



University of Macerata (Italy)

*Human Sciences – History, Politics and
Institutions of the Mediterranean Area*

Eötvös Loránd University (Hungary)

*Historical Sciences – Early Modern World
History*

Thesis' title

*Condividere uno spazio religioso. I missionari cattolici nei Balcani (secc. XVII-XVIII) tra mediazione
culturale e ibridazioni religiose*

PhD Student

Silvia Notarfonso

UNIVERSITY OF MACERATA

PhD Advisor

Prof. Sabina Pavone

Coordinator PhD Programme

Prof. Angelo Ventrone

ATENEO PARTNER

PhD Advisor

Prof. Antal Molnár

Coordinator PhD Programme

Prof. Balázs Nagy

YEAR 2022

Indice

Condividere uno spazio religioso. I missionari cattolici nei Balcani (secc. XVII-XVIII) tra mediazione culturale e ibridazioni religiose

Introduzione	7
Uno spazio conteso.....	7
Il campo di indagine	13
L'arco cronologico e gli attori coinvolti	22
Le fonti.....	24
Gli studi sul cattolicesimo in area balcanica (secoli XVII-XVIII): lo stato dell'arte.....	28
L'articolazione del testo.....	34

Il cattolicesimo balcanico fra dominio ottomano e cristianità ortodossa

I.1 Il sultano in Europa.....	38
I.1.1 La presenza cattolica in Albania, Serbia e Bulgaria.....	41
I.1.2 Cristianità ortodossa ed eredità bizantina fra Peć e Ohrid.....	42
I.2 I cristiani balcanici fra <i>millet</i> , <i>ta'ife</i> e tolleranza religiosa: alcune osservazioni.....	47
I.2.1 Il sistema (contestato) del <i>millet</i>	47
I.2.2 L'integrazione nel sistema ottomano e il problema delle conversioni.....	50
I.2.3 Due frati italiani davanti al cadì (1648): Ferdinando d'Albissola e Giacomo da Sarnano.....	52
I.2.4 Convertirsi «con la bocca», convertirsi «con il cuore».....	56
I.3 Religione “contaminata” e ibridazioni: le specificità del cattolicesimo balcanico.....	60
I.4 Confessionalizzazione cattolica: un paradigma possibile nei Balcani ottomani?.....	66

Missioni cattoliche fra l'Adriatico orientale e il Balkan dalla Compagnia di Gesù a Propaganda Fide

II.1 Una «porta para Turquia»: la Compagnia di Gesù dalla Dalmazia cattolica ai Balcani ottomani.....	72
II.1.1 L'«Instruttione per li padri della Missione di Ragusa» (1604).....	72
II.1.2 La missione di Nicolas Bobadilla sulla costa dalmata (1559-1561).....	76
II.1.3 Dalla Dalmazia cattolica ai Balcani ottomani: le esperienze di Mancinelli e Sfrondati.....	79
II.1.4 La Compagnia nella Rumelia settentrionale fra il secondo e terzo decennio del XVII secolo.....	84
II.2 I prodromi di una «santa impresa» missionaria: il papato romano nei Balcani ottomani (seconda metà del XVI secolo).....	91
II.2.1 Visite apostoliche e collegi illirici: la strategia di Gregorio XIII (1572-1585).....	91
II.3 L'arrivo di Propaganda (1622) sulla scena balcanica: un equilibrio difficile.....	95
II.3.1 Una nuova strategia.....	95
II.3.2 L'attività di Propaganda nella Bulgaria ottomana.....	100
II.3.3 Missioni cattoliche nell'Albania settentrionale tra minori osservanti e gerarchie locali.....	106
II.3.4 I missionari di Propaganda nella Serbia ottomana.....	115
II.3.5 I rapporti dei missionari con le gerarchie ortodosse.....	118

Una spiritualità «liquida»: identità negoziate fra conflitti e coesistenza

III.1 Una pantheon condiviso.....	125
III.1.1 Riti, convinzioni e pratiche comuni.....	125
III.1.2 «Fanno festa di venerdì, come li Turchi»: il caso dei cattolici albanesi e il culto di santa «Perenda».....	129
III.1.3 Alle origini del culto?.....	134
III.1.4 Una lettura diversa.....	141

III.2 Immagini, brevetti e guarigioni miracolose: la comune necessità di un <i>medium</i> tangibile.....	144
III.2.1 Diffondere il culto delle immagini, diffondere il culto <i>attraverso</i> le immagini.....	144
III.2.2 Guarigioni miracolose e riti propiziatori fra «negromantesse» e immagini devozionali.....	153
III.2.3 Brevetti e salmi per pazienti “turchi” (XVIII secolo).....	160
III. 3 Alcune osservazioni conclusive.....	166

Disciplinare la quotidianità, sradicare la superstizione

IV. 1 Definire il campo della superstizione.....	167
IV.2 Battesimo e superstizione: un binomio inconciliabile?.....	172
IV.2.1 «Facendo li Turchi battezzare i loro fig[lio]li per altro fine che di farli Cr[ist]iani».....	172
IV.2.2 Battesimo e superstizione: alcune osservazioni.....	176
IV.2.3 «Bog pa kum»: padrino e battesimo fra i cattolici dell’arcidiocesi di Skopje in una relazione di Mons. Nikolović (XVIII sec.).....	179
IV.3 Dalla nascita alla morte.....	184
IV.3.1 «Pane, vino, e companatico» nei riti funebri cattolici	184
IV.3.2 Ancora sulla lettera di Nikolović: i funerali cattolici «more turcico».....	189
IV.4 Funerali, banchetti e commemorazione dei morti nella Bulgaria ottomana: il caso dei pauliciani.....	192
IV.4.1 <i>Divide (defunctos) et impera (mortales)</i>	192
IV.4.2 Un’origine discussa.....	195
IV.4.3 Nuova identità, errori antichi.....	198

Due casi di studio

V.1 « <i>Rettificando l’antica superstitione con questa Ecclesiastica Economia</i> »: missionari e Congregazioni romane di fronte al caso dei Kurbanî.....	207
V.2 Alcune osservazioni conclusive.....	221
V.3 Un fenomeno carsico: il problema dei cattolici occulti.....	224
V.3.1 Una rapida incursione nella prima metà del XX secolo.....	224
V.3.2 Le origini del fenomeno.....	229

V.3.3 I dubbi dei prelati.....	236
V.3.4 Verso una soluzione definitiva?	244
V.3.5 Note conclusive.....	249
<i>Conclusioni</i>	255
<i>Immagini e mappe</i>	261
<i>Bibliografia</i>	267

Introduzione

Uno spazio conteso

L'intento di questa tesi è di indagare e riflettere sulle peculiari circostanze storico-culturali e sulle caratteristiche che connotarono il cattolicesimo balcanico durante la dominazione ottomana, nello specifico fra i secoli XVII e il XVIII.

Ma cosa si intende quando parliamo di spazio balcanico? Quali regioni dell'Europa sud-orientale possono essere ricomprese all'interno di questo comun denominatore? Non esistono, nei fatti, precisi confini territoriali che delimitino inequivocabilmente i Balcani in quanto entità geografica: certamente sono ascrivibili nel novero delle regioni balcaniche gli Stati contemporanei Croazia, Bosnia-Erzegovina, Montenegro, Serbia, Kosovo, ancora alle prese con la ricerca di una effettiva indipendenza politica, Albania, Bulgaria e Grecia. Più incerta e labile è invece la presenza della Romania, a volte inclusa, a volte espunta dalla lista degli Stati della cosiddetta penisola Balcanica. Talvolta anche una parte della Slovenia, e persino una piccolissima porzione del territorio italiano sono chiamati in causa¹. A complicare ulteriormente questo mosaico, sopraggiunge un ulteriore elemento: a rigor di logica, dal punto di vista puramente geografico, occorre includere, nella lista degli stati balcanici, anche quella porzione di Turchia bagnata dal Mar Egeo e dal Mar Nero e divisa dal resto del Paese dallo Stretto del Bosforo.

Come è stato giustamente osservato, il termine «Balcani», come concetto geografico, ha in realtà una genesi relativamente recente²: all'inizio del diciannovesimo secolo, il geografo tedesco August Zeune ipotizzò che la catena montuosa *Balkan* («montagna» in Turco)³, che

¹ Si veda per esempio la definizione del concetto di «Balcani» fornita da Alexandra Terzić, Vladimír Krivošejev e Željko Bjeliac nell'articolo "Cross-Cultural Exchange: Saint George's Day Customs as a Common Heritage of Balkan Nations", *Anthropological Notebooks* 21 (2): 2015, pp. 71-88.

² E. Ivetić, *I Balcani. Civiltà, confini, popoli (1453-1912)*, Il Mulino, Bologna 2020.

³ La catena montuosa era stata in precedenza indicata come *Aemus* dai greci e *Haemus* dai romani. La cima più alta della catena è il monte Botev, anticamente chiamato monte Emo (o *Haemus*), secondo la toponomastica classica, dai visitatori europei, *Balkan* in turco e *Ztara planina* in bulgaro (M. Todorova, *Immaginando i Balcani*, Argo, Lecce 2014, pp. 44-49).

si trova in Bulgaria, costituisse un corpo unico con i monti Dinarici che si ergono nell'area della Dalmazia e si protraggono fino alla zona di Trieste e Gorizia⁴. Zeune per primo utilizzò la denominazione «penisola balcanica», coniata proprio per l'errata convinzione «che i Monti Balcani segnassero il confine settentrionale della penisola [...], insieme al suo desiderio di usare un nome analogo alla Penisola appenninica e a quella pirenaica»⁵.

Prima che questa impropria eppur fortunata definizione si imponesse alla fine del secolo, la porzione della penisola balcanica conquistata dagli ottomani, era comunemente nota presso gli Europei come «Turchia europea» (fig.1). I documenti dei missionari cattolici e dei diplomatici impegnati in quelle regioni costituiscono, in tal senso, una evidente riprova: nel 1633, Pietro Massarecchi, allora arcivescovo di Antivari e missionario nei Balcani ottomani, nella sua relazione «sopra la nazione Albanese et imparticular delli habitatori dei Monti di Ducagini» notava per esempio che «molto maggiore è il numero dei catholici Albanesi, che non è dei Illirici ovvero schiavoni catholici *in Turchia* [corsivo mio]»⁶.

Per l'amministrazione ottomana, invece, quella stessa entità territoriale dopo la conquista, a partire dal XIV secolo, divenne la «Rumelia», cioè la terra dei Romani, o, in altre parole, dei cristiani (ortodossi), delimitata, a settentrione, dai fiumi Sava e Danubio. Questa molteplicità di denominazioni e la stessa «indeterminatezza»⁷ geografica denotano una complessità che, inevitabilmente, finì per riflettersi anche sul piano della storia sociale, culturale e religiosa: il solo fatto che per gli Europei della prima età moderna una parte della penisola balcanica costituisse la porzione europea della «Turchia», mentre per gli Ottomani quella stessa frangia di Europa fosse la terra dei cristiani appare quasi un paradosso.

Anche dal punto di vista politico e militare la penisola costituì, del resto, un territorio conteso fra la Sublime Porta e gli Stati europei occidentali. A voler risalire al periodo medievale, dovremmo menzionare la ben nota battaglia consumatasi nel 1389 sulla Piana dei Merli (Kosovo Polje), oggi in Kosovo, che coinvolse, da un lato la coalizione delle forze cristiane locali⁸, e dall'altro le milizie ottomane al seguito del sultano Murad I, desideroso di espandere i propri domini territoriali nei Balcani. Come è risaputo, lo scontro si concluse

⁴ E. Ivetić, *I Balcani*, p. 14.

⁵ M. Todorova, *Immaginando i Balcani*, Argo, Lecce 2014, p. 50.

⁶ P. Bartl, *Albania Sacra. Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*, Vol.3 (Sappa), Hrrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, p. 117.

⁷ E. Ivetić, *I Balcani*, p. 25.

⁸⁸ Accanto ai contingenti militari del principe serbo Lazar Hrebeljanović e del genero Vuk Branković, intervennero le truppe bosniache guidate dal voivoda Vlatko Vuković (S. M. Ćirković, *The Serbs*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, p. 83).

con la vittoria dell'esercito invasore, ma, nel corso degli eventi bellici, persero la vita il principe serbo Lazar Hrebeljanović e lo stesso Murad⁹.

Il processo di espansione degli ottomani nella penisola balcanica si protrasse per tutto il XV secolo. Nel 1444, forte del sostegno di papa Eugenio IV, una coalizione di eserciti «crociati» - guidata da Ladislao III Jagellone e da Giovanni (János) Hunyadi - prese parte alla battaglia di Varna, nel tentativo di respingere le forze ottomane al seguito di Murad II, trovandovi sconfitta.

Un inaspettato – quanto illusorio e fragile - successo delle forze cristiane sopraggiunse invece nel 1456, quando l'esercito al seguito di Hunyadi strappò Belgrado all'assedio ottomano¹⁰. La città, tuttavia, cadde definitivamente nelle mani del sultano pochi decenni dopo, nel 1521. Durante l'assedio di Belgrado, si era distinto per le sue doti di predicatore, fra le fila dei combattenti, il frate osservante Giovanni da Capestrano¹¹, che aveva sostenuto e incoraggiato gli assediati organizzando processioni e promuovendo il culto delle immagini dei santi – e in particolare del santo del suo ordine, Bernardino da Siena - e della Vergine, esposti trionfalmente alla venerazione dei soldati come vessilli di guerra.¹² Nel 1463, a essere invaso dai “turchi” fu il Regno di Bosnia, al tempo guidato dalla dinastia Kotromanić, dove iniziò un progressivo processo di islamizzazione¹³.

Ancora nel XV secolo Giorgio Castriota (Gjergj Kastrioti) Scanderbeg, sul versante albanese, aveva poi tentato di liberare la penisola dalla presenza ottomana, ormai incuneatasi nei territori balcanici, potendo contare sul supporto, talvolta piuttosto timido, degli altri

⁹Questo avvenimento storico è entrato a far parte dell'epica nazionale serba e nel corso dei secoli è stato anche variamente mistificato. Jozë Pirjevec, nella sua imponente pubblicazione *Le guerre Jugoslave 1991-1999*, sostiene che «la battaglia di Kosovo, al di là della sua importanza strategica, assunse, grazie a uno splendido ciclo di poesia popolare tramandatosi attraverso le generazioni, il significato di uno scontro decisivo fra cristianità e islam, in cui il popolo serbo si era immolato per il bene di tutta l'Europa come Cristo per salvare il genere umano» (J. Pirjevec, *Le guerre jugoslave 1991-1999*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2014, p. 5). Come ha giustamente messo in luce Sima Ćirković, peraltro, l'idea che il collasso del Regno medievale serbo sia da imputare alla sconfitta subita da serbi e bosniaci a Kosovo Polje è sostanzialmente infondata: lo stato serbo, infatti, continuò a esistere e a fiorire ancora per sette decenni (S. M. Ćirković, *The Serbs*, p. 85). Sul tema si veda anche l'ormai classico di Rade Mihaljčić, *The Battle of Kosovo in History and in Popular Tradition*, Beogradski Izdavacko-Graficki Zavod (Bigz), Beograd 1989.

¹⁰ Cf. M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 292-315.

¹¹Sulla figura di Giovanni da Capestrano si veda L. Pellegrini, L. Viallet, “Between Christianitas And Europe: Giovanni Of Capestrano as an Historical Issue”, in *Franciscan Studies*, Vol. 75, Franciscan Institute Publications, 2017, pp. 5-26. Si segnala anche la voce del Dizionario biografico degli Italiani di Hélène Angiolini, “Giovanni Da Capestrano”, in *DBI*, vol. 55 (2001): http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-da-capestrano-santo_%28Dizionario-Biografico%29/.

¹²M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate*, pp. 308-312. A proposito di esortazione attraverso l'utilizzo delle immagini cfr. M.-A. Polo de Beaulieu, “Prêcher en images à la fin du Moyen Âge. Preaching with images in the late Middle Ages. Usos de las imágenes (verbales, mentales y materiales) por los predicadores de fines de la Edad Media”, in *Archives des sciences sociales des religions*, 187 (2019), pp. 27-48.

¹³ Cfr. N. Malcolm, *Bosnia: a Short History*, New York University Press, New York 1996.

sovrani europei¹⁴. Ciò che non mancò, però, a Castriota fu il supporto papale: le speranze della Santa Sede erano difatti riposte nel condottiero Scanderbeg, acclamato, nella retorica promossa dal pontefice Pio II, come una sorta di «athleta Christi»¹⁵. Alla morte di Castriota tali aspettative vennero disattese: le poche roccaforti riconquistate vennero definitivamente espugnate dall'imponente contingente militare inviato nei Balcani da Maometto II - il sultano del celebre ritratto di Gentile Bellini (fig. 2). L'avanzata della Sublime Porta nella frangia sud-orientale d'Europa fu a quel punto inarrestabile.

Le forze militari ungheresi, nel 1526, furono sconfitte a Mohács, e nel 1541 anche Buda fu espugnata dall'esercito del sultano. Nel 1529 l'esercito ottomano, guidato da Solimano il Magnifico, si era in realtà già spinto nel cuore geografico d'Europa, a Vienna, arrestandosi alle sue porte e lasciando la città provata dopo un assedio durato qualche settimana. Per un'inversione di tendenza più decisa, seppur ancora momentanea, bisognerà attendere il 1571, quando a Lepanto ebbe luogo uno scontro navale durante il quale la coalizione di forze cristiane -la Lega santa- sostenuta e promossa ancora una volta dal pontefice Pio V assestò una significativa sconfitta alla flotta ottomana¹⁶. Alcuni decenni più tardi, la Pace di Zsitvatorok, firmata nel 1606, concluse infine il conflitto noto come la Lunga Guerra fra gli Asburgo e gli Ottomani, protrattosi per oltre vent'anni¹⁷. Anche allo scoppio di questa guerra

¹⁴ Sulle relazioni fra i vari Stati cristiani occidentali e la Sublime Porta fra il XVI e il XVIII secolo si veda il recente volume di Noel Malcolm *Utili nemici. Islam e Impero ottomano nel pensiero politico*, Hoepli 2020. Nel corso del testo, lo storico inglese ben ricostruisce la storia di questi rapporti, talvolta caratterizzati da una certa ambiguità: da un lato, infatti, i sovrani e i leader europei crearono numerosi occasioni per stipulare convenienti accordi diplomatici con il sultano – come avvenne, per citare un esempio noto, nel caso delle alleanze strette fra i sovrani francesi e i sultani avvicinandosi sui rispetti troni già a partire dal XVI secolo; dall'altro, gli stessi europei si dichiaravano – per ovvie ragioni – acerrimi e giurati nemici dei “turchi”, e aderivano, talvolta tiepidamente, alla chiamata papale alle armi.

¹⁵ Per un ritratto di Scanderbeg aggiornato e depurato degli orpelli retorici costruiti attorno al suo ruolo di «athleta Christi» si rimanda a O. J. Schmitt, *Skanderbeg: Der neue Alexander auf dem Balkan*, Friedrich Pustet GmbH, Regensburg 2009.

¹⁶ Sulle reali conseguenze politiche e militari, e sui risvolti psicologici, culturali e simbolici della battaglia di Lepanto si veda, in particolare, il recentissimo volume *Lepanto and Beyond. Images of Religious Alterity from Genoa and the Christian Mediterranean*, Leuven University Press, Leuven 2021. O ancora, fra le altre pubblicazioni, A. Tamborra, “Gli Stati italiani, l'Europa e il problema turco dopo Lepanto”, *Biblioteca dell'Archivio storico italiano*, vol. 13, Olschky, Firenze 1961; G. Benzoni (a cura di), *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, Olschky, Firenze 1974. In seguito alla vittoria inaspettata delle forze cristiane sulla flotta ottomana, il pontefice Pio V intitolò ufficialmente il 7 ottobre, data in cui ebbe luogo lo scontro navale a Lepanto, alla memoria della “Nostra Signora della Vittoria” (più tardi, nel 1573, la denominazione della ricorrenza venne cambiata da Gregorio XIII in “Nostra Signora del Rosario”), stabilendo, di fatto, un nesso fra la vittoria a Lepanto e l'intervento, ritenuto salvifico e miracoloso, della Vergine, «as it was rumoured that the commander of the Catholic League, John of Austria (1547–78), kept a statue of the Virgin Mary on his ship for good luck» (R. George Tvrtković, “Our Lady of Victory or Our Lady of Beauty?: The Virgin Mary in Early Modern Dominican and Jesuit Approaches to Islam”, *Journal of Jesuit Studies*, Brill: 2020, 403-416 (<https://doi.org/10.1163/22141332-00703003>), p. 405).

¹⁷ Cfr. G. Ricci, “Da Lepanto a Passarowitz. Echi dello scontro con gli Ottomani sulla religiosità e la cultura popolare in Italia”, in *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, a cura di B. Heyberger, M. García-Arenal, E. Colombo, P. Vismara, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 2009, pp. 159-170.

protrattasi per quasi quindici anni, il papa, allora Clemente VIII, si era fatto promotore di un intervento militare contro il “Turco” partecipato dalle diverse potenze cristiane: le spedizioni organizzate a sostegno degli Asburgo impegnati contro l’esercito del sultano, come scrive Giampiero Brunelli «avevano costituito la rivisitazione dell’antico sogno crociato, con nuovi obiettivi: non più la riconquista di Costantinopoli, ormai irraggiungibile, ma l’arresto immediato dell’avanzata turca e il contrattacco puntando direttamente a Costantinopoli, capitale dell’impero del Sultano dal 1453»¹⁸.

Nel XVII secolo - un centennio costellato da conflitti interni alla stessa Europa latina (primo fra tutti la guerra dei Trent’anni)- gli scontri fra gli stati cristiani europei e le milizie del Sultano per il controllo dell’area balcanica continuarono ad accendersi: basti pensare alla guerra di Candia – oggi Creta - (1645-1669), che vide opporsi sul campo di battaglia la Repubblica di Venezia e i suoi alleati e le forze ottomane.

Nel 1683, le truppe ottomane, condotte dal Gran Visir Kara Mustafa, giunsero di nuovo alle porte di Vienna: la sconfitta dell’esercito invasore a opera delle milizie degli Asburgo e dei loro alleati costituì un’irreversibile battuta d’arresto alle mire espansionistiche europee del sultano. Nel 1686 Buda ritornò nelle mani degli Asburgo: la conquista fu possibile grazie all’iniziativa condivisa e coordinata dell’imperatore Leopoldo I, del re di Polonia Giovanni (Jan) III Sobieski, il cui intervento era stato provvidenziale già nel corso dell’assedio di Vienna, e della Repubblica di Venezia. L’alleanza fra gli stati cristiani fu sostenuta e caldeggiata, di nuovo, dal pontefice romano, allora Innocenzo XI¹⁹.

Le forze cristiane, con gli Asburgo in prima linea, avanzarono speditamente attraverso la penisola balcanica, guadagnando alla propria causa una località dopo l’altra: nel 1688 gli imperiali riconquistarono Belgrado, nel 1689 fu la volta di Niš (oggi nel sud della Serbia). I serbi residenti nell’area del Kosovo, così come la minoranza cattolica, manifestarono fedeltà all’esercito asburgico guidato dal generale Enea Silvio Piccolomini. Lo stesso patriarca della chiesa serba Arsenije III Čarnojević sostenne l’intervento austriaco. Quando nel 1690 l’avanzata cristiana nei Balcani ottomani trovò una decisa battuta d’arresto, i serbi ortodossi erano consapevoli delle conseguenze della loro ribellione: per evitare le inevitabili ripercussioni e le rappresaglie ottomane, circa 30.000 individui fuggirono al seguito di Arsenije III che, nel frattempo, aveva trovato rifugio a Belgrado. La loro destinazione finale era il territorio ungherese, più specificamente la regione della Vojvodina e l’area compresa

¹⁸ Giampiero Brunelli, *La santa impresa. Le crociate del papa in Ungheria (1595-1601)*, p. 9.

¹⁹ Sugli eventi legati al secondo assedio di Vienna si veda J. Stoye, *L’Assedio di Vienna*, Il Mulino, Bologna 2016.

fra Buda e Komarom, dove i serbi emigrati si stanziarono con il beneplacito dell'imperatore²⁰.

Qualcosa di simile accadde, nello stesso periodo, anche nell'area della Bulgaria ottomana: nel 1688, le numerose comunità cattoliche residenti nella città di Čiprovci e nelle aree circostanti insorsero contro gli ottomani, sicuri di un pronto supporto dell'Austria asburgica. Le speranze degli insorti furono tuttavia disattese, l'esercito ottomano sedò la protesta nel sangue e i villaggi coinvolti furono rasi al suolo. I sopravvissuti di Čiprovci emigrarono verso la Valacchia, guidati dall'arcivescovo Stefano Conti (Stefan Knezević), per poi dirigersi nel Banato nel corso del XVIII secolo²¹.

Nonostante la rapida ripresa dell'esercito ottomano capeggiato dal gran visir Mustafa Köprülü, gli Asburgo riuscirono a mantenere il controllo di alcune aree della penisola balcanica. Nel 1699, la guerra austro-turca, iniziata proprio con l'assedio di Vienna, si concluse con la stipula del trattato della Pace di Carlowitz (oggi Sremski Karlovci, in Serbia), siglata dagli Asburgo, dalla Sublime Porta e dalla Serenissima: l'accordo riconosceva e sanciva le rispettive aree di competenza delle potenze firmatarie. Gli Asburgo ripristinarono la propria egemonia su Ungheria, Croazia e Slavonia, a Venezia fu riconosciuto il possesso di Morea (Peloponneso) e dell'area della Dalmazia, mentre il sultano mantenne saldamente il controllo di Belgrado, Zemun, Valacchia e Moldavia.

La contesa per il possesso dell'area balcanica, tuttavia, si protrasse per tutto il XVIII secolo: nel 1718, dopo un nuovo periodo di conflitto, un ulteriore accordo stipulato fra il Sultano, Venezia e gli Asburgo, la cosiddetta Pace di Passarowitz (oggi Požarevac, in Serbia), assicurò agli imperiali il controllo sulla città bianca, che rimase un feudo austriaco fino al 1739, quando, ancora una volta, fu riconquistata dall'esercito ottomano.

Una recente mostra organizzata proprio a Belgrado, *Барокни Београд: преображају 1717-1739* ("Belgrado barocca: trasformazioni 1717-1739"), e dedicata allo sviluppo urbano della capitale serba durante il periodo asburgico, ha ben sintetizzato visivamente le conseguenze che questo avvicinarsi di attori politici sulla scena balcanica nel corso dell'età moderna ha comportato per la configurazione urbana e topografica, nonché per la vicenda

²⁰ S. M. Ćirković, *The Serbs*, pp. 142-144. Si veda anche "The 'Great Migration' of the Serbs from Kosovo (1690). History, Myth and Ideology", in *Rebels, Believers, Survivors. Studies in the History of the Albanians*, Oxford University Press, Oxford 2020, in part. pp 137-143.

²¹ B. A. Cvetkova, "Les mouvements de Resistance et de liberation des Bulgares dans le Nord-Est de la Bulgarie, en Thrace et en Macédoine pendant les années 80 et 90 du XVIIe siècle," in *Palaeobulgarica / Старобългаристика*, 3, 1980 (45-56) e A. Ciociltan, "The identities of the Catholic communities in the 18th century Wallachia", in *Revista Română de Studii Baltice și Nordice* [Romanian Journal for Baltic and Nordic Studies], Vol. 9, Issue 1 (2017), pp. 71-82.

storica, sociale e culturale della città: dopo la conquista asburgica, il nuovo progetto di riconfigurazione della città prevedeva l'implementazione di un imponente sistema difensivo e «the existing network of streets and Oriental-style buildings were to be replaced by a predetermined grid street plan and new Baroque-style structures»²².

Al contempo, gli svettanti minareti prevalenti, allora, nel panorama urbano furono progressivamente sostituiti dai campanili delle chiese²³: nelle intenzioni del governo asburgico, Belgrado sarebbe presto divenuta un centro di diffusione del cattolicesimo in area balcanica. Diverse moschee, espropriate e convertite in chiese, furono affidate alle cure pastorali, per esempio, dei frati minoriti o trinitari, mentre vennero edificati due nuovi monasteri, uno amministrato dai padri gesuiti, l'altro dai cappuccini. I progetti e le speranze asburgiche, tuttavia, naufragarono nel 1739, quando la città cadde nuovamente nelle mani del sultano.

Il campo di indagine

La rapsodica antologia di eventi appena ricostruita sicuramente non restituisce, né pretende di farlo, la complessità delle dinamiche geopolitiche che ebbero luogo, nel corso di quattro secoli, nell'area sud-orientale dell'Europa. Tuttavia, introduce due elementi di fondamentale importanza nell'economia della nostra riflessione. Da un lato conferma, cioè, la “vocazione” di frontiera contesa dell'area balcanica; dall'altro mette in luce il ruolo giocato dai pontefici e dalla Santa Sede sul palcoscenico storico-politico e religioso della penisola. La Chiesa romana, infatti, guardava al di là dell'Adriatico con l'insistente apprensione di un pastore che intende ricondurre al proprio ovile un gregge rimasto senza difese alla mercè dei lupi, *in partibus infidelium*.

Tale scopo da un lato venne perseguito attraverso una chiamata alle armi degli eserciti cristiani d'Europa, e cioè attraverso l'appello a una “crociata”²⁴; dall'altro, attraverso la predisposizione di una efficiente rete missionaria, a partire, soprattutto, dalla fine del

²² Si veda S. M. Popović, “Baroque Reconstruction of Belgrade”, in *Baroque Belgrade: transformations 1717-1719*, Beograd 2019, p. 42.

²³ Oggi, a Belgrado, una sola moschea, col relativo minareto annesso, rimane a testimonianza di quella conformazione urbana. Si tratta della *Bajrakli džamija* o moschea *Bajrakli* (seconda metà del XVI secolo), nel quartiere di Dorćol.

²⁴ Sul coinvolgimento della diplomazia papale nell'ambito del conflitto contro gli Ottomani, si veda T. Ó hAnnracháin, *Catholic Europe, 1592–1648. Centre and Peripheries*, Oxford University Press, Oxford 2015, e in particolare il quarto capitolo del volume *Opposition to Islam* (pp. 138-170) e Giampiero Brunelli, *La santa impresa. Le crociate del papa in Ungheria (1595-1601)*, Salerno Editrice, Roma 2018. Sul tema si veda anche l'ormai classica e monumentale pubblicazione di Kenneth Setton, *The Papacy and the Levant 1205-1571*, American Philosophical Society, Philadelphia 1976.

sedicesimo secolo, allo scopo di *confessionalizzare*²⁵ le comunità cattoliche presenti in quella regione.

Sul piano simbolico, l'idea della crociata continuò a sopravvivere ben oltre il periodo medievale: tra il Quattrocento e il Seicento, l'appello alla guerra santa cristiana fu rinnovato più e più volte dai papi alternatisi sul soglio pontificio. Sul piano effettivo-fattuale, tuttavia, le sollecitazioni dei pontefici e degli intellettuali intervenuti per promuovere le istanze di un Occidente minacciato dalle mire espansionistiche dei sultani rimasero sostanzialmente senza riscontro. Per usare una suggestiva immagine evocata da Marco Pellegrini, se il periodo successivo al Medioevo è indicato, per lo meno nell'ambito della storia della cultura italiana, come rinascimento, parlare di crociate del rinascimento potrebbe, in un certo senso, risultare quasi un ossimoro «poiché proprio in quest'epoca la crociata andò incontro non alla fioritura ma al declino»²⁶. Da questo punto di vista, il progetto missionario si rivelò maggiormente percorribile. Una serie di visite apostoliche e di missioni sporadiche furono predisposte già a partire dalla seconda metà del Cinquecento. Tuttavia, fu soltanto con l'avvento del XVII secolo, e in particolare con la fondazione di Propaganda Fide nel 1622, che il proposito assunse sistematicità e maggiore concretezza.

Nell'ottica del papato, la minoranza cattolica, nell'Europa ottomana, era minacciata da più parti e necessitava pertanto di essere soccorsa. Il missionario gesuita Marino de Bonis, trovandosi di stanza a Belgrado nel 1617, scriveva che

Tra li fiumi Savo, Dravo, Drino e Danubio si trova infinito numero di christiani miserabilissimi che stanno nelle province di Serbia, Slavonia et Ungheria [...]. Questi popoli sono di nazione ungarica e slavonica, e stanno sotto l'acerbissimo e tirannico dominio de' turchi, e sono atornati da ogni banda di heretici, luterani, ariani, calvinisti, anabatisti, ed altri scismatici; i quali come tanti lupi arrabbiati non cessano di scannare quelle povere pecorelle con acutissimi denti dei loro falsi e perversi dogmi²⁷.

Usando il termine «christiani», De Bonis si riferiva esclusivamente alle comunità cattoliche, mentre definiva gli ortodossi (maggioritari in area balcanica) come “scismatici”. Dunque l'esistenza dei cattolici, agli occhi del missionario, non era compromessa soltanto a

²⁵ Sulla genesi e il significato del concetto di confessionalizzazione si rimanda al capitolo successivo.

²⁶ M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate*, p. 8.

²⁷ M. Balázs, A. Friczy, L. Lukács, I. Monok, *Erdélyi és hodoltsági jezsuita missziók, 1/2 1617-1625*, Szeged 1990, p. 298. I fiumi menzionati da Marino de Bonis, le cui acque confluiscono nel Danubio, sono correntemente denominati Sava, Drava e Drina.

causa della tirannica amministrazione ottomana, ma era anche esposta ai rischi di una inevitabile corruzione dottrinale per via della presenza di «heretici, luterani, ariani, calvinisti, anabatisti, ed altri scismatici».

Pietro Salinate (Petar Zlojutrić), francescano di origine bosniaca a capo della missione stabilitasi in Bulgaria alla fine del XVI, nel 1622, confermava la preoccupante situazione già rilevata dal missionario gesuita:

[...] li nostri chatolici in tutta la Bulgaria circa 20 giornate di camino in lungo, e poco meno in largho ui e una gran parte di mercandanti da uarie parti del Mondo, come Venetiani, Ragusei, et molte altre genti abitanti a questo effetto, et ne sono alcune altre città et terre delli xristiano permanenti et natiui in quelli paesi, come Chiprovazzo, selesna, Copilouazo et molti altri, Questi popoli quando io fui mandato ad essi dalla felice memoria di Clemente VIII [scrive] vivevano alla xristiana ma malamente, et senza buon Pastore, perché tenevano molte cattive paratiche [*sic.*], come superstitioni, magie, stregonerie et certe feste che tenevano ad usanza delli scismatici. [...] ²⁸.

Lo storico ungherese Antal Molnár, in tal senso, ha giustamente sottolineato come il cattolicesimo balcanico fosse in effetti assai distante dal modello confessionale tridentino, essendo piuttosto caratterizzato da «transconfessional links, deficiencies in indoctrination, severe and irremediable problems of church discipline, and uncertain jurisdictional boundaries»²⁹. All'opposto, i tentativi della Chiesa romana, concretizzatisi attraverso l'azione missionaria, erano tesi a rinsaldare gli argini indistinti delle identità confessionali delle comunità cattoliche, disciplinandole secondo i canoni imposti dal Concilio di Trento.

Questo progetto si esplicò in realtà in gran parte dell'Europa sud-orientale. Proprio l'estensione geografica e l'eterogeneità storica, sociale e culturale delle aree interessate dall'intervento romano impone la necessità di operare una scelta di campo, qui di seguito motivata nel dettaglio. Come aveva già intuito Mary Edith Durham (1863-1944), intellettuale inglese che viaggiò a lungo attraverso la penisola, gli stessi Balcani costituivano infatti una realtà eterogenea e complessa, difficilmente riducibile a un unico comun denominatore³⁰. Allargare eccessivamente il campo d'indagine, in questo senso, non consentirebbe di condurre un'indagine adeguatamente coesa e profonda.

²⁸ B. Primov, P. Sariški, M. Ćovkov, and S. Stanimirov, eds., *Dokumenti za katolicheskata deĭnost v Bŭlgariia prez XVII vek*, (Sofia: Universitetsko izd-vo "Sv. Kliment Okhridski", 1993), p. 18.

²⁹ A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Viella, Roma 2019, p. 10.

³⁰ M. E. Durham, *The Burden of the Balkans*, Edward Arnold, London 1905, pp. 284-285.

Nel corso della dissertazione, dunque, ci occuperemo esclusivamente delle comunità cattoliche presenti nell'Albania settentrionale e nelle province ecclesiastiche di Serbia e Bulgaria. A questo proposito è doverosa una precisazione preliminare. Tali aree non coincidevano con la conformazione territoriale degli stati odierni: nell'ottica dei missionari cattolici, la provincia ecclesiastica indicata col nome di Serbia (o «Servia», nei documenti ecclesiastici) corrispondeva, fra il XVI e il XVIII secolo, grossomodo, alla porzione meridionale dello stato serbo contemporaneo, all'odierno Kosovo e alla porzione occidentale della Repubblica della Macedonia del Nord (fig. 4). Belgrado e la regione storica della Sirmia (Srem, in serbo, Srijem in croato) erano ritenute generalmente parte dell'Ungheria ottomana, sebbene alcuni prelati e missionari, come Vincenzo Zmajević (1670-1745), prima arcivescovo di Bar, poi di Zadar, includessero entro i confini della provincia serba anche «le Città di Belgrado, Samandria [Smederevo]»³¹. Proprio a Belgrado, inoltre, fra il 1618 e il 1622, risiedeva il vescovo della diocesi di Prizren (oggi nel cuore del Kosovo), Petar Katić³². Nel 1623, tale diocesi fu temporaneamente sottoposta alla giurisdizione dell'arcivescovo di Antivari, allora Pietro Massarecchi (Pjetër Mazreku), e in seguito fu inglobata all'interno dell'arcidiocesi di Skopje, istituita nel 1656.

L'Albania settentrionale si articolava in due arcivescovati: quello di Durazzo e quello di Antivari (oggi Bar, in Montenegro), sulle coste della Dalmazia meridionale. Quest'ultimo era ulteriormente suddiviso nelle diocesi suffraganee di Scutari (Shkodra, Albania), Sappa (Sapë, Albania), Alessio (Lezha, Albania) (fig.4). Dopo la prima metà del Seicento, fu istituito anche il vescovato di Pulati (Pult), una regione montuosa alla spalle di Scutari in precedenza amministrata dal vescovo di Sappa³³.

La Bulgaria ottomana, infine, era descritta nei rapporti della prima metà del XVII secolo come una «Provincia molto grande soggetta al Turco»³⁴, confinante con «Valacchia, Grecia, Serbia et Transilvania»³⁵: dal punto di vista dell'amministrazione ecclesiastica si articolava nei due vescovati di Sofia (dal 1643 arcivescovato) e Nikopol (oggi in Bulgaria, lungo il confine con la Romania), istituito nel 1648 (fig. 5).

³¹ Queste informazioni sono desunte dalla celebre *Relazione dello stato di Albania e Serbia* prodotta nel 1703 da Vincenzo Zmajević, allora vescovo di Antivari e visitatore apostolico in Albania. La relazione è stata pubblicata da Peter Bartl, *Quellen und Materialien zur Albanischen Geschichte Im 17. und 18. Jahrhundert*, II, Munchen 1979 (la citazione si trova a p. 126).

³² B. S. Pandzić, «L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale», in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum 350 anni al servizio delle missioni. 1622 - 1972*, ed. Josef Metzler (Rom-Freiburg-Wien: Herder 1971-1975), 305.

³³ B. S. Pandzić, «L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale», p. 310.

³⁴ E. Fermendžin, *Acta Bulgariae*, p. 27.

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

Inviati a esercitare i propri ministeri in queste regioni ufficialmente sottoposte a un'autorità non cattolica e neppure cristiana, i missionari finirono per misurarsi con tutte le difficoltà poste dall'operare in aree controllate dall'amministrazione ottomana e a interagire con i suoi funzionari per promuovere le proprie istanze e quelle delle comunità cattoliche di cui erano chiamati a occuparsi.

