Muro Torto? Irene Fosi ci ricorda che la brutalità prevalse a lungo: a Napoli, nel XVII secolo, si usava sorvegliare gli stranieri moribondi, mandare loro i confortatori, esortarli alla conversione e in caso di ostinazione gettare i cadaveri fuori dalla mura (p. 170). Eppure qualcosa, dalla fine del Seicento, si avviò a mutare anche nell'Italia cattolica, anche in una Penisola posta sotto il tallone del Sant'Uffizio: perché i viaggiatori si moltiplicavano e la sensibilità e il contesto europeo erano cambiati.

Il tempo, come è noto, è una variabile che incide; e così il libro di Irene Fosi tiene conto del trascorrere degli anni raccontando tante storie (racchiuse negli otto capitoli, ma soprattutto nelle tre parti centrali) e in un certo senso una storia sola. Questa storia è quella di una città che fino al sacco di Roma è «rifugio di tutte le nationi» e meta di umanisti (p. 11); poi tracolla sotto il peso dell'ostilità antiereticale; si riapre negli anni di Clemente VIII e si richiude ancora nel XVII secolo, quando l'Europa è in guerra e Gregorio XV emana la *Romani Pontificis* contro la permanenza di eretici stranieri in Italia (1622). Ma quella costituzione, sottolinea Irene Fosi, rimase lettera morta (p. 147) e dopo Westphalia fu messa in soffitta non solo perché i tempi erano cambiati, ma perché si ritenne più utile puntare sulla conversione e la seduzione invece che sulla repressione; si preferì mostrare Roma invece di temerne l'immagine; e si scelse di usare «carezze e cortesie» invece di comminare roghi, esaltando l'arte senza smettere di temere la cultura e le novità d'Oltralpe, e controllando le scritture riguardanti gli intrighi di Curia che circolavano per via manoscritta (p. 191). Il punto di svol-

[8] Cfr. S. Villani, *Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri acattolici livornesi*, in «Nuovi Studi Livornesi», 11, 2004, pp. 35-51.

ta, come osserva Irene Fosi, fu il papato di Fabio Chigi, a lungo nunzio in Germania (pp. 9; 177 sgg.); e fu appunto sotto Alessandro VII che Roma prese a diventare meta del Grand Tour, corte aperta a una sociabilità un po' meno ostile e oggetto della curiosità spesso ammirata di ultramontani illustri e non (p. 147). Insomma, l'odio antiereticale aveva ceduto il passo a una pur cauta e vantaggiosa apertura (p. 200), fino al punto che i nemici di fede, non più respinti o forzati a convertirsi, poterono essere definiti anche a Roma i «signori cristiani non cattolici» (p. 222).

◊

Quella di Irene Fosi è una ricerca che presta attenzione soprattutto al mondo germanico (sul quale la produzione scientifica continua a essere feconda)[9], senza trascurare, come si è visto, la mobilità di altre *nationes*, anch'esse oggetto di indagine in alcuni studi pubblicati da qualche anno a questa parte[10]. Tuttavia, proprio per l'ampiezza dello sguardo su una realtà complessa e in movimento come quella degli stranieri a Roma, forse avrebbe giovato allargare il racconto del libro, anche se in modo rapido, per includervi gli stranieri non sospettabili di eresia «luterana» perché provenienti da nazioni cattolicissime come il Portogallo e la Spagna (una presenza quest'ultima numerosa, ininterrotta e favorita da ragioni diplomatiche, culturali e religiose)[11]. Anche queste comunità linguistiche, com'è noto, avevano le loro belle chiese nazionali, e alcuni dei loro membri vennero in contatto con ultramontani o incapparono a loro volta in processi dell'Inquisizione papale o dei tribunali civili della città, senza contare l'alto numero di *conversos* o «sodomiti» *sponte comparentes* che a Roma cercarono rifugio per abiurare e non subire aspre

[9] Cfr. la recente raccolta di studi *Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit*, a cura di A. Burkardt e G. Schwerhoff, UVK, Konstanz 2012.