L'autorità ottomana, tuttavia, non costituiva per i missionari l'unica forma di concorrenza giurisdizionale e, alla fine dei conti, religiosa: nella città di Peć (anche Pejë, oggi in Kosovo) aveva la sua sede il patriarcato ortodosso serbo autocefalo, restaurato nel 1557 dopo un periodo di forzata inattività conseguente alla conquista ottomana. La giurisdizione del patriarcato si estendeva per buona parte della penisola balcanica e l'autorità del patriarca sui cristiani residenti nei territori del sultano era formalmente riconosciuta dalla Sublime Porta³⁶. In Bulgaria le gerarchie ortodosse concorrenti erano invece rappresentate dagli influenti arcivescovi di Ohrid (Ocrida nei documenti missionari) e Tarnovo, con i quali i missionari cattolici entrarono in conflitto a più riprese, soprattutto nel corso del XVIII secolo³⁷. Le comunità ortodosse dell'Albania settentrionale erano sottoposte alla giurisdizione del patriarcato di Peć, mentre l'Albania centro-meridionale era compresa entro i confini del vicino arcivescovato di Ohrid.

In questo contesto multipolare e multifocale, i cattolici avevano la facoltà di ricorrere per le proprie esigenze spirituali o civili a una pluralità di interlocutori. Per esempio, per contrarre un matrimonio, essi potevano scegliere se rivolgersi ai missionari o alle gerarchie cattoliche locali, al clero ortodosso o al cadì (giudice sciaraitico) ottomano competenti in quella determinata circoscrizione.

Quali aree, all'opposto, sono state escluse dall'indagine e per quale ragione? Le dinamiche di coesistenza fra gruppi diversi, caratterizzate da commistioni religiose e da elementi di grave indisciplina confessionale, definivano, per esempio, anche il panorama sociale ungherese. Da un punto di vista sia storico sia squisitamente geografico, però, l'Ungheria non può essere considerata parte dei Balcani ottomani. Eppure, dopo il 1526, una parte dei cattolici ungheresi si trovò a condividere la sorte dei correligionari presenti nella penisola balcanica. Con la battaglia di Mohács il territorio ungherese fu sottoposto a una

³⁶ S. Pejic, *Art in Serbian Lands in the First Century Under Ottoman Rule*, in *Byzantine Heritage And Serbian Art* vol. III, *Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages*, ed. by D. Vojvodic and D. Popovic, Belgrade 2015, p. 457.

³⁷ Per una breve introduzione alla storia degli arcivescovati di Ohrid e Tarnovo si vedano G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente. Dalla Caduta di Costantinopoli alla fine del Cinquecento*, vol. I, Jaca Book, Milano 2010, pp. 83-98; ID. *Le Chiese d'Oriente. Dal Seicento ai nostri giorni*, vol. III, Jaca Book, Milano 2010, pp. 48-53.

tripartizione: una parte, quella nord-occidentale, era di pertinenza asburgica, l'area centro-meridionale di pertinenza ottomana, mentre la porzione più orientale, prima annessa alle terre della Corona di Santo Stefano, divenne parte del principato di Transilvania, tributario del sultano. Per la chiesa romana e il papato, nella regione centrale, soggetta al diretto controllo del sultano, vennero a crearsi problemi e condizioni simili a quelle che caratterizzavano il panorama confessionale dei Balcani ottomani³⁸: disaffezione dei cattolici locali verso il centro romano; carenza di sacerdoti; difficoltà comunicative, per i missionari, causate dalla straordinaria quantità di lingua parlate nella regione; fatica, per la gerarchia cattolica locale e per il network missionario operante nell'area, ad adattarsi ed esistere all'interno di un contesto politico e amministrativo ottomano. Caratteristica ulteriore dello scenario ungherese era inoltre la presenza di una vasta comunità protestante³⁹.

Condizioni per certi versi simili si verificarono anche in Transilvania e Valacchia, regioni storiche della Romania, che pure, come si è visto, è talvolta inclusa nel novero degli stati balcanici. Tuttavia, esse non furono direttamente soggette alla dominazione ottomana, poiché mantennero una formale indipendenza come stati vassalli e alleati del sultano. Inoltre, in Transilvania, almeno fino all'ultima decade del XVI secolo, il protestantesimo rimase l'identità religiosa maggioritaria, solidamente legata alle sorti dello stato dal principe unitariano Giovanni Sigismondo Zápolya (in ungherese János Zsigmond Szapolyai), rimasto sul trono fino al 1571. Secondo la convincente ricostruzione dello studioso ungherese Mihály Balázs, fu soltanto nel 1595 – e non nel 1568 - durante il regno del cattolico Stefano I Báthory (István Báthory), che la Dieta emanò un decreto col quale riconobbe esplicitamente la piena liceità a quattro confessioni: il cattolicesimo, la chiesa calvinista, la chiesa luterana e quella antitrinitaria⁴⁰.

³⁸ I territori dell'arcivescovato cattolico di Kalocsa e dei vescovati di Pécs, Csanad, Vác, Várad, Veszprém e Zágreb, nonché la sede dell'arcivescovato di Esztergom e le zone limitrofe, erano totalmente o parzialmente inclusi nell'area soggetta al sultano (T. Ó hAnnracháin, *Catholic Europe*, p.180).

³⁹ Per una diffusa analisi dei problemi e delle peculiarità confessionali dell'Ungheria ottomana si veda T. Ó hAnnracháin, *Catholic Europe*, cap. 5 "Catholicism and Missionary Activity in the Northern Balkans".

⁴⁰ La storiografia ha a lungo insistito sul carattere di tolleranza religiosa che avrebbe caratterizzato la Transilvania dopo l'emanazione del cosiddetto Editto di Turda (1568): secondo la consolidata lettura tradizionale questo editto riconosceva piena liceità a quattro confessioni: il cattolicesimo, la chiesa calvinista, la chiesa luterana e quella antitrinitaria (si rimanda per esempio a B. K. Király, "The Sublime Porte, Vienna, Transylvania and the Dissemination of Protestant Reformation in Royal Hungary", in B. K. Király (ed.), *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe*, Columbia University Press, New York 1975, pp. 199-221; J. Bahlcke, "Catholic identity and ecclesiastical politics in early modern Transylvania", in M. Craciun, O. Ghitta, G. Murdock (ed.), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Ashgate, Aldershot 2002, p. 134). In realtà, nel 2013, Mihály Balázs, sulla base dell'analisi testuale dell'editto, ha messo in discussione questa visione posdatando l'inizio della fase della cosiddetta tolleranza religiosa (M. Balázs, "Tolerant Country – Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion", in *Hungarian Historical Review* 2, no. 1 (2013), pp. 85–108).

Un caso peculiare ulteriore, recentemente preso in esame da Emese Muntan nella sua tesi di dottorato *Negotiating Catholic Reform*, è costituito dalla Bosnia ottomana, una vera e propria fucina di convivenza interreligiosa⁴¹. Il panorama confessionale bosniaco era significativamente contraddistinto dalla radicata presenza dell'ordine francescano, stanziatosi in quell'area sin dalla seconda metà del XIII secolo: esso era sopravvissuto alla conquista ottomana e si qualificava perciò come la più solida istituzione cattolica presente nella "Turchia europea"⁴². I frati giocarono un ruolo chiave per le comunità cattoliche della regione, potendo operare nell'areale balcanico in virtù di un privilegio (*ahdname*) ottenuto nel 1463, subito dopo la conquista ottomana del Regno di Bosnia⁴³. Attraverso questa concessione, il sultano Mehmed II aveva riconosciuto i frati come soggetti giuridici, che in quanto tali avevano il diritto di conservare i propri possedimenti e di vivere in relativa sicurezza – per lo meno su un piano teorico - nei territori ottomani⁴⁴. Tali concessioni furono poi rinnovate nei decenni e nei secoli successivi, fino al XVIII, confermati o integrati, di volta in volta, da nuovi editti (*fermans*)⁴⁵.

Proprio a motivo della presenza francescana, al momento della nascita di Propaganda Fide, in Bosnia si era già consolidata una sorta di confessionalizzazione cattolica *sui generis*: dopo il Concilio di Trento, le gerarchie francescane avevano rifiutato di adeguarsi alle nuove disposizioni, desiderose di preservare la propria relativa autonomia e di sottrarsi alle ingerenze romane. Antal Molnár ha parlato, in questo senso, di una «Franciscan confessionalization», per certi versi impermeabile e autonoma rispetto ai tentativi tridentini di normalizzazione confessionale⁴⁶. Tali caratteristiche intrinseche, di fatto, rendono lo scenario confessionale bosniaco diverso da quello presente in Serbia, Albania e Bulgaria.

Anche l'area della Dalmazia – che costituisce, dal punto di vista geografico, l'estremo lembo occidentale della penisola balcanica – pur fondamentale per le sorti del cattolicesimo

⁴¹ E. Muntan, *Negotiating Catholic Reform: Global Catholicism and Its Local Agents in Northern Ottoman Rumeli (1570s-1680s)*, Doctoral Dissertation, Central European University, Budapest 2021.

⁴² A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, p. 18

⁴³ T. Ó hAnnracháin, "Catholic Missionary Activity in the Northern Balkans in the Seventeenth Century", in *The Frontiers of Mission. Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, a cura di A. Forrestal and S. A. Smith, Brill, Boston 2020, pp. 138-139.

⁴⁴ Come è stato giustamente osservato, nonostante le garanzie accordate dal privilegio del sultano, le relazioni fra i francescani bosniaci e la Porta non furono sempre semplici e distese: soprattutto durante il primo secolo della dominazione ottomana molti conventi furono per esempio distrutti (A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, pp. 23-24).

⁴⁵ *Ivi*, p. 22.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 27-29; T. Ó hAnnracháin, "Catholic Missionary Activity in the Northern Balkans in the Seventeenth Century". Sulla presenza dell'Ordine francescano in area balcanica si veda inoltre il volume a cura di Viviana Nosilia e Marco Scarpa, *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine*, Archetipo libri, Venezia 2011.

balcanico non sarà specifico oggetto di indagine. Essa, per ragioni di ordine storico e politico, non può essere infatti inclusa nel paradigma di Balcani ottomani.

Gran parte della costa e delle isole della Dalmazia gravitavano, infatti, nei decenni dell'avanzata ottomana, nell'orbita della Serenissima ed erano parte dello *Stato da Mar*. In questa porzione di territorio, dunque, la posizione dei cattolici era completamente differente poiché essi erano cittadini di una compagine politica cattolica, anche se la pressione esercitata al confine dal sultano fu sempre estremamente palpabile e concreta, culminando talvolta in episodi di aperta conflittualità.

In realtà, alcune località della costa dalmata prima sotto il controllo della Serenissima, come Antivari, Castelnuovo (Herceg Novi, oggi in Montenegro), e Dulcigno (Ulcinj, oggi in Montenegro) furono espuginate e conquistate nel 1571 dall'esercito ottomano guidato da *Kapudan pasha* Hayreddin Barbarossa, mentre Cattaro (Kotor, Montenegro), che rimase un baluardo veneziano fino alla fine del XVIII secolo, fu assediata più volte nel corso del XVI⁴⁷. Alla fine del secolo precedente, Venezia aveva del resto già dovuto rinunciare alla propaggine albanese dei suoi possedimenti balcanici, e in particolare alla città di Scutari.

Anche la presenza della fiorente Repubblica di Ragusa costituiva un elemento caratterizzante del panorama politico, culturale e confessionale della costa dalmata: dopo l'ingresso della Sublime Porta nello scacchiere balcanico, la Repubblica, pur essendo tributaria del sultano, era rimasta di fatto uno stato indipendente e ufficialmente cattolico⁴⁸. In tal modo essa riuscì a giocare un ruolo chiave per la diffusione del cattolicesimo in area balcanica, fungendo da punto di snodo delle missioni organizzate da Roma. Antal Molnár ha ben messo in luce il contributo offerto alla causa cattolica dalla Repubblica e dai mercanti ragusei, facilitati nell'esercizio della propria attività commerciale e di supporto ai missionari dai permessi accordati dall'amministrazione ottomana⁴⁹. Le colonie e gli insediamenti mercantili dislocati nell'area in esame rientrano invece a pieno titolo nell'ambito della nostra analisi: i mercanti erano presenti in gran numero, fra le altre località, a Belgrado, Skopje, Sofia, Janjevo (anche Janjevë, in albanese, oggi città nel Kosovo orientale), Novo Brdo

⁴⁷ Cf. per esempio V. Živković, “Osanna da Cattaro and Franceschina da Zara: Living Saints as Spiritual Protectors during the Ottoman Siege of Kotor”, in *Иницијал. Часопис за средњовековне студије* [Initial. A Review of Medieval Studies], 6 (2018), pp. 123–136; R. Gluzman, “Resurrection Of A Sunken Ship: The Salvage of The Venetian Marciliana That Saved Cattaro from Barbarossa”, *Archivio Veneto*, sesta serie, n.8 (2014), pp. 29-78.

⁴⁸ Cf. L. Kunčević, “The Rhetoric of the Frontier of Christendom in the Diplomacy of Renaissance Ragusa (Dubrovnik)”, in *Dubrovnik Annals* 17 (2013), pp. 37-68.

⁴⁹ A. Molnár, “A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda: Vincenzo di Augustino and his Report to to the Roman Inquisition about the Situation of the Balkan Catholicism”, in *Dubrovnik Annals* 18 (2014), pp. 95-121

(Novobërdë, Kosovo), Novi Pazar (Serbia). Dalle fonti missionarie desumiamo, per esempio, che a Sofia, una delle colonie commerciali ragusee più importanti nei Balcani ottomani, i mercanti costituivano un nutrito gruppo nell'ambito della minoranza cattolica locale e patrocinavano una delle chiese cattoliche della città⁵⁰, mentre a Belgrado, l'influente gruppo di mercanti ragusei sostenne fra il 1612 e il 1643 la fazione dei gesuiti nell'ambito della trentennale controversia per il possesso di una cappella della città bianca⁵¹. Le cappelle ragusee costituivano, nel contesto balcanico, un importante polo di aggregazione o, per meglio dire, dei nodi nevralgici nella rete del cattolicesimo locale.

Similmente, la Serenissima e i suoi possedimenti in Dalmazia furono di notevole importanza per i cattolici soggetti al dominio ottomano e per gli stessi missionari inviati da Roma: si pensi, per esempio, al ruolo della città di Cattaro, e in particolare alla famiglia Bolizza (Bolica), che fornì supporto organizzativo e logistico alle missioni dirette in area balcanica a partire dal 1578 e per oltre un secolo (anche dopo la fondazione di Propaganda, nel 1622) assicurando una rete di contatti fra Roma e le sedi missionarie⁵². Tanto i territori della Dalmazia veneta quanto la Repubblica di Ragusa, in ultima analisi, pur non essendo inclusi, per i motivi che abbiamo menzionato, nel concetto di Balcani ottomani costituiscono un importante frammento della cornice logistica e organizzativa *in loco* entro cui collocare le missioni cattoliche.

Sono stati esclusi, infine, da questa ricerca i Balcani meridionali, e cioè la Grecia, non perché tale caso di studio non offra interessanti occasioni di riflessione, ma piuttosto perché l'ambito greco costituisce un caso a sé, piuttosto distante, per le sue caratteristiche storiche, sociali e linguistiche intrinseche, dai territori sui quali ci apprestiamo a riflettere in questa sede. Ai fenomeni di transconfessionalità, ai «confini porosi» e alle «identità ambigue» caratteristici delle isole Cicladi, Ionie, e dell'isola di Chio nell'Egeo orientale, ha peraltro dedicato ampio spazio Cesare Santus nel suo recente *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris. Coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*⁵³.

⁵⁰ Primov, Sariški, Ćovkov, and Stanimirov, eds., *Dokumenti za katolicheskata*, 47-48.

⁵¹ Molnár, *Struggle for the Chapel of Belgrade*, in A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier... cit.*, pp. 65-134.

⁵² A. Molnár, "Kavaljer Franjo Bolica (†1653): kotorski patricij na razdjelnici između Rima, Mletaka i Balkana", in *Историјски записи*, година XCIII, 1-2/2020, pp. 109-132.

⁵³ C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, (Roma: Bibliothèque des École françaises d'Athènes et de Rome, 2018): «Nel caso egeo erano i Greci ad essere la comunità ufficialmente riconosciuta e favorita come tale da un'autorità religiosamente terza (la Porta ottomana) che a caro prezzo si faceva carico della loro protezione. Nell'arcipelago cicladico, inoltre, il governo ottomano latitava e si accontentava in sostanza di

L'arco cronologico e gli attori coinvolti

Per quel che riguarda invece l'arco cronologico della ricerca, come già precisato, ho scelto di concentrarmi sul periodo compreso fra i primi decenni del Seicento e la seconda metà del Settecento. Si potrebbe obiettare che si tratta di un lasso di tempo eccessivamente lungo, perciò ho ritenuto opportuno circostanziare anche questa scelta.

Per iniziativa del padre generale Claudio Acquaviva, la prima missione gesuita nella "Turchia europea" fu istituita nel 1612, data che costituisce un punto di riferimento iniziale per la ricerca: i documenti prodotti dai padri gesuiti nell'esercizio della propria attività missionaria rappresentano una risorsa preziosissima per lo studio della storia e delle tradizioni delle popolazioni dei territori di missione. La scrittura era di capitale importanza per la Compagnia di Gesù⁵⁴ - è stata definita il «sangue nelle vene della Compagnia» - ed era utilizzata come uno strumento amministrativo e conoscitivo, fondamentale per garantire la comunicazione fra i gesuiti e per diffondere informazioni sulle condizioni e le specificità dei territori di missione visitati dai membri della Compagnia. I rapporti e le lettere dei gesuiti in forza nell'Europa ottomana e spedite ai generali Claudio Acquaviva (1543-1615) e Muzio Vitelleschi (1563 -1645) sono caratterizzati, per esempio, da una particolare qualità informativa, e risultano estremamente utili per indagare le peculiarità del cattolicesimo balcanico.

Prima della fondazione di Propaganda, anche il Sant'Uffizio, attivo dal 1542, ebbe un ruolo di primo piano nell'ambito delle missioni europee ed extraeuropee, anche se, come è stato giustamente notato, nonostante il programmatico afflato globale, gran parte della sua attività finì per gravitare intorno alla realtà italiana⁵⁵. Essendo deputato al controllo dell'ortodossia dottrinale, il dicastero fondato da papa Paolo III trovava nelle missioni la naturale prosecuzione delle sue attività di vigilanza:

riscuotere le imposte e di funzionare da arbitro o piuttosto braccio secolare nelle contese tra le due comunità (sulla base di una convenienza soprattutto economica), rinunciando per lungo tempo ad elaborare una propria politica religiosa: tanto che a livello locale il potere di iniziativa risiedeva tutto nelle mani dei vescovi greci e latini e dei consoli francesi. L'Eptaneso, al contrario, si trovava nelle mani di una potenza cattolica che riteneva fondamentale il controllo della politica ecclesiastica nei propri territori levantini. In età moderna la preoccupazione caratteristica del dominio veneto nel Mediterraneo orientale fu proprio la giustificazione della propria legittimità di governo nei confronti dei greci» (Cap.5, p. 227). Sui rapporti fra cristiani e musulmani nella stessa area di pertinenza si veda invece M. Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, 2000.

⁵⁴ Sulla cultura testuale dei gesuiti si vedano M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2011; P.A. Fabre, "Les lettres des premiers jésuites: Rome-Messine, 1549. Essai sur le genre de la correspondance", in *Communication & langages* 2016/3 (n. 189), pp.107-123.

⁵⁵ A. Molnar, *Confessionalization on the Frontier*, p. 31.

le missioni classiche operano in ambienti non cattolici oppure in territori ai confini dell'area di diffusione del cattolicesimo e, di conseguenza, la difesa della fede e la conservazione della sua purezza risultano assolutamente e accentuatamente in primo piano nell'ambito dell'attività missionaria⁵⁶.

Il tribunale romano era peraltro competente in materia di attribuzione delle facoltà apostoliche ai missionari, ed era, per sua stessa natura, chiamato a esprimere pareri dirimenti in caso di *dubia*: qualora un missionario nell'esercizio della propria attività pastorale si fosse imbattuto in una situazione caratterizzata da una certa ambiguità dottrinale, aveva la facoltà – e per certi versi il dovere – di sottoporre la fattispecie all'autorità competente in materia. Per tale ragione, nella documentazione conservata presso l'Archivio storico del Sant'Uffizio è presente una voluminosa mole di casi simili.

Tale competenza continuò in realtà a essere esercitata anche dopo la fondazione di Propaganda, istituita per iniziativa del pontefice Gregorio XV (1554-1623): l'*iter* in questo caso prevedeva un'iniziale sottoposizione del caso ai cardinali del nuovo dicastero. Qualora il dubbio o la controversia non fosse di facile risoluzione, Propaganda aveva la facoltà di sottoporlo al Sant'Uffizio per dirimere la questione⁵⁷.

Anche per quel che concerne le missioni balcaniche, naturalmente, l'*iter* era il medesimo: per tale ragione, lo studio del materiale documentario preservato presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede rappresenta, per lo storico che voglia indagare i fenomeni di transconfessionalità e ibridazione religiosa, una miniera di informazioni. Fra i dubbi più frequenti, certamente, troviamo quelli relativi ai sacramenti e alla loro somministrazione (i cosiddetti *dubia circa sacramenta*). La documentazione allegata ai fascicoli relativi a un determinato dubbio risulta estremamente utile poiché contiene una dettagliata rendicontazione dei pareri espressi dai cardinali coinvolti nei processi decisionali, nonché la menzione di casi simili emersi in passato. Nel 1682, per esempio, Andrea Zmajević (zio del già menzionato Vincenzo), allora arcivescovo di Antivari, aveva sottoposto un dubbio alla Congregazione de Propaganda Fide: Zmajević si chiedeva «an sit dandus baptismus infantibus à Patre, vel à Matre Turca, vel infideli oblati prò corporali salute,

⁵⁶A. Molnar, "Il Sant'Uffizio e le missioni balcaniche prima della fondazione della Congregazione de Propaganda Fide (1622)", p. 257.

⁵⁷ Questa casistica e le relative disposizioni risolutive sono generalmente confluite nel volume *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu decreta, instructiones, rescripta pro Apostolicis Missionibus I (1622–1866)*, Romae 1907.

scilicet, ad hoc, ut ajunt, liberentor à foetore, comitali morbo, maleficarum periculo, lupis et cetera?»⁵⁸. Per la risoluzione di tale dubbio, Propaganda si avvale della collaborazione del Sant'Uffizio.

I cardinali dell'Inquisizione utilizzarono come riferimento giurisprudenziale le risposte fornite a dubbi simili negli anni precedenti: nel 1612, nel 1671 e poi ancora una volta nel 1675, rispettivamente il vescovo di Scutari, il prefetto delle missioni dei riformati in Albania e il vicario generale del Sirmio avevano difatti espresso perplessità e domande analoghe. A partire da un singolo documento, evidentemente, è possibile conoscere una variegata antologia di situazioni analoghe: si tratta di un aspetto assai utile per la ricostruzione della storia e della diffusione di un determinato “abuso” o di una certa pratica.

A partire dal 1622, l'organizzazione dell'attività missionaria in area balcanica fu affidata al neonato dicastero di Propaganda Fide, responsabile delle missioni cattoliche in tutti i continenti e della stessa formazione dei missionari. Anche in questo secondo caso l'attività dei religiosi cattolici è ben documentata dalle lettere e dai rapporti inviati a Roma, seppure non sempre pertinenti alle questioni etnografiche e antropologiche che qui interessano, ma piuttosto concentrati sulle controversie giurisdizionali⁵⁹.

Da qui la scelta di prendere in esame i documenti prodotti in un arco cronologico piuttosto ampio che consente di analizzare le persistenze e le dinamiche di ibridazione legate alla convivenza fra gruppi di fede differente, anche nel loro aspetto, per così dire, evolutivo. Si tratta in altre parole di verificare l'effettiva efficacia delle strategie missionarie, nonché la porosità dei confini confessionali che, secondo il progetto della chiesa post-tridentina, dovevano invece essere consolidati.

Non da ultimo, l'ampiezza cronologica consentirà di prendere in esame la documentazione ecclesiastica risalente ai primi decenni del Settecento rimasta per lo più in ombra e che merita, senz'altro, di essere approfondita.

Le fonti

Quali fonti e quali documenti sono stati utilizzati per perseguire gli obiettivi posti? È chiaro, da quanto sinora si è detto, che i documenti prodotti dai missionari nell'esercizio delle proprie attività costituiscono la documentazione d'elezione: mi riferisco primariamente

⁵⁸ ACDF, Res Doctrinales D.B. 1, fasc. XXII, p. 421 r.

⁵⁹ Tuttavia, fra i documenti di Propaganda oggi conservati presso l'Archivio storico, è presente anche una ingente quantità di materiale documentario attestante l'esistenza e l'esito delle numerose e frequenti controversie giurisdizionali, all'interno del quale, dunque, le osservazioni di carattere, per così dire, etnografico e antropologico occupano un posto piuttosto marginale.

alla documentazione conservata presso gli archivi storici della Congregazione di Propaganda Fide (APF) e del Sant'Uffizio (oggi Congregazione per la Dottrina della Fede, ACDF), nonché all'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)⁶⁰. Dunque, la presente ricerca si configura in primo luogo come uno studio delle fonti conservate presso gli archivi ecclesiastici.

Dženan Dautović, Emir Filipović e Neven Isailović, nella prefazione al volume *Medieval Bosnia and South-East European Relations*, ricordavano soltanto tre anni fa come «due to language issues and scarcity of sources, the whole region has been overlooked by western historiography»⁶¹. Purtroppo, il problema della scarsità delle fonti, per gli studiosi e le studiose interessati alla storia sociale, religiosa e culturale dell'area dei Balcani ottomani, costituisce un nodo difficilmente scioglibile: a questo proposito, tuttavia, la documentazione prodotta dai missionari, edita o ancora inedita, costituisce un'eccezionale fonte di informazioni, sebbene sia, inevitabilmente, espressione di attori non imparziali che agirono sulla scena balcanica ottomana con intenti ben precisi.

In realtà, buona parte delle fonti missionarie – soprattutto quelle relative ai secoli XVI e XVII – sono state già pubblicate da studiosi dell'area balcanica: l'elaborazione di questa produzione costituisce un momento di riflessione essenziale e un primo passo necessario per la ricerca dei pur numerosi documenti inediti.

La prima opera critica di riflessione sistematica sulle comunità cattoliche in area balcanica venne realizzata con l'*Illyricum Sacrum*: nella prima metà del XVIII secolo, il gesuita Filippo Riceputi, ispirato dal lavoro critico dei padri bollandisti, aveva ideato un'opera che raccogliesse il materiale documentario e archivistico relativo alla storia e all'evoluzione delle chiese e delle diocesi cattoliche presenti «per le parti della Dalmazia, ed Albania» (appunto note come *Illyria*). Per la messa a punto di un simile ambizioso progetto, il gesuita aveva ricevuto, nell'aprile del 1720, anche l'esplicita approvazione del pontefice Clemente XI, come attestato dalla lettera di raccomandazione oggi preservata presso l'ARSI. Alla morte di padre Riceputi, il gesuita Daniele Farlati⁶², suo collaboratore, subentrò alla direzione dei lavori e apportò anche sostanziali modifiche all'impianto metodologico e formale elaborato dal suo predecessore. Nel 1773, sopraggiunse anche la morte di Farlati –

⁶⁰ A causa della pandemia scoppiata nel 2020, purtroppo, non mi è stato possibile consultare i fondi documentari conservati presso l'Archivio Apostolico Vaticano (ex Archivio Segreto).

⁶¹ Dž. Dautović, E. O. Filipović, N. Isailović, *Medieval Bosnia and South-East European Relations. Political, Religious, and Cultural Life at the Adriatic Crossroads*, Arc Humanities Press, Leeds 2019, p. 1.

⁶² Si segnala la voce del Dizionario biografico degli Italiani, a cura di Silvano Cavazza [http://www.treccani.it/enciclopedia/daniele-farlati_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/daniele-farlati_(Dizionario-Biografico)/).

e poco dopo anche lo scioglimento della Compagnia di Gesù: il lavoro venne allora preso in carico da Jacopo Coleti⁶³, che si dedicò alla pubblicazione degli ultimi due volumi (per un totale di nove tomi).

Al XIX secolo risalgono invece le pubblicazioni di Euzebjje Fermendžin, che ha provveduto all'edizione del materiale documentario relativo alle provincie ecclesiastiche di Bosnia, Bulgaria, nonché alle aree geografiche del Montenegro e dell'attuale Kosovo⁶⁴. Ancora, chiunque volesse condurre una riflessione sulla storia moderna delle missioni cattoliche nei Balcani, non potrebbe certamente ignorare i testi pubblicati, più recentemente, da Marko Jačov. Lo studioso serbo ha avuto soprattutto il merito di rendere accessibile, attraverso la pubblicazione, una cospicua quantità di documenti e lettere conservate presso gli archivi storici ecclesiastici⁶⁵. Tuttavia, come è stato notato, Jačov ha fatto talvolta un uso selettivo delle fonti: per esempio, in *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644)*, lo studioso ha pubblicato, fra la notevole mole di documenti disponibili nell'archivio, soltanto frammenti mutili di lettere e relazioni relative ai tentativi di unione fra la Chiesa serba ortodossa e la Chiesa cattolica promossi dai missionari. Esse, in realtà, non rappresentano che una piccola parte della documentazione esistente: la selezione operata da Jačov rischia perciò di offrire una prospettiva distorta⁶⁶.

A László Lukács, gesuita ungherese, va invece il merito di aver curato la serie, articolata in quattro volumi, *Monumenta antiquae Hungariae*⁶⁷: i documenti e le relazioni confluiti

⁶³ Anche in questo caso si rimanda alla nota del DBI, curata da Paolo Preto [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-iacopo-coleti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-iacopo-coleti_(Dizionario-Biografico)/).

⁶⁴ Tra i documenti degli archivi ecclesiastici pubblicati in ambito slavo, è doveroso citare anche le pubblicazioni, risalenti al XIX secolo, di Euzebjje Fermendžin: E. Fermendžin, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799*, in «Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium 18», Zagabriae 1887; E. Fermendžin, *Listovi o izdanju glagolskih crkvenih knjiga i drugih književnih poslovih u Hrvatskoj od god. 1620-1648*, in «Starine», n. 24, JAZU, 1890, pp. 1-40; E. Fermendžin, *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum registis ab anno 925 usque ad annum 1752*, in «Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium 23», Zagabriae 1892; e infine E. Fermendžin, *Izprave god. 1579-1671. tičući se Crne gore i stare Srbije*, in «Starine», n. 25, JAZU, 1892, pp. 164-200.

⁶⁵In ordine cronologico, M. Jačov, *Spisi Tajnog vaticanskog arhiva XVI-XVIII veka*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd 1983; M. Jačov, *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644) [Les Documents de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide à Rome concernant les Serbes (1622-1644)]*, Academie Serbe des Sciences et des Arts, Beograd 1986; M. Jačov, *Le guerre veneto turche del XVII secolo in Dalmazia, Venezia 1990*; M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, "Studi e Testi", n. 352-353, vol. I (p. 1-720), vol. II (p. 1-786), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1992; M. Jačov, *I Balcani tra Impero Ottomano e potenze europee (secc. XVI-XVII). Il ruolo della diplomazia pontificia*, Cosenza 1997; M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645-1669) a Vienna e Morea (1683-1699)*, in «Studi e Testi», n. 386, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1998; M. Jačov, *L'Europa tra conquiste ottomane e Leghe Sante*, «Studi e Testi», n. 403, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2001.

⁶⁶A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier.*, p. 159, nota 4.

⁶⁷L. Lukács (a cura di), *Monumenta antiquae Hungariae*, IV Voll., in «Monumenta historica Societatis Iesu», Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1969-1987.

all'interno di questa imponente pubblicazione sono stati prodotti nell'ambito delle missioni gesuite e, pertanto, sono oggi conservati presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu. Coprono l'arco cronologico compreso fra il 1550 e il 1600, dunque antecedente la fondazione della Congregazione de Propaganda Fide (1622). Come lo stesso curatore ha precisato nella prefazione al primo volume, pubblicato nel 1969, i documenti non sono relativi soltanto «de hodierno Hungariae territorio, sed etiam de antiquo quod hodiernam Slovachiam, Rutheniam seu Ucrainam Carpaticam, Transylvaniam, immo Croatiam et Slavoniam quoque complectebatur»⁶⁸. Si tratta dunque di un'area geografica piuttosto estesa, che lambisce anche i confini della porzione di Europa sud-orientale di cui occupiamo in questa sede.

I colleghi e allievi di Lukács hanno proseguito il lavoro avviato dal gesuita curando la pubblicazione in due volumi dei documenti conservati nel faldone *Austria 20* (ARSI). La pubblicazione - *Erdélyi és hodoltsági jezsuita missiok* - contiene le lettere e le relazioni dei missionari gesuiti in Transilvania e nei territori soggetti al dominio ottomano e prodotte fra il 1609-1616 (primo volume) e il 1617-1625 (secondo volume)⁶⁹.

Ancora, fra gli studiosi magiari István György Tóth ha curato l'edizione delle *Relationes Missionarorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*⁷⁰, pubblicata nel 1994, e delle *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*⁷¹, edite fra il 2002 e il 2008, oltre a essere autore di un cospicuo numero di saggi dedicati alla storia del cattolicesimo e delle missioni nell'Ungheria ottomana.

Antal Molnár e Janja Jerkov Capaldo, autori di numerosi contributi storiografici nell'ambito della storia religiosa dell'Europa centro-orientale, hanno più recentemente pubblicato alcuni documenti inediti che gettano nuova e ulteriore luce sulle missioni e sulle condizioni delle comunità cattoliche nei Balcani ottomani. Molnár in particolare nel 2013 ha curato la pubblicazione di documenti rinvenuti non soltanto presso gli archivi ecclesiastici romani, ma anche presso le principali istituzioni archivistiche dell'Europa centro-orientale⁷².

⁶⁸ L. Lukács (a cura di), *Monumenta antiquae Hungariae*, Vol. I, in «Monumenta historica Societatis Iesu», Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1969, p. XXIV.

⁶⁹ M. Balázs, A. Friczy, L. Lukács, I. Monok, *Erdélyi és hodoltsági jezsuita missiok* (da qui EHJM), I/1 1609-1616, Szeged 1990; M. Balázs, A. Friczy, L. Lukács, I. Monok, *Erdélyi és hodoltsági jezsuita missiok*, I/2 1617-1625, Szeged 1990.

⁷⁰ I. G. Tóth, *Relationes Missionarorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*, Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma, Budapest-Roma 1994.

⁷¹ I. G. Tóth, *Litterae missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, voll. I-V, Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma, Budapest-Roma 2002-2008.

⁷² A. Molnár, *A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda: Vincenzo di Augustino and his Report to the Roman Inquisition about the Situation of the Balkan Catholicism*, in «Dubrovnik Annals», 18 (2014), pp. 95-

Janja Jerkov Capaldo ha invece avuto il merito di rendere note le lettere e le relazioni compilate nel corso del XVIII secolo dai missionari impegnati nella Bulgaria ottomana, fra le comunità di pauliciani bulgari (documenti oggi conservati presso l'archivio storico della Propaganda Fide)⁷³.

Risale al 2017 la monumentale pubblicazione *Albania Sacra*, che raccoglie in quattro volumi, curati da Peter Bartl, la documentazione prodotta dai missionari di stanza nella provincia albanese nell'arco di oltre due secoli, dai primi decenni del 1600 fino alla prima metà del ventesimo secolo⁷⁴. Injac Zamputi, fra il 2015 e il 2018, ha integrato ulteriormente l'eccezionale lavoro di Bartl sulle missioni albanesi: nei due tomi *Relacione e dokumente për historinë e Shqipërisë (1610-1650)* e *Dokumente për historinë e Shqipërisë (1623-1653)* ha pubblicato una lunga serie di documenti fondamentali non solo per lo studio della storia delle missioni ma anche utili per chiarire il coinvolgimento politico dei missionari e dei cattolici albanesi nell'ambito delle iniziative anti-ottomane promosse soprattutto dalla Repubblica di Venezia⁷⁵.

Gli studi sul cattolicesimo in area balcanica (secoli XVII-XVIII): lo stato dell'arte

Il presente lavoro non vuole – né del resto potrebbe – pretendere di riflettere sulla struttura istituzionale delle missioni cattoliche nei Balcani, struttura che è stata già messa in luce ed esaminata nelle sue specificità e articolazioni da altri studiosi: le loro ricerche costituiscono, però, naturalmente, la necessaria cornice entro cui collocare la materia di cui ci occuperemo in questa sede.

Mi riferisco in primo luogo alle pubblicazioni dello storico ungherese Antal Molnár, che ha dedicato particolare attenzione allo studio del cattolicesimo e delle missioni in area balcanica e nell'Ungheria ottomana. Si data al 2019 la raccolta di saggi *Confessionalization on the Frontier*⁷⁶, un testo che costituisce sicuramente la riflessione più aggiornata sull'argomento. Il volume, che si articola in dieci capitoli, esplora, attraverso l'utilizzo degli

121; Id., *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban. Források és tanulmányok a balkáni és hodoltági katolicizmus 16-17. Századi történetéhez*, Budapest 2013.

⁷³ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari del XVIII secolo*, in «Ricerche Slavistiche», 50 (2006), pp. 85-2015, 51 (2007), pp. 45-190.

⁷⁴ P. Bartl, *Albania Sacra. Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*, Voll. 4, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007-2017.

⁷⁵ Injac Zamputi; *Relacione e dokumente për historinë e Shqipërisë (1610-1650)*, Albanisches Institut-Faik Konica. St. Gallen- Prishtinë 2018; Injac Zamputi, *Dokumente për historinë e Shqipërisë (1623-1653)*, Albanisches Institut-Faik Konica. St. Gallen- Prishtinë 2015.

⁷⁶ A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier*. Nel volume Molnár ha inserito saggi inediti e testi già pubblicati in precedenza, aggiornandoli.

strumenti metodologici della microstoria⁷⁷, circostanze o episodi significativi del cattolicesimo balcanico. La casistica presa in esame da Molnár è sempre desunta dai documenti conservati presso gli archivi ecclesiastici. Attraverso questa minuziosa analisi, l'autore offre una vivida ricostruzione delle particolarissime peculiarità assunte dalla confessionalizzazione cattolica in area balcanica.

Gli innumerevoli studi di Molnár hanno ben messo, per esempio, in luce l'assetto organizzativo delle missioni cattoliche, chiarendo, per esempio, anche il solido legame esistente fra i missionari, le gerarchie cattoliche locali e i mercanti ragusei, e più in generale il ruolo di primo piano giocato da Ragusa come snodo di mediazione fra il centro organizzativo delle missioni, la Santa Sede, e l'area balcanica.⁷⁸ Tali ricerche hanno inoltre contribuito a chiarire la struttura missionaria e il suo funzionamento prima dell'avvento di Propaganda Fide⁷⁹. Gruppi di missionari gesuiti, coordinati dal centro della Compagnia, erano per esempio attivi nell'area balcanica e nell'Ungheria ottomana già prima del 1622. Si pensi, per citare almeno un caso, alla missione di Bartol Kašić, gesuita di origine dalmata, e Istvan Szini, gesuita ungherese: essi erano sottoposti direttamente al preposito generale⁸⁰. A comprovare l'esistenza e la febbrile attività di questa missione non restano soltanto i documenti e gli scambi epistolari fra i missionari e l'ordine, ma anche una rara autobiografia gesuita, quella di Kašić, redatta in latino, che si distingue non solo per il suo intrinseco valore documentario, ma anche per le sue singolari qualità letterarie⁸¹.

⁷⁷ Sul concetto di microstoria si veda C. Ginzburg, "Sulla microstoria. Due o tre cose che so di lei", in *Quaderni storici*, Vol. 29, No. 86 (2) 1944, pp. 511-539; G. Levi, "On Microhistory", in P. Burke (a cura di), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford 1991.

⁷⁸ Si vedano in particolare A. Molnár, *Struggle for the Chapel of Belgrade*, in A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier...cit.*, pp. 65-134; A. Molnár, *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban. Források és tanulmányok a balkáni és hodoltági katolicizmus 16-17. Századi történetéhez [Merchants and Chaplains in the Ottoman Empire. Sources and Studies on the History of Ottoman Hungary and Balkan Catholicism in the 16th and 17th Centuries]*, Budapest 2013; A. Molnár, *La Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie Ottomane 1572-1647*, Rome-Budapest 2007; A. Molnár, *Raguse, point de médiation entre Rome et la Hongrie Ottomane aux XVIe-XVII. Siècles*, in «La circulation des hommes, des oeuvres et des idées entre la France, l'Italie et la Hongrie (XVe-XVIIe siècles). Acte du Colloque international Paris, 21 et 22 janvier 2000, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, ed. by A. Di Francesco, A. C. Fiorato, Napoli 2004, pp. 149-162.

⁷⁹ Cfr. A. Molnár, *Il Sant'Uffizio e le missioni balcaniche prima della fondazione della Congregazione de Propaganda Fide (1622)*, in «Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna», a cura di M. Ghilardi, G. Sabatini, M. Sanfilippo, D. Strangio, Edizioni Sette Città, Viterbo 2014, pp. 255 – 278; ma anche Id., *The Holy Office and the Balkan Missions Before the Foundation of the Congregation of Propaganda Fide (1622)*, in A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier...cit.*, pp. 31-46.

⁸⁰ Negli anni di istituzione della missione il Generale della Compagnia di Gesù era Claudio Acquaviva. Nel 1615, anno della sua morte, gli successe alla guida dell'ordine il gesuita Muzio Vitelleschi.

⁸¹ M. Vanino, "Autobiografija Bartola Kašića" [Autobiography of Bartol Kašić], in *Grada za povijest književnosti hrvatske*, 15 (1940), pp. 1-144; M. Vanino, "Le P. Barthélemy Kašić S.J., Écrivain croate (1575-1650)", *Archivium Historicum Societatis Jesu*, VI (1937), 216-58, and XI (1942), 83-97.

In seguito all'istituzione di Propaganda, l'assetto strutturale e organizzativo delle missioni venne sottoposto a una accurata razionalizzazione: i contributi di Giovanni Pizzorusso hanno contribuito a gettare una luce in tal senso⁸². In particolare, nel volume pubblicato nel 2018 *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo*⁸³, Pizzorusso ripercorre la storia della fondazione di Propaganda, definendone, nel dettaglio, le competenze e il funzionamento, basato su un complesso sistema di corrispondenza. Per avere un'idea della vastità della sua giurisdizione, basti pensare che

[...] a Propaganda era affidata l'attività apostolica presso gli "eretici", cioè protestanti e ortodossi nell'Europa settentrionale e orientale; inoltre doveva occuparsi del mondo islamico e dei pagani in generale, dall'America, all'Africa, all'Asia. Inoltre aveva la responsabilità per i gruppi di cattolici di rito non latino e per le comunità minoritarie cattoliche stanziate all'interno di paesi di diversa religione⁸⁴.

Di particolare interesse e rilievo, dal punto di vista di chi scrive, risulta il discorso che l'autore intavola sulle strategie di conversione applicate dai missionari, chiamati, in un certo senso, ad adattare e declinare queste strategie in contesti geografici e culturali assai differenti gli uni dagli altri, sempre nel tentativo – non esente da contraddizioni - di operare una mediazione fra tutela dell'ortodossia dottrinale ed esigenze pratiche di evangelizzazione e conversione⁸⁵.

⁸²G. Pizzorusso, "La sede apostolica tra chiesa tridentina e chiesa missionaria: circolazione delle conoscenze e giurisdizione pontificia in una prospettiva globale durante l'età moderna", in *Rechtsgeschichte - Legal History*, no. 20 (2012), p. 382–85, doi:10.12946/RG20/382-385; G. Pizzorusso, "Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide", in *Dieci anni dall'Apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione* (Atti dei Convegni Lincei 260), Roma 2011; P. Broglio, C. de Castelneau-L'Estoile, G. Pizzorusso, eds. "Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta", in *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*, École française de Rome, Roma 2009.

⁸³ G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia De Propaganda Fide*, Sette Città, Viterbo 2018. In merito alla fondazione e all'attività di Propaganda Fide si veda anche J. Metzler (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum (350 anni a servizio delle missioni 1622-1972)*. Per quanto riguarda specificamente l'attività della Congregazione in area balcanica si rimanda a B. S. Pandžić, "L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale", 309-312; ma anche Italo Sarro, "L'azione missionaria promossa dalla Congregazione di Propaganda Fide nell'Albania del XVII e del XVIII secolo", in *L'Albania nell'Archivio di Propaganda Fide*, ed. by Adrian Ndreca (Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2017), 49-84.

⁸⁴ G. Pizzorusso, *Governare le missioni*...cit., p. 7.

⁸⁵ *Ivi*, cfr. Cap. III. Per quanto riguarda l'attività di Propaganda Fide nei Balcani, si segnala anche l'intervento di Bazilje Pandžić apparso in J. Metzler (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum (350 anni a servizio delle missioni 1622-1972)*, 3 voll. in 5 tt., Herder, Rom-Freiburg-Wien 1972-75, pp. 292-315. Nel saggio lo studioso illustra brevemente la storia, lo stato e la distribuzione delle missioni nelle diverse aree geografiche dei Balcani.

Il proposito di questo lavoro di ricerca è dunque proprio quello di ragionare sul ruolo giocato dai missionari come mediatori, come *passeurs culturels*⁸⁶ nel variegato panorama culturale e religioso balcanico. Essi finirono per essere artefici della diffusione di idee religiose, filosofiche, ma anche di immagini, libri e di altri prodotti della cultura materiale presso quelle realtà sociali all'interno delle quali esercitavano la propria attività pastorale⁸⁷. Al contempo, i missionari cattolici si trovarono di fatto a essere attori e insieme testimoni delle modalità di coesistenza delle comunità locali - cattoliche e non - e dunque delle loro espressioni culturali e culturali. È facile immaginare lo scollamento esistente fra i precetti della religione cattolica, sanciti dal concilio di Trento, e le eclettiche manifestazioni religiose caratterizzate da idiosincrasie e assimilazioni: proprio nella documentazione prodotta dai missionari è possibile rintracciare riscontro e testimonianza di questi fenomeni di ibridazione culturale. Si pensi al santuario di Olovo in Bosnia, per citare uno dei casi più noti, un luogo di culto cattolico che attirava a sé, ogni anno, migliaia di pellegrini nel giorno dell'Assunzione della Vergine (15 agosto). Davanti alla «immagine santissima [...] più di cinque mila chirstiani, turchi et schismatici et heretici»⁸⁸, stando alla relazione compilata dal gesuita Kašić nel 1613, richiedevano e ricevevano grazie e miracoli. È interessante notare, peraltro, come pellegrinaggi in tutto simili, compartecipati cioè da comunità confessionali e religiose differenti, sopravvivano ancora oggi in area balcanica. Fra gli studiosi che si sono occupati di questo fenomeno in età contemporanea ricordo Biljana Sikimić, che ha dedicato le sue ricerche al santuario della Madonna di Letnica, oggi in Kosovo⁸⁹.

Di particolare rilievo, nell'ambito delle ricerche sulle missioni cattoliche in area balcanica, sono anche gli studi di Tadhg Ó hAnnracháin, che ha dedicato ampio spazio al tema nel suo volume *Catholic Europe, 1592–1648*⁹⁰. Lo storico irlandese analizza la distanza esistente fra il cattolicesimo “centrale”, quello cioè romano e post-tridentino, e la pluralità

⁸⁶ Il concetto di *passeurs culturels* è stato esplorato da Luise Bénat-Tachot and Serge Gruzinski in *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Maison de science de l'homme, Paris 2001.

⁸⁷ A tal proposito si veda I. G. Tóth, *Missionaries as Cultural Intermediaries in Religious Borderland: Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the Seventeenth Century*, in *Cultural Exchange in Early Modern Europe. Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

⁸⁸ *EHJM* VI, p. 125

⁸⁹ Si veda B. Sikimić, “Dynamic Continuity of a Sacred Space: Transformation of Pilgrims' Experience of Letnica in Kosovo”, in *Southeastern Europe*, n. 41, 2017, pp. 43-58) e Mario Katić (cfr. M. Katić, “Catholic Madonna in a Muslim village: Sharing the Sacra in a Bosnian Way”, in *Quaderni di studi indo-mediterranei*, VI, 2013, pp. 203-217. Katić ha inoltre curato un volume sul tema di recente pubblicazione: J. Eade, M. Katić, *Military Pilgrimage and Battlefield Tourism. Commemorating the Dead*, Routledge, London-New York 2018.

⁹⁰ Tadhg Ó hAnnracháin, *Catholic Europe, 1592–1648. Centre and Peripheries*, Oxford University Press, Oxford 2015.

di *cattolicesimi*, per così dire, locali, caratteristici, invece, delle periferie europee, sia occidentali che orientali. L'area settentrionale della penisola balcanica e l'Ungheria costituiscono, in questo senso, un caso di studio di notevole interesse nell'ambito del saggio dello studioso irlandese, che nel corso del volume mette bene in luce quali fossero le difficoltà rilevate dai missionari impegnati nel tentativo di normare le comunità cattoliche balcaniche: Ó hAnnracháin, in particolare, ricostruisce e illustra le dispute giurisdizionali e dottrinali fra i diversi ordini missionari, nonché i conflitti sorti fra i missionari stessi e le autorità politiche e religiose locali⁹¹.

Più recentemente, nel saggio apparso nel volume *The Frontiers of Missions* (2020), lo stesso autore ha esplorato l'attività missionaria nei Balcani ottomani, ponendo l'accento soprattutto sulla aspettative della Santa Sede e sulle resistenze delle gerarchie cattoliche locali – e in particolari dei francescani bosniaci – ai tentativi di normalizzazione confessionale posti in essere dal centro romano attraverso i missionari inviati nei territori occupati dal sultano⁹².

Anche Noel Malcolm, storico britannico, ha fatto un uso estensivo delle fonti missionarie ed ecclesiastiche per lo studio della storia dei popoli balcanici: si pensi ai testi *Kosovo. A Short History*⁹³ e *Bosnia. A Short History*⁹⁴, nei quali Malcolm ha proposto una ricostruzione, sintetica ma al contempo estremamente ricca, della storia dei due paesi balcanici fino al periodo contemporaneo. Nel suo volume sul Kosovo, l'autore ha offerto una lettura interessante del fenomeno del cripto-cristianesimo, studiato proprio attraverso l'utilizzo e l'analisi delle fonti prodotte dai missionari, particolarmente informative ed eloquenti in tal senso⁹⁵. Una delle più recenti fatiche editoriali di Malcolm “in chiave balcanica” è il volume *Agents of Empire*, pubblicato nel 2015⁹⁶. L'autore ha analizzato nel corso del saggio la rete di connessioni dipanatasi a partire da due famiglie albanesi, i Bruni e i Bruti, la cui storia, come in uno specchio, riflette il sistema di relazioni e interazioni esistenti fra le diverse comunità religiose e le entità politiche, amministrative e sociali che, alla fine del XVI secolo, si affacciavano sul Mediterraneo orientale.

⁹¹ *Ibid*, capitolo 5.

⁹² T. Ó hAnnracháin, “Catholic Missionary Activity in the Northern Balkans in the Seventeenth Century”.

⁹³ N. Malcolm, *Kosovo. A Short History*, New York 1998.

⁹⁴ N. Malcolm, *Bosnia. A Short History*, New York University Press, New York 1996.

⁹⁵ Malcolm ha dedicato a questo tema, tuttora irrisolto, un secondo saggio “Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans. The Case of Kosovo”, apparso sul volume *Religious Quest and National Identity in the Balkans*, ed. H. Norris, M. Heppell, C. Hawkesworth, London 2001, p. 91–110.

⁹⁶ N. Malcolm, *Agents of Empire: Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean*,

Ancora una rete di relazioni, talvolta segnata da una spiccata conflittualità, è al centro dell'interesse di ricerca di Emese Muntan che, nel saggio *Uneasy Agents of Tridentine Reforms*⁹⁷ e nella più recente tesi di dottorato *Negotiating Catholic Reform*, ha messo in luce gli elementi e i momenti di collisione che caratterizzarono i rapporti fra i missionari inviati da Roma e «their local competitors», cioè i francescani bosniaci - che mal sopportavano le ingerenze romane nella propria area di competenza - ma anche il clero ortodosso e l'amministrazione ottomana locale.

Per quel che riguarda l'area dell'attuale Bulgaria irrinunciabile risulta, poi, la consultazione delle ricerche e delle pubblicazioni di Rossitsa Gradeva⁹⁸, che ha studiato le dinamiche di convivenza fra i diversi gruppi religiosi presenti nell'area della «Rumelia», mettendone in luce soprattutto i risvolti giuridici. O ancora, suscitano notevole interesse gli studi - che purtroppo non hanno trovato l'ampia diffusione che meritano - di Janja Jerkov Capaldo⁹⁹: la studiosa ha diffusamente analizzato lo stato di «salute» delle comunità cattoliche presenti nell'area della Bulgaria, insistendo, per esempio, anche su occasioni o esempi di ibridazione culturale: vorrei menzionare a tal proposito il saggio *Agapi cristiane e sacrifici gentileschi tra i Bulgari del XVIII secolo*, nel corso del quale Jerkov Capaldo esplora la persistenza, all'interno delle comunità cattoliche bulgare, di riti e tradizioni precristiane dotati di un forte valore identitario, soffermandosi, al contempo, sulle disposizioni emanate da Propaganda Fide per contrastare questo tipo di manifestazioni religiose¹⁰⁰.

Proprio sulla scia di questi studi vuole porsi il presente lavoro: l'analisi del variegato ventaglio di casi che i documenti ecclesiastici propongono consente di saggiare la consistenza dei confini identitari esistenti fra le diverse comunità religiose e di constatarne la permeabilità. L'intento, per dirla con le parole di Simon Ditchfield, è quello di «focusing

⁹⁷ E. Muntan, «Uneasy Agents of Tridentine Reforms: Catholic Missionaries in Southern Ottoman Hungary and Their Local Competitors in the Early Seventeenth Century», in *Journal of Early Modern Christianity* 7(1), 2020, pp. 151-175.

⁹⁸ R. Gradeva, «Rumeli under Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities, Istanbul, 2004; Ead., Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century», in *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 22, 2000, pp. 29-74.

⁹⁹ J. Jerkov Capaldo, «Seobe. La dispersione delle Chiese ortodosse serba e bulgara nel XVIII secolo», in *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, a cura di L. Vaccaro, Centro Ambrosiano, 2008, pp. 291-316; Ead., «Peccati del diavolo» e «scandali dell'inferno» nella chiesa cattolica bulgara del XVII secolo», in *Europa Orientalis*, 8, (1989), pp. 41-69; Ead., «Sulla sorte dei manoscritti dei pauliciani Bulgari», in *Europa Orientalis*, 4, (1985), pp. 29-37.

¹⁰⁰ J. Jerkov Capaldo, «Agapi cristiane e sacrifici gentileschi sacrifici tra i Bulgari del XVIII secolo», in *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti*, a cura di G. Brogi Bercoff, M. Capaldo, J. Jerkov Capaldo, E. Sgambari, Roma 1990, pp. 529-549.

attention on performance rather than belief; on specific setting rather than a theological system with pretensions to universality»¹⁰¹.

La storiografia italiana ha rinunciato da tempo allo studio sistematico delle missioni cattoliche nei Balcani e delle singolarissime caratteristiche assunte dal cattolicesimo lungo la frontiera orientale dell'Europa cristiana¹⁰². In primo luogo, dunque, il presente lavoro di ricerca, vorrebbe inserirsi all'interno di questo "vuoto storiografico" e, soprattutto, suscitare nuove domande e nuovo interesse intorno a questa promettente area di ricerca.

L'articolazione del testo

La dissertazione si articola in cinque capitoli. Il primo introdurrà il contesto nel quale i missionari si trovarono a operare e del quale le comunità cattoliche erano parte. Si tratta di un aspetto fondamentale per contestualizzare correttamente gli avvenimenti storici e i fenomeni culturali annotati dai missionari nelle loro lettere alle Congregazioni romane. Nello stesso capitolo saranno inoltre poste le premesse metodologiche sottese alla ricerca, a partire dai concetti di confessionalizzazione - paradigma elaborato dalla storiografia tedesca nel XX secolo - e di ibridazione religiosa.

Nel corso del secondo capitolo si procederà poi alla sintetica ricostruzione della storia e della evoluzione strategica delle missioni cattoliche nei Balcani ottomani, ponendo soprattutto l'accento sulle finalità dichiarate dell'intervento missionario e descrivendo gli attori coinvolti. Come cambiò la prospettiva sull'area balcanica con la fondazione del dicastero de Propaganda Fide? Quale ripercussioni ebbe tale slittamento sul cattolicesimo e sulle gerarchie ecclesiastiche locali? Per rispondere a questi interrogativi si procederà valutando la storia dell'attività della nuova Congregazione nelle tre aree geografiche di indagine, la provincia ecclesiastica di Serbia, l'Albania settentrionale, e la Bulgaria ottomana dai primi decenni del XVII secolo fino a lambire la seconda metà del XVIII.

Con il terzo capitolo entreremo finalmente nel vivo della questione. Intitolato *Una*

¹⁰¹ S. Ditchfield, "De-centering the Catholic Reformation: papacy and peoples in the early modern world", in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 101 (2010), Gütersloher Verlag, 202.

¹⁰²Le pubblicazioni di Marco Moroni costituiscono una delle rare eccezioni in tal senso. Cfr. M. Moroni, *I collegi illirici della Marche e la penisola balcanica in età moderna*, in «Adriatico. Un mare di storia, arte, cultura», ed. da Bonita Cleri, Ripatransone 2000, pp. 183-202; Id., *L'Impero di San Biagio. Ragusa e i commerci balcanici dopo la conquista turca (1521-1620)*, Bologna 2011; Id., *Mercanti ragusei e missionari cattolici nell'Europa balcanica e danubiana tra XVI e XVII secolo*, in «Gli antichi Stati italiani», pp. 149-178. Il più recente dei contributi di Moroni (Id., *Propaganda Fide, i Collegi Illirici e l'Albania*) è inserito all'interno del volume edito da Adrian Ndreca, che merita in questa sede una menzione, esito di un convegno di studi internazionale (ottobre 2015): A. Ndreca, *L'Albania nell'Archivio di Propaganda Fide*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017.

spiritualità «liquida»: identità negoziate fra conflitti e coesistenza, sarà dedicato alla descrizione e all'analisi dei fenomeni di ibridazione religiosa riscontrati dai missionari e annotati nelle loro relazioni. Una domanda preliminare può sorgere spontanea a tal proposito. Si trattava di testimonianze attendibili? È possibile soppesarne la veridicità? Le fonti missionarie sono infatti espressione di una prospettiva certamente non imparziale. Inviati dalla Santa Sede col proposito di disciplinare le comunità cattoliche locali, epurando le condotte confessionali da elementi ambigui o ibridi (cioè interreligiosi), i missionari erano particolarmente sensibili alle forme di abuso dottrinale o agli atteggiamenti eterodossi. Come possiamo essere certi che tali condotte costituissero la norma e non una rara eccezione?

Come ha giustamente osservato Cesare Santus citando un commento di Luciano Allegra a proposito del saggio di Marina Caffiero *Legami pericolosi*, una risposta al problema può essere trovata. Le fonti utilizzate devono però essere sottoposte a una «serrata e rigorosa contestualizzazione dei fatti attraverso l'incrocio delle fonti e attraverso una minuta ricostruzione delle circostanze e delle situazioni nelle quali avevano avuto luogo gli eventi»¹⁰³. Il confronto con fonti di altra natura, nel nostro caso, non è sempre semplice: come ricordavano Dautović, Filipović e Isailović la scarsità delle fonti documentarie costituisce uno dei nodi maggiormente problematici per lo studio della storia culturale dell'area balcanica.

Proprio nel tentativo di bilanciare l'approccio di analisi, chi scrive ha ritenuto opportuno integrare la lettura dei testi missionari con la letteratura odeporica prodotta dai viaggiatori occidentali e – ove possibile – ottomani, come nel caso di Evliya Çelebi. Particolarmente utili, per verificare i racconti forniti dai missionari, si sono rivelate inoltre le pubblicazioni e le ricerche di ambito etnografico condotte da studiosi locali tra il XIX e il XX secolo: spesso le cerimonie, i riti, i sacrifici descritti da etnografi e antropologi riflettono specularmente quelli esposti e riferiti dai missionari. Si tratta di un fatto particolarmente interessante che non solo ci consente di avere una pietra di paragone fondamentale per l'analisi dei fenomeni culturali e culturali illustrati nei documenti missionari, ma ci racconta anche qualcosa della persistenza e del radicamento di queste consuetudini.

Nel corso del quarto capitolo, intitolato *Disciplinare la quotidianità, sradicare la superstizione*, ci occuperemo, in particolare, dei fenomeni culturali e culturali bollati dai missionari come espressioni superstiziose: quali armi avevano a disposizione gli agenti locali del cattolicesimo per scoraggiarne la pratica? Quali forme di devozione non in linea con le

¹⁰³ C. Santus, *Trasgressioni necessarie*, p. 31.

disposizioni tridentine potevano essere tollerate? E soprattutto, quali erano le differenze, dal punto di vista coercitivo, rispetto al contesto confessionale europeo?

Saranno illustrati e analizzati una serie di casi spinosi sottoposti dai missionari alle Congregazioni romane: ciò da un lato consentirà di ricostruire la procedura decisionale e gli attori in essa coinvolti, dall'altro permetterà di constatare quali fossero le effettive ricadute pratiche delle disposizioni romane. Nel contesto dei Balcani ottomani, sottoposti al governo del sultano, era possibile applicare e garantire il rispetto di una disciplina elaborata a Roma, nel cuore dell'Europa confessionale?

Ampio spazio sarà dedicato al caso dei pauliciani bulgari, presenti soprattutto a Plovdiv (Filippopoli nei documenti missionari) e Nikopol (Nicopoli). La loro presenza costituisce un elemento caratterizzante del panorama confessionale bulgaro: considerati eretici sia dai cattolici sia dagli ortodossi, i pauliciani erano un gruppo religioso originatosi nel settimo secolo in area caucasica, noto per lo più come setta dualista e violentemente iconoclasta – Frederick C. Conybeare, fra gli altri, li ha definiti «the extreme left-wing of the iconoclast movement»¹⁰⁴.

I frati osservanti bosniaci, già dalla fine del XVI secolo, cercarono di convertire queste comunità guadagnandole alla causa cattolica. Proprio l'analisi del caso dei pauliciani consentirà allora di saggiare la distanza esistente fra il progetto missionario di disciplinamento confessionale e l'effettivo risultato raggiunto¹⁰⁵: la conversione dei pauliciani – non soltanto, per così dire, dei “cuori”, ma anche dei costumi e delle tradizioni – fu un processo portato a termine in modo irreversibile dai missionari? Gli argini identitari e confessionali approntati da questi “agenti” della fede romana si consolidarono effettivamente?

Dedicato all'analisi di due casi di studio, l'ultimo capitolo, il quinto, contribuirà a chiarire ulteriormente queste dinamiche. Si tratta, come si vedrà, di due casi di microstoria: il sacrificio animale noto col nome di *kurban* in auge proprio fra i pauliciani bulgari e il fenomeno del cripto-cristianesimo, diffuso soprattutto in Albania settentrionale e nell'area del Kosovo. Seguendo il percorso evolutivo di questi fenomeni, ritenuti alla stregua di abusi dottrinali e attestati dai missionari per tutto l'arco temporale qui oggetto di indagine, cercheremo di rispondere, per quanto possibile, agli interrogativi che ci siamo posti.

¹⁰⁴ F. C. Conybeare, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church in Armenia*, Oxford, 1898, p. cvi.

¹⁰⁵ Sul tema del disciplinamento confessionale si veda l'ormai classico volume a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, *Il Concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.

Occorre infine un'ultima precisazione per quel che concerne i nomi degli attori e la denominazione delle località coinvolti. Nel primo caso ho scelto di utilizzare i nomi usati dai missionari nei documenti d'archivio, riportando fra parentesi il nome nella lingua di origine (es. Pietro Salinate per Petar Zlojutrić; Giovanni Nikolović in luogo di Gjon Nikollë Kazazi). Nel secondo caso, invece, ho preferito indicare le località secondo la toponomastica attuale (in italiano, se esiste una traduzione utilizzata correntemente, oppure in lingua locale), precisando fra parentesi la denominazione invece utilizzata dai missionari.

Capitolo I – Il cattolicesimo balcanico fra dominio ottomano e cristianità ortodossa

I.1 *Il sultano in Europa*

Già alla fine del XVI secolo, la Sublime Porta aveva assoggettato e annesso ai suoi domini buona parte dell'Europa sud orientale: la presa di Costantinopoli, avvenuta nel 1453, aveva costituito in questo senso, e anche da una prospettiva simbolica, un punto di non ritorno. Nel 1592, il bailo Lorenzo Bernardo veneziano, inviato a Istanbul per essere ricevuto dal sultano Murad III, nella sua relazione al senato Serenissima, scriveva accorato:

Nell'Europa [l'impero ottomano] confina con la serenità vostra, con la casa d'Austria, con l'impero, con il regno di Polonia e con il Moscovito con piccolo e ristretto confine verso la Tana. Oltre li quali confini ha procurato e tuttavia procura dilatare il suo imperio nella Croazia e Ungheria, con continue depredazioni e correrie, sebbene per il valor degli Ungari, questo suo desiderio non gli può riuscire. Ha anco tentato di aggrandire il suo impero con farsi la Polonia tributaria, ma i Polacchi non hanno voluto a modo alcuno acconsentire. Onde in quelle parti, dappoi il mio bailaggio, non trovo che abbia potuto far alcuna alterazione, sebbene per più vie l'abbia tentato¹⁰⁶.

La progressiva ma inesorabile avanzata ottomana aveva alterato significativamente gli equilibri politici, sociali, culturali e religiosi della regione balcanica, innescando, in alcune zone, un progressivo processo di islamizzazione. Dal punto di vista degli equilibri urbani, per esempio, la conquista ottomana comportò inevitabili mutamenti e riorganizzazioni: numerose furono le città di nuova fondazione, come Sarajevo e Mostar nell'odierna Bosnia, Tirana ed Elbasan, in Albania. Ma gli ottomani intervennero anche sui tessuti delle città balcaniche pre-esistenti, caratterizzati spesso dal tradizionale impianto bizantino: queste ultime subirono importanti modifiche, come ha notato Pierre Pinon che, nel suo saggio *The Ottoman Cities of the Balkans*, ha parlato di "ottomanizzazione" delle città balcaniche

¹⁰⁶ E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al senato durante il secolo decimosesto*, Serie III, Vol. III, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1855, p. 327.

avvenuta secondo un modello di riorganizzazione urbana “turco-balcanico”¹⁰⁷. Città come Belgrado, Prizren, Scutari, Skopje e Plovdiv costituiscono esempi lampanti in tal senso.

Nell’ambito del processo di “ottomanizzazione” degli spazi urbani, assumeva un’importanza capitale la costruzione di *hamam* (bagni), moschee, madrase (scuole coraniche), ma anche caravanserragli, bazar e *han* (alberghi per commercianti), fondamentali per lo sviluppo economico delle città ottomane¹⁰⁸. Nel descrivere le modalità di “ottomanizzazione” messe in pratica dai nuovi amministratori per la trasformazione di Salonico - insieme a Costantinopoli una delle due grandi entità urbane presenti in area balcanica al momento della conquista ottomana - in una città islamica, Pinon sottolinea, per esempio, la rilevanza accordata alla conversione di alcune delle chiese pre-esistenti in moschee, alla creazione di *hamam* e altri complessi architettonici funzionali allo stile di vita islamico, nonché alla fondazione di un nuovo quartiere, concepito come un nucleo abitativo e sociale distinto dal resto della città già esistente¹⁰⁹.

Anche Lorenzo Bernardo, nella sua già menzionata relazione compilata al termine del viaggio «da Venezia a Costantinopoli», si soffermava sulla visita della città ottomana di Salonico, e descriveva in questi termini quanto osservato:

Per le strade si vedono molte colonne, parte rotte e parte intiere, ed avelli e altre pietre finissime, e marmi parii, e delle colonne assai se ne vedono di porfido e di serpentino. Ha tre sorti di abitanti, cioè turchi, ebrei, e christiani; ma li più sono ebrei. Vedessimo prima la chiesa degli Angioli fatta in forma rotonda, come il Pantheon di Roma; se ben più picciola. Questa, già sette mesi, è stata levata a greci e fatta moschea. - Poi la chiesa che fu già di S. Sofia, fatta molti anni sono moschea et era la chiesa metropolitana. In essa si vedono otto colonne di porfido serpentino, cioè 4 per banda, che sono di bella grandezza e di molto prezzo. Il pavimento di sotto è tutto di finissimo marmo pario. – Di sopra si vede che era tutta di mosaico, avendovi li turchi lasciato nella cupola, dove par che fosse la cappella del choro, un Dio Padre intiero, con altre figure e con alcune lettere greche¹¹⁰.

La pratica di convertire in moschee edifici di culto pre-esistenti, naturalmente, faceva spesso seguito alla conquista di città da parte dell’esercito ottomano, non solo in area balcanica: il caso più celebre è certamente la conversione in moschea di Santa Sofia a

¹⁰⁷ P. Pinon, “The Ottoman Cities in the Balkans”, in *The City in the Islamic World*, ed. S. Khadra Jayyusi, R. Holod, A. Petruccioli, and A. Raymond, Brill 2008, pp. 141-158. L’idea di un modello di città turco-balcanica è posto da Pinon in contrapposizione con un altro modello urbano, quello arabo-ottomano.

¹⁰⁸ E. Ivetić, *I Balcani. Civiltà, confini, popoli (1453-1912)*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 72.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹¹⁰ E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti*, p. 52.

Istanbul. Per limitarci al solo esame del contesto balcanico potremmo menzionare il caso della nota chiesa ortodossa di Prizren (oggi in Kosovo) *Nostra Signora di Lieviš*, costruita all'inizio del Trecento dal re serbo Stefan Uroš II Milutin e convertita in moschea nel corso del XVIII secolo; o ancora il caso del monastero ortodosso dei *Santi Arcangeli* edificato dallo zar Stefan Dušan fra gli anni Quaranta e Cinquanta del XIV secolo nei pressi della stessa città, il cui materiale costruttivo fu riutilizzato, nel 1615, per edificare la celebre mosche di Sinan Pasha¹¹¹.

Nel 1618, Marino Bizzi, francescano originario di Rab (Arbe) e in quegli anni arcivescovo di Antivari, nella relazione sullo stato della chiesa antibarene notava che:

Fuerunt ultra eccl[esi]am Metropolitanam tres aliae Collegiatae S[anc]ti Petri, S[anc]ti Eliae intra menia Civit[at]is, 3^o. S[anc]t[ae] Mariae in superiori suburbio, cum Can[oni]cis et Archipresb[yte]ris, quae Metrop[olita]na S[anc]ti Georgii optimaе structurae a barbarica impietate fuit in Mosceham redacta, et Palatium Archie[pisco]pale usurpatum, cum dictis Collegiatis, et omnib[us] aliis eccl[esi]is profanatis in Civitate ad num[er]um 18, et in agro 48 sola intra menia, et in suburubis S[anc]te Mariae, ac quibusdam aliis in diocesi ad usum Christianor[um] relictis, cum paucis nonnullis bonis, pecunia pior[um] incolar[um] a fisco in subhastat[i]one redemptis¹¹².

La contesa e l'espropriazione degli spazi sacri riflette e cristallizza materialmente una convivenza fra gruppi sociali e religiosi diversi non sempre facile. Come è noto, l'impero ottomano era una compagine multi-etnica e multiconfessionale, un mosaico di comunità di fede differenti¹¹³. Simone Contarini, bailo veneziano, nel 1612 nella sua relazione al Senato della Serenissima al termine del periodo di bailaggio scriveva: «E qui solo dirò dunque a tre sorti di genti comandare il Gran Signore, a' Turchi, a' Mori, a' Cristiani [...]. C'è anco una moltitudine di Ebrei che resta seminata da per tutto, e meno ove nacque che altrove»¹¹⁴.

¹¹¹ D. Bataković, "Kosovo and Metohija: History, Memory, Identity," in *The Christian Heritage of Kosovo and Metohija. The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People*, ed. Maxim Vasiljević, Sebastian Press, Los Angeles 2015, p. 577. Sulla storia della chiesa dedicata da re Milutin all'Assunzione della Vergine (oggi nota come *Nostra Signora di Ljeviš*, in serbo *Bogorodica Ljeviška*, e come chiesa di Santa Prenda, o *Shën Prenda*, per la comunità albanofona) si vedano anche Edi Shukriu, *Saint Prenda Church Prizren. Development and Origin*, (Prishtina, 2017); J. Pavličić, "Nomen Est Omen or a Testimonial Potential of Place: the Church of the Holy Virgin of Ljevisa in Prizren", in *Genius Loci. Lugares e Significados, Places and Meanings*, Vol. 1, ed. da Lúcia Rosas, Ana Cristina Sousa, Hugo Barreira, CITCEM, Porto 2017, pp. 215-226.

¹¹² M. Jačov, *Spisi Tainog Vatikanskog arhiva XVI-XVII veka*, Beograd 1983, 32-33.

¹¹³ C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, Palgrave MacMillan, 2002, pp. 1-4.

¹¹⁴ E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al senato durante il secolo decimosesto*, p. 160.

1.1.1 La presenza cattolica in Albania, Serbia e Bulgaria

La maggioranza dei cristiani presenti nei Balcani ottomani era di fede ortodossa. Le comunità cattoliche erano invece assai meno numerose e maggiormente esposte ai rischi di conversione alla religione islamica o a una sorta di indifferenza teologica e culturale rispetto agli ortodossi.

Dove erano localizzate queste “isole” cattoliche? Nell’area della Bulgaria ottomana, alla fine del sedicesimo secolo, esistevano piccole comunità di sassoni (o “sassi”) – cioè minatori cattolici di lingua tedesca stabilitisi in Bulgaria, Serbia e Bosnia a partire dal XIII secolo - bulgarizzati, presenti soprattutto a Čiprovci e nei villaggi circostanti, Kopilovci, Železna e Klisura¹¹⁵. Buona parte dei cattolici presenti nelle altre località era legata, appunto, alla presenza di importanti colonie mercantili ragusee come Sofia e, dal 1595, anche alla missione fondata da un gruppo di frati francescani bosniaci guidati da Pietro Salinate (cioè nato a Soli, oggi Tuzla, in Bosnia Erzegovina): i frati non solo si dedicarono alla cura pastorale delle comunità cattoliche già presenti, ma si spesero attivamente per la conversione dei pauliciani, presenti in gran numero soprattutto nell’area di Filippopoli (Plovdiv, oggi in Bulgaria). Costoro, variamente denominati «Pauliani» (o «Paoliani») oppure «Paulianisti», erano chiamati dai missionari anche cristiani «novi», a motivo della recente conversione (similmente a quanto avveniva, ad esempio, per i «moriscos» spagnoli) ed erano distinti dai cristiani «antichi», cioè dalle comunità di sassoni e di mercanti¹¹⁶.

Anche nella zona della Serbia, la gran parte delle comunità cattoliche era presente ove risiedevano comunità di sassoni, per esempio a Trepča, Novo Brdo, Janjevo e Letnica (tutte località oggi in Kosovo), e nelle colonie dei mercanti ragusei, come Niš, Priština, Prizren e Skopje¹¹⁷.

Un discorso in qualche misura differente può essere invece delineato a proposito delle comunità cattoliche presenti in Albania: durante il consolidamento del dominio bizantino sui Balcani, nell’Albania settentrionale, fiorì un discreto numero di piccole diocesi cattoliche, anche per via della prossimità geografica con la costa italiana, sicché la prima menzione della diffusione del cattolicesimo fra gli albanesi è stata rinvenuta già nelle fonti documentarie risalenti all’XI secolo.

¹¹⁵ K. Stantchev, “I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria”, pp. 143-144, ma anche E. Sgambati, “I cattolici in Serbia e Bulgaria: sguardo diacronico”, in *Storia religiosa di Serbia e Bulgaria*, a cura di L. Vaccaro, Centro Ambrosiano, Milano 2008, pp. 393-394.

¹¹⁶ Si veda per esempio la relazione di Pietro Bogdani Bakšić pubblicata in E. Fermežin, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799*, p. 79.

¹¹⁷ A. Molnar, *Le Saint-Siege, Raguse, et le missions catholiques...*, p. 125.

Nel corso del Medioevo, inoltre, si avvicendarono sul suolo albanese prima i normanni, poi gli angioini di Napoli, che contribuirono a rafforzare la presenza della chiesa cattolica in quell'area¹¹⁸. La regione, peraltro, era fortemente influenzata dai rapporti con Ragusa e Venezia - che aveva occupato alcune importanti località, come Scutari, Alessio e Durazzo fra il XIV e il XV secolo - ma anche con i santuari cristiani presenti sulla costa pugliese, soprattutto nell'area del Gargano. I centri urbani della costa settentrionale subirono l'influsso dalmata e italiano anche dal punto di vista sociale, culturale e politico, e in alcuni casi, come a Durazzo, i residenti si confederarono in «comunità pattizie» provviste di statuti; le città erano inoltre suddivise in distretti giuridici, all'interno dei quali i residenti godevano di diritti e vantaggi di cui i non residenti non erano destinatari¹¹⁹.

I.1.2 Cristianità ortodossa ed eredità bizantina fra Peć e Ohrid

Il cristianesimo ortodosso era invece storicamente diffuso e radicato nella parte meridionale dell'Albania: intorno alla città di Gjirokastër (Argirocastro), tra il XVI e il XVII secolo, nonostante la limitante normativa ottomana, furono edificati più di dieci conventi, sicché, come è stato notato, la valle del Dropull, che si sviluppa intorno al fiume Drino, divenne nota come «piccolo monte Athos»¹²⁰. Oltre che nell'Albania meridionale, gli ortodossi costituivano la maggioranza fra le comunità cristiane della Bulgaria e della Serbia ottomane.

Il visitatore e vescovo di Prizren Pietro Massarecchi, nel 1623, notava in effetti che «il numero dei Schismatici è innumerabile, onde la Serbia, Bulgaria, parte della Bosna, ed della Ungheria contengono infiniti vilaggi habitati da essi»¹²¹.

La presenza, fortemente istituzionalizzata e integrata nell'ambito del sistema amministrativo ottomano, dell'arcivescovato ortodosso di Ohrid (oggi in Macedonia), e del patriarcato Peć costituiva un elemento caratteristico del panorama confessionale e giurisdizionale balcanico¹²². La fondazione del primo, più antico, risale ai primi decenni

¹¹⁸ Ibid., p. 71. Sull'argomento si veda anche G. Campobasso, "Alcune Fonti per lo studio del Regnum Albaniae degli Angiò: documenti, epigrafi, araldica e visual evidences", in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 128-2 (2016), <https://mefrm.revues.org/3291>; ID., "L'Albanie des Anjou. Alcuni aspetti di cultura occidentale nel Levante adriatico fra XIII e XIV secolo", in *ICONOGRAPHICA - Studies in the history of images*, XIV (2015), pp. 72-99.

¹¹⁹ O. J. Schmitt, *Gli Albanesi*, p. 109.

¹²⁰ Ibid., p. 121.

¹²¹ M. Jačov, *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644)*, p. 12

¹²² A tal proposito, cfr I.G. Tôth, *Between Islam and Orthodoxy. Protestants and Catholics in south eastern Europe*, in «Reform and Expansion. 1500-1660. The Cambridge History of Christianity», a cura di R.P. Hsia, Cambridge 2007, 536-556.

dell'undicesimo secolo, mentre la Chiesa ortodossa serba, creata nel 1219 dal monaco Sava Nemanjić, aveva contribuito all'erosione di territori prima sottoposti alla giurisdizione ecclesiastica di Ohrid¹²³.

Il patriarcato di Peć fu soppresso dall'amministrazione ottomana nel 1463 e venne in seguito restaurato nel 1557 per iniziativa del gran visir Mehmed Pascià Sokolović (Sokollu, in turco), che pose la rinnovata istituzione sotto l'egida del patriarca Makarije Sokolović, suo parente¹²⁴. I patriarchi serbi esercitavano la propria autorità su una porzione amplissima dell'area balcanica, che copriva grossomodo i territori odierni della Serbia, dell'Albania settentrionale, del Kosovo e del Montenegro, della Bosnia e dell'Erzegovina, parte dell'entroterra dalmata e della Croazia, fino a lambire, a est, i confini dell'odierna Bulgaria, giungendo, più a nord, fino all'Ungheria e alla porzione occidentale della Romania. Nel 1645, il missionario Francesco Leonardi rilevava:

La sua giurisd[icio]ne è ampliss[im]a; poiché s'estende à tutti quelli Regni, e Prov[inci]e, che p[rim]a erano soggetti al D[omi]nio t[em]p[or]ale di Rè Slavi, et quelli di casa Nemagna, et non ostante la soggetion'alla tira[n]ide Ottomana li Patriarchi di Pech si sono sempre conservati nella giurisditt[io]ne sp[irit]uale sopra tutti l'Ilirici del Rito Greco, non sono nel Regno di Serbia, mà in buona parte d'Ungheria, Bulgaria, Bossina, Herzegovina, magg[ior] p[arte] di Monti d'Albania, parte di Dalm[ati]a soggetta al Turco, et quell'anco, che è sotto li Sig[no]ri Venet[ia]ni, com'intorno Nona, Cattaro, et in Pastrovichi, et anco sin'in Croatia così in quella, ch'è soggetta al Turco com'in quella ch'è sotto l'Imp[erato]re¹²⁵.