[10] Cfr. P. Hurtubise, *Tous les chemins mènent à Rome. Arts de vivre et de réussir à la Cour pontificale au XVIe siècle*, Presses de L'Université de Ottawa, Ottawa 2009; *Roma Britannica. Art, patronage and Cultural Exchange in Eighteenth Century*, eds. D.H. Marshall, S. Russel and K. Wolfe, The British School at Rome, London 2011.

[11] Cfr. Th. Dandelet, *Spanish Rome 1500-1700*, Yale U.P., New Haven-London 2001.

condanne nella Penisola iberica. Inoltre sarebbe stato utile fornire qualche dettaglio sulla situazione dei forestieri cattolici nei principati e nelle città protestanti dell'Impero. Quale era il loro *status*? E fino a che punto dopo Augusta il confessionalismo incise sulla libertà di pregare, di dire e di muoversi? La tolleranza, anche in questo caso, non era ammessa a patto che non si desse scandalo e che la differenza di fede non si rendesse pubblica? E vi furono casi eclatanti di conversione, o l'impulso a guadagnare anime fu soprattutto romano? Sappiamo molto dell'emigrazione italiana *religionis causa* nel XVI secolo, ma di ciò che accadde nel Seicento abbiamo idee vaghe. Forse un po' di comparazione tra le politiche di sorveglianza e di «seduzione» adottate nella città dei papi e nelle terre riformate avrebbe svelato qualche differenza ma anche i punti di contatto.

Lo stesso più dirsi del raffronto con altre realtà della Penisola italiana. Perché se non mancano illuminanti incursioni in altri contesti statuali e cittadini (il ducato dei Savoia, Napoli e Milano spagnole, i domini dei Gonzaga – pp. 155-61 –, Siena e Livorno medicee in una Toscana che fa da sfondo alla storia di un ambasciatore troppo loquace, pp. 165 sgg.), curiosamente non si fa cenno della Repubblica di San Marco. Eppure proprio da Venezia Paolo Sarpi denunciò la costituzione di Gregorio XV con parole di fuoco. L'obiettivo del papa, scrisse il 5 gennaio 1623, è quello di assoggettare la Penisola ai tribunali dell'Inquisizione, di ostacolarne i traffici, di impedirne la difesa vincolando gli arruolamenti militari, di svuotarne i prestigiosi Studi. Un analogo regime di respingimento degli stranieri eretici, puntualizzò il frate servita, non veniva «comandato nei luochi di Francia cattolici, e nei luochi di Fiandra catolici, parimenti nella Baviera e nei stati di casa d'Austria, ma solamente alli Italiani». La Serenissima, consigliò, doveva guardarsi bene (e si guardò bene) dal rispettare la norma: altrimenti si sarebbero moltiplicate le difficoltà con i mercanti greci e levantini, con i tedeschi e le *nationes* che commerciavano con la Laguna, con gli studenti di stanza a Padova che non prestavano giuramento sulla *Professio Tridentina*[12] e con i soldati nel libro

[12] Cfr. M. Valente, *Un sondaggio sulla prassi cattolica del nicodemismo. «Che li scolari tedeschi si debbano tollerare a vivere luteranamente, in secre-*

paga della Laguna. Il suggerimento di Sarpi al governo, in sostanza, fu di ignorare il provvedimento, come era già accaduto con la *Cum sicut* di Clemente VIII (1592) che aveva proibito ai cattolici italiani di vivere in contesti in cui la messa cattolica non poteva essere celebrata: quella costituzione, ricorda Sarpi, fu «sepolta nel silenzio»[13]. E come è facile immaginare, il suo fu un avviso che non ebbe bisogno di particolari sollecitudini per essere applicato.