Il patriarca serbo acquisì un notevole riconoscimento da parte dell'autorità ottomana in termini giuridici, ottenendo la facoltà di esercitare la propria giurisdizione sui cristiani residenti nell'area territoriale di competenza e di provvedere alla riscossione delle tasse¹²⁶. Le famiglie cattoliche erano tenute a versare la *cizye* da corrispondere all'autorità ottomana al patriarca ortodosso, che in tal senso agiva come una sorta di tramite e amministratore generale di tutti i cristiani dell'area.

¹²³ Per una introduzione alla storia dell'arcivescovato di Ohrid dalla sua fondazione fino ai secoli XVI e XVII si veda J. Jerkov Capaldo, "Storie di un'altra Europa. La Chiesa di Ocrida nei secoli XVI e XVII", in *RFS - Ricerche di filologia e storia* 4, Roma 2000.

¹²⁴ La storia della Chiesa ortodossa serba e del Patriarcato è esaustivamente ricostruita da B. I. Bojović in *L'Église Orthodoxe Serbe, Histoire-spiritualité-modernité*, Institute for Balkan Studies, Belgrade 2014. L'importanza della famiglia Sokolović durante i primi secoli della dominazione ottomana è giustamente sottolineata da E. Ivetić in *I Balcani*... pp. 83-84.

¹²⁵ M. Jačov, *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644)*, p. 652.

¹²⁶ S. Pejić, *Art in Serbian Lands in the First Century Under Ottoman Rule*, in *Byzantine Heritage And Serbian Art* vol. III, *Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages*, ed. by D. Vojvodic and D. Popovic, Belgrade 2015, p. 457; L. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York 2000, pp. 103-105.

Come è stato notato, in un certo senso «avere un sultano come sovrano, per gli ortodossi non fu una soluzione del tutto grama, anche perché l'alternativa era la soluzione uniate del concilio di Firenze, ossia il riconoscimento dell'autorità del pontefice romano, e quindi, il dominio, prima o poi di una forza cattolica»¹²⁷. Per la stessa amministrazione ottomana, d'altro canto, il riconoscimento dell'autorità del patriarcato serbo o dell'arcivescovato di Ohrid poteva avvenire perché queste istituzioni avevano il proprio centro gravitazionale, e il proprio raggio d'azione, entro i confini dell'impero. Tale discorso, all'opposto, non poteva essere declinato in chiave cattolica, poiché la chiesa romana aveva il suo centro al di fuori dei territori ottomani e costituiva, per di più, una minaccia in termini persino più politici che religiosi¹²⁸.

Queste riflessioni non devono tuttavia condurci a trarre conclusioni deterministiche. I rapporti fra l'autorità politica ottomana e la comunità confessionale ortodossa non furono sempre distesi: episodi come l'insurrezione anti-ottomana e la conseguente migrazione dei serbi, nota come *Velika seoba Srba* (Grande migrazione dei Serbi) guidati nel 1690 nei territori asburgici dal patriarca Arsenije III Crnojević¹²⁹, o come la condanna del patriarca Jovan II Kantul (1592–1614), arrestato dall'autorità ottomana a causa dei suoi contatti con le corti europee e il papato, sono eloquenti in tal senso¹³⁰.

Dopo la restaurazione del 1557, il patriarcato venne investito in un certo qual modo dell'eredità politica del despotato medievale serbo, soppresso dopo la conquista ottomana: esso divenne così il fulcro dell'identità culturale e religiosa delle comunità serbe disseminate o emigrate nel territorio balcanico¹³¹.

¹²⁷ E. Ivetić, *I Balcani*, p. 82.

¹²⁸ S. M. Ćirković, *The Serbs...*, p. 134.

¹²⁹ Migrazioni e spostamenti collettivi di Serbi verso i territori degli Asburgo, che confinavano a settentrione con l'area di pertinenza ottomana, avvennero a più riprese fra il XVII e il XVIII secolo: le più note sono quelle verificatesi nel 1690, e nel 1739, quando la Sublime Porta riprese il possesso di alcune delle località passate agli Asburgo con la Pace di Passarowitz. Accanto alle migrazioni collettive, tuttavia, ebbero luogo frequenti spostamenti individuali, aventi, per lo più, carattere economico. Come ha giustamente notato Nenad Makuljević, peraltro, «due to alternate Ottoman and Habsburg conquests of the Balkans and southern Hungary during the 17th and 18th centuries, the population changed its state without changing its place of residence. Alternate presence of different state authorities, Christian or Islamic, contributed to intense changes of cultural models in border territories» (N. Makuljević, «Migrations and the Creation of Orthodox Cultural and Artistic Networks between the Balkans and the Habsburg Lands (17th–19th Centuries)», in *Across the Danube: Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th–19th C.)*, eds. O. Katsiardi-Hering and M. A. Stassinopoulou, Brill, 2016, p. 54).

¹³⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹³¹ S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York University Press, New York: 2000, p. 98; S. M. Ćirković, *The Serbs*, Blackwell Publishing, Oxford 2004; Gojko Subotić, *Terra sacra. L'arte del Cossovo*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 218-219; V. B. Sotirović, «The Serbian Patriarchate of Peć in the Ottoman Empire: The First Phase (1557-94)», in *Serbian Studies. Journal of the North American Society for Serbian Studies*, Vol.25, 2011 (No.2), Slavica Publishers, pp. 143-167.

Prima della conquista ottomana, fra il VI e il XV secolo, gran parte dell'area balcanica aveva gravitato nell'orbita di Bisanzio: dall'estremo lembo della penisola, Costantinopoli aveva propagato la sua influenza politica, culturale e religiosa. Le popolazioni slave penetrate nell'area fra il VI e il VII secolo e le comunità preesistenti di illirici, traci e turcomanni (nel caso della regione della Bulgaria) si convertirono perciò gradualmente al cristianesimo nella sua declinazione ortodossa per impulso e influenza bizantina. Lo stesso processo di cristianizzazione, come è stato giustamente rilevato, fu dunque intriso di una forte valenza politica.

Il processo di conversione dei Serbi ebbe luogo a partire dal IX secolo: i principi serbi (o *župani*) a capo delle diverse unità territoriali della regione erano vassalli di Bisanzio, e pertanto, come ha rilevato Sima Ćirković, il periodo successivo alla conversione fu inevitabilmente caratterizzato da una spiccata influenza bizantina in termini politici, religiosi e culturali¹³². Il progressivo declino dell'Impero bizantino a partire dal XII secolo, lasciò invece spazio allo sviluppo di uno stato locale indipendente: Stefan Nemanja, capostipite della dinastia dei Nemanjić, cercò di guadagnare l'unità del territorio serbo proprio a discapito del controllo di Bisanzio¹³³.

Anche nell'area della Bulgaria ebbe luogo un processo per certi versi simile. Il primo impero bulgaro era sorto nel 681, e Bisanzio costituì, per la neonata formazione, al contempo un modello e un'istituzione rivale e concorrente. A partire dal nono secolo, iniziò la lenta progressiva conversione dei Bulgari al cristianesimo: il primo sovrano a essere battezzato, nel 864, fu il khan Boris I, iniziatore e promotore della cristianizzazione. A fronte del tentativo del patriarcato di Costantinopoli di sottoporre la chiesa e, dunque, i Bulgari convertiti, alla giurisdizione della sede costantinopolitana, Boris I cercò di coinvolgere nelle dinamiche di evangelizzazione anche il papato romano e il re dei Franchi, Ludovico II il Germanico, cui richiese espressamente l'invio di alcuni missionari.

L'atteggiamento ambiguo di Boris I accese un'aspra controversia fra la Chiesa di Costantinopoli e il papato: di fatto, entrambe le parti, cercarono di ricondurre la neonata chiesa balcanica nel solco della propria orbita, inserendola all'interno della rispettiva gerarchia ecclesiale. La disputa si risolse in favore di Bisanzio, che, con una certa lungimiranza, accantonò le mire di marcato centralismo, favorendo piuttosto la nascita di una chiesa bulgara regionale controllata e sottoposta soltanto indirettamente alla giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli, creando di fatto «the model on which

¹³² S. Ćirković, *The Serbs*, Blackwell Publishing, 2004, pp. 15-20.

¹³³ *Ibid.*, p. XIX.

Byzantine influence on the rulers in the Empire's European hinterland will rest until the end of the Middle Ages»¹³⁴.

Certo, tanto il regno di Bulgaria, quanto quello di Serbia avevano al contempo mantenuto un canale di comunicazione anche con il mondo occidentale – avevano tessuto il loro “giuoco delle parti” per perseguire e raggiungere i propri obiettivi politici: quando in Serbia il secondogenito di Nemanja (divenuto monaco col nome di Simeone), Stefan II Nemanjić (1165-1228), salì al trono, secondo una sua precisa volontà di legittimazione, si rivolse al pontefice Innocenzo III per ottenere da lui formale riconoscimento¹³⁵. Inoltre, fra il 1216 e l'inizio dell'anno successivo, sposò in seconde nozze Anna Dandolo, figlia del doge veneziano e nel 1217 fu incoronato dal successore di Innocenzo III, Onorio III: per tale ragione divenne noto col nome di *Prvovenčani* (vale a dire primo incoronato)¹³⁶.

Similmente Kalojan, detentore della corona bulgara all'alba del tredicesimo secolo, si rivolse, ancora una volta, al pontefice Innocenzo III per essere consacrato «come figlio diletto» dall'autorità papale, e dunque legittimato secondo la consuetudine inaugurata dai suoi predecessori sul trono imperiale Pietro e Samuele¹³⁷.

Tuttavia se da un lato, attraverso una costante erosione di potere a discapito di Bisanzio e attraverso una politica di dialogo col papato e i regni europei occidentali, i sovrani dei regni di Serbia e Bulgaria perseguirono un progressivo distacco dalla capitale romana d'Oriente, dall'altro, anche dopo l'indipendenza formale, rimasero saldamente ancorati alla tradizione

¹³⁴ V. Stanković, “A Ninth Century Turnaround in Southeast Europe: Christianization of Bulgaria And Constantinople's Embracing of the Slavs”, in *Laudator Temporis Acti. Studia In Memoriam Ioannis A. Božilov*, ed. I. Biliarski, Издателска къща „Гутенберг“, 2018, p. 259.

¹³⁵ Sulla politica di Innocenzo III nei Balcani si veda Francesco Dall'Aglio, *Innocenzo III e i Balcani: fede e politica nei Regesta pontifici*, Napoli 2003.

¹³⁶ B. Stojkovski, “Between Byzantium and the West: Serbian Marital Policy and Political Orientation (Mid Eleventh Century – 1371)”, in *Hiperboreea*, 2020, Vol. 7, No. 2 (2020), p. 177-179. Vincenzo Zmajević, arcivescovo di Antivari, nel 1703 nella sua *Relazione sullo stato d'Albania e Serbia*, notava che: «Sotto il dominio delli Re Nazionali era Serbia per lo più involta nell'errore dello Scisma Greco, e se talvolta si riconciliò con la Chiesa Romana, come successe sotto Innocenzo 3°, per opera del Re Stefano 2°, poco continuò nella Cattolica Unione, abbracciata più volte anche doppo per breve tempo per fini più tosto politici, che sinceri; fin che soggiogata dal Turco restò sino al di presente nell'ostinat.ne dello Scisma, sotto la direzione del Metropolitan, chiamato Patriarca, e d'altri Prelati Scismatici, che ne hanno la direzione, mà più bisognosi loro stessi d'essere istruiti, che d'istruire li sud.ti, imbrattati nelle pessime Eresie Orientali, pullulate, e propagate nelle menti loro per mancamento della cultura spirituale. [...] Si preggiano anco del titolo di Serbiani, col quale sono indifferentem.te chiamati anche quelli Scismatici, che sono fuori di Serbia [...]» P. Bartl, *Quellen und Materialien zur Albanischen Geschichte Im 17. und 18. Jahrhundert*, II, Munchen 1979, p. 127).

¹³⁷ La storiografia bulgara ha a lungo interpretato questa richiesta – come ha notato Janja Jerkov – come un atto puramente politico e formale; Dujčev all'opposto, nel suo saggio del 1971 *La Bulgaria medioevale fra Bisanzio e Roma*, ha ritenuto piuttosto che elementi culturali e religiosi europei, e in particolar modo italiani, fossero effettivamente penetrati nella cultura religiosa e nella vita della Chiesa autocefala bulgara (J. J. Capaldo, *Zemja predelna. La Bulgaria medievale tra passato e presente*, in «Seminari balcanici», ed. J. Jerkov, Roma 2000, p. 24). Sul tema si veda anche K. Stantchev, “I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria”, in V. Nosilia e M. Scarpa, *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine*, Archetipo libri, Venezia 2011, pp. 135-139.

culturale, religiosa e artistica bizantina. Anzi, secondo una fortunata definizione, si può dire che esse entrarono a far parte del cosiddetto *commonwealth bizantino*¹³⁸:

In the realms of religion and law, literature and art, these people were the pupils of Byzantium, and, in addition to the Empire's cultural exports, products of luxury and technological skills were avidly borrowed by their ruling classes from the Empire. Here too, however, we must not forget that, in its new peripheral environment, Byzantine civilisation was nearly always adapted to local needs and conditions. In this sense at least, the process of acculturation with which we are concerned was indeed a «dialogue» and a «confrontation»¹³⁹.

Il legame con la tradizione bizantina, in opposizione all'influenza cattolica occidentale, come si è visto, continuò peraltro a caratterizzare le chiese di Peć e Ohrid anche dopo la conquista ottomana, divenendo un tratto identitario costitutivo delle comunità cristiane ortodosse balcaniche sottoposte al sultano.

1.2 I cristiani balcanici fra millet, ta'ife e tolleranza religiosa: alcune osservazioni

1.2.1 Il sistema (contestato) del millet

Qual era, nell'ambito dell'amministrazione ottomana, la posizione giuridica e sociale dei membri delle comunità cristiane, e più in generale non islamiche stanziate entro i confini dell'impero? Leften Stavrianos, nel suo *The Balkans since 1453*, ha sottolineato come, in linea di principio, le comunità di fede non islamica subivano un certo grado di discriminazione e svantaggi nei Balcani ottomani, ma che, nonostante questo, godevano di una libertà certamente superiore rispetto a quella garantita alle varie minoranze presenti nei coevi stati cristiani¹⁴⁰. A tal proposito il gesuita Marino de Bonis, inviato dalla Compagnia in area balcanica, nel 1617 notava per esempio che «in Turchia è libertà di coscienza ed ad ogn'uno è lecito professar la fede che vole»¹⁴¹, mettendo in luce una certa tolleranza da parte della classe dirigente ottomana.

Il tema della tolleranza religiosa garantita dal sultano e dal suo apparato amministrativo e giudiziario, in realtà, è stata, nel corso dei decenni, variamente discussa dagli studiosi. Da

¹³⁸ Cf. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, New York: Praeger, 1971.

¹³⁹ D. Obolensky, "Late Byzantine Culture and the Slavs: A Study in Acculturation", in *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Variorum Reprints, London 1982, cap. XVII, p. 4.

¹⁴⁰ L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York 2000, p. 105. Cf. anche Suraiya Faroqi, *L'impero ottomano...*, p. 82.

¹⁴¹ *EHJM* I/2, p. 299.

quali parametri normativi era regolamentata questa coesistenza? Da quali difficoltà e da quali specificità era caratterizzata?

La bibliografia sul tema è estremamente ricca eppure non esente, talvolta, da forzature ideologiche. Nel recente saggio *Conceptualizing Interreligious Relations in the Ottoman Empire: the Early Modern Centuries*, Eleni Gara ha sottolineato come i contributi degli studiosi intervenuti nel dibattito sulla tolleranza ottomana mettano, di volta in volta, l'accento sull'oppressione dei non musulmani residenti entro i confini dell'impero, o, all'opposto, enfatizzino la prevalenza di un atteggiamento estremamente tollerante verso le comunità di fede non islamica¹⁴².

Ma come erano concretamente organizzate e integrate all'interno del macrosistema ottomano queste comunità non musulmane? Per lungo tempo nel dibattito storiografico il paradigma del *millet* ha giocato un ruolo chiave: secondo una lettura tradizionale e consolidata, sin dalla prima età moderna le comunità di *zimmi*, o *dhimmi* (come cristiani, ebrei, ma anche zoroastriani, coloro i quali, cioè, erano categorizzati dal Corano come «gente della Scrittura») presenti entro i confini dell'impero erano organizzate in specifiche unità proprio sulla base della fede religiosa: si è lungo discusso di un *millet* ebraico (*millet-i-Yahudiyan*), di un *millet* cristiano ortodosso (*millet-i-Rum*), o ancora di un *millet* dei cristiani armeni (*millet-i-Ermeniyen*)¹⁴³. In quest'ottica di idee, le comunità religiose, funzionando come nuclei di organizzazione della società ottomana, potevano godere di una spiccata autonomia religiosa, amministrativa e giudiziaria, essendo anche dotati di proprie autorità religiose che fungevano, nell'ambito del sistema ottomano, da interlocutori dell'amministrazione (i cosiddetti *millet başis*).

Contributi storiografici più recenti, tuttavia, hanno messo in discussione questa concezione del *millet*, che, - già secondo il parere di Benjamin Braude - necessiterebbe di essere piuttosto postdatata: l'organizzazione comunitaria nella forma del *millet* sarebbe, secondo Braude, «una rielaborazione successiva (essenzialmente del XIX secolo), rivendicata dalle stesse comunità cristiane di fronte all'amministrazione ottomana»¹⁴⁴. Nel periodo che precede la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, l'autorità ottomana

¹⁴² E. Gara, *Conceptualizing Interreligious Relations in the Ottoman Empire: the Early Modern Centuries*, APH 116, 2017. Talvolta il sistema ottomano è stato descritto come particolarmente oppressivo e soffocante, come per esempio in P. Wittek, *La formation de l'Empire Ottoman*, Variorum Reprints, London 1982.

¹⁴³ V. Kursar, "Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory", in M. Baramova, P. Mitev, I. Parvev, V. Racheva (ed.), *Power and Influence in South-Eastern Europe (16th-19th century)*, LIT Verlag, Berlin 2013, p. 97.

¹⁴⁴ C. Santus, *Trasgressioni necessarie*, p. 58. Cf. anche Suraiya Faroqhi, *L'impero ottomano*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 81. Si veda anche B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique*, École Française de Rome, Rome 1994, pp. 45-51.

indubbiamente garanti alle comunità non musulmane un certo livello di autonomia sotto diversi profili: Cesare Santus, parafrasando Van Den Boogert, ha osservato come da un lato l'amministrazione del sultano assicurasse una certa libertà sul piano liturgico o culturale, ritenendo di dover intervenire nei casi in cui le questioni religiose di una specifica comunità invadessero la sfera pubblica; dall'altro ha sottolineato come, al contempo, garantisse una certa autonomia amministrativa e fiscale, consentendo ai leader religiosi e laici di riscuotere e versare allo stato le somme da versare come *cizye*, il testatico previsto per gli individui qualificati come *zimmi*; in ultimo, un buon livello di autonomia e discrezionalità fu garantito alle singole comunità religiose in materia di amministrazione della giustizia¹⁴⁵.

Ciò, tuttavia, non significa naturalmente che le comunità non-musulmane fossero atomi isolati e autosufficienti all'interno del sistema amministrativo e sociale ottomano: questa idea non fotografa e non riflette la complessità di una realtà all'interno della quale comunità di fede differente, regolamentate da un preciso sistema normativo, restavano comunque interconnesse sui piani economico e sociale. Non è raro, peraltro, imbattersi in documenti che attestino la conversione di un membro maschio di una famiglia cristiana: i componenti di queste famiglie, pur appartenendo a due comunità religiose differenti, rimanevano pur sempre in contatto.

Come è stato notato peraltro, le comunità cristiane, per esempio, avevano la possibilità di rivolgersi, in caso di controversie ma anche - fra le altre fattispecie - per contrarre matrimoni, al proprio tribunale o alla propria autorità ecclesiastica, ma potevano anche liberamente scegliere di avvalersi della corte del cadì (o giudice) islamico locale¹⁴⁶. E bisogna sottolineare che queste occasioni furono più che frequenti in area balcanica.

L'uso del termine *millet*, in realtà, è stato effettivamente ravvisato in poco più di una decina, in totale, di documenti risalenti già al sedicesimo e diciassettesimo secolo. Tuttavia in questo arco cronologico, nell'opinione di Vjeran Kursar, il termine *millet* era utilizzato esclusivamente come sinonimo di *din* (religione), *mezheb* (credo religioso), e *ta'ife* (gruppo). Anche nei rari casi in cui la parola *millet* accompagnava termini come *Sirf* (Serbi) o *Bulgar* (Bulgari), dotati cioè di una sfumatura etnica, essa non dimostrava l'esistenza di un sistema amministrativo specifico¹⁴⁷.

¹⁴⁵ C. Santus, *Trasgressioni necessarie*, p. 59.

¹⁴⁶ R. Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: the Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Rumeli Under Ottomans*, pp. 165-194; E. Kermeli, "The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries", in *Journal of Semitic Studies* 52 (23), 2007, 165-211.

¹⁴⁷ V. Kursar, "Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory", p. 107.

Nel dibattito storiografico contemporaneo, è stato perciò preferito l'uso del termine *ta'ife* in luogo di *millet* per indicare gruppi omogenei di cristiani o di *zimmi* in genere¹⁴⁸. La parola *ta'ife* era infatti frequentemente utilizzata, sia in turco che in arabo, per indicare specifici gruppi ritenuti omogenei sulla base dell'etnia, dell'organizzazione sociale ma anche della religione: per esempio, «il s'appliquait ainsi aux Maronites, aux Druzes, aux "Arabes" (bédouins), aux Kurdes, aux "Francs" (Occidentaux), etc»¹⁴⁹.

1.2.2 L'integrazione nel sistema ottomano e il problema delle conversioni

Attraverso il pagamento della *cizye*, dunque, una comunità o *ta'ife* di *zimmi* otteneva la possibilità di continuare a praticare la propria religione, ma accettava contestualmente una serie di regole discriminatorie che regolavano i propri diritti e doveri.

Anche la costruzione o il restauro di chiese cristiane già esistenti, per esempio, costituiva una fattispecie da valutare alla luce di queste disposizioni. La sorte degli edifici di culto nelle città pre-esistenti occupate dagli ottomani, su un piano puramente teorico, dipendeva dalle modalità della conquista: se una resa incondizionata o comunque volontaria poteva consentire alle comunità *zimmi* di preservare i propri santuari e luoghi di culto, una strenua resistenza all'esercito del sultano aveva, generalmente, come conseguenza la confisca e la conversione in moschea delle chiese e delle agli edifici sacri, nonché la riduzione in schiavitù della popolazione locale. Nella realtà dei fatti, tuttavia, il rapporto tra le modalità di assoggettamento e la sorte dei luoghi di culto non fu sempre rigido e deterministico: poteva, infatti, essere integrato o mitigato dall'insorgenza di altre circostanze e specifiche contingenze¹⁵⁰.

Questo apparato normativo, ad ogni modo, costituiva la cornice entro cui leggere i rapporti interreligiosi fra musulmani e non musulmani: coloro i quali si sottraevano all'osservanza di queste norme rischiavano di incorrere in serie conseguenze penali, come la riduzione in schiavitù e persino la morte¹⁵¹. Tale consuetudine, che relegava, di fatto, i non musulmani a uno status giuridico e sociale di inferiorità, favorì forse, soprattutto in aree come la Bosnia e l'Albania, un processo di conversione e assimilazione della cultura della classe dominante¹⁵²: essere identificati come membri della comunità islamica poteva essere

¹⁴⁸ B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, pp. 63-67.

¹⁴⁹ B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, p. 63.

¹⁵⁰ R. Gradeva, "Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings", in *Rumeli Under Ottomans*, pp. 342-344; si veda anche Cesare Santus, *Trasgressioni necessarie*, pp. 53-54.

¹⁵¹ E. Gara, *Conceptualizing Interreligious Relations in the Ottoman Empire...*, p. 59.

¹⁵²R.-D. Chelaru, *Between Coexistence and Assimilation...*, p. 22.

estremamente utile in termini di vantaggi politici, economici e giuridici, specialmente per gli uomini. Il testatico, infatti, doveva essere versato da ogni individuo di sesso maschile in grado di prestare servizio militare e di lavorare. Non di rado leggiamo nei rapporti dei missionari inviati nella “Turchia europea” di villaggi in cui la minoranza cattolica era rappresentata esclusivamente dalle donne. Nel 1638, Bonaventura da Palazzolo, in quell’anno prefetto delle missioni dei minori osservanti in Albania, scriveva per esempio che

Sonno nell’Albania e paesi a lei congiunti, molte donne Catholice, quali picoline da parenti son state date p[er] mogli a figliolini Christiani, p[er] molti anni l’uomo ha preservato nella fede Catholica ha generata prole Catolica, [...] dopo alcuni anni l’uomo s’è fatto Turco restando la donna con la prole nella fede Catholica [...]¹⁵³.

Nell’area dell’Albania, la maggior parte delle conversioni si verificò nei territori settentrionali, dove la presenza di cattolici era più significativa, e dove, in seguito allo scioglimento del patriarcato ortodosso di Peć (oggi Peć/ Pejë, Kosovo), nella seconda metà del XV secolo, i cristiani ortodossi erano rimasti privi di un riferimento religioso. All’opposto, nell’area meridionale, la sostanziale integrità delle gerarchie ortodosse rappresentò probabilmente un argine al processo di islamizzazione¹⁵⁴.

Come ha notato Oliver Jens Schmitt nella sua recente pubblicazione *Gli Albanesi*, tuttavia, è certamente più semplice leggere gli esiti del processo di islamizzazione piuttosto che indovinarne le cause: le conversioni, infatti, sono per lo storico un tema difficile da indagare, perché contraddistinte da un elevato grado di soggettività.

Accanto agli studi che hanno enfatizzato la crudeltà del sistema ottomano e la pratica delle conversioni forzate – come è avvenuto, per esempio, nell’ambito della storiografia balcanica di stampo nazionalista – sono sorte ricerche che, all’esatto opposto, hanno interpretato il modello ottomano come un anacronistico archetipo di tolleranza e convivenza, mettendo eccessivamente l’accento sulla volontarietà delle conversioni e sul virtuosismo dell’amministrazione dei sultani¹⁵⁵.

La tolleranza accordata dagli ottomani ai sudditi di fede non musulmana non può essere semplicisticamente interpretata come una sorta di atteggiamento neutrale in materia di fede, oppure come una garanzia di particolare libertà accordata alle comunità *zimmi*. Come

¹⁵³ APF, SOCG 158, f. 192r.

¹⁵⁴ O. J. Schmitt, *Gli Albanesi*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 128-129.

¹⁵⁵ Si veda per esempio B. Kopański, “Islamization of Albanians in the Middle Ages: The Primary Sources and the Predicament of the Modern Historiography”, in *Islamic Studies* 36:2, 3 (1997), pp. 191-208.

discusso pocanzi, la distinzione a livello giuridico e sociale, fra musulmani e non musulmani, «was a fundament of the Ottoman imperial order»¹⁵⁶, e proprio per tale ragione la conversione alla religione della classe dominante poteva costituire un'occasione di riscatto sociale.

Allo stesso tempo, come è stato giustamente osservato, la riscossione del testatico costituiva un introito di particolare importanza per il benessere delle casse ottomane: una massiccia conversione all'islam avrebbe comportato un minor afflusso di denaro. Questa consapevolezza deve aver persuaso i governatori ottomani delle province e i cadì a non esercitare eccessive pressioni per la conversione degli infedeli¹⁵⁷. Anche nel caso di "infedeli" schiavi di un padrone musulmano, la conversione, spesso contemplata, non fu peraltro sempre incoraggiata, poiché solitamente il prezzo di mercato di uno schiavo di fede islamica era inferiore rispetto al costo uno schiavo, per esempio, cristiano o ebreo¹⁵⁸.

La generale tendenza alla tolleranza incontrò profondi momenti di crisi, per esempio nel corso del XVII e del XVIII secolo, a seguito delle rivolte dei cristiani balcanici insorti sull'onda dell'entusiasmo innescato dalle momentanee vittorie asburgiche, veneziane e russe. Gli ottomani reagirono reprimendo nel sangue i tentativi di sovversione: abbiamo già menzionato la rivolta dei serbi che costrinse intere comunità ad emigrare, nel 1690, nei territori degli Asburgo e l'insurrezione di Ciprovcì, nel 1688, che compromise, per i decenni a venire, l'esistenza della già esigua comunità cattolica bulgara.

1.2.3 Due frati italiani davanti al cadì (1648): Ferdinando d'Albissola e Giacomo da Sarnano

Qualche decennio prima, nel 1648, l'«annus horribilis» del cattolicesimo albanese, in un clima di particolare sospetto, Ferdinando d'Albissola e Giacomo da Sarnano, frati minori riformati della missione d'Albania, furono accusati di essere spie di Venezia, complici e sobillatori di un'insurrezione anti-ottomana e perciò condannati a morte per impalamento a Scutari. Sorprendentemente, però, stando alla testimonianza del martirio fornita nel 1669 da fra' Bernardino da Roma, loro confratello, non fu il cadì di Scutari a comminare la sentenza di morte: il giudice sciaraitico, infatti, dopo aver interrogato i due frati deliberò che non fosse possibile dichiararli spie né traditori. La folla inferocita che aveva tradotto i due malcapitati

¹⁵⁶ E. Gara, *Conceptualizing Interreligious Relations*, p. 58.

¹⁵⁷ S. Faroqhi, *L'impero ottomano*, p. 82.

¹⁵⁸ G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, p. 74.

in sede di giudizio decise di sottoporre il caso al *pasha* locale, ma anche in questo caso le loro richieste restarono disattese: ancora, secondo Bernardino,

[...] dal Bascià gli fù parlato alli Padri con lusinghe acciò si facessero turchi e li pregò a far questo acciò scappassero dalle mani della plebe che voleva farli morire, e promettendoli che lui gli haverebbe inviati securi alle terre de cristiani e che di novo si sarebbero pututi far cristiani. [...] Vedendo il Bascià di non far profitto, diede licenza alla plebe che facessero quello loro volevano delli frati¹⁵⁹.

I due frati opposero però un fermo rifiuto alla proposta del *pasha* di Scutari, e anche quando la folla inferocita rinnovò *in extremis* la proposta di conversione Ferdinando d'Albissola e Giacomo da Sarnano si dichiararono piuttosto pronti a morire. Dopo una lunga processione attraverso la città, giunti al luogo dell'esecuzione,

[...] fù colato in terra prima il Padre frà Giacomo e dalli zingari fù impalato, il quale invocando il nome di Gesù e di Maria rese lo spirito à Dio e quando alzorno il palo per piantarlo in terra, già era morto perché il palo li andò dritto al cuore e li uscì verso la gola à mano manco. Dopo fù impalato frà Ferdinando con li medesimi suoni. Il palo li uscì à mano dritta vicino al collo et elevato il palo in alto e piantato in terra. Campò nel palo circa sette hore e nel patibolo con la regola di S. Francesco, o Thomas de Chempis che fusse in mano, sempre predicò la fede di Cristo, detestando la fede maomettana del che arrabbiati li turchi gli fecero mille insulti tirandoli fango e sassi et una pietra li diede in una guancia lasciandogliela ammaccata con il segno dopo morte per la d(ett)a percossa alla quale rispose sia per l'amor di Dio. Havendo nel fine domandato da bere li fu dato un vaso d'acqua, la quale bevuta restituì il vaso, disse in lingua [f. 4v.] Albanese che nella nostra vuol dire: «Siate voi benedetti e vi sia perdonato tutto quel di bene e male, che mi havete fatto». E subito restituì l'anima al suo Signore. Furno li loro corpi seppelliti dopo tre giorni da Cristiani in un loro cimiterio dove visibilmente da turchi si viddero per molto tempo lumi. E dubitando li turchi fussero li cristiani con diligenze li avertorno esser cosa soprannaturale.

Fra Bernardino sottolineava la sostanziale clemenza mostrata verso i due missionari dalle autorità giudiziarie e amministrative ottomane coinvolte nel processo, sia al momento del giudizio che nella fase, per così dire, istruttoria: il *pasha* di Scutari, secondo la ricostruzione,

¹⁵⁹ La testimonianza di Bernardino è stata pubblicata da Pacifico Sella, "Testimonianze inedite circa il martirio dei frati minori Giacomo da Sarnano e Ferdinando d'Albissola (Scutari 28 febbraio 1648)", *Carthaginensia*, Vol. XXXI, 2015, pp. 1059-1076.

offrì persino ai due la possibilità di evitare il linciaggio da parte della folla a patto di accettare una formale conversione.

Al di là dell'evidente sistema di «corrispondenze» – prendendo in prestito un termine baudelairiano¹⁶⁰ - con la crocifissione di Cristo (il cadì e il *pasha* che, dopo aver esaminato i frati, li dichiarano privi di colpe, demandando la decisione circa la loro sorte alla plebe inferocita, mi pare, riecheggiano in particolare i versi del vangelo di Luca relativi al giudizio di Pilato¹⁶¹; anche la processione attraverso la città con lo strumento del martirio sulle spalle, le ingiurie dei passanti nel cammino verso il “Golgota”, l’acqua ricevuta poco prima di spirare e gli eventi sovranaturali occorsi tre giorni dopo il decesso ricordano il testo evangelico), è interessante notare che anche un’altra fonte che documenta l’accaduto insiste su questo aspetto: Antinore Durastante, capitano di Spalato originario proprio di Sarnano, nel 1648, scriveva di aver appreso da un vescovo di Scutari che il *pasha* interpellato «[...] era quasi per denari che li cristiani volevano pagare per liberarli, risoluto di liberarli. Mà la plebe de turchi cominciò à gridare che mora, mora questi tristi nemici della nostra fede»¹⁶².

Anche nella relazione del 4 marzo 1648, inviata a Propaganda Fide dal vicario apostolico di stanza a Budva (oggi in Montenegro), l’autore sottolineava che gli abitanti di Scutari

contro la volontà de[ll’]Aga governatore della me[desi]ma Città,e contro la volontà del Mufti Dottore di Turchi con alcuni al[tri] pigliarono doi frati Reformati, che nel ospitio di San [...] dimoravano, cioè fra Giacomo, e fra Ferdin[ando] da Genova, quali condussero avanti Cadi Giudice, esclamando sian condannati alla morte per ribelli, e aut[ori] della mossa dell’esercito xpiano; Aga, e Mufti [...] cognoscendo falsa imputatione offerivano a [Cadi] molti danari, che li liberasse, ma il Cadi per adutione di falsi testimonij, e per condisendere alla petitione del popolo Turchesco li condanò siano impalati, se renegare Xpo non volessero [...]¹⁶³.

¹⁶⁰ C. Baudelaire, “Corrispondenze”, in *I fiori del male*, BUR, 2021.

¹⁶¹ «Pilato, riuniti i sommi sacerdoti, le autorità e il popolo, disse: “Mi avete portato quest’uomo come sobillatore del popolo; ecco, l’ho esaminato davanti a voi, ma non ho trovato in lui nessuna colpa di quelle di cui lo accusate; e neanche Erode, infatti ce l’ha rimandato. Ecco, egli non ha fatto nulla che meriti la morte, Perciò dopo averlo severamente castigato, lo rilascerò» (Luca 23, 13- 23, 16).

¹⁶² P. Sella, “Testimonianze inedite circa il martirio dei frati minori Giacomo da Sarnano e Ferdinando d’Albissola (Scutari 28 febbraio 1648)”, 1070.

¹⁶³ M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, pp. 169-170. I due religiosi dimoravano nell’ospizio di San Pellegrino, come si desume dalla lettera indirizzata da Francesco Bolizza al cardinal Capponi in data 17 marzo 1648: «Presi perciò Fra Ferdinando di Genoa, et Fra Giacomo da Sarnano che abitavano a San Pellegrino, et condotti a Scutari fatti morire sopra il pallo, havendo Fra Giacomo spirato immediatamente l’anima, et Fra Ferdinando sopravvissuto sei hore, a capo de quali sempre orando passò dal mondo a Dio. (APF, SOCG, vol. 178, f. 277 r.).

Sebbene questa terza versione differisca leggermente dalle precedenti – il denaro per la liberazione dei due frati sarebbe stato stanziato, secondo l'autore, proprio dall'agà (funzionario dell'amministrazione ottomana) e dal *mufti* (giurista), e non dai cattolici locali – emerge ancora una volta una condotta, potremmo dire, garantista dei due funzionari nei confronti dei riformati, catturati dalla popolazione di Scutari.

Francesco Bolizza (Franjo Bolica), in quegli anni garante e facilitatore delle missioni albanesi per conto di Propaganda Fide, nella lettera datata 17 marzo 1648 e indirizzata a Roma all'attenzione del cardinal Capponi, metteva in luce ancora un altro aspetto della vicenda: dopo la morte dei frati Giacomo e Ferdinando,

Trattenuti li cadaveri così per un giorno sono poi la sera stati sepolti a Santa Maria Madalena non essendo a me stato permesso dalla strettezza del tempo ne dalla gravità d'accuse poter essercitare alcuna parte a loro, che Sua Divina Maestà ha voluto così decorarli, con la corona del martirio. Altri di essi Padri s'intende esser trattenuti per agiuto de quali non si mancato essercitare ogni diligenza in questi spinosi tempi di guerra. Volendo loro sperare alcun agiuto per l'impiego della moglie di Mehmet beg Sangiaco [di Scutari n.d.r] mio amorevolissimo et potente in quelle parti noto al medesimo Padre Fra Bonaventura [da Palazzolo, n.d.r.]¹⁶⁴.

Da un lato il cavalier Bolizza ammetteva di non essere riuscito a intervenire per salvare la vita dei poveri malcapitati, dall'altro sottolineava le difficoltà di alcuni altri padri riformati, anch'essi «trattenuti», e invocava, speranzoso, l'intercessione della moglie del sangiaco locale «mio amorevolissimo et potente in quelle parti noto al medesimo Padre Fra Bonaventura»¹⁶⁵, il fondatore della missione dei riformati in Albania.

Nell'inedita testimonianza di Franjo Bolica emerge allora un ulteriore elemento: il cavaliere di Cattaro, incaricato di sostenere e facilitare dal punto di vista logistico e amministrativo le attività dei missionari, nonché lo stesso fra' Bonaventura Relli da Palazzolo, fondatore della missione dei minori osservanti in Albania, avevano instaurato un rapporto di fiducia con il sangiaco Mehmet-bey, anche grazie alla posizione conciliante della moglie. Dunque, se da un lato è certamente vero che le garanzie per i missionari e i sacerdoti cattolici operanti nell'*eyalet* (provincia) di Rumelia erano inferiori rispetto a quelle riconosciute dall'autorità ottomana, per esempio, ai loro omologhi ortodossi, è pur vero che, in numerose occasioni e circostanze, fra l'amministrazione e i missionari poteva intercorrere un rapporto sereno e di collaborazione.

¹⁶⁴ APF, SOCG, vol. 178, f. 277 r.

¹⁶⁵ *Ibid.*

I.2.4 Convertirsi «con la bocca», convertirsi «con il cuore»

Un atteggiamento talvolta conciliante e orientato a una certa giustizia da parte dei giudici sciaraitici è stato riscontrato anche in alcune fonti agiografiche ortodosse, in particolare nelle *vitae* che raccontano e ricostruiscono le gesta e la morte dei *neomartiri*, come i tre i giovani ortodossi bulgari vittime di tentativi di conversioni forzate giustiziati a Sofia in odore di santità intorno alla prima metà del XVI secolo: san Gueorgui Novi, san Gueorgui Noveyshi, e san Nikolaj Novi. In contrasto con le opinioni diffuse nei confronti di altre autorità ottomane e dei musulmani in genere, nelle agiografie di questi santi redatte da religiosi locali, come è stato notato, i cadì coinvolti nell'iter processuale sono descritti come uomini giusti, empatici e capaci di esercitare le proprie funzioni in modo rigoroso, «even at the expens of Islam»¹⁶⁶.

Effettivamente, come comprovato da numerose fonti documentarie, i cristiani, sia cattolici che ortodossi, fecero ricorso ai tribunali sciaraitici, anche quando la controversia da risolvere poteva essere legittimamente sottoposta al tribunale ecclesiastico o all'autorità vescovile: questo accadeva di frequente quando i cristiani coinvolti erano sicuri di ottenere un trattamento migliore alla luce della legge islamica. Il coinvolgimento del cadì, all'opposto, era invece espressamente previsto dall'ordinamento ottomano nei casi di omicidi, morti, percosse e in tutti quei casi in cui un musulmano era coinvolto nella controversia.

In effetti a un cristiano, libero o schiavo che fosse non era consentito alzare le mani contro un musulmano, pena la morte, né picchiare o uccidere un correligionario. La conversione all'islam, in questi casi, poteva consentire, però, di sottrarsi alle inevitabili conseguenze giudiziarie: è il caso per esempio del ben noto Uluç Alì (1519-1587), prima Gian Dionigi Galeni.¹⁶⁷ Originario dell'Italia meridionale, Galeni fu catturato e ridotto in schiavitù dall'esercito ottomano per essere impiegato su una galea. In seguito fu accusato dell'omicidio di un altro schiavo, e per evitare una prevedibile sanzione, si convertì all'islam. Attraverso la conversione, tuttavia, egli riuscì anche a rafforzare la propria posizione sociale e militare: all'apice della sua carriera, fu designato *pasha* di Algeri e scelto per guidare una divisione ottomana in occasione della battaglia di Lepanto.

¹⁶⁶ R. Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: the Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Rumeli Under Ottomans*, pp. 166.

¹⁶⁷ G. Benzoni, "Gian Dionigi Galeni", *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 51 (1998)*, https://www.treccani.it/enciclopedia/gian-dionigi-galeni_%28Dizionario-Biografico%29/.

L'apostasia, peraltro, poteva rappresentare l'unica possibilità di salvezza per l' "infedele" che fosse colto in flagranza di reato durante un rapporto sessuale con una donna musulmana. Anche chi, fra i cristiani, fosse debitore verso un correligionario poteva trarre vantaggio dalla conversione poiché, secondo quanto sancito dalla legge coranica, non è necessario risarcire un debito quando il creditore non è di religione islamica¹⁶⁸.

Come è stato giustamente notato, pronunciare ad alta voce la *shahāda*, o professione di fede, pubblicamente costituì a lungo una condizione necessaria e sufficiente per essere considerato a tutti gli effetti un convertito all'islam¹⁶⁹. L'imposizione di un nome islamico faceva seguito alla conversione, e, per gli uomini, la circoncisione completava eventualmente il processo. Proprio la scelta del nome rappresenta una fonte utile per accertare il numero di convertiti all'islam: nei *defter*, i registri fiscali utilizzati dall'amministrazione ottomana anche in area balcanica, sono censiti gli individui di sesso maschile a capo di un nucleo familiare e le loro proprietà, e l'indicazione dei nomi costituisce un termometro utile per verificare il numero di conversioni occorse in una determinata area amministrativa, sebbene questo, naturalmente, non ci dica praticamente nulla in merito alle ragioni, alla sincerità o alla volontarietà dell'adesione alla fede islamica¹⁷⁰.

Come si è detto, le conversioni religiose costituiscono un ambito di studi particolarmente delicato e caratterizzato da una notevole complessità, poiché si tratta di un processo che investe la sfera più intima della soggettività: i racconti autobiografici di cristiani convertiti all'Islam potrebbero rappresentare una testimonianza utile al fine di indagare le ragioni sottese ai processi di conversione, ma sono purtroppo un caso piuttosto raro. È difficile perciò sapere se un determinato «rinnegato» avesse scelto di convertirsi, come si dice, «con

¹⁶⁸ Giovanna Fiume, *Schiavitù mediterranee*, p. 71.

¹⁶⁹ T. Krstić, *From Shahāda to 'Aqīda: Conversion to Islam, Catechisation and Sunnification in Sixteenth-century Ottoman Rumeli*, in A. C. S. Peacock (ed.), *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, pp. 296-314.

¹⁷⁰ Molti studiosi hanno utilizzato i *defter* come fonte documentaria per le proprie ricerche. Ho già menzionato lo studio pubblicato da Géza David, "Limitations of Conversions: Muslims and Christians in the Balkans in the Sixteenth Century", nel corso del quale l'autore indaga e riflette sulla diversa percentuale di conversioni all'islam nelle aree urbane e nelle zone rurali (v. nota 61). Si vedano anche Metin M. Coşgel, "Ottoman Tax Registers (Tahrir Defterleri)," *Historical Methods* 37, no. 2 (2004): 87-100; H. W. Lowry, Jr., "The Ottoman Tahrir Defterleri as a Source for Social and Economic History: Pitfalls and Limitations," in *Studies in Defterology; Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Analecta Isisiana IV (Istanbul: The Isis Press, 1992), 3-18 e J. Rasson, "Patterns of Settlement Abandonment in Macedonia as Revealed in Ottoman Tax Records From the Fifteenth and Sixteenth Centuries", in *Flight and Emigration in Medieval Space and Mind*, ed. Gerhard Jaritz and Etleva Lala (il volume è ancora inedito, ho avuto modo di consultare il testo per gentile concessione dell'autrice),

la bocca» oppure «con il cuore», se l’apostasia cioè fosse un atto puramente esteriore dettato dalle circostanze, oppure, all’opposto, una scelta consapevole, sincera e volontaria.

Nel suo volume *Contested Conversion to Islam*, Tijana Krstić menziona il trattato *Kitab tesviyetu't-teveccuh ila'l hak*, scritto fra il 1556 e il 1557 da Murad b. Abdullah, un ungherese catturato dall’esercito ottomano durante la battaglia di Mohàcs¹⁷¹. Convertitosi all’Islam, Abdullah acquisì una solida educazione islamica e apprese la lingua turco-ottomana, tanto che, dopo il 1550, fu impiegato come diplomatico e traduttore alla corte di Solimano il Legislatore¹⁷². Alla fine del testo, che introduce gli elementi fondamentali della religione di Maometto, Abdullah aggiunge il racconto della sua conversione, descrivendo nei dettagli questo processo. Nel corso delle sue memorie, l’autore chiarisce la sincerità della sua conversione interiore - un’esperienza spirituale che egli definisce al contempo intellettuale e razionale – avvenuta tuttavia, dopo un iniziale momento di rifiuto seguito poi da un lungo processo di studio e comprensione¹⁷³.

Anche Mohammed el-Attaz, divenuto noto col nome cattolico Baldassarre Loyola (1631–1667), ha lasciato una rara testimonianza documentaria utile per indagare i risvolti più intimi del processo di conversione, questa volta però dalla religione islamica a quella cattolica: figlio del re di Fez, Mohammed fu catturato mentre si recava a La Mecca in pellegrinaggio e ridotto schiavitù dai Cavalieri di Malta. Quando il riscatto fu finalmente pagato, il giovane deliberò di riprendere il suo viaggio verso La Mecca, ma nel giorno deputato alla partenza ebbe una visione, in seguito alla quale decise di restare a Malta e di convertirsi alla fede cattolica. Successivamente fu ammesso nella Compagnia di Gesù e dedicò la sua vita alla conversione degli schiavi islamici nelle città portuali italiane¹⁷⁴.

¹⁷¹ T. Krstić, *Contested Conversions*, p. 98.

¹⁷² *Ibid.*, p. 100.

¹⁷³ T. Krstić, *Contested conversions to Islam*, p. 101. Sul tema delle conversioni si vedano G. Fiume, *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Mondadori 2009; S. Bono, “Conversioni all’Islam e riconciliazioni in Levante nella prima metà del Seicento”, in *I Turchi, il Mediterraneo e l’Europa*, a cura di Giovanna Motta, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 325-339; L. Bennassar, B. Bennassar, *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all’islamismo nei sec. XVI e XVII*, Rizzoli, Milano 1991.

¹⁷⁴ P. Duclos, “Baldassarre Loyola Mandes”, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, a cura di C.E. O’Neill e J.M. Dominguez, Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu Pontificia Universidad Comillas, 2001, p. 2428. A Baldassarre Loyola il drammaturgo Calderon della Barca ha dedicato il suo *El Gran Príncipe de Fez* (1669), a tal proposito si veda E. Colombo, “A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631–1667)”, in *Journal of Early Modern History*, 17 (2013), pp. 479–504). Come ha giustamente notato Emanuele Colombo, un elemento di straordinaria rilevanza è costituito dalla grande abbondanza di fonti testuali che ci consentono di gettare luce non soltanto sulla particolare vicenda biografica e spirituale di Baldassarre Loyola, ma anche sul variegato sistema di relazioni che caratterizzava, in quei decenni, il panorama sociale, culturale e religioso dell’area mediterranea (Emanuele Colombo, “A Muslim Turned Jesuit”, p. 480).

L'area mediterranea, sulla quale anche la penisola balcanica si affaccia, era caratterizzata a ben vedere da una marcata porosità in termini culturali, politici e confessionali, e le conversioni da una fede all'altra ben si possono collocare all'interno di questo sistema interconnesso – gli studiosi di area anglosassone direbbero *enmeshed* - di relazioni. Potremmo anzi ben dire che a una mobilità spaziale, fisica, legata ai viaggi e agli spostamenti, volontari o coatti che fossero, corrispose, intorno al bacino del Mediterraneo, una notevole mobilità culturale e confessionale.

In aree come l'Albania e il Kosovo, il numero delle conversioni all'Islam fra i cattolici fu piuttosto elevato: come abbiamo già avuto modo di sottolineare, il sistema ottomano basato sulla tassazione degli uomini appartenenti a comunità non musulmane poteva costituire una pressione indiretta e favorire l'apostasia. Ma anche coloro i quali sceglievano di rimanere cattolici potevano praticare, nella vita di tutti i giorni, forme di dissimulazione per non essere riconosciuti come tali: spesso, come testimoniano gli stessi missionari, utilizzavano pubblicamente nomi turchi, soprattutto nei mercati e nelle piazze delle maggiori città oppure evitavano di astenersi dalla carne nei giorni di digiuno previsti dal calendario cattolico. Altri – i cosiddetti cripto-cristiani – professavano segretamente la fede romana, e in pubblico sceglievano di identificarsi come musulmani, partecipando anche alle funzioni nelle moschee, e sviluppando talvolta una forma di spiritualità anfibia – per dirla con le parole di Noel Malcolm¹⁷⁵.

I missionari inviati nella “Turchia europea” proprio al fine di preservare una supposta purezza e l'ortodossia confessionale delle comunità cattoliche *in partibus infidelium* interpretavano generalmente tali condotte come abusi ed errori da estirpare. Per tale ragione, cercarono di epurare il cattolicesimo locale da atteggiamenti superstiziosi, da celebrazioni e rituali compartecipati da membri di fede differente e da persistenze legate a tradizioni religiose pre-cristiane. In altre parole essi tentarono di eliminare ogni forma di spiritualità «liquida» – per citare, fuor di contesto, il fortunato paradigma elaborato dal filosofo contemporaneo Zygmunt Bauman. Liquida perché porosa, permeata da aspetti ed elementi comuni a diverse confessioni, eppure – ed è quasi un paradosso- rigida e impermeabile rispetto ai tentativi di irreggimentazione confessionale: i tentativi profusi dai missionari, impegnati a ricondurre i cattolici locali all'interno del recinto normativo e disciplinare tracciato dalle disposizioni tridentine, rimasero molto spesso senza esiti effettivi.

¹⁷⁵ N. Malcolm, *Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans. The Case of Kosovo*, in «Religious Quest and National Identity in the Balkans», ed. by Harry Norris, Muriel Heppell, Celia Hawkesworth, London, 2001, pp. 91–110.

I.3 Religione “contaminata” e ibridazioni: le specificità del cattolicesimo balcanico

Questo discorso mi consente di introdurre il primo piedritto teorico sul quale intendo impostare la mia analisi. Si tratta del concetto di ibridazione religiosa. Recentemente, nella ricerca storiografica – in particolar modo per quel che riguarda lo studio delle missioni cattoliche – molto si è parlato di sincretismo religioso, di contaminazione, di ibridazione confessionale¹⁷⁶.

Per indicare un tipo di espressione religiosa che sfugge al tentativo normativo, sottraendosi a una forma di religiosità «ufficiale» - o presunta tale -, in passato aveva trovato ampia diffusione il concetto di «religione popolare»¹⁷⁷. A partire da questa nozione, negli ultimi decenni del secolo scorso, è andato sviluppandosi un vivace dibattito scientifico.

In particolare, vorrei ricordare il fascicolo della rivista «Quaderni storici» pubblicato nel 1979 e dedicato proprio al tema delle *Religioni delle classi popolari*. Gli interventi contenuti nel fascicolo erano mossi da un duplice intento: da un lato intendevano documentare lo stato dell'arte in quel settore di studi in ambito italiano e internazionale; dall'altro intervenire nella discussione allora in corso sulla nozione di “religione popolare”, saggiandone i limiti e le criticità. Il concetto di “religione popolare” si configura, infatti, come un paradigma fin troppo astratto, uno spettro fumoso e confuso, facile preda di manipolazioni interpretative. Quali manifestazioni religiose, quali rituali o credenze possono essere incluse nel novero della «religiosità popolare»? E in che termini essa deve e può essere contrapposta alla «religione ufficiale», intesa come espressione religiosa delle élites, delle classi egemoni – e in che modo è possibile misurare l'entità di questa polarizzazione? Con lucida analisi, nella premessa giustificativa al fascicolo appena menzionato, lo storico Carlo Ginzburg chiarisce: «l'espressione “religione popolare” è diventata, soprattutto in questi ultimi anni, una delle più ambigue e oscure del lessico storiografico internazionale. Accettarla non era facile: e in

¹⁷⁶ A proposito di sincretismo e ibridazioni religiose, si veda, per esempio, S. Ivanić, M. Laven, A. Morrall (ed. by), *Religious Materiality in the Early Modern World*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2019; S. Pavone, Sincretismo, conversioni e uso delle immagini tra cattolicesimo e induismo, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», n. 44, 2018/2, pp. 55-90; AA.VV. *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia 2016; E. F. Kent and T. R. Kassam (eds.), *Lines in Water: Religious Boundaries in South Asia*, Syracuse University Press, Syracuse (NY) 2013; D. Mosse, *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, University of California Press, Berkeley 2012.

¹⁷⁷ Si veda per esempio il celebre testo di P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith 1978, poi edito nuovamente, per la terza volta, nel 2009 (Ashagatem, Farnham 2009) e preceduto da una nuova introduzione nella quale l'autore ha tenuto conto di una serie di critiche mosse al concetto stesso di “cultura popolare”.

fondo era una perdita di tempo»¹⁷⁸. E difatti anche la scelta del titolo, come abbiamo appurato, è ricaduta su una formula differente (*Religioni delle classi popolari*, in luogo di «religione popolare»), nel tentativo di liberarsi dal giogo di un concetto sin troppo strumentalizzato e piegato alle necessità di una storiografia ideologicamente orientata.

Recentemente Pierroberto Scaramella è tornato sul tema e, nel suo contributo apparso sul volume *Un mondo perduto? Religione e cultura popolare* (2020), ha sostenuto che «calarsi nelle metamorfosi storiche di questo concetto – quello di cultura popolare - può essere un antidoto contro quelle mitologie del popolo, quelle visioni metafisiche della totalità popolare [...]». Maggiore utilità e innovazione in tal senso arrecheranno al dibattito quelle ricerche e quelle riflessioni capaci di superare «il modello di rapporto culturale tra alto e basso come una sorta di univoco sgocciolamento dall'alto verso il basso di modelli e contenuti culturali» continua lo storico, al fine di «individuare il gioco degli scambi tra alta e bassa cultura, medicina e magia, tra scritto e orale, tra scienza e folclore, culture spesso mediate da protagonisti anonimi della storia sociale della prima età moderna, può essere un buon punto di partenza»¹⁷⁹.

Di simile avviso è anche Ottavia Niccoli che, nello stesso volume, attribuisce l'«insofferenza» maturata soprattutto in ambito italiano a una sostanziale «incomprensione» del paradigma della cultura popolare, o almeno, continua Niccoli, a una «limitata attenzione alle sue potenzialità»¹⁸⁰.

Si tratta, a mio avviso, di una proposta accattivante e tuttavia, in questa sede, ancorché deprivata del suo fardello ideologico, l'espressione “cultura” (e religione) “popolare” non avrebbe contribuito a chiarire quelle dinamiche, in costante divenire, di formazione delle identità religiose e confessionali coinvolte nel processo di ibridazione sul quale riflettiamo: «identities that are in the process of constant negotiation, adaptation, and reinvention»¹⁸¹. Neppure l'espressione alternativa «religione della classi popolari» avrebbe potuto apportare un qualche beneficio nell'ambito di questa riflessione poiché non avrebbe alcun senso – per riecheggiare il titolo di un articolo della studiosa polacca Halina Manikowska, estremamente critico rispetto al concetto di cultura popolare¹⁸² - operare una distinzione, per così dire, fra

¹⁷⁸C. Ginzburg, *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici» Vol. 14, No. 41 (2), Maggio - Agosto 1979, p. 393.

¹⁷⁹P. Scaramella, *Il popolo che abbiamo perduto*, in *Un mondo perduto? Religione e cultura popolare*, a cura di Pierroberto Scaramella e Lucia Felici, Aracne Editrice, Canterano 2020, p. 25.

¹⁸⁰O. Niccoli, *Malintesi. Fenomeni di incomprendimento tra livelli di cultura*, in *Un mondo perduto? Religione e cultura popolare*...p. 34.

¹⁸¹E. F. Kent and Tazim R. Kassam (eds.), *Lines in Water...*, p. xii.

¹⁸²H. Manikowska, “Does the Concept of ‘Popular Religion’ in the Middle Ages Still Make Sense? Regarding Alicja Szulc’s *Homo Religiosus*”, in *Kwartalnik Historyczny*, Vol. CXXI, 2014, pp. 157–168.

«cultura alta» (quella esportata dai missionari) e «cultura bassa», o delle classi popolari (quella delle comunità cattoliche locali). Difatti, nel contesto del cattolicesimo balcanico, forme di espressione religiosa ibride o comunque eterodosse erano praticate indipendentemente dall'estrazione o dalla composizione sociale di una determinata comunità. Ricchi mercanti, poveri contadini, neofiti e «antichi cristiani», come pure lo stesso clero secolare autoctono furono trovati, dai missionari, colpevoli di «errori», «superstizioni» e «abusi» da correggere con assoluta urgenza: si pensi, in questo senso, al caso dell'Albania, dove i missionari inviati da Propaganda Fide nella prima metà del Seicento trovarono un clero sparuto, negligente e dedito alla gozzoviglia, con la tendenza manifesta, persino, a intrattenere relazioni con le concubine e affari con i “turchi”¹⁸³.

L'intento, dunque, può essere semmai quello di individuare la distanza e il rapporto fra la norma (tridentina) che i missionari tentarono di applicare e la sua effettiva applicazione, o meglio, sulle conseguenze pratiche, culturali e culturali, che l'applicazione di questa o quella disposizione normativa produsse nell'Europa ottomana sommandosi al sostrato culturale e religioso locale.

Tuttavia, la retorica della “periferia” – periferia, per esempio, rispetto al centro del cattolicesimo, ma pure rispetto ai territori del sultano o della Serenissima – può costituire un'occasione di imprudenza: il rischio, dietro l'angolo, è di considerare le manifestazioni e le peculiarità culturali e religiose di un'area periferica nel loro aspetto, per così dire, degenerativo, in negativo. E invece nella distanza fra la norma imposta dal centro e l'effettiva ricezione, il rifiuto o l'adattamento di tale norma alla realtà locale si esprime attraverso la carica identitaria della “periferia” in quanto spazio dotato di una sua propria – poliedrica - singolarità¹⁸⁴.

L'elemento spaziale, come è evidente, gioca un ruolo fondamentale nell'economia del discorso. Spazio conteso, certamente. Ma, anche spazio in quanto luogo praticato, per dirla con De Certeau¹⁸⁵, un luogo cioè all'interno del quale i gruppi sociali, e, nel nostro caso, le comunità confessionali, esistono e agiscono.

¹⁸³ Si veda in proposito F. Granata, “L'Albania e le missioni italiane nella prima metà del secolo XVII in base a documenti inediti”, in *Rivista d'Albania XXI* (1942), pp. 226-248.

¹⁸⁴ Sul rapporto fra centro e periferia si veda *Il Capitale Culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage*, n. 10 (2014) dedicato a *Periferie. Dinamiche economiche territoriali e produzione artistica*; e ancora la recente riedizione di E. Castelnuovo, C. Ginzburg, *Centro e periferia nella storia dell'arte italiana*, Officina Libraria, Roma 2019.

¹⁸⁵ Cfr. M. De Certeau, *L'invention du quotidien*, vol.1: *Arts de faire*, Gallimard, Paris 1980. Si veda anche H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Pgreco, 2018 (ed. or.: *Production de l'espace*), Éditions Anthropos, Paris 1974 o ancora M. Stock, Nicola Vöhringer, *Spatial Practices. Medieval/Modern*, V&R Unipress: Gottingen 2008, pp. 7-24 (*Introduzione*).

Come è stato giustamente notato, il concetto di spazio inteso come luogo praticato costituisce peraltro un elemento di rilievo nell'ambito della riflessione sulle dinamiche missionarie¹⁸⁶. I religiosi inviati a esercitare la propria opera missionaria nella "Turchia europea" si trovarono a doversi misurare con tutte le difficoltà poste da una zona di confine: i Balcani e l'Ungheria ottomana costituivano, al contempo, l'avamposto europeo della Sublime Porta e l'ultima frontiera dell'Europa cristiana. La mobilità missionaria, dunque, aveva modo di esprimersi muovendosi fra queste due identità spaziali e culturali. Non di rado i missionari deputati alla tutela del cattolicesimo in area balcanica erano originari dell'Europa sud-orientale ma ricevevano la loro formazione religiosa in Italia. I Collegi illirici¹⁸⁷ – fra cui quello gesuitico di Roma - furono istituiti, di fatto, proprio per favorire questa forma di mobilità istituzionalizzata.

Inevitabilmente, parleremo anche di spazio sacro attribuendo a questa nozione una duplice valenza. In primo luogo si tratta dello spazio simbolico o confessionale, all'interno del quale le diverse identità religiose esistono e si esprimono, talvolta lottando per la propria esistenza. È uno spazio nel quale le identità confessionali si costituiscono come tali, anche attraverso il conflitto e il riconoscimento dell'alterità. Del resto, il panorama confessionale dell'Europa sud-orientale era, come si è detto, estremamente variegato, contraddistinto dalla simultanea presenza di differenti comunità confessionali. Ogni gruppo religioso stanziato sul territorio era impegnato in una strenua contesa per l'acquisizione di uno spazio legittimo, per l'affermazione della propria esistenza e della propria ortodossia¹⁸⁸.

Ma lo spazio sacro di cui qui discutiamo è anche di altro tipo, propriamente architettonico: mi riferisco, in questo caso, agli edifici sacri, ai luoghi di culto, agli spazi cioè dove la devozione performativa e rituale si esplica, spesso in condivisione con gli altri membri di questa o quella comunità religiosa. Si tratta di un elemento assai rilevante: i luoghi di culto -o gli spazi di culto, per usare ancora le categorie di "spazio" e "luogo" concettualizzate da De Certeau- infatti, costituiscono un aspetto essenziale per le comunità religiose di cui sono espressione, e giocano un ruolo di primo piano sul piano identitario e culturale, ma anche, talvolta, politico ed economico.

¹⁸⁶Questa implicazione è emersa nel corso di un dialogo proficuo con il Prof. Pierre-Antoine Fabre, che ringrazio, sviluppato nel corso del ciclo di seminari da lui tenuto presso l'Università di Macerata.

¹⁸⁷ M. Moroni, *Propaganda Fide, i Collegi illirici e l'Albania*, in A. Ndreca, *L'Albania nell'Archivio di Propaganda Fide*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017.

¹⁸⁸M. Craciun, O. Ghitta, G. Murdock (edited by), *Confessional Identity in East-Central Europe*, Ashgate, Aldershot 2002, p. 1.

Si pensi, a titolo di esempio, alle dispute, attestate dai documenti prodotti dai missionari, per il possesso e l'utilizzo di un edificio religioso fra due fazioni avverse, che frequentemente animavano la vita delle comunità cattoliche balcaniche. Lo storico Antal Molnár descrive e analizza nei dettagli, per esempio, la serie di eventi e alterchi che si verificarono a Belgrado nel trentennio compreso fra il 1612 e il 1643, quando gesuiti e mercanti ragusei presenti nella città bianca si trovarono a fronteggiare i mercanti e i frati francescani bosniaci per il controllo della cappella della città¹⁸⁹.

Circostanze affatto simili occorsero anche a Novi Pazar, a partire dal 1627: in questo secondo caso la disputa coinvolse, ancora una, i mercanti ragusei, i quali tentarono di far valere le proprie posizioni a discapito delle volontà dell'arcivescovo di Antivari, Pietro Massarecchi, rappresentante, in quell'area, della gerarchia missionaria e dunque della Santa Sede¹⁹⁰.

Si tratta solamente di due casi emblematici, particolarmente utili per comprendere quale importanza venisse attribuita al possesso di queste piccole chiese e cappelle, tanto da un punto di vista squisitamente religioso e devozionale, quanto in termini di prestigio sociale ed economico. Anche gli edifici, dunque, ma pure immagini e manufatti rientrano a pieno titolo nell'ambito della nostra indagine, poiché giocano un ruolo importante nelle dinamiche relazionali fra i diversi gruppi sociali. Come è stato giustamente messo in luce, infatti, oggetti e artefatti possono e devono essere considerati “agenti di mediazione” capaci di connettere differenti contesti culturali¹⁹¹.

È ben conosciuta, per esempio, l'usanza nota come *simultaneum*, messa in evidenza, fra gli altri, da Benjamin Kaplan nel suo volume *Divided by Faith*¹⁹², nel quale l'autore esplora le dinamiche di conflitto e convivenza – e in certi casi di vera e propria co-abitazione di uno spazio sacro – fra cattolici e protestanti in area mitteleuropea fra il XVI e il XVIII secolo. Comunità appartenenti a fedi e confessioni religiose differenti potevano difatti condividere, abitualmente o occasionalmente, il medesimo edificio di culto, quando le circostanze rendevano impossibile la costruzione e il conseguente mantenimento di altre strutture.

Questa prossimità spaziale finì per creare le condizioni e le circostanze affinché si concretizzasse una particolare forma di sincretismo religioso, sia a livello performativo, sia

¹⁸⁹A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier...*, pp. 65-121.

¹⁹⁰*Ibid.*, pp. 123-134.

¹⁹¹S. Burghartz, L. Burkart, C. Göttler Leiden (a cura di), *Sites of mediation: connected histories of places, processes, and objects in Europe and beyond, 1450–1650*, Brill, Boston 2016, pp. 2-3.

¹⁹²B. J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007.

– per così dire – a livello teologico. La recente pubblicazione di Cesare Santus, *Trasgressioni necessarie*¹⁹³ analizza con puntualità il fenomeno della *communicatio in sacris* e la sua diffusione fra le comunità cristiane presenti nel Levante mediterraneo e nel Vicino Oriente, anch'esse soggette, come le popolazioni balcaniche, alla dominazione ottomana. Di che cosa si tratta? L'autore lo spiega con estrema chiarezza nell'*Introduzione generale*:

communicatio in sacris [...] è il termine con cui la Chiesa di Roma ha inteso definire e contestualmente limitare o vietare qualunque genere di partecipazione di un cattolico alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti di un culto non cattolico»¹⁹⁴. Attraverso l'analisi di questo fenomeno e delle sue declinazioni, Santus descrive e sostiene «la porosità dei confini confessionali delle comunità cristiane orientali»¹⁹⁵.

La riflessione, tuttavia, in questa sede, non include soltanto occasioni di contatto e di ibridazione fra comunità cristiane, ma si allarga necessariamente anche ai “turchi”, di religione islamica, presenti in area balcanica. Questo termine, continuamente utilizzato dai missionari, per la verità, non indica tanto l'appartenenza di un determinato individuo a un certo gruppo etnico, quanto piuttosto a una comunità religiosa¹⁹⁶. La conversione alla religione di Maometto, il cambiamento delle abitudini e dello stile di vita determinava, nei fatti, l'ingresso in un gruppo sociale differente¹⁹⁷. Dunque il termine “turco”, di per sé, non ci permette di sapere se un certo uomo o una certa donna fossero, per esempio, slavi convertiti o turchi stanziatisi nell'Europa sud-orientale in seguito alla conquista ottomana. Nell'ambito del cattolicesimo della prima età moderna, i cristiani che accettavano, per ragioni diverse, di convertirsi all'Islam erano comunemente noti come «rinnegati», per aver abiurato la fede cattolica per abbracciare la «setta» maomettana¹⁹⁸.

¹⁹³C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Bibliothèque des École françaises d'Athènes et de Rome, Roma 2018.

¹⁹⁴*Ivi*, p. 8

¹⁹⁵*Ivi*, p. 436.

¹⁹⁶Si veda per esempio, a tal proposito, P. Fodor, *The Formation Of Ottoman Turkish Identity (Fourteenth To Seventeenth Centuries)*, in «Identity and Culture in Ottoman Hungary», ed. by Pál Fodor and Pál Ács, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017); o ancora A. Vanoli, *Cristianesimo e islam: guerre e incontri dal Mediterraneo all'Asia*, in *Storia del Cristianesimo. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, a cura di V. Lavenia...cit., pp. 136-138; M. Soykut, Image of the "Turk" in Italy: a History of the "Other", in *Early Modern Europe: 1453-1683*, Klaus Schwarz, Berlin 2001.

¹⁹⁷ Sulle conversioni all'Islam cfr. Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam...cit.*

¹⁹⁸ L. Soranzo, *L'Ottomano*, (Ferrara: 1599), particolarmente i capitoli C, CI and CII.

La conversione ad ogni modo, autentica o simulata che fosse, non poteva certamente tradursi in un immediato e netto abbandono delle tradizioni e delle credenze legate al culto cui si era devoti in precedenza. Anzi, possiamo ipotizzare, anche sulla base dei documenti disponibili, che il portato della precedente identità religiosa continuasse a persistere nella nuova identità, acquisita con la conversione. Non stupisce, perciò, il rapporto che alcuni “turchi” avevano con le immagini cristiane, sul quale, come abbiamo appurato, spesso insistono le relazioni dei missionari: talvolta le immagini devozionali erano oggetto di venerazione, talaltra erano temute, spesso erano utilizzate dai musulmani come amuleto contro disturbi e malattie.

Interessante mi sembra in tal senso l’analisi di Simon Ditchfield che, citando e parafrasando argutamente il lavoro dello storico dell’arte Micheal Baxandall, *Pattern of Intentions*, afferma che la riflessione sul processo di conversione richiede «to move beyond attempts to measure it using such bipolar terms as successful/unsuccessful, real/false or even assimilation/resistence, since focus on such questions has the effect of narrowing our view to consideration of the criteria and aspiration of just the missionaries rather than on those of the missionised»¹⁹⁹.

Lo studio di queste dinamiche, auspicabilmente, consente da un lato di comprendere meglio i meccanismi di ibridazione cui il cattolicesimo fu soggetto nei Balcani - nonché gli esiti di tale processo -, dall’altro permette di gettare una luce più chiara sulle modalità di coesistenza che vennero a stabilirsi fra le diverse comunità confessionali affastellate nell’Europa sud-orientale.

I.4 Confessionalizzazione cattolica: un paradigma possibile nei Balcani ottomani?

Più che all’attività di conversione, i missionari lavorarono pertanto al consolidamento nella fede romana delle comunità cattoliche già presenti nell’area sud-orientale d’Europa. Essi cercarono, cioè, di confermare e definire, secondo le disposizioni e le indicazioni tridentine, i confini dell’identità confessionale dei cattolici balcanici, nel tentativo di strapparle alla proteiforme ambiguità che fino a quel momento l’aveva caratterizzata. In altre parole, i missionari, come agenti locali della Santa Sede, posero in essere una serie di strategie correttive finalizzate alla confessionalizzazione dei cattolici dell’Europa ottomana.

¹⁹⁹ S. Ditchfield, *De-centering the Catholic Reformation: Papacy and Peoples in the Early Modern World*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 101 (2010), Gütersloher Verlag, p. 201.

Ma che cosa dobbiamo intendere per «confessionalizzazione»? Innanzitutto è necessario chiarire che si tratta di un concetto, di un paradigma elaborato nell'ambito della storiografia tedesca, negli ultimi decenni del XX secolo. In particolare, fra i teorici di questa nozione, gli storici Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard hanno contribuito ad alimentare un sostanzioso dibattito scientifico²⁰⁰. Nel contributo *L'Europa delle chiese e delle confessioni*, apparso nella raccolta di saggi a cura di Maria Antonietta Visceglia *Le radici storiche dell'Europa*, Schilling descrive in questi termini il processo di confessionalizzazione:

[...] ha avuto un impatto significativo su pressoché tutti gli aspetti della vita privata e pubblica. Esso ha dato il via a un fondamentale processo sociale di cambiamento, comprensivo di trasformazioni nella religione, nella chiesa, nella vita politica e sociale, nei comportamenti, nella mentalità e nella vita culturale. Ne consegue che la confessionalizzazione, che dagli ultimi decenni del XVI secolo in poi ha preso piede in quasi tutte le società e in quasi tutti gli stati d'Europa, è stata un motore – e non un freno – per il cambiamento sociale. Vista in una prospettiva di lungo periodo, è stata anzi uno degli elementi guida di quel processo di trasformazione dell'età moderna che ha portato il “vecchio” mondo europeo verso la moderna e democratica società industriale europea e nord americana²⁰¹.

Si tratta, stando all'analisi di Schilling, di un fenomeno complesso e polimorfo ma nella sostanza positivo, tanto confessionale quanto sociale e politico. Tale fenomeno ha trovato ampia e capillare diffusione nell'Europa della prima età moderna, sia nei territori cattolici che in quelli riformati. Una rigida dicotomia ermeneutica fra Riforma protestante e Riforma

²⁰⁰In particolare, sul tema della confessionalizzazione, si veda per esempio: H. Schilling, *From Empires to Family Circles: Religious and Cultural Borderlines in the age of Confessionalisation* (with István György Tóth), in H. Schilling and I. G. Tóth (a cura di), «Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400 - 1700», Cambridge: Cambridge University Press 2007, pp. 25-46; Id., *La confessionalisation et le système international*, in «L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit», a cura di L. Bély, Paris 2000, pp. 411-428; Id., *Confessione e identità politica in Europa agli inizi dell'età moderna (XV-XVIII secolo)*, in «Concilium. Rivista internazionale di Teologia», 6 (1995), pp. 970-983; Id., *Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit*, in «Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten», a cura di H. Guggisberg e G. Krodel, Gütersloh 1993, pp. 597-613; W. Breul, *Da Lutero a Calvino: la confessionalizzazione del principato di Anhalt*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n. 2/2010, p. 151. Anche nel volume a cura di Vincenzo Lavenia *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, parte della recente collana *Storia del cristianesimo* diretta da Emanuela Prinzivalli, il curatore, come ha giustamente notato Sabina Pavone nella sua recensione al testo apparsa sulla rivista «Studi e materiali di storia delle religioni» (83/1 2017), «ha invitato gli autori a discutere nella concretezza dei singoli temi la validità (e, potremmo dire, la funzione) di termini come “confessionalismo”, “disciplinamento”, “secolarizzazione”», e ciò costituisce sicuramente un elemento di originalità rispetto alle precedenti “storie del cristianesimo”, in quanto favorisce un'analisi integrata e organica sia delle dinamiche caratteristiche del mondo cattolico, sia delle dinamiche riguardanti il mondo riformato (V. Lavenia (a cura di), *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, in «Storia del Cristianesimo», vol. III, a cura di E. Prinzivalli, Carocci editore, 2015).

²⁰¹ H. Schilling, *L'Europa delle chiese e delle confessioni*, in Maria Antonietta Visceglia (ed.), «Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna», Viella, Roma 2007 (e-book), posizione 1134-1135.

cattolica²⁰² non ha ragion d'essere: entrambi i fenomeni traggono, difatti, le loro origini da una pulsione innovatrice e riformatrice; per tale ragione non è più sostenibile quella astratta contrapposizione che vedeva nel cristianesimo riformato un'espressione di modernità e progresso e, all'opposto, leggeva nel cattolicesimo post-tridentino l'estrinsecazione di un progetto reazionario²⁰³. Wolfgang Reinhard nel corso delle sue ricerche si è occupato, invece, diffusamente del rapporto esistente fra il processo di confessionalizzazione e la formazione dello stato moderno²⁰⁴: le confessioni religiose giocarono difatti un ruolo di primo piano nell'ambito del processo di modernizzazione dello Stato e della società europea.

Il modello della confessionalizzazione è stato esteso e applicato, più recentemente, anche all'analisi di altre confessioni religiose: Tijana Krstić, che fra l'altro conduce un gruppo di ricerca proprio sul tema "Ottoconfession" presso la Central European University, ha dedicato numerose ricerche all'operosa attività di catechesi posta in essere dai cosiddetti «agenti dell'islamizzazione» (*agents of Islamisation*)²⁰⁵. Similmente a quanto avvenuto nell'ambito del processo di disciplinamento confessionale e sociale che ebbe luogo nell'Europa della prima età moderna, questi agenti, chiosa la studiosa, «show a tendency towards social disciplining and providing rules not only for worship and belief but also for proper speech and conduct»²⁰⁶. In particolare, nel corso del Seicento e Settecento, essi si dedicarono alla produzione di testi didattici e catechetici, compilati al fine di diffondere fra i musulmani – e cioè, nello specifico, all'interno della comunità sunnita²⁰⁷ – la conoscenza di una corretta ortodossia dottrinale.

²⁰²Lo studioso irlandese John O'Malley nel volume *Trent and All That*, pubblicato per la prima volta nel 2000, ha trattato diffusamente il problema della "denominazione" del Cattolicesimo nella prima età moderna: J. W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 2000. Si veda anche R. Po-chia Hsia, *The world of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

²⁰³Cf. per es. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, 1991.

²⁰⁴A tal proposito si veda: W. Reinhard, *Stato e modernità*, in M. A. Visceglia (a cura di), «Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna», Viella, Roma 2007, pp. 25-37; Id., *Il pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2000; Id., *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII (1982) Il Mulino, Bologna.

²⁰⁵Si veda, a tal proposito, T. Krstić, *From Shahāda to 'Aqīda: Conversion to Islam, Catechisation and Sunnitisation in Sixteenth-century Ottoman Rumeli...*; Ead., *State and Religion, "Sunnitization" and "Confessionalism" in Süleyman's Time*, in Pál Fodor (ed.), *The Battle for Central Europe. The Siege of Szigetvár and the Death of Süleyman the Magnificent and Nicholas Zrinyi (1566)*, Brill, 2019; Derin Terzioğlu, *Sufi s in the Age of State-Building and Confessionalization*, in Christine Woodhead (ed.), «The Ottoman World», Routledge, London: 2012, pp. 86–99; Ead., *How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion*, «Turcica», 44 2012–13, pp. 301–38; Ead., *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).

²⁰⁶T. Krstić, *From Shahāda to 'Aqīda: Conversion to Islam, Catechisation and Sunnitisation in Sixteenth-century Ottoman Rumeli...*, p. 300.

²⁰⁷Per dirla con le parole della storica ottomanista Suraiya Faroqhi, «i sultani ottomani [erano infatti] difensori dell'Islam sunnita». La fede sunnita, stando alle considerazioni espresse da Ebusuud Efendi, massima autorità

Sicuramente, dunque, si può parlare di un tentativo di istituzionalizzazione e normazione anche in ambito ottomano. Tuttavia il paradigma della confessionalizzazione è stato elaborato a partire dalla riflessione e dallo studio di specifiche circostanze storiche, politiche e culturali che, in ultima analisi hanno reso possibile lo stesso processo di formazione e consolidamento delle identità confessionali in ambito europeo. Per tale ragione non è facilmente declinabile fuori da quel particolare contesto.