Certo, come sottolinea Irene Fosi, nessuno può dire in modo fondato che i vincoli sulla mobilità imposti dal Sant'Uffizio e da Roma abbiano pesato più di tanto sulla decadenza economica (vera o presunta) della Penisola in età barocca (p. 156). E tuttavia, come si rileva nel libro, la terrizione del foro ecclesiastico continuò a gravare sulla città dei papi non meno che sull'Italia (pp. 222, 249-50), e l'ombra del tribunale del Sant'Uffizio restò come lo sfondo cupo di una immagine solare della Penisola per lungo tempo. Nel testo manca un paragone con le altre realtà inquisitoriali del mondo moderno, sulle quali non mancano certo gli studi dedicati agli stranieri: per la Spagna e il suo impero[14] e anche per il Portogallo[15]. Ma forse ancora più utile sarebbe stata un'analisi dell'Italia fuori d'Italia (e di Roma vista da Oltralpe) che guardasse ai testi letterari e alle «guide turistiche» non solo per la polemica contro le strategie di conversione cattoliche (come Fosi mette efficacemente in luce in alcuni passaggi dedicati a Francis Broccard, p. 81, e a Johann Friedrich Mayer, p. 187), ma anche per il «mito dell'Inquisizione». Perché la leggenda nera del tribunale (che pure elesse come soggetto privilegiato la Penisola iberica e non certo l'Italia) ebbe come obiettivo anche quello di allertare i viaggiatori riformati e di scoraggiare in qualche modo la curiosità per il mondo cattolico. Si pensi al caso dell'ex

to però», in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-2000)*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Claudiana, Torino 2002, pp. 175-216.

[13] *Sopra una bolla pontificia in materia delli eretici abitanti in Italia*, in P. Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Ricciardi, Milano-Napoli,1969, pp. 1220-3.

[14] Cfr. almeno W. Thomas, *In de Klauwen van de Inquisitie. Europese Protestanten in Spanje, 1517-1648*, Amsterdam U.P., Amsterdam 2003; T. Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, Yale U.P., New Haven-London 2003.

[15] Cfr. I. Drumond Braga, *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa*, Hugin, Lisboa 2002.

gesuita scozzese Archibald Bower, sedicente consultore del Sant'Uffizio di Macerata, rifugiatosi in Inghilterra nel 1726 grazie a una fuga il cui racconto fantasioso ricorda quello dell'eretico Giuseppe Pignata, inquisito a Roma (le sue *Avventure* – pubblicate Oltralpe – furono il modello letterario per tutti gli evasi del XVIII secolo). Bower non si limitò a raccontare com'era scappato dall'Italia, convertendosi alla Riforma, ma scrisse alcune fortunate relazioni che influenzarono l'immagine del tribunale e della Penisola. Gli stereotipi nazionali, del resto, nacquero anche sul terreno della controversia, e lo stupore dei «forestieri» eretici che nel Settecento scoprivano una Roma meno ostile di quanto supponessero si comprende, come scrive l'autrice, tenendo conto dei miti e delle «letture fatte in patria» (p. 239).

Tutto ciò per dire che il libro di Irene Fosi, attraversato dalla curiosità di una viaggiatrice verso un mondo non poi così trapassato, si percorre con gusto e apre a molte piste di ricerca grazie anche alle suggestioni che dissemina. Mi limito, in conclusione, a ricordarne tre: il peso della cultura neostoica ispirata da Lipsius (come più tardi dell'irenismo di Leibniz) nell'alimentare un atteggiamento meno ostile e più «cosmopolita» anche in tempi di conflitti di religione (pp. 113 sgg.); la crescente indifferenza e miscredenza (p. 235) dei viaggiatori e dei forestieri che vivevano soprattutto nelle città di porto (e persino nella pontificia Ancona); e l'assimilazione dell'eretico convertito al figliol prodigo della parabola (p. 14). A tal proposito, basti ricordare che quel tema iconografico compare negli affreschi di Federico Zuccari al Gesù (1599-1600) e in molte tele di Lanfranco, Mattia Preti, Domenico Fetti, Guercino, Domenichino, come nel Settecento in Pompeo Batoni. La Fondazione Zeri rubrica circa cinquanta dipinti seicenteschi con quel soggetto evangelico; e forse non è un caso che molte di queste opere siano state concepite in una Roma che esaltava il forestiero riammesso nella casa del papa.

Vincenzo Lavenia