È possibile, per esempio, parlare di confessionalizzazione cristiana cattolica, luterana o calvinista, ma non è invece possibile applicare questo paradigma interpretativo al cristianesimo ortodosso particolarmente diffuso nell'Europa orientale e in area balcanica. Nell'Europa latina, dove la confessionalizzazione agì come un importante fattore - e anzi come un acceleratore - del mutamento sociale, sacro e secolare, potere religioso e potere politico erano, come si è detto, profondamente interconnessi, ma restavano, comunque, due elementi ben distinti. Tale distinzione, nell'opinione di Schilling, non esisteva all'opposto nell'Europa orientale ortodossa, e per tale ragione, in quell'area «certe vie di cambiamento rispetto alla modernità sono rimaste di fatto precluse»²⁰⁸. Nei Balcani ottomani, di cui ci occupiamo, il potere politico era nelle mani del sultano e l'islam costituiva la religione ufficiale: pertanto l'amministrazione e le gerarchie ecclesiastiche non condividevano una comune confessione religiosa. In questo senso, non esistevano le condizioni affinché potesse stabilirsi fra potere politico e autorità religiose cristiane, ortodosse o cattoliche che fossero, una collaborazione finalizzata al progressivo disciplinamento della società, prerequisite indispensabile, secondo Schilling, del processo di confessionalizzazione²⁰⁹. Nel contesto

giuridica al tempo del governo di Solimano il Magnifico, era l'unica «giusta fede» e gli sciiti erano tenuti alla stregua di nemici: una riprova di tale convinzione emerge anche dalle decorazioni di alcune delle più note moschee costruite nel XVI e XVII secolo - per esempio, dalle iscrizioni presenti nell'apparato decorativo della Moschea Blu, costruita per impulso del sultano Ahmed I (S. Faroqhi, *L'impero ottomano*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 77-78). Anche Tijana Krstić sottolinea come, soprattutto durante il regno di Solimano il Legislatore (1520-1566), «the empire's ideologues, led by the chief jurisprudent Ebussuud Efendi (appointed to this post in 1545), refashioned it as the caliphate and the sultan as a universal caliph whose duty was to defend the holy law and enforce orthodoxy and orthopraxy» (T. Krstić, *From Shahāda to 'Aqīda: Conversion to Islam, Catechisation and Sunnitisation in Sixteenth-century Ottoman Rumeli...*, p. 300).

²⁰⁸H. Schilling, *L'Europa delle chiese e delle confessioni...*, p. 70.

²⁰⁹ Anche il termine “disciplinamento” è stato introdotto e successivamente affiancato al concetto di “confessionalizzazione” nell'ambito della storiografia tedesca. Tale nozione riassume e riflette la necessità di controllo della società emersa nel corso del XVI secolo, e in particolare - per l'ambito cattolico - dopo la fine del Concilio tridentino. Si tratta di un'esigenza che si esplicò, per esempio, anche attraverso la riforma dell'istituto matrimoniale - e perciò della vita familiare -, la fondazione o il potenziamento di istituti assistenziali finalizzati all'educazione del clero e dei giovani o all'isolamento dei poveri e delle donne vulnerabili, come pure attraverso un capillare controllo della stampa (nel 1559 fu istituito, per iniziativa del pontefice Paolo IV l'*Indice dei libri proibiti*) e delle immagini (il cui statuto fu ribadito nell'ultima sessione del Concilio di Trento, nel dicembre del 1563). Come è stato giustamente notato, tuttavia, tale proposito di disciplinamento rimase in un certo senso imperfetto, e deve essere per tale ragione inteso «come un processo in costante divenire, con alcuni spazi di più sicura vittoria (per esempio nell'ambito della repressione dell'eresia

balcanico, come si è osservato, la chiesa si poneva piuttosto come organismo di mediazione fra la comunità cristiana con l'autorità centrale.

Avendo sollevato tali perplessità in merito al processo di formazione dei gruppi confessionali, è lecito, a questo punto, porsi un interrogativo: è possibile estendere il paradigma della confessionalizzazione al cattolicesimo e alle comunità cattoliche presenti in area balcanica? Ancora Wolfgang Reinhard ha schematizzato in questi termini la formazione dei nuovi grandi gruppi confessionali nell'Europa latina:

La chiusura del nuovo grande gruppo «confessione» viene raggiunta nel calvinismo, nel cattolicesimo e nel luteranesimo attraverso il seguente procedimento:

1) Riacquisizione di premesse teoriche chiare; 2) diffusione e affermazione di nuove norme; 3) propaganda e proibizione della contropropaganda; 4) interiorizzazione del nuovo ordine per mezzo dell'istruzione; 5) disciplinamento dei seguaci (in senso stretto); 6) adozione di riti; 7) trasformazione della lingua²¹⁰.

Quello che dobbiamo chiederci è se punti elencati dallo studioso tedesco possano essere declinati, senza troppe forzature, nell'ambito del cattolicesimo balcanico. Nei fatti, il tentativo di applicazione di questo metodo collaudato in Europa occidentale ebbe formalmente luogo. Le esigenze di controllo del clero, come dei laici, che nell'Europa cattolica erano scaturite dall'«allarmata constatazione di un disordine» della società e della Chiesa – per dirla con le parole di Ottavia Niccoli – trovarono naturale prosecuzione sull'altra sponda dell'Adriatico²¹¹. Venne infatti profuso ogni sforzo per inviare missionari nei Balcani e nell'Ungheria ottomana nel tentativo di normare le comunità cattoliche sulla base delle disposizioni tridentine, e in tal senso i missionari agirono come agenti della confessionalizzazione e propagatori di un modello confessionale e culturale.

Tuttavia le circostanze socio-politiche della penisola balcanica differivano profondamente dal panorama religioso e politico esistente nell'Europa latina: gran parte della penisola gravitava intorno all'orbita della Sublime Porta, e si trovava, dunque, a far parte di una entità politica ufficialmente non cristiana. Come abbiamo avuto modo di appurare, fra le ragioni di una piena realizzazione del sistema confessionale, nell'ambito dell'Europa occidentale, Reinhard annoverava la profonda interconnessione fra le due sfere

[...] e altri di arretramento [...]» (O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Carocci, Roma 2019, p. 153).

²¹⁰ R. Wolfgang, "Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale"..., p. 20.

²¹¹ O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, p. 169.

– pur distinte - del potere politico e religioso. Le autorità secolari resero, nei fatti, possibile il processo di disciplinamento della società e trovarono nell'«intolleranza confessionale» uno strumento per il rafforzamento del proprio potere²¹². Tali dinamiche caratterizzarono tanto le entità statali e politiche cattoliche, quanto quelle riformate.

Questa azione concertata promossa tanto dal potere secolare quanto da quello religioso, non fu certamente possibile nei Balcani, dove la classe egemone ottomana, pur garantendo alle minoranze religiose presenti nell'area di influenza dell'impero una certa libertà di culto non favorì in alcun modo il processo di confessionalizzazione cattolica. Anzi, come ha giustamente notato Antal Molnár, «Catholic confessionalization in lands where Islam was the state religion as in the Ottoman Empire developed with many more local idiosyncrasies – or we can say peripheral characteristics – than was the case in Christian states, whether these were supportive or hostile»²¹³. Peraltro, la presenza, fortemente istituzionalizzata e integrata nell'ambito del sistema amministrativo ottomano, dell'autorevole Patriarcato di Peć nella regione complicò ulteriormente il panorama nel quale i missionari cattolici si trovarono ad agire e operare²¹⁴.

²¹² Certo, come è stato ben dimostrato per esempio da Michele Mancino e Giovanni Romeo nel saggio *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2013, non dobbiamo immaginare un panorama socio-confessionale caratterizzato da una monolitica unità di intenti fra la sfera politica e quella religiosa: i conflitti giurisdizionali fra tribunali civili e tribunali ecclesiastici, a titolo di esempio, non erano infrequenti, soprattutto nei casi in cui a macchiarsi di crimini e reati erano esponenti del clero.

²¹³ A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier...*, p. 10.

²¹⁴ A tal proposito, cfr I.G. Tóth, *Between Islam and Orthodoxy. Protestants and Catholics in south eastern Europe*, in «Reform and Expansion. 1500-1660. The Cambridge History of Christianity», a cura di R.P. Hsia, Cambridge 2007, 536-556.

Capitolo II - Missioni cattoliche fra l'Adriatico orientale e il Balkan dalla Compagnia di Gesù a Propaganda Fide

II.1 Una «porta para Turquia»: la Compagnia di Gesù dalla Dalmazia cattolica ai Balcani ottomani

II.1.1 L'«Istruzione per li padri della Missione di Ragusa»

L'8 luglio 1604, Claudio Acquaviva, allora padre generale della Compagnia di Gesù²¹⁵, predisponendo una serie di precise indicazioni nell'*Istruzione per li padri della Missione di Ragusa*²¹⁶. Le istruzioni in questione toccavano tutte le sfere della vita missionaria: ne individuavano le finalità; regolavano il codice etico e le norme di comportamento dei padri gesuiti, delineando una serie di sfere di azione e doveri anche verso la comunità ospite; sottolineavano la necessità di una solida coesione fra i membri della missione e inquadravano, al contempo, l'attività dei missionari all'interno di un preciso quadro gerarchico.

Nell'*incipit* del documento, in particolare, il padre generale ribadiva lo scopo della missione:

Il fine principale per il quale sono stati destinati a tal impresa, è di aiutare le genti di quella Republica nello spirituale, e promuovere in esse la pietà Christiana con tutti i mezzi possibili proprij del n[ost]ro Instituto, come prediche, confessioni, ragiona[men]ti, Dottr[in]a christiana, et altri simili.

²¹⁵ Sulla figura e sul generalato trentennale di Claudio Acquaviva (Atri, 14 settembre 1543 – Roma, 31 gennaio 1615), successore di Évraud Mercurian e considerato il secondo fondatore della Compagnia di Gesù, si rimanda a S. Pavone, “Una geografia della perfezione gesuitica: sull'inchiesta *De detrimentis* promossa da Claudio Acquaviva”, in *La ghianda e la quercia*, a cura di W. De Boer, V. Lavenia, G. Marcocci, Viella, Roma 2019, pp. 97-110; P.-A. Fabre, F. Rurale (a cura di), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources, Boston 2017; S. Mostaccio, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Routledge, London 2014; P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia 2007.

²¹⁶ Si tratta di un documento conservato presso l'Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI), *Fondo gesuitico* [d'ora in poi: ARSI, FG] 720/a/I/10, p. 1r-v.

I padri gesuiti erano esplicitamente chiamati dal padre generale a «fideles catholici in catholica fide confirmarentur», per dirla con le parole del missionario gesuita Bartol Kašić²¹⁷: avevano cioè il compito di spendersi, attraverso l'esercizio dei ministeri della Compagnia, per sostenere i cattolici ragusei, anche, e soprattutto, prestando assistenza al vescovo locale. Peraltro era raccomandato loro:

[...] Non trattino in modo alcuno della conversione de i Turchi perché questo, oltre le difficoltà grandi che vi sono, potrebbe impedire il bene che si pretende nell'aiuto di quella Republica per la dipendenza che ha dal Turco, come molto meno dovranno entrare in cosa alcuna in materia di giurisdittione ecclesiastica, bastando loro di essercitare i Ministerij proprij della vocatione n[ost]ra²¹⁸.

All'alba del 1600, grazie alle missioni gesuite degli ultimi due decenni del XVI secolo e alle relazioni dei visitatori apostolici inviati in Dalmazia e nei Balcani ottomani dai pontefici romani, la Compagnia aveva maturato una discreta conoscenza del contesto sociale, politico e confessionale nel quale la Repubblica di Ragusa era inserita: il padre generale Acquaviva era ben consapevole della posizione della città-stato tributaria del sultano, e pertanto invitava i padri gesuiti destinati a quelle località a non cercare di far proseliti tra i "turchi", poiché tale atteggiamento avrebbe certamente costituito un'occasione di tensione nei rapporti fra la Repubblica e l'amministrazione ottomana, e, di conseguenza, anche un problema per l'attività della Compagnia nella Dalmazia e nell'area balcanica.

I gesuiti erano dunque chiamati a inserirsi nel panorama sociale, politico e confessionale dell'area, evitando però di aggravare le già complesse condizioni della situazione nella quale si trovavano a operare e sottraendosi, al contempo, a tutte quelle ambiguità di ordine giurisdizionale da esso determinate. I missionari – ammoniva Acquaviva –

Avvertiscano di non mostrar desiderio o trattare di fondazioni di Collegi, e quando pure essi cittadini ne trattassero, si accordino di non dar parola o promessa alcuna ma gli essortero a scrivere al Padre Generale, al quale i Padri manderanno [...] informatione di tutto, et in particolare quanto sia necessario in quel luogo per la sustentatione di ciascheduno, et dovendovi il neg[oti]o con i detti cittadini, habbino cura, che si faccia conforme alla formula dell'accettar i Collegij.

Dipenderanno immediatamente da Roma e scriveranno a me quanto più spesso potranno dando pieno ragguaglio di se e de suoi negotij, havertendo p[er]ò d'esser [...] molto cauti nello scrivere

²¹⁷ M. Vanino, *Autobiografija Bartola Kašića* [Autobiography of Bartol Kašić], Zagreb 1940, p. 35

²¹⁸ ARSI, FG.720/a/I/10, p. 1r.

et in particolare cose che potessero giustamente offendere, e che non sono appartenenti a n[ost]ri ministerij²¹⁹.

Ribadendo l'immediata dipendenza da Roma, e dunque dal centro dell'ordine, dei missionari impegnati nella missione dalmata, il preposito, di fatto, intendeva sottrarre i padri alle ingerenze delle gerarchie cattoliche e alle pressioni dei gruppi sociali locali. La Compagnia di Gesù, istituita da Ignazio di Loyola nel 1540, e impegnata per vocazione nell'attività missionaria, era intervenuta nell'area della Dalmazia, per la prima volta, dopo meno di due decenni dalla fondazione: il padre gesuita Nicolas Alfonso Bobadilla, uno dei "primi gesuiti", per dirla con le parole di John O'Malley²²⁰, fra il 1559 e il 1561, trascorse un periodo di missione fra Zara, Pola e Ragusa, col proposito di assistere e supportare gli arcivescovi della zona e le comunità cattoliche locali²²¹.

Qualche anno dopo, nel 1575, anche Giulio Mancinelli (1537-1618), gesuita di origine maceratese, accettò l'invito dell'arcivescovo di Ragusa – in quegli anni Vincenzo Portico²²² – e trascorse nella città e nei suoi dintorni circa due anni. Sia Bobadilla che Mancinelli, nel corso della propria esperienza missionaria, ebbero modo di misurarsi proprio con le insistenti pressioni e le ingerenze di quella che in termini contemporanei definiremmo la *lobby* dei mercanti ragusei.

La precisazione di Acquaviva, peraltro, acquisisce un peso ancor più rilevante alla luce del ruolo esercitato dai mercanti e dalle colonie commerciali ragusee dislocate in area balcanica e nell'Ungheria ottomana: baluardi del cattolicesimo nei territori occupati, le stazioni mercantili erano poste direttamente sotto la giurisdizione ecclesiastica dell'arcivescovo di Dubrovnik²²³. In numerose occasioni le élite politiche ed economiche ragusee, nel tentativo di veder prevalere i propri interessi, entrarono in rotta di collisione con la Santa Sede o con le gerarchie missionarie: si pensi, a titolo di esempio, al caso di Vincenzo di Augustino, un sacerdote secolare originario proprio di Ragusa, che prestò servizio come

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ J. O'Malley, *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge (MASS) 1993.

²²¹ Per una introduzione alla vicenda biografica e spirituale di Bobadilla (Palencia, 1511 – Loreto, 23 settembre 1590) si veda Ulderico Parente, *Nicolás Bobadilla*, AHSI 59 (1990), pp. 323-344.

²²² Vincenzo Portico (o Dal Portico), originario di Lucca, servì come governatore delle Marche, protonotario apostolico e, dal 1568, nunzio di Polonia, dove favorì la fondazione di diversi collegi della Compagnia di Gesù. Fu creato arcivescovo di Ragusa nel 1575 da papa Gregorio XIII. (L. Ronchi De Michelis, "Vincenzo Dal Portico", in DBI, Vol. 32(1986), [https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-dal-portico_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-dal-portico_(Dizionario-Biografico)/). Descritto come un implacabile castigatore dei costumi depravati del clero secolare, secondo Tommaso Chersa, fu richiamato a Roma dopo appena quattro anni poiché era «venuto in dispetto a ogni ordine di persone, accagionato di mali che forse non avea fatti» (T. Chersa, *Degli illustri toscani stati in diversi tempi a Ragusa. Commentario*, Coi tipi della Minerva, Padova 1828, p. 36). Morì nel 1590.

²²³ A. Molnár, *A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda*, p. 96.

cappellano dei mercanti ragusei prima a Buda e poi a Sofia, importanti colonie mercantili. Nel 1587, l'arcivescovo di Dubrovnik, al tempo Raffello Bonelli, senza aver ottenuto alcuna autorizzazione papale, aveva nominato Di Augustino cappellano di Buda in seguito alle esplicite pressioni dei mercanti. Due anni più tardi, nel 1589, proprio a causa della mancata autorizzazione del pontefice, il prelado fu costretto a rientrare momentaneamente a Ragusa. Tuttavia, secondo la ricostruzione di Antal Molnar, in un momento successivo egli fece nuovamente ritorno a Buda: nel 1599, difatti, Di Augustino si recò a Roma presso il Sant'Uffizio, proprio in qualità di cappellano della colonia di Buda e come tale munito di una lettera di referenza dei mercanti ragusei. Forte del supporto dell'élite commerciale ragusea, il sacerdote servì poi a Sofia come cappellano della piccola chiesa dei mercanti fra il 1613 e il 1619, anno della sua morte. In quell'arco temporale arrivò persino a uno scontro diretto con Pietro Salinate (Petar Zlojutrić), francescano bosniaco e vescovo di Sofia, decisi a sottrarre la colonia ragusea alla sfera giurisdizionale dell'arcivescovo di Ragusa – e dunque dei mercanti – e a esercitare il proprio diritto di vescovo ordinario a eleggere il cappellano. Interpellato per dirimere la questione, il Sant'Uffizio invitò sorprendentemente Salinate a mantenere posizioni maggiormente concilianti, esortandolo alla collaborazione con i mercanti e a riconoscere Di Augustino come legittimo cappellano²²⁴.

Le ingerenze dei mercanti e delle élite locali, al contempo, potevano anche esprimersi attraverso la accorata richiesta di fondazione di collegi e istituti per la formazione dei giovani della zona – si tratta di un altro aspetto esplicitamente e diffusamente trattato da Acquaviva nelle sue istruzioni. Simili pressioni sono per esempio documentate dalla corrispondenza epistolare intercorsa fra il missionario Nicolas Alfonso Bobadilla e il padre generale Diego Lainez nella seconda metà del Cinquecento. Durante il suo soggiorno a Ragusa, il gesuita aveva infatti ricevuto da parte del senato locale la supplica di ottenere dal preposito il permesso di edificare un collegio per la formazione *in loco* dei giovani ragusei. Gli stessi signori di Dubrovnik avevano scritto persino allo stesso Lainez affinché valutasse di introdurre «nella città nostra un collegio di sacerdoti [...]. Perciochè, stando a questi confini genti barbare e infideli, convien che la nostra città sia ornata di persone più religiose e più pie, a confusion loro et essaltatione di santa chiesa»²²⁵.

²²⁴ *Ibid.*, pp.100 e sgg.

²²⁵ *Bobadillae monumentae; Nicolai Alphonsi de Bobadilla, sacerdotis e Societate Jesu, gesta et scripta ex autographis aut archetypis potissimum deprompta*, Typis Gabrielis Lopez Del Horno, Matrini 1913, epist.199. p. 335.

Nelle disposizioni del 1604, Acquaviva sembrava voler scongiurare il rischio che i padri missionari si pronunciassero in tal senso a titolo personale, e ribadiva piuttosto la necessità di informare prontamente il padre generale circa le richieste avanzate dal patriziato raguseo.

II.1.2 La missione di Nicolas Bobadilla sulla costa dalmata (1559-1561)

Bobadilla era arrivato sulle coste della Dalmazia in seguito alle esplicite pressioni dell'allora arcivescovo di Zara, desideroso di avvalersi del sostegno di un padre gesuita per la cura pastorale dei cattolici della zona²²⁶. Diego Lainez e Alfonso de Polanco²²⁷, segretario del preposito generale, avevano accolto con particolare favore quella accorata richiesta poiché ritenevano si trattasse di una imperdibile occasione per «introdur forse la Compagnia nostra in Schiavonia, hor sia in Zara, hor in Ragusa che non è troppo discosto; de cui vescovo sarebbe ben visto, come pensiamo, benché al presente in Zara ci sarà da fare»²²⁸. Bobadilla, dal canto suo, nella lettera di risposta del 10 aprile, si dichiarò ben contento di accettare la proposta dell'arcivescovo di Zara ma impossibilitato a partire in breve tempo a causa di un problema di salute²²⁹.

Il serrato scambio epistolare fra il missionario e il preposito generale proseguì, e in una lettera dell'8 maggio, Diego Lainez tornò a insistere sulla centralità della Dalmazia per la predisposizione di una più ampia rete missionaria in grado di penetrare all'interno dell'adiacente impero ottomano:

Fué muy animado para procurar de hazer allà [n. d. r. in Zadar] un collegio: plega al Senor que venga à efecto. Tambièn esta allì cerca de Ragusa, donde el arcobispo la desea mucho, y donde podria se que el Senor abriese alguna porta para Turquia a la Compania, como por otras partes se va abriendo. Sera facil cosa que con el tiempo se llegasse a Ragusa, despues de aver cumplido en Zara²³⁰.

Nella sua lettera, Lainez manifestava soddisfazione per la missione a Zara, baluardo dello *Stato da Mar* della Serenissima, e, in particolare, per la prospettiva di fondare nella città un collegio. Allo stesso tempo, poi, anticipava a Bobadilla la possibilità di trascorrere un

²²⁶ *Bobadillae Monumenta*, epist. 162, p. 270.

²²⁷ Juan Alfonso de Polanco (Burgos, 1517 – Roma, 21 dicembre 1576) fu eletto segretario della Compagnia nel 1547, quanto Ignazio di Loyola era preposito generale. Mantenne questo incarico anche durante il generalato Diego Lainez e di Francisco Borgia. Polanco ebbe un ruolo centrale nell'ambito della creazione della Compagnia di Gesù come istituzione e nella stesura delle *Costituzioni* della Compagnia.

²²⁸ *Bobadillae Monumenta*, epist. 162, p. 270

²²⁹ *Ivi*, epist. 165, pp. 274-275.

²³⁰ *Ivi*, p. 280.

periodo anche a Ragusa: l'arcivescovo della Repubblica – in quegli anni Ludovico Beccadelli²³¹– sarebbe stato lieto di poter contare sul sostegno e la collaborazione del gesuita. Oltretutto, sottolineava ancora il padre generale, la fondazione di una missione a Ragusa avrebbe garantito alla Compagnia un accesso nei territori occupati. Ragusa, in questo senso, era una vera e propria *porta para Turquia*, come lo stesso Lainez ebbe a definirla: si trattava di una precoce intuizione destinata a divenire il perno dell'azione della Compagnia nel corso del Seicento²³².

I missionari, a partire già da queste prime esperienze della Compagnia, furono chiamati a supportare il clero locale nell'esercizio delle proprie attività pastorali, rese ardue dalla collocazione geografica delle proprie diocesi. La posizione liminare della Repubblica di Ragusa e della Dalmazia veneta poneva infatti una serie di problemi e difficoltà individuate ed enucleate già dallo stesso Bobadilla:

Yo soy ya vejo y mal sano; y quien quiere ganar, es menester trabajan bien. Y deseo haber lizentia para absolver los xprianos renegados que toman, como la de los hereticos: la darà el Alexandrino [Michele Ghislieri, futuro Pio V]. De gratia que la impetren. Estas parte estan cerca de Turchia, y otra vez escribirè quanta necessidad tienen de ser ayudados. Y para esto es mesester haber lengua eschiava, y personas que vayan ed Toma y Ytalia a los colegios nuestros mas que de ninguna parte²³³.

Vivere in prossimità della “Turchia” costituiva un rischio per i cattolici locali: Bobadilla segnalava, in primo luogo, il problema dei cristiani rinnegati (*renegados*), per i quali il gesuita chiedeva di poter avocare a sé la facoltà di assoluzione; sottolineava, in secondo luogo, l'opportunità di inviare in Italia alcuni giovani locali affinché fossero istruiti nei collegi della Compagnia e inviati nuovamente nella propria terra di origine dopo aver terminato il proprio *iter* formativo. Si trattava, ancora una volta, di una intuizione destinata ad essere decisiva nei decenni a venire: si pensi, a titolo di esempio, alla fondazione, nel

²³¹ Originario di Bologna, amico e compagno di studi di Giovanni Delle Case e Pietro Bembo, Ludovico Beccadelli (Bologna 1501 - Prato 1572), intraprese la carriera ecclesiastica. Nel 1554 il pontefice Paolo IV lo destinò all'arcidiocesi di Ragusa. Fu sollevato dall'incarico nel 1565: l'anno precedente Cosimo I de' Medici lo aveva infatti nominato preposto di Prato. Colpito da una paralisi, morì nella città toscana nel 1572 (G. Alberigo, “Ludovico Beccadelli”, in DBI, Vol.7(1970), [https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-beccadelli_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-beccadelli_(Dizionario-Biografico))).

²³² In realtà, come ha giustamente sottolineato Antal Molnar, la Compagnia di Gesù aveva a disposizione tre potenziali “porte” per l'accesso ai territori dell'Europa sud-orientale occupati dal Sultano: oltre alla Repubblica di Dubrovnik, la Compagnia incluse, nell'ambito della sua strategia missionaria, anche l'Austria (e l'Ungheria ottomana) e la Transilvania (A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane*, pp. 134-136).

²³³ *Bobadillae Monumenta*, epist. 186, p. 310.

1580, del collegio illirico di Loreto, specificamente destinato alla formazione dei giovani provenienti dalla penisola balcanica, e in particolare dalla costa dalmata²³⁴. In ultimo, il gesuita spagnolo ribadiva la necessità di inviare in quelle zone di confine religiosi che fossero in grado di comprendere e comunicare in *lingua eschiava*, cioè nella lingua slava locale «*quae apud plurimos populos latissime patet*»²³⁵.

Quello della lingua veicolare era in effetti un problema di primaria importanza, che caratterizzò il dibattito sulle strategie missionarie anche dopo la fondazione di Propaganda Fide. Su questo aspetto nel 1582 tornò a insistere, fra gli altri, Marin Temperica, un ex mercante raguseo che aveva fatto il suo ingresso nella Compagnia di Gesù grazie all'influenza di Giulio Mancinelli. Temperica aveva indirizzato al padre generale Claudio Acquaviva una dettagliata relazione sullo stato del cattolicesimo balcanico, insistendo proprio sulla necessità di preparare il clero missionario dal punto di vista linguistico. Nel suo rapporto descriveva le province che circondano la Repubblica di Ragusa in questi termini:

la piu vicina è il Ducato di Santo Sabba chiamato Hercegouina, poi il Regno di Bosina, la Seruia, Rascia, Bulgaria Macedonia et altre: et in tutto il paese si trouano quatro sorte de linguaggi: ciò è la lingua sclavona, arbanese, greca, et turca: et non ostante che detti luoghi siano habitati da Turchi, et si ragiona la lingua turchesca dapetutto, non dimeno la slavona è tanto in uso, che quasi tutto il paese parla la detta lingua slavona; in fuor di quelli luoghi oue si parla la lingua arbanese et la greca (quali rispetto al resto a mio giudicio saria la parte decima 'l resto si serue de lingua sclauona: la quale di parla diuersamente si come la lingua Italiana in Italia, pure le uoci sono quasi le medesime, con tutto che diuersamente siano pronunciate.

Li Bosinesi, et Serbiani hanno un modo di favella, et s'intendono con Dalmati et Croati, et questi sono piu uicini a Raugia, et s'entendono fina a Belgrado, posto sul fiume Danubio; et fina Nissa apresso il fiume di Moraua: confinano con la natione de Bulgari, liquali parlano diuersamente, pure la medesima lingua, et habitano dalla Città de Vidino su'l Danubio lungo il corso del detto fiume fino alla bocca, che entra in Marmagiore [...]. Io spero che grandissimo frutto

²³⁴ M. Moroni, *Propaganda Fide, i Collegi illirici e l'Albania*, in A. Ndreca, *L'Albania nell'Archivio di Propaganda Fide*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017; ID., *Rapporti culturali e forme devozionali tra le due sponde dell'Adriatico in età moderna*, in *Pellegrini verso Loreto*, a cura di Floriano Grimaldi e Katy Sordi, Ancona 2003, pp. 181-216; S. Kovačić, "Il Collegio illirico presso il Santuario della Santa Casa di Loreto 1580-1798", in *Pellegrini verso Loreto*, a cura di Floriano Grimaldi e Katy Sordi, Ancona 2003, pp. 217-250; M. Trogrlić, "Gli alunni del Collegio illirico di Loreto. Giovanni Scacoz, un paradigma", in *Pellegrini verso Loreto*, a cura di F. Grimaldi e K. Sordi, Ancona 2003, pp. 251-262; J. Jurić, "Ilirski Kolegij u Loretu (1580-1860)", *Vrela i Prinosi*, 13 (1982), Zagreb, pp. 22-60. Si veda anche J. V. A. Fine, jr, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans. A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, The University of Michigan Press, 2006, pp. 428-431

²³⁵ M. Vanino, "Le P. Barthélemy Kašić S.J., Écrivain croate (1575-1650)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. VI (1937), p. 222.

si faria col favor Diuino. Hora tutto questo paese et tanto diuersi popoli si riducono alla intelligenza de due lingue sole, cioè è la Sclavona et turca: con le quali si po praticar da pertutto et con christiani, et con Turchi, et la detta Sclavona è generalissimamente intesa, quasi in tutto il paese [...] e perciò la lingua slavona è di gran bisogno per l'impresa di Levante, à intendersi con loro²³⁶.

Con grande lucidità Temperica tratteggiava una geografia delle lingue usate in area balcanica, rilevando le affinità, le somiglianze e le differenze fra le diverse varietà locali. È naturale che il gesuita avesse una conoscenza non superficiale delle lingue balcaniche: egli stesso era originario di Ragusa, della Dalmazia, parlava la lingua «Sclavona» e per più di due decenni aveva lavorato come mercante, avendo modo di acquisire una buona conoscenza della lingua turca, dote che, nel 1583, gli consentì di essere inviato come missionario a Costantinopoli, insieme a Giulio Mancinelli²³⁷.

Come ha giustamente notato Antal Molnar, la lettera di Temperica non ebbe immediate ricadute sull'azione missionaria. Tuttavia giocò, sicuramente, un ruolo fondamentale per l'organizzazione delle successive missioni della Compagnia nell'Europa ottomana, persuadendo, una volta di più, il generale Claudio Acquaviva del ruolo chiave della Repubblica di Ragusa per la diffusione del cattolicesimo nei Balcani²³⁸.

II.1.3 Dalla Dalmazia cattolica ai Balcani ottomani: le esperienze di Mancinelli e Sfrondati

Giulio Mancinelli, maceratese, aveva fatto il suo ingresso nella Compagnia di Gesù, a Loreto, nel 1558. Si era perfezionato per cinque anni al Collegio Romano (fra il 1563 e il 1568), poi fu impiegato come rettore del Collegio gesuita di Firenze fra il 1570 e il 1575. Contestualmente si dedicò all'attività missionaria sia in Italia - in special modo nelle campagne (le cosiddette *Indie di quaggiù*) - che all'estero (fig.3). Come egli stesso scrisse, fu infatti «chiamato dalla Compagnia, et quasi per tutto il mondo mandato, cioè alle tre parti principali di quello Europa, Asia, et Africa»²³⁹: manifestò inoltre la non comune volontà di operare all'interno dell'Impero ottomano, e in particolare a Costantinopoli, dove nel 1583

²³⁶ J. Jurić, “Pokušaj Zbora za širenje vjere god. 1927. da kod južnih Slavena uvede zajedničko pismo”, *Croatia Sacra* 4 (1934) 8, pp. 155-157.

²³⁷ P. Pirri, “Lo stato della Chiesa ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in un memoriale del P. Giulio Mancinelli S. I.”, in *Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi I*, Storia e letteratura, Roma 1947, pp. 79-103; V. Ruggieri, *Costantinopoli vista da P. Giulio Mancinelli S. J. (1583-1585)*, in “Revue des études byzantines”, tome 60, 2002. pp. 113-131; A. Ruiu, *Missionaries and French Subjects: The Jesuits in the Ottoman Empire*, in “A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions”, ed. by R. Po-Chia Hsia, Brill 2018, pp. 181-204, https://doi.org/10.1163/9789004355286_009; EAD., *Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609-1628*, «Journal of Jesuit Studies» 1 (2014), pp. 260-280.

²³⁸ A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques*, p. 139.

²³⁹ ARSI, *Vita* 45, p. 485.

istituì la prima missione della Compagnia di Gesù²⁴⁰.

Nel 1575 Mancinelli partì per Ragusa, per sostenere e aiutare l'arcivescovo locale, sull'esempio di Bobadilla. Nella lettera scritta l'8 marzo 1576 a Everardo Mercuriano (1514-1580), allora preposito generale della Compagnia di Gesù, il gesuita maceratese, di stanza in Dalmazia da due mesi, scriveva:

[...] Sono stato quasi tutti due questi mesi di Gennaio et di Febbraro per la diocesi di Monsignore, ne luochi dove non potesse arrivare il Commissario passato per pigliare solamente informatione di quelle parrocchie, et per catechizzare li contadini e li preti, et ho ritrovato grandissima divotione ne popoli, che venevano cinque, sei et otto miglia di lontano per le montagne asprissime et per la pioggia dove et putti et vecchi per li uffitii sopradetti, che pareva, non havessero piu avuto la predicatione et institutione della fede, et dalli loro l'Agnus Dei et de grani benedetti, et insegnato di dire la corona [...]²⁴¹.

Nella sua inedita autobiografia *Historia della vocatione e peregrinatione*, Mancinelli elencava nel dettaglio le città e le località visitate:

con l'occasione di visitare quella diocesi, parte con l'arcivescovo, nei luochi più vicini, et parte da per se stesso, nelle parti più lontane et più sterili, et con gli turchi più congiunte, in Epidaurò, in Canale, in Vitagliana, in Castel nuovo et in Cattaro, et per i luochi d'intorno cominciò con i turchi a trattare²⁴².

Dunque Mancinelli si dedicava al supporto delle comunità cattoliche in città come Ragusa e Cattaro, ma al contempo, come egli stesso annotava, ebbe anche l'opportunità di rapportarsi precocemente con i "turchi" (fra le altre località visitate, il gesuita menziona del resto anche la roccaforte dalmata del sultano, Castelnuovo del Turco).

Trascorreva il suo tempo predicando, istruendo, confessando. Tuttavia, essendo originario delle Marche non conosceva affatto la lingua locale: comunicava in latino oppure in italiano, servendosi dell'ausilio di un interprete per tradurre le sue parole «in lingua loro»²⁴³. Le

²⁴⁰ Cf. Nota 17.

²⁴¹ M. Korade, "Julije Mancinelli o dubrovačkoj okolici (1575/76)", *Vrela i Prinosi* 16, 1986, p. 143. Le pagine dedicate da Mancinelli al soggiorno nell'area della Dalmazia sono le uniche pubblicate.

²⁴² ARSI, *Vita* 42, p. 125. Epidaurò (oggi Cavtat, in Croazia), Canale (Konavle), Vitagliana (Prevlaka, oggi al confine fra Croazia e Montenegro), Castel nuovo (Herceg Novi, Montenegro) e Cattaro (Kotor).

²⁴³ M. Korade, *Julije Mancinelli*, 148

immagini sacre e gli oggetti devozionali – da buon gesuita ne faceva un uso estensivo - lo aiutarono talvolta a colmare questa distanza comunicativa²⁴⁴: nella *Historia* raccontava che

[...] Alcune volte si dichiaravano l'indulgentie et poi, messi dentro d'un calice li grani benedetti, questi si distribuiva alli popoli et alle volte le corone intiere. Alcune volte si dichiarava l'Agnus Dei et le loro virtù, poi dal calice se ne dava un pezzetto, fra due cartelle sigillato. Le quali cose stimavano più che le gioie et l'oro, non avendo havuta prima notitia alcuna in molti luochi. Altre volte il Padre mostrava loro un reliquiario, che portava al collo, dichiarando della riverenza che si dee avere alli santi et alle sue reliquie; poi le porgeva a baciare, et allora venivano alla porta della chiesa fino a l'altare, caminando inginocchioni. Et in un luoco dissero quei popoli, che per quel anno, non temevano più né peste, né tempeste, né tuoni, né saette, et simili cose, anzi speravano buona rivoltà, per essere state in questo paese quelle reliquie sante. Porgendo una volta al popolo a baciare l'immagine della B. V., volse domandare questo Padre una zita d'otto o dieci anni, che cosa era quella: subito rispose in loro linguaggio: Maica Boga, Madre d'Iddio. Venivano per paesi disertati et lontani, salivano monti asprissimi, per andare a sentire quegli essercitii; et alzandosi il corpo et il sangue di N. S., si percolavano fortemente et gridavano: Misericordia, come fa il popolo in Roma mostrandosi il Volto santo²⁴⁵.

Le immagini, gli *Agnus Dei* e i grani del rosario servivano ad attrarre il gregge cattolico bisognoso di un *medium* tangibile. Mancinelli insegnava a venerarli e riverirli e gli oggetti sacri diventavano, nello spirito di Francesco Saverio, l'apostolo delle Indie, un ponte capace di connettere il missionario e i destinatari della missione quando, sul piano linguistico, la comprensione fra le due parti non era possibile²⁴⁶.

Mancinelli, osservatore attento, rilevava, registrava e forniva informazioni interessanti e utili alla Compagna per comprendere meglio le caratteristiche di quella regione di confine: ancora nella lettera al padre generale Mercuriano, Mancinelli raccontava di una disputa, avvenuta nel 1576, fra i gesuiti e i francescani bosniaci a Ragusa. L'arcivescovo locale desiderava avvalersi del supporto di un altro padre gesuita che l'aiutasse a catechizzare il suo gregge, mentre i «Signori» ragusei volevano piuttosto che fosse un francescano bosniaco a ricoprire quel ruolo²⁴⁷. Tale preferenza non deve sorprendere: il patriziato di Ragusa

²⁴⁴ *Ivi*, 149.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Si vedano in tal senso A. Fleming, "Images", in *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits* ed. by T. Worcester, Cambridge University Press: Cambridge, 2017, 378-379. W. de Boer, K. A.E. Enenkel, and W. Melion, ed., *Jesuit Image Theory*, Leiden: Brill, 2016; Evonne Levy, "Early Modern Jesuit Arts and Jesuit Visual Culture. A View from the Twenty-First Century", *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014), 66-87; P. A. Fabre, "L'allégorie est-elle une figure fondatrice de la culture jésuite?", in *Claude-François Menestrier. Les jésuites et le monde des images*, ed. G. Sabatier, Grenoble: PUG, 2009, 83-101.

²⁴⁷ M. Korade, *Julije Mancinelli*, 146.

manteneva la propria indipendenza e la propria identità culturale e religiosa grazie alla formale alleanza con la Sublime Porta. La strategia improntata a una sorta di neutralità consentì alla Repubblica di continuare a esercitare il suo preponderante peso economico in ambito commerciale. La scelta di un francescano bosniaco, sicuramente maggiormente gradito alle autorità ottomane, non avrebbe in alcun modo compromesso la posizione della città-stato, e dunque neppure i suoi privilegi. Al contrario, come è stato osservato, una parte consistente del patriziato raguseo temeva che la presenza della Compagnia Gesù comportasse inevitabilmente una maggiore – e destabilizzante – influenza del papato nell’ambito della politica di neutralità della Repubblica²⁴⁸. Tale timore, secondo Zdenko Zlatar, sarebbe alla base della resistenza ragusea che rese di fatto impossibile l’insediamento di una missione gesuita permanente. In quest’ordine di idee, i tentativi della fazione patrizia opposta di favorire la presenza della Compagnia a Ragusa sono letti da Zlatar come il sintomo di un’iniziativa anti-ottomana²⁴⁹.

In realtà, il “giuoco delle parti” fra i due gruppi d’influenza non può essere letto in modo così polarizzato e deterministico. Come ha dimostrato Antal Molnár, fra i protettori della missione gesuita erano presenti anche maggiorenti e mercanti comunemente noti come sostenitori dell’alleanza con la Sublime Porta²⁵⁰. Difatti, se da un lato la città-stato dalmata era certamente interessata a preservare e sostenere la sua anima cattolica e a rafforzare il suo ruolo di *antemurale Christianitatis* - soprattutto attraverso la formazione di giovani locali e l’istituzione di collegi - dall’altro, i mercanti e il senato erano ben consapevoli della necessità di agire avendo come orizzonte la salvaguardia dei propri interessi politici ed economici: la stessa esistenza della Repubblica dipendeva infatti dall’alleanza con il sultano.

Accanto alla precoce rilevazione di questi conflitti giurisdizionali, Mancinelli enucleava almeno altri due problemi caratteristici dell’area dalmatica: la mancanza di un numero sufficiente di sacerdoti preparati e l’esistenza di una sorta di promiscuità confessionale fra i diversi gruppi religiosi da scoraggiare con vigore istituendo delle solide barriere identitarie. Proprio a causa dell’assenza di un numero congruo di ministri di culto, i cattolici si rivolgevano, più che frequentemente, al clero ortodosso per la somministrazione dei sacramenti. Tali richieste erano rivolte ai sacerdoti “scismatici” anche dai

²⁴⁸ Cf. Z. Zlatar, *Between the Double Eagle and the Crescent: the Republic of Dubrovnik and the Origins of the Eastern Question*, New York 1992; ID. *Our Kingdom Come: the Counter-Reformation, the Republic of Dubrovnik, and the Liberation of the Balkan Slavs*, New York 1992.

²⁴⁹ Z. Zlatar, *Our Kingdom Come...*, pp. 175-181.

²⁵⁰ A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques*, pp. 144-145.

turchi, cioè i rinnegati di quei paesi agli turchi soggetti, facevano occultamente battezzare i loro figliuoli, celebrare le nozze dal curato et benedire le sepolture di loro morti al modo christiano, essendo la maggior parte di loro restati d'animo christiano, solamente per certi loro interessi della robba, preso quella setta nello esteriore²⁵¹.

Negli anni Ottanta del sedicesimo secolo, un altro gesuita, Bartolomeo Sfrondati, aveva rilevato fra i «turchi rinnegati» presenti nell'area della Bosnia e in particolare a Sarajevo – una condotta molto simile. Sfrondati, originario di Ragusa, era partito alla volta della «Turchia» europea per ordine di Everardo Mercuriano: fu incaricato di accompagnare, nel corso della sua ispezione, il visitatore apostolico Bonifacio Drakolica²⁵².

Giunto nella Bosnia occupata, Sfrondati rimase colpito dall'elevato numero di cattolici convertitisi all'islam. Nel suo rapporto al vicario generale della Compagnia Oliviero Manareo, si soffermò pertanto sulle ragioni di questo processo: egli era convinto che i bosniaci avessero apostatato per motivi economici, oberati com'erano dal peso del testatico richiesto dagli ottomani:

Quanto agli Christiani, tuttavia questa Christianità va mancando, molti casali nel tempo della lega lasciarono la fede Christiana, essendo molto angariati da Turchi, specialmente di pagar uno scuto per ciascheduno, il che gli Turchi non pagano, nondimeno gli Turchi paesani della vile molto ritengono ancora di quella pietà Christianà.

In Compagnia de Turchi, con quali venivo, fui alloggiato in casa de Turchi, mi dimandavano, quando sarebbe il giorno di Natale, et dimandand'io loro, come honoravano le feste, che proprie erano de Christiani, essendo lor Turchi, mi risposero che tal consuetudine è di lor vecchi, né la vogliono lasciar di guardar il giorno di Natale et feste de santi, a quali sempre ebbero divotione, affermando che nella circoncisione de lor figliuoli, benchè tutti gli altri nomi de' santi de' Christiani siano mancati, tuttavia resta il nome di Natale, che comunemente si suole imporre, molti di questi sono rinnegati di maniera che poco tengono del Turco, ma per loro nell'esteriore basti dimostrarsi Turco honorando Dio, et vivendo bene, frequentando la moschea, così se la passano credendo salvarsi, né vi è chi lor aiuti o habbi ardir di aiutargli o lor stessi di dimandar aiuto, così vivono questi infelici anime, steti una notte a Cogniza, dove alloggiando a casa d'un Turco, mi disse con ogni amorevolezza ch'io non voless haver a schifo, che lui con la sua casa fosse Turco, et che nel ritorno potevo alloggiar et starvi in casa sua, come nella mia propria, et credo veramente, quando Nostro Signore Dio concedesse questo paese in mano de Christiani, tutti ritornarebono Christiani,

²⁵¹ *Ibid.*, 148.

²⁵² A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques*, p. 113; sulla figura di Sfrondati si veda in particolare Đ. Bašić, "Elogia Iesuitarum Ragusinorum", izdao D. Pavlović, *Vrela i Prinosi* 3(1933), pp. 8-10.

che tuttavia si compiacciono molto a sentir la vita de santi²⁵³.

Il gesuita affrescava uno spaccato familiare caratterizzato da un elevato grado di fluidità confessionale: la famiglia che lo aveva generosamente accolto – scriveva – celebrava con devozione e convinzione il Natale e altre importanti festività legate al calendario liturgico cattolico poiché si trattava di una usanza «di lor vecchi, né la vogliono lasciar». Il legame con la festa della Natività era talmente radicato nella comunità, leggiamo, che persino a livello onomastico «resta il nome Natale», piuttosto diffuso fra i musulmani del luogo. È evidente, allora, che i “turchi” presso cui Sfrondati alloggiava non erano neofiti, recentemente convertitisi al cristianesimo, ma conservavano all’interno della propria spiritualità aspetti cristiano-cattolici che avevano caratterizzato la fede delle generazioni che li avevano preceduti. Accogliere nuovamente questi «rinnegati» fra le braccia della Chiesa romana era un proposito nobile, certo, ma per certi aspetti impossibile, a meno che «Nostro Signore Dio concedesse questo paese in mano de Christiani», a quel punto «tutti ritornarebono Christiani»²⁵⁴, lamentava il missionario.

II.1.4 La Compagnia nella Rumelia settentrionale fra il secondo e terzo decennio del XVII secolo

Col bagaglio di conoscenze e consapevolezze maturato attraverso le missioni e le visite organizzate alla fine del Cinquecento, la Compagnia di Gesù si affacciava sulla penisola balcanica all’inizio del secolo successivo. L’«istruzione per li padri della Missione di Ragusa» elaborata dal generale Acquaviva deve allora essere letta alla luce di tali conquiste. La missione «ragusina» della Compagnia inaugurata nel 1604, tuttavia, fu richiamata a Roma nel 1608. Il senato della Repubblica si era infatti rivelato eccezionalmente tiepido nel sostenerla, e, ancora una volta, più interessato alla fondazione di un collegio per i giovani locali che alla sopravvivenza della missione stessa²⁵⁵. Nel 1609, Acquaviva predispose però

²⁵³ I. G. Tóth, *Litterae Missionarorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, vol. 1, Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma, Budapest-Roma 2002, pp. 113-114.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 114.

²⁵⁵ Già ai tempi della missione di Bobadilla, la comunità supplicava il gesuita di ottenere dal padre generale il permesso per edificare un collegio per la formazione dei giovani locali. Gli stessi signori ragusei, in una lettera a Laynez, avevano chiesto «d’introdurre nella città nostra un collegio di sacerdoti [...]. Perciò, stando a questi confini genti barbare e infideli, convien che la nostra città sia ornata di persone più religiose e più pie, a confusion loro et essaltatione di santa chiesa». Con pertinace insistenza, inoltrano la stessa richiesta anche al pontefice, in quegli anni Pio IV, e al cardinale di san Giorgio, Giovanni Antonio Serbelloni (*Monumenta Bobadillae*, epist. 199 e sgg.).

una nuova missione: questa volta affidò l'incarico a Bartol Kašić (Bartolomeo Kašić), un gesuita di origine dalmata, nato a Pag nell'odierna Croazia.

A Ragusa il gesuita, sulle orme dei suoi predecessori, proseguì l'attività di supporto all'arcivescovo locale, allora Fabio Tempestivo. Come Sfrondati e Temperica, Kašić possedeva una piena padronanza della lingua locale: senza necessità di un interprete, confessava, istruiva i più giovani, assisteva i malati.

Solo tre anni dopo, nel 1612, Kašić fu chiamato a servire oltre il confine che separava la Dalmazia cattolica dall'impero ottomano: membri della nuova missione, oltre a Kašić, erano don Simone Matković (o Simone di Giovanni), sacerdote secolare di origine bosniaca, e Istvan Szini, gesuita ungherese. Acquisiva così pieno senso la prematura intuizione di Lainez, che aveva definito Ragusa una «porta para Turquia». Nello stesso anno la Compagnia istituì una missione anche a Pécs (oggi nell'Ungheria meridionale) mentre nel 1613 fu la volta di Timișoara, nella regione storica del Banato (oggi in Romania)²⁵⁶.

L'autobiografia di Kašić fornisce un racconto meticoloso e avvincente delle vicissitudini di viaggio: scortati da un giannizzero e unitisi a un gruppo di mercanti ragusei, vestiti e armati come loro per non attirare attenzioni indesiderate, i missionari partirono alla volta della “Turchia europea” per portare conforto ai cattolici della regione²⁵⁷. Attraversate l'Erzegovina e la Bosnia Argentina, arrivarono nel sangiacato di Smederevo (oggi in Serbia), poi giunsero a Belgrado e infine nel Sirmio²⁵⁸. I pericoli del viaggio erano molti sia per il rischio di essere riconosciuti dai turchi, sia a causa delle condizioni metereologiche e della conformazione del territorio da attraversare, non scevro di fiumi da guadare e di alture da scalare a cavallo.

Spesso, proprio per trovare riparo dalle intemperie, i padri e i mercanti erano ospitati da famiglie cattoliche, ma erano occasionalmente accolti anche dai “turchi” e dagli “scismatici” che incontravano lungo il cammino. Un giorno - si legge - nei pressi di Njemci (oggi in Croazia), i padri trascorsero la notte nella casa di una famiglia di “scismatici”. Calata la sera, i gesuiti e i membri della famiglia («omnes utriusque sexus») si radunarono intorno al fuoco, e i padri iniziarono a illustrare loro i rudimenti della fede cattolica di cui gli ospiti erano «ignaris omnino». La reazione della famiglia ortodossa - scriveva Kašić - fu senz'altro positiva, poiché tutti mostrarono ammirazione verso i gesuiti e la loro saggezza. Anche in questa occasione aveva avuto modo di comunicare agevolmente con la sua platea di uditori,

²⁵⁶ A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques*, p. 163.

²⁵⁷ M. Vanino, *Autobiografija Bartola Kašića*, pp. 36-37.

²⁵⁸ *Ivi.*, pp. 39-44.

dal momento che grazie all'uso della lingua «Dalmatica», la famiglia riusciva a comprendere bene le parole e le preghiere dei padri²⁵⁹.

È interessante notare come il missionario si riferisca alla lingua che utilizza chiamandola «Dalmatica lingua»: il Sirmio non faceva parte né storicamente né geograficamente della Dalmazia, eppure - sottolineava - il suo dialetto risultava perfettamente comprensibile per gli abitanti del luogo. Talvolta, l'uso del termine «dalmatico» - come ha mostrato John Fine - nelle opere di Kašić indica in maniera esclusiva il dialetto ciacavo (*čakavski*), parlato per lo più lungo il litorale adriatico settentrionale; talaltra, tuttavia, il gesuita di Pag definiva «dalmatico» anche il dialetto stocavo (*štokavski*), diffuso invece nel resto della Dalmazia e in Bosnia, ma anche negli attuali territori di Serbia e Montenegro. In questa seconda accezione «dalmatico» sarebbe dunque piuttosto un sinonimo di sud-slavo²⁶⁰.

Non voglio entrare ora nel merito della questione: altri hanno messo in luce il ruolo giocato da Kašić nell'ambito della nascita di una coscienza linguistica e letteraria illirica²⁶¹. Qui basta sottolineare come l'attenzione per l'aspetto comunicativo e linguistico rimase sempre pivotale nella sensibilità di Kašić, così come era stata, pochi decenni prima, al cuore della riflessione di Marin Temperica. Le numerose pubblicazioni e traduzioni prodotte dal gesuita di Pag erano pensate da un lato come palestra di studio per i missionari destinati a servire sulle coste della Dalmazia e nella Rumelia settentrionale; d'altro canto, naturalmente, esse dovevano entrare a far parte del repertorio di strumenti utilizzati dagli stessi missionari e dai sacerdoti locali per evangelizzare le comunità cattoliche di lingua slava meridionale²⁶².

²⁵⁹ «Dalmatica autem lingua (auditis Symbolo fidei, oratione Dominica, salutatione angelica ac decem decalogi praeceptis) maximas agebant gratias: omnia enim bene intelligebant, quae utinam memoriae retinere potuissent» *Ivi*, pp. 46-47.

²⁶⁰ Sull'uso dei termini illirico, dalmatico e slavo nella produzione di Kašić si rimanda a J. A. Fine, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans*. pp. 394-405.

²⁶¹ Si rimanda in particolare a M. Vanino, *Le P. Barthélemy Kašić S.J., Écrivain croate (1575-1650)*, pp. 216-258.

²⁶² Nel 1600, Cassio, per ordine di Acquaviva, aveva intrapreso la stesura di una grammatica illirica, le *Institutiones linguae illyricae*, ispirandosi anche al lavoro dell'italiano Aldo Manuzio; nel 1617 tradusse i salmi; nel 1633 fu pubblicata la traduzione della Bibbia, negli anni Quaranta del Seicento il Rituale romano (in traduzione Ritual Rimski), del Vangelo e dell'Imitatio Christi di Thomas da Kempis. Le ambizioni e le idee di Kašić per supportare i cattolici *in partibus infidelium* andavano in realtà ben oltre la questione della lingua veicolare: nel 1613 Cassio e Matković furono richiamati in Italia per descrivere personalmente al pontefice e al generale della Compagnia la situazione riscontrata nella «Turchia europea». In questa occasione egli illustrò una serie di soluzioni elaborate sulla base delle proprie conoscenze ed esperienze. Il progetto elaborato da Kašić, ed esposto con particolare enfasi anche nella sua autobiografia, è stato ben sintetizzato e analizzato da Antal Molnar: il disegno immaginato dal gesuita dalmata prevedeva una sostanziale ricalibrazione della gerarchia cattolica dei territori ottomani intorno all'arcivescovo del Sirmio - con Belgrado come sede episcopale. Proponeva inoltre di ridisegnare la geografia delle diocesi sulla base della suddivisione amministrativa ottomana, articolata in sangiacati. Don Simone Matković, inoltre, aveva un ruolo centrale nell'ambito di questo progetto: considerato il candidato perfetto per occupare la sede vescovile del Sirmio, era un uomo di fede solida, di grande erudizione e, non da ultimo, non era in viso all'amministrazione ottomana

La prima generazione di missionari della Compagnia impegnati stabilmente nella “Turchia europea” seppe individuare con particolare sensibilità ed efficacia le peculiarità delle comunità cattoliche locali, mettendo in luce l’esistenza di forme di ritualità e identità religiose ibride²⁶³. Le lettere inviate da Kašić, Szini e Matković testimoniano, in questo senso, di una stretta e osmotica coesistenza fra comunità islamiche, ortodosse, cattoliche e persino protestanti, comunità con le quali i missionari erano chiamati a rapportarsi.

Il 15 giugno del 1613, Kašić informava per esempio Acquaviva di un episodio piuttosto interessante a questo proposito: dopo la celebrazione della Pasqua, trovandosi i padri a Belgrado, nell’Ungheria ottomana, ricevettero «un heretico, con la madre vecchia, pure heretica»²⁶⁴ provenienti dalla città di Carlovaz (Karlovac, oggi in Croazia). L’anziana signora luterana era stata un tempo cattolica: essendo ora persuasa a riabbracciare nuovamente l’antica fede, aveva ricercato l’aiuto dei missionari gesuiti. Il figlio invece non voleva sentire ragioni: si rifiutava di ascoltare «quel che se gli diceva della fede chatolica, et ogn’uno temeva che fusse indemionato»²⁶⁵. Per più di un mese il giovane rifiutò di mangiare anche un solo boccone e, come per protesta, si barricò in un mulino. Mentre si trovava all’interno dell’edificio, il ragazzo – riporta Kašić – ebbe delle visioni: dichiarava di aver visto un esercito di uomini armati pronti a colpirlo, poi, all’improvviso, così come era apparso, il manipolo di guerrieri era scomparso nel nulla. A quel punto i padri cominciarono a sottoporlo a una serie di esorcismi: lo convinsero persino a recitare il *Padre nostro* e il *Credo*. Il giovane luterano – come per miracolo – rinsavì alquanto: tuttavia dopo la guarigione non tornò più dai missionari, «dubitiamo per opera degli heretici, con li quali stava al hospitio»²⁶⁶. Sorprendentemente, i gesuiti non erano però gli unici a esortare il ragazzo alla conversione: fu infatti

[...] cosa degna di meraviglia il vedere con quanto affetto et effichacia di parole un giovane turcho, il quale havendo sentito da noi che non sarebbe mai guarito perfettamente, se non si faceva catholico, l’esortava con grande istanza che credesse quella fede che noi tenevamo, et che lasciasse d’esser luterano, dicendo che la nostra fede era la buona. Questo istesso turcho promise di voler andare a menare la moglie del heretico, perché anco lei si facesse catholico, ma dubitiamo

poiché poteva vantare legami di parentela con alcuni influenti musulmani (A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques*, pp. 145-157).

²⁶³ Su questo aspetto è recentemente intervenuta anche Emese Muntan in *Negotiating Catholic Reform: Global Catholicism and Its Local Agents in Northern Ottoman Rumeli (1570s-1680s)*, Doctoral dissertation, Central European University, Budapest 2021.

²⁶⁴ *EHJM* II..., p. 119.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

che li heretici l'habbino impedito²⁶⁷.

L'aspetto più interessante di questa vicenda è certamente la presenza e il ruolo del «giovane turco» che agisce, inaspettatamente, come un fautore della fede cattolica. In un certo senso sembra che i padri riconoscano al giovane islamico una ragionevolezza che non attribuiscono invece ai luterani «heretici». Un simile atteggiamento da parte dei missionari, a prima vista, potrebbe apparire per lo meno inconsueto. In realtà non di rado nelle lettere e nelle relazioni dei missionari viene attribuita agli ottomani di fede musulmana una preferenza per la confessione cattolica, riconosciuta come maggiormente degna di rispetto. Peter Katić, vescovo di Prizren (oggi in Kosovo, allora nella Serbia ottomana) con residenza a Belgrado, il 9 giugno 1619 informava un anonimo destinatario – certamente un prelado – circa «la pugna con li heretici» che si era accesa nella zona di «Podravye, che è regno de Slavonia tra Drava e Sava» per il possesso di due chiese²⁶⁸. La disputa si era risolta in favore dei missionari grazie all'intervento del cadì e del pascià del luogo, quest'ultimo corteggiato dai cattolici con doni e offerte. «Et già per la detta recuperatione», scriveva Katić,

si sono spesi da 130 scudi, imprestati per tal effetto dalli marcanti in contanti, panni e sete, et se fusse modo, si recuperiano tutte le chiese che tengono occupate li heretici, et in breve li popoli pervertiti si ridurrebbero alla religione catholica. Il che tornarebbe in gran utile alla Republica Christiana²⁶⁹.

Inoltre, aggiungeva il vescovo, «è uscito un ordine del bassa che tutti heretici debbiano degiunare sotto le gravi pene, et sono in odio a tutti Turchi, perché negano la intercessione de santi et altre buone cose»²⁷⁰. Qualche mese dopo, a dicembre, Katić aggiornava ancora il suo interlocutore circa l'esito della vicenda:

sono stato in Cinquechiese dal bassa di Canisa a presentarli un novo emre [ordine, n. d. r.] venutomi da Costantinopoli per la total recuperatione delle chiese di Podravie, quale doppo haverlo letto et visto le altre scritture, ha fatto ordine che possiamo pigliare le dette chiese et cacciare via li heretici, il che si metterà in essecutione fatte le feste²⁷¹.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Le lettere di Katić sono contenute all'interno del volume TT1-a, fol. 1357r-v e 1362 r-v. della sezione Stanza Storica (ACDF) sono state pubblicate da Antal Molnar in *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban*, pp. 110-113.

²⁶⁹ A. Molnar, *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban*, p. 111.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ivi*, p. 112.

Se da un lato la testimonianza del vescovo di Prizren ci offre uno spaccato delle relazioni interconfessionali nell'Ungheria ottomana e del conseguente intervento delle autorità ottomane, dall'altro l'enfasi con cui Katić sottolinea il disprezzo dei "turchi" nei confronti dei protestanti («sono in odio a tutti i Turchi») sembra riflettere la scala di priorità che orientava l'agire della Santa Sede e, di conseguenza, l'azione missionaria. In altre parole, il vescovo accusava, una volta di più, i protestanti sostenendo: «persino i turchi disprezzano la vostra eresia!». Nel *Théâtre de la Turquie* (1682), pubblicato in Francia dal missionario cappuccino Justinien de Neuvy (con lo pseudonimo di Michel Febvre)²⁷², che aveva a lungo servito nell'impero ottomano, l'autore sosteneva che i musulmani fossero più devoti verso i santi e la Vergine Maria (e le loro immagini) di quanto non lo fossero gli "eretici" calvinisti (ugonotti) e luterani²⁷³. Si trattava dunque di artificio retorico consolidato e diffuso nella polemica antiprotestante²⁷⁴.

Nell'Europa cattolica, a partire dalla prima metà del XVI secolo, si era aperta con lo scisma di Lutero una frattura insanabile, e il panorama confessionale e politico europeo per oltre un secolo fu caratterizzato dalle guerre di religione fra cattolici e riformati. Lo stesso Concilio di Trento era stato del resto convocato per reagire alla minaccia dottrinale e politica posta dal "nemico interno": gli sforzi missionari entro i confini europei erano perciò tutti tesi al contrasto della dilagante "eresia" protestante.

Sebbene la maggioranza dei cristiani nei Balcani ottomani fosse di fede ortodossa, nell'Ungheria ottomana, nella Slavonia e nel Banato era presente un buon numero di comunità protestanti che rischiavano di "infettare" la buona condotta religiosa dei cattolici:

Vi sono dopo questi [i cristiani ortodossi n. d. r.] non men molti calvinisti e luterani, massime quelli della lingua ongara, che assai vanno infetando poveri semplici, tanto che se bene facino professione di esser papisti, non di meno poca fede mostrano ai sacramenti, alle messe, alle immagini et altre cerimonie ecclesiastiche, che ridono i calvinisti, il predicar però ascoltano volentieri, ma tanto nostri, quanto calvinisti dicendo che quello ancora insegna la parola di Dio²⁷⁵.

²⁷² B. Heyberger, "Justinien de Neuvy, dit Michel Febvre", in: *Christian-Muslim Relations 1500 - 1900*, General Editor David Thomas. Consultato online il 07 marzo 2022 <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_27544>

²⁷³ Allo stesso modo, l'autore del *Théâtre* riteneva persino meno gravi gli errori dottrinali e teologici dei cristiani orientali rispetto a quelli di protestanti e calvinisti (J.-P. Ghobrial, "Christian Materiality between East and West: Notes of a Capuchin among the Christians of the Ottoman Empire," in *Religious Materiality in the Early Modern World*, ed. Susanna Ivanić, Mary Laven, Andrew Morrall, Amsterdam University Press, Amsterdam 2019, pp. 103-118).

²⁷⁴ Su questo tema di veda il capitolo *Protestantesimo, calvonoturcismo e turcopapismo* nel volume di N. Malcolm, *Utili nemici*, pp. 62-83.

²⁷⁵ *EHJM* I/I, p. 73.

Ancora nel 1617, il gesuita Marin de Bonis²⁷⁶, esponente della seconda generazione di gesuiti coinvolti nelle missioni nell'Ungheria ottomana, scriveva da Belgrado:

Questi popoli sono di natione ungarica e slavona, e stanno sotto l'acerbissimo e tirannico dominio de' turchi, e sono atornati da ogni banda di heretici, luterani, ariani, calvinisti, anabatisti, ed altri scismatici; i quali come tanti lupi arrabbiati non cessano di scannare quelle povere pecorelle con acutissimi denti dei loro falsi e perversi dogmi; onde molte migliaia di persone hanno lasciato la vera cattolica religione et abbracciato la loro maledette setta²⁷⁷.

Lo stesso Katić, nella sua lettera del 9 giugno, lamentava gli «abusi» commessi da «preti scismatici et predicanti heretici», i quali non di rado amministravano il sacramento del battesimo «invalidamente, perche [sic.] alcuni di loro li battezzano con vino, aqua [sic.] de vita et buttiro, et alcuni proferiscono prima le parole della forma, et poi buttano l'acqua, ovvero per il contrario [...]»²⁷⁸.

I missionari *in partibus infidelium*, come agenti “fuori sede” del cattolicesimo tridentino, erano incaricati di arginare le occasioni di promiscuità confessionale e indifferenza teologica: anche nel contesto balcanico, dunque, il “nemico interno” andava combattuto da un lato per isolare le comunità cattoliche dalle inevitabili contaminazioni, dall'altro nel tentativo di riportare gli “eretici” protestanti in seno alla chiesa romana («Il che tornerebbe in gran utile alla Republica Christiana»). La conversione dei “turchi”, come abbiamo osservato nel primo paragrafo, al di là dell'enfasi retorica che talvolta permeava gli appelli dei pontefici o le lettere di qualche missionario, si rivelò soltanto un obiettivo di second'ordine. Oltretutto, una eventuale indisposizione dell'amministrazione ottomana verso gli agenti del cattolicesimo avrebbe compromesso l'esistenza stessa delle missioni nella “Turchia europea”.

²⁷⁶ Tra il 1616 e il 1622 (anno della fondazione di Propaganda Fide) lo studioso ungherese Molnár ha parlato di una fase di consolidamento delle missioni gesuite nell'Ungheria occupata a opera di una seconda generazione di gesuiti «moins brillants mais dotés de plus d'esprit pratique (Matej Vodopia, Marin de Bonis, Jakov Tugolin, Marino Drago et Juraj Svetić)» (A. Molnár, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane*, p. 163).

²⁷⁷ *EHJM* I/2, p. 298.

²⁷⁸ A. Molnár, *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban*, p. 111.

II.2 I prodromi di una «santa impresa» missionaria: il papato romano nei Balcani ottomani (seconda metà del XVI secolo)

II.2.1 Visite apostoliche e collegi illirici: la strategia di Gregorio XIII (1572-1585)

Non solo la Compagnia di Gesù, ma anche la stessa Curia romana era comprensibilmente interessata agli avvenimenti e alle sorti dei cattolici dispersi al di là dell'Adriatico. La memoria del trionfo di Lepanto (1571), una vicenda dall'eccezionale valore simbolico, al di là della reale rilevanza storica, restò peraltro viva a lungo: dopo l'inaspettata vittoria sulla flotta ottomana, il papa Pio V, che aveva sostenuto con decisione la Lega santa, dedicò il 7 ottobre, data dell'anniversario della battaglia, alla memoria di "Nostra Signora della vittoria": si riteneva infatti che la Vergine, grazie alle preghiere a lei rivolte e in particolare grazie alla devozione del rosario, avesse assistito e sovrinteso la vittoria contro gli infedeli²⁷⁹.

Nel 1573, Gregorio XIII, che predispose un notevole sforzo nel tentativo di acquisire una migliore conoscenza delle condizioni dei cattolici in area balcanica, cambiò l'intitolazione della ricorrenza: dedicò il 7 ottobre alla Madonna del Rosario, stabilendo così una rilevante connessione anche simbolica fra la città di Loreto, importante centro di devozione mariana sul versante occidentale dell'Adriatico, e la penisola balcanica. Questo mutamento di intitolazione può forse essere letto come la metafora di uno slittamento di strategia: dalla «santa impresa» militare, la Santa Sede cominciò a mettere a punto una più sistematica «santa impresa» missionaria²⁸⁰.

Come Tadhg Ó hAnnracháin ha giustamente messo in luce, il papato romano iniziò a

²⁷⁹ R. George Tvrtković, "Our Lady of Victory or Our Lady of Beauty?: The Virgin Mary in Early Modern Dominican and Jesuit Approaches to Islam", *Journal of Jesuit Studies*, 7(3), 2020, 403-416 (<https://doi.org/10.1163/22141332-00703003>), 405.

²⁸⁰ Certo non bisogna dimenticare – come abbiamo già avuto modo di osservare – che un certo afflato crociato continuò per certi versi ad esistere almeno fino alla fine dell'XVII secolo. Si pensi per esempio allo scoppio della Lunga guerra fra gli Asburgo e il sultano nel 1593. In quelle circostanze, proprio un missionario che aveva operato in area balcanica come visitatore apostolico, Aleksandr Komulović fu incaricato dal pontefice Clemente VIII di raccogliere, fra i sovrani dell'Europa centro-orientale e fra i cristiani balcanici, sia cattolici che ortodossi, consensi e adesioni in vista di una auspicata crociata anti-ottomana. I negoziati e gli sforzi diplomatici di Komulović si protrassero fino al 1597, ma il progetto naufragò poiché i regni europei si rivelarono restii a prendere parte attiva alla Lega santa pensata dal pontefice per supportare le iniziative belliche degli Asburgo. G. Brunelli, *La santa impresa. Le crociate del papa in Ungheria (1595-1601)*, pp. 39-52. Nell'eyalet di Rumelia, però, gli ortodossi serbi, sulle ali di un momentaneo entusiasmo, insorsero contro la Sublime Porta: le rivolte scoppiarono in due regioni distinte, e cioè nel Banato, al confine con la Transilvania di Sigismondo Báthory, vassallo del sultano, e nell'area dell'Erzegovina. Il patriarca serbo Jovan II Kantul si spese per la causa mantenendo i contatti con le corti europee e con il papato, nel tentativo di concertare le operazioni militari. Entrambe le rivolte, tuttavia, venute meno il supporto degli alleati europei, furono facilmente sedate dagli ottomani: Sima Ćirković ricorda, a tal proposito, il rogo nel quale, nel 1595, i "Turchi" bruciarono i resti mortali di San Sava, fondatore della chiesa serba, un evento traumatico per la comunità ortodossa interpretato come una rappresaglia per le rivolte. S. Ćirković, *The Serbs*, pp. 141-142; si veda anche M. Jačov, "Uomini e popoli tra Mediterraneo ed Europa centrale", in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna Motta, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 296-299.

maturare una più profonda conoscenza dell'area balcanica e della sua complessità proprio a partire dalla fine del sedicesimo secolo: durante il pontificato di Gregorio XIII (1572-1585), le visite finalizzate alla stesura di relazioni informative si moltiplicarono per iniziativa dello stesso pontefice, interessato a mettere a fuoco con maggiore nitidezza la fotografia del cattolicesimo locale²⁸¹.

Che tipo di strategia adottò la Santa Sede per perseguire questo intento conoscitivo ed esplorativo? Dal 1572, a Roma, l'attività missionaria a Roma era gestita dal segretario pontificio Tolomeo Galli e da Giulio Antonio Santoro, cardinale di Santa Severina, che diresse le missioni nella "Turchia europea" e nel Levante fino all'anno della sua morte (1602). Dal 1599, il cardinale Santoro fu attivamente coinvolto nelle attività della prima *Congregatio de Propaganda Fide*, un dicastero che restò in attività verosimilmente fino al 1602²⁸²: «i cardinali ascritti a questo organismo erano principalmente interessati alle missioni in Medio Oriente e al collegamento con i maroniti del Libano, ma si preoccuparono anche della situazione scozzese e dell'Europa orientale»²⁸³.

In ragione dell'interesse del cardinale di Santa Severina per l'area dell'Europa centro-orientale, nell'arco della sua pur breve esistenza, la *Congregatio* si occupò infatti a più riprese dei cattolici residenti nell'Europa ottomana, nel tentativo di individuare i problemi legati alla loro condizione e di proporre delle soluzioni da implementare: come si evince dai verbali degli anni 1599-1600, l'istituzione del seminario illirico, la carenza di sacerdoti in area balcanica e il rafforzamento delle missioni gesuite già presenti nell'area della Transilvania, della Moldavia e della Valacchia costituivano una fonte di preoccupazione importante; le vessazioni subite dai francescani bosniaci a opera dei "turchi" e la possibile unione con gli ortodossi serbi completano il panorama²⁸⁴.

Nel 1580, fu inaugurato il collegio illirico di Loreto, affidato alle cure dei padri gesuiti e appositamente pensato per la formazione dei giovani originari dell'area balcanica al fine di

²⁸¹ T. Ó hAnnracháin, "Catholic Missionary Activity in the Northern Balkans in the Seventeenth Century", in *The Frontiers of Mission. Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, ed. A. Forrestal e S. A. Smith, Brill, 2016, p. 141.

²⁸² Come è stato notato, questa prima Congregazione «era la creatura del cardinale Santori e si sciolse alla morte di quest'ultimo» (M. Sanfilippo, "La Congregazione *de Propaganda Fide* e la dominazione turca sul Mediterraneo centro-orientale nel XVII secolo", in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna Motta, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 198), anche se i residui della sua attività si protrassero verosimilmente fino al 1605 (A. Molnar, *Confessionalization on the Frontier...*, p. 33).

²⁸³ M. Sanfilippo, "La Congregazione *de Propaganda Fide* e la dominazione turca sul Mediterraneo centro-orientale nel XVII secolo"..., p. 198.

²⁸⁴ A. Molnar, "Il Sant'Uffizio e le missioni balcaniche prima della fondazione della Congregazione *de Propaganda Fide* (1622)", in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi, G. Sabatini, M. Sanfilippo, D. Strangio, Edizioni Sette Città, Viterbo 2014.

istruirli nella fede cattolica e poi inviarli, come preti diocesani, nelle rispettive patrie²⁸⁵.

Dai documenti dell'Archivio del Comune di Loreto²⁸⁶ pubblicati da Mijo Korade e Josip Jurić e relativi proprio alla storia del collegio lauretano, appare evidente come, nei primi anni di attività del collegio, la gran parte degli studenti ammessi provenisse dall'area della Dalmazia. Il collegio venne temporaneamente chiuso nel 1593, e le attività continuarono a Roma. La sede lauretana fu riaperta soltanto nel 1624: ancora i documenti dell'archivio comunale di Loreto, danno conto di una nuova tendenza, maggiormente inclusiva, ad ammettere un certo numero di studenti provenienti dall'Albania, dall'area della Bulgaria (soprattutto dall'area di Čiprovci), dalla Serbia e dalla Bosnia²⁸⁷. Anche grazie al ruolo di primo piano svolto dal Collegio illirico e dai suoi alunni, Loreto divenne un centro di primaria importanza nell'ambito del sistema di scambi e relazioni in essere fra le due sponde dell'Adriatico²⁸⁸.

Le visite apostoliche rappresentano infine l'elemento cardine della strategia pontificia per l'esplorazione dell'Europa ottomana. Nel panorama confessionale post-tridentino, le visite costituivano, in generale, uno strumento di controllo estremamente importante: esse consentivano alla Santa Sede di ottenere informazioni sullo stato di salute delle diverse chiese locali, e dunque di mettere a punto specifiche strategie di correzione o di repressione di eventuali atteggiamenti o situazioni percepiti come distanti dalle disposizioni tridentine²⁸⁹.

Fra il 1580 e il 1581, Pietro Cedulini, vescovo di Nona (Nin, oggi in Croazia), visitò la parte meridionale della penisola balcanica, poi Bonifacio Drakolica, vescovo di Stagno (Ston, Croazia) viaggiò attraverso Dalmazia, Slavonia, Croazia, Bosnia, Serbia e Ungheria (1580-1582)²⁹⁰.

²⁸⁵ Per la bibliografia sul tema si veda la nota n.14.

²⁸⁶ Nell'introduzione (e nel titolo dell'articolo) in lingua croata che precede la pubblicazione delle carte d'archivio, Mijo Korade e Josip Jurić precisano di aver trovato i documenti oggetto di studio «iz arhivske građe», cioè fra i fondi dell'archivio comunale. Tale indicazione è però tradotta in italiano, nelle pagine successive, con l'errata dicitura «Archivio di Stato, Loreto».

²⁸⁷ J. Jurić, M. Korade, "Iz arhivske građe o ilirskom Kolegiju u Loretu. Podaci o pitomcima ilirskog kolegija u Loretu (1580-1658)", *Vrela i Prinosi*, 13 (1982), Zagreb, pp. 61-105; Josip Jurić, Mijo Korade, "Iz arhivske građe o ilirskom Kolegiju u Loretu. Podaci o pitomcima ilirskog kolegija u Loretu (1659-1686)", *Vrela i Prinosi*, 14 (1983), Zagreb, pp. 155-203.

²⁸⁸ M. Moroni, *Rapporti culturali e forme devozionali tra le due sponde dell'Adriatico in età moderna...*, pp. 198-200.

²⁸⁹ A tal proposito si veda in particolare A. Turchini, "La visita come strumento di governo del territorio", in *Il Concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 335-382. In particolare sulla nascita delle visite apostoliche come strumento di ispezione, intervento e di governo si veda pure A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 2009, pp. 330-333.

²⁹⁰ T. Ó hAnnracháin, "Catholic Missionary Activity in the Northern Balkans in the Seventeenth Century", p. 141.

Pochi anni più tardi, fra il 1584 e il 1587, il pontefice Gregorio XIII inviò nei territori ottomani un nuovo visitatore apostolico, Aleksandar Komulović (1548-1608)²⁹¹, inizialmente accompagnato dal gesuita Tommaso Raggio. Nei rapporti e nelle lettere inviati da Komulović emerse con forza l'importanza delle colonie mercantili ragusee per la sopravvivenza del cattolicesimo balcanico. I visitatori insistevano sulla necessità di sostenerle: le comunità incontrate dai due religiosi in Albania, Serbia e Bulgaria durante la visita apostolica, difatti, rischiavano di scomparire, secondo il parere di Komulović. La penuria di sacerdoti e la difficoltà di vivere pienamente “alla cattolica” all'interno di un'entità politica islamica aveva infatti contribuito, soprattutto nell'area dell'Albania e dell'attuale Kosovo, a innescare un progressivo processo di islamizzazione²⁹².

Lo stesso Komulović, fra il 1588 e il 1589, fu designato come presidente e primo arciprete del Capitolo degli Illirici, l'unico capitolo straniero nazionale a Roma, istituito con la bolla *Sapientiam sanctorum* dal successore di Gregorio XIII, papa Sisto V²⁹³. Il paradigma “illirico” includeva, in quegli anni, le quattro regioni Croazia, la Dalmazia, la Slavonia e la Bosnia, caratterizzate da una popolazione cristiana prevalentemente cattolica. Nel 1582, grazie al supporto della Confraternita, Komulović pubblicò a Roma un testo per il catechismo degli illirici, *Nauch Charstianschi za Slovignschi narod*, uno strumento fondamentale per l'istruzione del clero dalmata, e dunque per la cura pastorale e spirituale delle comunità cattoliche²⁹⁴. Prima di morire, Komulović predispose persino una discreta somma come eredità, da destinare alla stampa di testi in lingua illirica²⁹⁵.

Anche per l'arciprete di Spalato, come per Marin Temperica e Kašić, la questione linguistica era centrale rispetto al progetto di tutela e supporto delle comunità cattoliche dell'Europa sud-orientale: Komulović era fermamente convinto che tutti gli slavi appartenessero a una medesima nazione, e che parlassero varietà dialettali di un'unica

²⁹¹ A. Trstenjak, “Alessandro Komulović S.I., 1548-1608. Profilo biografico”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 58 (1989), pp. 48-52.

²⁹² A. Molnar, “The Catholic Missions and the Origins of Albanian Nation-Building at the Beginning of the 17th Century”, in “*These were hard times for Skanderbeg, but he had an ally, the Hungarian Hunyadi*”. *Episodes in Albanian–Hungarian Historical Contacts*, a cura di K. Csaplár-Degovics, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2019, pp. 75-76.

²⁹³ J. Neralić, *Il ruolo delle istituzioni illiriche di Roma nella formazione della nazione croata*, in *Chiese e nazioni a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secolo XV-XVIII*, a cura di A. Molnár, G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, Viella, Roma 2017, p. 157. Oltre all'arciprete, il capitolo era composto da sei canonici e quattro prebendari, provenienti dalle province illiriche e che dovevano conoscere la lingua illirica.

²⁹⁴ A. Trstenjak, “Alessandro Komulović S.I., 1548-1608”..., pp. 46-47.

²⁹⁵ J. A. Fine, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans, A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, The University of Michigan Press 2006, p. 235.

lingua²⁹⁶ – ancora una volta in accordo con Temperica.

Il fervore “informativo” e conoscitivo che caratterizzò gli ultimi due decenni del XVI secolo rimase momentaneamente senza esito. In effetti, come è stato notato, tra la fine del sedicesimo e l’inizio del diciassettesimo secolo, l’impegno papale e cattolico, nell’area balcanica, non andò oltre il supporto alle missioni organizzate dai Francescani bosniaci o dalla congregazione di Benedettini presenti a Ragusa e dirette in altre aree della penisola²⁹⁷. Tuttavia le informazioni ottenute attraverso le esperienze dei padri gesuiti, ma anche dei visitatori apostolici inviati dal pontefice Gregorio XIII, furono di vitale importanza: consentirono, difatti, al papato romano di ottenere relazioni dettagliate sulla presenza e sullo stato delle comunità cattoliche presenti nell’Europa ottomana, e furono pertanto utili per mettere a punto un più organico programma missionario.

II.3 L’arrivo di Propaganda (1622) sulla scena balcanica: un equilibrio difficile

II.3.1 Una nuova strategia

Dal 1622, subentrò nel panorama confessionale e socio-politico dello scacchiere balcanico un nuovo attore: la Sacra Congregazione de Propaganda Fide. L’attività di Propaganda, nell’Europa ottomana da un lato si esplicò attraverso la predisposizione di specifiche missioni, dall’altro si concretizzò attraverso il supporto e il sostegno spirituale e logistico della struttura ecclesiastica locale, favorendo in primo luogo la formazione dei futuri parroci e vescovi presso i collegi italiani.

Il nuovo dicastero aveva ereditato una lunga lista di questioni da risolvere: le esperienze dei visitatori apostolici e dei missionari gesuiti avventuratisi nella porzione europea dell’impero ottomano tra la fine del XVI e l’inizio del secolo successivo avevano restituito un panorama quanto mai complesso e disomogeneo del cattolicesimo balcanico. La distanza da colmare per ricondurre il gregge *in partibus infidelium* all’interno del selciato tracciato dal Concilio di Trento era smisurata.

Propaganda individuò, in questo senso, una serie di aree di intervento da risanare

²⁹⁶ *Ibid.*, p.236.

²⁹⁷ Cf. A. Molnar, “Missionari benedettini ragusei nell’Ungheria Ottomana (1587-1612), in *Rivista di Studi Ungheresi*, n. s. 11(2012), pp. 47-68.

attraverso una serie di «minuziose prescrizioni», come le ha definite Janja Jerkov Capaldo²⁹⁸. Innanzitutto fu ribadito l'obbligo di residenza, per i vescovi, all'interno della propria diocesi, nel tentativo di rendere capillare la presenza sul territorio, migliorando la capacità di controllo; Propaganda riconfermò, inoltre, l'importanza delle visite apostoliche e delle visite *ad limina apostolorum*, indispensabili per ottenere un quadro preciso e dettagliato dei territori da confessionalizzare. Sulla scia delle esperienze pregresse, monsignor Ingoli, primo segretario generale della Congregazione (1622-1649), avvertì inoltre vescovi e arcivescovi in forza nell'impero ottomano «di non intramettersi in materie di stato né in fatti, né in parole [...]», di evitare occasione di discordia e lite fra di loro, e di astenersi «per quanto potranno dalle scomuniche, e censure, e particolarmente alla sospensione de' Preti, acciò il popolo sia servito in Divinis»²⁹⁹.

Anche la questione linguistica tornò, ancora una volta, sotto i riflettori: nel 1626, il nuovo organismo fondò una propria tipografia, la *Tipografia Polyglotta*, per la produzione e traduzione di testi nelle lingue locali, slave (in caratteri sia latini che cirillici) e albanese³⁰⁰.

L'istituzione fondata da Gregorio XV si espresse naturalmente anche in materia sacramentale, insistendo una volta di più sulla necessità di applicare, anche in area balcanica, i decreti tridentini sul matrimonio³⁰¹: la consuetudine di contrarre matrimoni interconfessionali – per esempio, fra cattolici e ortodossi, o fra cattolici e musulmani – era particolarmente diffusa nella Rumelia ottomana, favorita dalla convivenza assai ravvicinata

²⁹⁸ J. Jerkov Capaldo, “Cultura itinerante e missionari cattolici nella Bulgaria del Seicento: il caso Stanislavov”, in *Seminari di balcanistica*, Dipartimento di Studi slavi e dell'Europa centro-orientale (Facoltà di Lettere e filosofia – Università di Roma “La Sapienza”), Roma 2000, p. 65.

²⁹⁹ *Istruzione per li Vescovi, et Arcivescovi dell'Arcipelago, et altri luoghi sotto il Turco* (1626), pubblicato in *Propaganda Fide memoria rerum* vol. III/2, pp. 675-676.

³⁰⁰ Si vedano per esempio A. Genesin, J. Matzinger, “La pubblicazione dei primi testi in lingua albanese nel contesto dell'attività editoriale della Polyglotta”, in *L'Albania nell'archivio di Propaganda Fide*, pp. 33-48; G. Pizzorusso, “I satelliti di Propaganda Fide. Il Collegio Urbano e la tipografia Polyglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo”, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, Tomre 116, 2, École Française de Rome, Palais Farnèse, Roma 2004, pp. 471-198.

³⁰¹ Per una panoramica sullo statuto del sacramento del matrimonio prima e dopo il Concilio di Trento si rimanda in particolare a P. Scaramella, “I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)”, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, tome 121, n°1 (2009), pp. 75-94; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cap. XXX; P. Reynolds, *How Marriage Became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; sullo statuto del matrimonio nel contesto della Germania riformata: J. F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1995. Sul tema si vedano anche le più recenti pubblicazioni di Cecilia Cristellon, “The Roman Congregations and the Application of the *Tametsi* as an Instrument of their Policy towards Mixed Marriages in Europe (1563-1798)”, in *Rechtsgeschichte-Legal History* Rg 27 (2019), pp. 163-171; EAD. “Between Sacrament, Sin and Crime: Mixed Marriages and the Roman Church in Early Modern Europe”, in *Gender and History* 3 (2017), pp. 605-621; EAD. “Mixed Marriages in Early Modern Europe”, in *Marriage in Europe, 1500-1800*, ed. S. Seidel-Menchi, Toronto 2016, pp. 294-317.

fra gruppi di fede differente all'interno delle medesime comunità urbane o rurali, e persino all'interno degli stessi nuclei famigliari. Il divieto di matrimonio fra consanguinei, la celebrazione del sacramento da parte di un officiante non cattolico o lo scioglimento del vincolo matrimoniale erano peraltro evenienze niente affatto insolite nel contesto balcanico: si trattava di usanze e costumi che si ponevano in aperto contrasto con la nuova dottrina del sacramento del matrimonio elaborata a Trento e dunque rientravano fra le fattispecie da estirpare attraverso l'intervento *in loco* dei missionari e del clero autoctono³⁰².

Pure il sacramento del battesimo aveva posto più di qualche problema in tal senso: fin dai primi anni del XVII secolo, i missionari operanti in area balcanica e nell'Ungheria ottomana si erano interrogati circa la liceità di alcune pratiche ambigue diffuse non soltanto fra i cattolici, ma pure fra ortodossi e islamici. Nel 1612 – come leggiamo nel dubbio sottoposto al Sant'Uffizio dall'allora arcivescovo di Antivari, Marino Bizzi - un missionario impegnato in Albania sosteneva di rischiare la vita qualora avesse rifiutato di battezzare i figli di madre o padre islamici che, per propria superstizione, richiedevano la somministrazione del battesimo per garantire ai bambini la salute corporale, per liberarli da un supposto «fetore» neonatale, dal pericolo dei malefici o ancora dai lupi³⁰³. Era lecito, per evitare rischi e ritorsioni, somministrare questi battesimi, o almeno simulare la celebrazione del sacramento – chiedeva cautamente il malcapitato missionario?

La risposta del Sant'Uffizio a tale quesito fu prevedibilmente negativa. Lo sforzo intrapreso dalla Chiesa romana era difatti tutto teso a disciplinare le comunità cattoliche che si trovavano al di là dell'Adriatico tanto da un punto di vista confessionale, quanto - nei fatti – sociale e comportamentale, nel tentativo di esercitare, pur al di fuori del contesto europeo occidentale, «la propria giurisdizione sul foro della coscienza»³⁰⁴. Si è già osservato nel capitolo precedente come una forma di controllo e disciplinamento della morale e dei comportamenti collettivi fosse stata posta in essere sia nei paesi cattolici che in quelli riformati, dove

all'ombra della religione ufficiale, attraverso un velame teologico, si intervenne per i due secoli dell'età moderna su nascite e fidanzamenti e matrimoni, sull'educazione dei bambini e sulla divisione dei sessi, sul gioco e sulla bestemmia, sulle regole della giustizia come composizione dei

³⁰² Il sacramento del matrimonio era regolato dal decreto tridentino *Tametsi* (1563), rimasto in vigore fino al 1907, quando fu sostituito dal decreto *Ne temere*, emanato dal pontefice Pio X. A proposito del *Tametsi* si veda, per esempio, J. Bernard, “Le décret Tametsi du Concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage?”, in *Revue de Droit Canonique* 30, 1980, p. 209-234.

³⁰³ ACDF, St. St. M 6 o, ff. 540-550.

³⁰⁴ P. Scaramella, “I dubbi sul sacramento del matrimonio”, p. 75.

conflitti e sulle rappresentazioni dell'alterità, sulle regole della guerra e sui rituali delle paci³⁰⁵.

Nel caso dell'Italia cinque e secentesca, lo stesso tribunale dell'Inquisizione – come ha notato Adriano Prosperi – dopo una prima fase, dedicata precipuamente al contrasto delle forme di eresia, si tramutò piuttosto in un tribunale della morale quotidiana. Il Concilio di Trento aveva inoltre attribuito un ruolo di primo piano, nell'ambito del controllo delle coscienze, all'istituto della confessione. Ai confessori era demandato il compito di individuare colpe e peccati nel corso del colloquio col penitente e, conseguentemente, di comminare una punizione giusta e proporzionata in base alla gravità del peccato contestato. Nei fatti, «la confessione serviva come strumento di regolamento dell'intero società»³⁰⁶: «surveiller et punir», avrebbe detto qualche secolo più tardi Michel Foucault³⁰⁷.

I missionari impegnati nei territori dell'Europa ottomana – proprio come coloro che erano impegnati nelle Indie e nelle «Indie di casa nostra»³⁰⁸, cioè nelle campagne italiane ed europee – divennero ben presto gli agenti oltre-Adriatico di questo sistema, chiamati a supportare le strutture ecclesiastiche locali, a insegnare la dottrina, a estirpare errori e superstizioni dal gregge balcanico, innestando un sistema di norme – quelle tridentine – che regolassero la vita spirituale, ma anche familiare e sociale.

Nel contesto dell'Europa occidentale, l'impegno profuso dalla chiesa nel disciplinamento della società finì per avere effetti importanti e profondi proprio perché, come si è osservato nel primo capitolo, il controllo esercitato dal potere religioso fu corroborato dal potere laico: la devianza rispetto alla norma era perseguita tanto dall'autorità religiosa, quanto da quella politica – ancora Prosperi ci ricorda, in questo senso, che il reato di eresia era punito dai sovrani europei come «il massimo delitto politico, quello di lesa maestà»³⁰⁹. Nel contesto dei Balcani ottomani, questa forma di disciplinamento e normalizzazione – sia nel senso di omogeneizzazione che di riduzione a un sistema di norme – restò piuttosto un proposito che un effettivo traguardo.

Emese Muntan ha recentemente dimostrato come nella Rumelia settentrionale gli stessi missionari e prelati locali fossero talvolta restii a seguire pedissequamente le direttive impartite da Propaganda: Muntan menziona a tal proposito l'esempio del vescovo di

³⁰⁵ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. XLII.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 316.

³⁰⁷ M. Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2014 [ed. or. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, 1975].

³⁰⁸ A. Prosperi, «*Otras Indias*, missionari della controriforma tra contadini e selvaggi», in *Scienze, credenze, occulte. Livelli di cultura*, Firenze, Leo Olschki, 1982. 205–234

³⁰⁹ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. XLI.

Smederevo, il francescano originario di Ragusa Alberto Rengjić, che nel 1626 aveva sottoposto a Propaganda due dubbi in materia matrimoniale³¹⁰. Nel primo caso, si trattava di un uomo che lamentava l'illiceità del proprio vincolo matrimoniale per esser convolato a nozze con la figlia – incinta - della propria matrigna davanti al cadì locale. Dopo alcuni anni di matrimonio, l'uomo intendeva ripudiare la prima moglie per sposarne un'altra davanti a un prete cattolico. Anche nel secondo caso proposto dal vescovo e riportato da Muntan l'uomo coinvolto chiedeva che venisse riconosciuta l'invalidità del matrimonio con la prima moglie – celebrato da un sacerdote ortodosso – in modo da poter convolare a nozze con una seconda donna. Per tutta risposta, Propaganda impartì al vescovo l'obbligo di proclamare pubblicamente ai cattolici della sua diocesi la dottrina matrimoniale così come elaborata dal Concilio di Trento per evitare in futuro il verificarsi di simili abusi e richieste. La mancata comunicazione delle disposizioni tridentine poteva costituire, infatti, un'attenuante in tal senso e dunque, per certi versi, una sorta di *escamotage*: quelle unioni matrimoniali celebrate prima della divulgazione dei decreti, per esempio, anche se avvenute senza l'intervento di un officiante cattolico o tra parenti di terzo o quarto grado, potevano ritenersi comunque valide per ignoranza della norma da parte dei contraenti.

Il vescovo di Smederevo, tuttavia, si mostrò assai riluttante rispetto all'ordine di Propaganda: se da un lato si dichiarava pronto ad applicare in futuro le disposizioni in tema di matrimonio con maggiore attenzione, dall'altro era convinto che fosse meglio evitare la pubblica declamazione dei decreti, per non irritare le autorità ottomane e per non suscitare la riprovazione del suo avversario Tommaso Ivković, francescano bosniaco e vescovo di Scardona, che metteva in dubbio l'estensione e i confini del vescovato di Rengjić.

Evidentemente la Sacra Congregazione e i suoi agenti locali si trovarono sempre a operare in equilibrio fra le istanze dei diversi gruppi di interesse presenti nell'ambito del cattolicesimo balcanico: i frequenti conflitti giurisdizionali fra i vescovi locali in merito all'estensione dei confini di diocesi e vescovati o innescati dal processo di selezione di parroci e vescovi - conflitti che erano già emersi alla fine del secolo precedente – continuarono ad accendersi e a porre delle sfide al nuovo attore romano, regista dell'organizzazione delle missioni anche nell'Europa ottomana.

Abbiamo già menzionato il caso dei mercanti, soprattutto ragusei, che anche dopo la nascita del nuovo dicastero, continuarono ad adoperarsi per far valere i propri interessi. A partire dagli anni Trenta del Seicento, il peso che i francescani bosniaci esercitavano

³¹⁰ E. Muntan, *Negotiating Catholic Reform*, pp. 122-123.

nell'ambito del cattolicesimo balcanico e delle sue gerarchie andò inoltre progressivamente rafforzandosi, tanto che Antal Molnar ha parlato a questi proposito di «consolidation de l'hégémonie des franciscains»³¹¹. Da un lato, infatti, una parte dei frati accettò di buon grado la giurisdizione di Propaganda; gli altri però ingaggiarono una strenua competizione -diocesi per diocesi – contro le gerarchie imposte da Roma, nel tentativo di ribadire la supremazia dei propri interessi, suffragati dai *fermans* concessi dall'autorità ottomana. In tal senso, il caso già menzionato della disputa per la cappella di Belgrado, protrattasi dal 1612 al 1643, costituisce un esempio più che emblematico: la *querelle* fra la fazione dei gesuiti e dei mercanti ragusei e quella, opposta, dei mercanti e dei francescani bosniaci sopravvisse evidentemente al cambio di regia delle missioni avvenuto nel 1622. Di fatto, in un certo senso, il tentativo di centralizzazione predisposto da Propaganda non pose un argine effettivo, nella regione dei Balcani ottomani, alle spinte centrifughe esercitate dai vari gruppi di interesse legati al cattolicesimo locale.

II.3.2 L'attività di Propaganda nella Bulgaria ottomana

I frati bosniaci costituivano, accanto ai mercanti ragusei, i principali testimoni e propagatori del cattolicesimo balcanico. La Bulgaria, soggetta alla Porta ottomana dalla fine del XIV secolo, era stata destinazione, dal 1595, proprio di una missione di francescani bosniaci, guidati da Pietro Salinate.

Nel 1601, Clemente VIII aveva poi nominato Salinate vescovo di Sofia, con residenza a Čiprovcı. Nel corso del suo servizio episcopale, il missionario bosniaco dedicò tempo ed energie alla conversione dei pauliciani bulgari³¹², nonché al supporto delle comunità di mercanti ragusei e sassoni bulgarizzati. Marino Bizzi, nel 1611, spendeva per il vescovo di Sofia e per il suo operato parole assai lusinghiere:

Essendosi il detto vescovo partito da Roma e gionto a Venetia con l'autorità del ordinario del luogo ha tenuto i sacri et altri ordini. In Dalmatia nella città di Zara ha consecrato tre altari. Nella provincia di Bosna ha consecrato quatro chiese in diversi luochi, essendo stato dimandato dal ordinario et da Christiani Cattolici. Ha cresmato molti tudine di populi in più luochi, dove non poteva venir loro vescovo per paura di Turchi, dai quali per il passato haveva patito non pochi mali e danni. Arrivato nella sua Diocese et fermatosi nell monastero da lui fondato e fabricato ha atteso

³¹¹ A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse...*, p. 257.

³¹² Il visitatore apostolico Pietro Massarecchi, nel 1623, aveva visitato le comunità cattoliche della Bulgaria ottomana presenti a Sofia, a Čiprovcı, e nei villaggi dei Pauliciani. Come ha notato Molnar, nel suo rapporto il Massarecchi aveva sottolineato come la conversione dei Pauliciani dovesse essere perseguita con particolare pertinacia, perché, d'altro canto, la conversione degli ortodossi restava un proposito inattuabile (*Ibid.*, p.193).

ad instruire nella vera fede et nelle lettere, la dottrina christiana insegnò alla juventù deli vecchi e novi Christiani, deli quali parte ha vestito frati havendo l'auttorità dei Provinciali di Bosna, et altri ha fatto Preti e Chierici; ha consecrata la chiesa da lui fondata e fabricata nel luogo chiamato Capilovaz. Ha quietato molte e pericolose liti fra quelli popoli. Ha levato molti abusi et abominevole usanze cattoliche. Ha tenuto più volte li sacri et altri ordini secondo il sacro concilio di Trento e della santa Romana Chiesa. Ha eretto una chiesa nel primo casale pauliano da lui convertito. Ha visitato la sua Diocese cresimando et predicando la parola di Dio et del santo Evangelio. Stando in Tarnovo ha convertito e battezzato gran numero di detti Pauliani, et mandando li suoi sacerdoti, non potendo lui in persona andare, hanno convertito dui casali presso Filipopoli della suddetta nazione pauliana a la santa fede cattolica Romana, chiamato l'uno Calabrouo et altro Nouo Selia, et ha provisto li sacerdoti da Bossina et d'altrove più volte, perché si fermano poco, non li dano la gente il vitto loro³¹³.

Salinate morì nel 1623, lasciando in eredità ai cattolici dell'area quattro conventi e nove case parrocchiali, trenta sacerdoti e venti chierici religiosi al lavoro nella vigna bulgara³¹⁴.

Dopo il 1623, e fino al 1688, *annus horribilis* del cattolicesimo in Bulgaria, si avvicendarono alla guida del vescovato – e dal 1643 arcivescovato di Sofia – quattro vescovi (poi arcivescovi): Elia Marini (Ilija Marinov, 1624-1642) ex allievo del Collegio Clementino, poi Pietro Deodato Bachsich (Petar Bogdan Baksić, 1642-1674)³¹⁵, Vlas Koičević, designato arcivescovo alla fine del 1676 e morto all'inizio dell'anno successivo, e Stefano Conti (Stefan Knežević, 1677-1691), originario di Čiprovcì come il suo predecessore Pietro Deodato, tutti appartenenti all'ordine dei frati minori osservanti. Accanto all'arcivescovato di Sofia, nel 1648 fu istituito l'episcopato di Nikopol per sostenere nella fede le comunità di pauliciani stanziate nell'area settentrionale della regione: l'incarico di vescovo fu immediatamente affidato a Filippo Stanislavov (Filip Stanislavov), sacerdote secolare di origine pauliciana – era nato a Oreš, nei pressi di Nikopol - formatosi tra Roma e Loreto³¹⁶.

³¹³ E. Fermendžin, *Acta Bulgariae*, p. 14. Sull'attività di Pietro Salinate si veda anche K. Stantchev, "I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria", pp. 217-219 e C. Giannelli, "Petar Zlojutrić, primo vescovo dei bulgari cattolici (1601-1623) in una supplica inedita dei suoi fedeli", in I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, Orientalia Christiana Analecta 111, Roma 1937, pp. 177-191.

³¹⁴ P. Tocanel, "Laboriosa organizzazione delle missioni in Bulgaria, Moldavia, Valacchia e Transilvania", in *Propaganda Fide Memoria Rerum* vol. 1/2, p. 243.

³¹⁵ Sul ruolo di primo piano di Bogdan Baksić nell'ambito della cultura e della storia politica e religiosa della Bulgaria ottomana si rimanda a Božida Dimitrov, "Petar Bogdan Bakšev. Bălgarski politik i istorik ot XVII vek", *Nauka i izkustvo*, Sofija 1985; Petar Kolendić, "Sofijski nadbiskup fra Petar Bogdan Bakšić," in *Glasnik Skopskog naučnog društva*, 2 (1926), 67-92.

³¹⁶ K. Stantchev, "I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria", p. 227. Per una introduzione alla vita e all'opera letteraria di Stanislavov si rimanda a K. Stantchev, "L'Abagar di Filip Stanislavov nell'evoluzione della stampa

I conflitti giurisdizionali fra le diverse fazioni della struttura ecclesiastica locale continuarono ad accendersi: se nel secondo decennio del XVII secolo – come abbiamo già osservato – la disputa aveva coinvolto Pietro Salinate e Vincenzo di Augustino, cappellano dei mercanti ragusei, il successore di Salinate, Elia Marini, fu oggetto delle violente accuse di Filippo Stanislavov, come dimostrano le lettere scritte a Propaganda nel 1636 pubblicate da Janja Jerkov Capaldo³¹⁷. Nelle sue missive il sacerdote pauliciano descrive Marini in termini davvero poco lusinghieri:

In primis il vescovo licentiosamente. Non ce al meno una parte bona in lui, lui è ogni giorno imbriago tanto nella caresima come nelli altri giorni, sodomitico marcio e questi poi giovani con li qualli hauto a fare gli ordina in sacris senza esame per amor che et si Deus scit quod non mentior, et gli da etiam Dio casi reservati, ignoranti non sano legere i questi officii et la mesa una volta al anno³¹⁸.

Le denunce e gli attacchi di Stanislavov devono essere correttamente inquadrati all'interno di un contesto di aperta e accesa rivalità fra i preti secolari e i frati francescani e pertanto letti e interpretati con grande cautela. È interessante però che Marini sia accusato da Stanislavov anche di simonia e vendita dei sacramenti: secondo il prete di Oreše, il successore di Salinate permetteva persino che fossero celebrati matrimoni fra consanguinei e favoriva quei mariti che intendevano ripudiare le proprie mogli. In altre parole l'arcivescovo di Sofia - stando alle nostre lettere – non applicava il *Tametsi* nella sua diocesi di competenza e tollerava piuttosto la persistenza di pratiche matrimoniali considerate alla stregua di abusi dal diritto canonico post-tridentino. Per la verità, questo atteggiamento disinvolto di Marini in materia matrimoniale era stato notato anche da altri prelati e visitatori³¹⁹ e denota, una volta di più, la tendenza, da parte delle gerarchie ecclesiastiche locali, ad ammettere la sopravvivenza di consuetudini ben radicate in area balcanica e più nello specifico, in questo caso, nella Bulgaria ottomana.

Dopo la violenta rivolta di Čiprovcı scoppiata nel 1688 e dopo la conseguente repressione del sultano, l'allora arcivescovo di Sofia Stefano Conti, i frati e una buona parte del gregge cattolico fuggirono in Valacchia, mentre il vescovo di Nikopol e successore di Stanislavov

bulgara”, in *Identità europea e radici cristiane*, a cura di K. Plamen Kartaloff, Libreria editrice vaticana, Roma 2021, pp. 177-186.

³¹⁷ J. Jerkov Capaldo, *Peccati del diavolo e Scandali dell'inferno* nella Chiesa cattolica bulgara del XVII secolo, in *Europa orientalis* 8 (1989), pp. 41-69.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

³¹⁹ *Ibid.*, p.52.

Antonio Stefani (Anton Stefanov) trovò riparo in Transilvania. In particolare, la galassia del cattolicesimo urbano gravitante intorno all'attività di mercanti e artigiani – che era andata rafforzandosi nel corso del Seicento -collassò in modo irreversibile. La sopravvivenza della fede cattolica, a questo punto, rimase inevitabilmente legata al mondo rurale, quello dei pauliciani, che seppe resistere e conservarsi, seppur parzialmente.

A questo punto la situazione del cattolicesimo entro i confini della Bulgaria ottomana, già caratterizzata da una notevole carenza di disciplina confessionale, divenne pressoché disastrosa. Le comunità di cattolici fuggite non avevano alcuna intenzione di far ritorno in Bulgaria, e anche le gerarchie ecclesiastiche nutrivano seri timori in tal senso. L'esiguo numero di cattolici pauliciani rimasti nelle diocesi di Sofia e Nikopol, assistiti solo da due missionari, «ben presto ritornarono ai vecchi abusi, errori e superstizioni, come riferì a Propaganda Paolo Ioscich, nominato nel 1704 Visitatore Apostolico delle missioni di Bulgaria»³²⁰.

Qualcosa di simile accadde in realtà in gran parte dell'area balcanica: le devastazioni causate dalla guerra fra gli Asburgo e la Porta ottomana, le rivolte di cattolici e ortodossi e le conseguenti reazioni del sultano innescarono un gravissimo processo di deterioramento «della struttura organizzativa ecclesiastica dei Balcani e il dissanguamento delle comunità stesse»³²¹.

Alla morte dell'arcivescovo Conti, il visitatore Ioscić venne nominato arcivescovo di Sofia. Nel 1717, dopo la morte del vescovo di Nikopol Antonio Stefani, Propaganda scelse invece come suo successore il sacerdote Marco Andriasci, che si era formato a Roma. Soltanto qualche anno dopo, nel 1723, tuttavia Andriasci fu trasferito a Sofia, e alla guida della diocesi di Nikopol subentrò invece Nicola Stanislavić.

Monsignor Andriasci, in una lettera a Propaganda inviata proprio nel 1723, descriveva in questi termini, struggenti ed evocativi, lo stato del cattolicesimo bulgaro: «la cristianità del Regno di Bulgaria stimo p[er] la carestia di eccl[esiast]ici la più infelice di q[ua]nta se ne ritrovi sotto la cappa del cielo»³²². E i travagli dei cattolici bulgari e dei loro pastori erano ben lungi dall'essersi esauriti.

Nel 1725 l'arcivescovo e i missionari dell'arcidiocesi di Sofia, per ordine della Porta,

³²⁰ P. Tocanel, "Assestamento delle Missioni in Bulgaria, Valachia, Transilvania e Moldavia", in *Propaganda Fide Memoria Rerum* vol. 2/2, p. 243, Vol. II, p. 723.

³²¹ A. Molnar, "Le missioni balcaniche durante il pontificato di Innocenzo XI (1676–1689): dall'apogeo alla rovina", in *Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente*, a cura di R. Bösel, A. Menniti Ippolito, A. Spiriti, C. Strinati, M. Antonietta Visceglia, Viella, Roma 2014, p. 201.

³²² APF, S.C. Bulgaria e Valacchia, vol. II, p. 263 r.

furono nuovamente allontanati dalla propria sede, in seguito alle violente proteste – scrivono i missionari – sollevate dal metropolita ortodosso di Filippopoli (Plovdiv). Questa volta i prelati trovarono rifugio a Ragusa: nessun missionario era rimasto in Bulgaria all’infuori di Battista Giuliani, parroco nella diocesi di Nikopol³²³.

Da Ragusa, nell’anno 1728, Andriasci espresse preoccupazione non solo per le vessazioni subite dai pochi cattolici rimasti nel territorio della Bulgaria ottomana, ma pure per le continue epidemie di peste che falciavano in particolare la popolazione di Plovdiv. Impossibilitato a provvedere egli stesso alla salute spirituale e alla somministrazione dei sacramenti ai suoi fedeli, incaricò don Andrea Bracciani, missionario a Skopje, affinché si recasse in quelle zone in incognita («vestito e calzato da Albanese, et in q[ue]lle parti incognito, non potrà dagli infedeli ne meno conoscersi p[er] Sacerdote Lattino») per servire e aiutare la comunità nei giorni della quaresima alle porte³²⁴.

Anche il gruppo di cattolici della diocesi di Nikopol continuava a divenire sempre più esiguo perché intere famiglie fuggivano giornalmente per raggiungere i «prossimi stati cesarei»; seguendo il loro esempio, alcuni nuclei famigliari di cattolici residenti a Casale di Calecie, nei pressi di Plovdiv, abbandonarono la propria terra per fuggire al nord: l’arcivescovo di Sofia in esilio, nella sua lettera, si professava felice per quest’impresa, «e p[er] la salute, e la salvezza dei fuggitivi» ma anche – chiosa l’arcivescovo - perché i “turchi”, accorgendosi di questa «perdita dei sudditi, s’accorgeran[n]o d’haver errato nel discacciarci da quel loro mal governato Paese; il che potrebbe anche giovare al Nostro ristabilimento con l’avedimento dei Turchi medesimi»³²⁵.

La Repubblica di Ragusa, nella persona di Luca Chirico, console nella capitale ottomana, perorava la causa dei cattolici bulgari, e in particolare dei missionari, presso la Sublime porta e presso il patriarca ortodosso di Costantinopoli³²⁶. Del resto, ancora nel XVII secolo, come scrivevano il rettore e i consiglieri della Repubblica in una lettera inviata a Propaganda nel 1715:

Non ha questa Repubblica affare, che più li preme, ed in cui impiega cura maggiore di quello è il mantenere non solo, ma anche il promuover a tutto potere la Religione Cattolica nell’Imperio Ottomano, giacché di questa fonda la base principale della propria conservazione à questo confine

³²³ *Ivi*, p. 391 r/v.

³²⁴ APF, S.C. Bulgaria e Valacchia vol. 3, 1728-1740, p. 3 r.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Così scrive Michele Dobromiri nella lettera indirizzata alla Propaganda il 2 giugno 1729 (APF, S.C. Bulgaria e Valacchia vol. 3, 1728-1740, p. 104v.)

della Christianità³²⁷.

Poi finalmente, nel 1729, due sacerdoti bulgari, Nicola Teodori (Nikola Todorov) e Michele Dobromiri (Michail Dobromirov), di origini pauliciane, proprio «à titolo della sudditanza, e nazionalità» si introdussero nuovamente a Plovdiv, dopo aver ottenuto il consenso delle autorità ottomane, «à fine di rimediar con la loro accoglienza alla dissipazione dei sudditi»³²⁸. Circa un decennio più tardi, nel 1738, lo stesso Michele Dobromiri pagò tuttavia il conto del persistente clima di sospetto: accusato di essere una spia degli austriaci, fu processato sommariamente e decapitato a Odrin, insieme al nipote di Andriasci, Nikola Boscovich (Bošković) da Ragusa, che dal 1737 lo supportava nella sua attività missionaria³²⁹.

La situazione, dunque, continuava a essere delicata: ben presto si diffuse, fra Propaganda e le gerarchie ecclesiastiche locali, la consapevolezza che la presenza dell'arcivescovo di Sofia nella sua residenza diveniva puntualmente motivo di attrito e contenzioso con gli ortodossi e i “turchi”. Per tale ragione, dal 1758 in poi Propaganda propose la nomina di semplici vicari apostolici responsabili per l'arcidiocesi di Sofia, i quali rimasero nella sede fino all'inizio del secolo XIX³³⁰. I vescovi della diocesi di Nikopol, invece furono nominati senza soluzione di continuità fino all'inizio del XIX secolo, ma si diffuse fra loro la consuetudine di risiedere in Valacchia.

Questa breve parabola prima crescente, poi bruscamente decrescente, attraverso cui potremmo sintetizzare la storia delle strutture ecclesiastiche nella Bulgaria ottomana ben simboleggia e riflette quelle che furono le sorti del cattolicesimo in questa porzione dei Balcani ottomani: con l'arrivo della missione francescana guidata da Salinate nel 1595, venne approntato un sistematico tentativo di confessionalizzare i cattolici bulgari e di convertire i pauliciani. Il pioniere bosniaco delle missioni bulgare, insieme ai suoi confratelli, aveva lavorato duramente per sradicare credenze, abusi e superstizioni. Nei decenni successivi alla morte di Salinate, il cattolicesimo bulgaro si rivelò tuttavia ancora sensibilmente caratterizzato da un intricato sistema – potremmo dire – di varianti locali. Il vescovo Pietro Deodato descriveva in questo senso un panorama confessionale ancora caratterizzato da gravi manifestazioni di indisciplina, sia fra i cristiani «antichi», sia fra i «novelli cristiani», cioè i pauliciani, oggetto di particolare interesse nelle relazioni di prelati

³²⁷ APF, S. C. Bulgaria e Valacchia vol. 2, p. 179 r.

³²⁸ APF, S.C. Bulgaria e Valacchia vol. 3., p. 115 r.

³²⁹ K. Stantchev, “I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria”, p. 251.

³³⁰ P. Tocanel, “Assestamento delle Missioni in Bulgaria”, p. 725.

e missionari.

Con i tumulti del 1688, poi, gli argini confessionali approntati dai frati si sgretolarono ulteriormente: fra coloro che restarono nella Bulgaria ottomana persisteva una forma di cattolicesimo ibrida e spuria, ricco di sopravvivenze pre-cristiane e influenze derivate dalla diffusa (e predominante) confessione ortodossa o ancora dalla religione islamica. Per i cattolici emigrati in Valacchia, Banato e Transilvania – le cui specificità, tuttavia esulano dalla nostra indagine - le cose presero, invece, una piega differente: come è stato notato, l'esodo di una cospicua maggioranza di cattolici e dei loro sacerdoti e missionari, da un lato comportò l'inevitabile collasso dell'ossatura strutturale del cattolicesimo nella Bulgaria occupata, dall'altro però garantì l'opportunità, per le stesse istituzioni ecclesiastiche, di sopravvivere in un territorio cristiano, mantenendo, in un certo qual modo, una continuità per lo meno simbolica con la regione di provenienza. Nei conventi francescani fondati nelle nuove località di destinazione, per esempio, era diffusa la consuetudine di venerare le immagini provenienti dalle chiese e dai conventi abbandonati: l'icona della chiesa di Čiprovci, per esempio, fu collocata e venerata nella chiesa francescana di Gyulafehérvár (oggi Alba Iulia, in Romania)³³¹.

II.3.3 Missioni cattoliche nell'Albania settentrionale tra minori osservanti e gerarchie locali

Un processo per certi versi simile si verificò anche in Albania. Il territorio albanese, dal punto di vista dell'amministrazione ecclesiastica, era suddiviso, nel XVII secolo, nei due arcivescovati di Antivari e Durazzo.

Nel 1610, Marino Bizzi, arcivescovo di Antivari, aveva visitato l'Albania e la Serbia e, al termine dell'ispezione, aveva sottoposto all'attenzione del pontefice Paolo V la ormai celebre relazione «dello stato spirituale» di quei popoli³³². Per quel che concerne l'Albania, dal rapporto emerge il ritratto di una comunità cattolica estremamente impoverita: povera poiché senza risorse economiche, ma ancor più povera in termini di risorse umane, perché il numero dei fedeli diveniva via via più esiguo a causa delle conversioni all'islam e della carenza di sacerdoti. I matrimoni interconfessionali, fra cattolici e musulmani, erano all'ordine del giorno. Molte fra le chiese erano peraltro seriamente «rovinate», con poche

³³¹ A. Molnar, «Le missioni balcaniche durante il pontificato di Innocenzo XI (1676–1689)», p. 205.

³³² F. Rački, 'Izveštaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju god. 1610 po Arbanaskoj i staroj Srbiji.' *Starine JAZU* 20 (1888), pp. 50–156.

suppellettili, oppure erano state convertite in moschee – lamentava l’arcivescovo.

Nel 1622, Bizzi compilava una nuova relazione per comunicare a Propaganda l’evoluzione dei problemi già enucleati dodici anni prima. Le comunità cattoliche locali - scriveva – continuavano a divenire più fragili ed esposte al rischio di conversioni, soprattutto perché

[...] il numero degli operari puoco, e quelli quasi tutti di puoca o nessuna dotrina, per non haver scole di nessuna sorte, né intender altra lingua, che la materna, nella quale non hanno libri, dove studiando potessero rendersi habili per il carico e ministerio, nel qual sono applicati³³³.

Gli arcivescovi e vescovi locali, dunque, anche a causa dell’esiguo numero – e della scarsa preparazione - del clero regolare non riuscivano a servire le necessità delle comunità cattoliche distribuite fra le valli e le montagne dell’Albania: i cattolici albanesi restavano così senza sacramenti, senza cure pastorali, né conforto spirituale. Anzi, spesso il matrimonio veniva celebrato «more Turcarum», anche fra consanguinei, e il battesimo era frequentemente somministrato anche ai figli dei musulmani per superstizione³³⁴.

Questa era la situazione dell’Albania ottomana quando Propaganda si apprestava a divenire il centro dell’organizzazione missionaria. Non stupisce allora che Giorgio Bianchi (Gjergj Bardhi), al tempo vescovo di Sappa, mosso dalla volontà di trovare un rimedio che alleviasse queste disastrose circostanze³³⁵, nel corso di una visita alla Santa Sede avvenuta nel 1632, propose a Francesco Ingoli e ai cardinali di Propaganda di organizzare una missione di francescani osservanti da inviare nel territorio albanese, bisognoso di assistenza. Bonaventura Relli da Palazzolo, minore osservante fino a quel momento impegnato nel contrasto all’“eresia” protestante nelle valli di Lucerna, accolse con grande entusiasmo la proposta di Bianchi e nel 1634 partì – con l’approvazione del pontefice Urbano VIII - alla volta dell’Albania con un gruppo di confratelli³³⁶.

Questa missione italiana è stata, per la verità, ingiustamente trascurata nell’ambito degli studi sul cattolicesimo albanese – eccettuati forse soltanto i contributi di Fernanda Granata,

³³³ A. Molnar, *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban*, p, 133.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ Come vescovo «sappatense», Gjergj Bardhi aveva constatato lo stato deplorabile del cattolicesimo albanese nel corso delle sue visite. Si veda per esempio la relazione stesa in seguito alla visita «della Diocesi Sapatense et Sardanense et Monti di Ducagini in Prtibus Turcarum» pubblicata da P. Bartl in *Albania Sacra*, vol. 3 (Sappa), pp. 105-114.

³³⁶ F. Granata, “L’Albania e le missioni italiane nella prima metà del secolo XVII in base a documenti inediti”, p. 237; B. Pandžić, “L’opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica centrale”, pp. 311-312.

Fulvio Cordignano e il più recente articolo di Italo Sarro³³⁷ - sebbene costituisca un eccezionale caso di studio: i documenti prodotti dai frati – ancora una volta – rappresentano una miniera di informazioni per quel che concerne le occasioni di ibridazione religiosa e i fenomeni di transconfessionalità, e gettano anche una luce più chiara sugli eventi drammatici che hanno caratterizzato la storia del popolo albanese negli anni Quaranta del diciassettesimo secolo e nei decenni successivi.

I missionari salparono dal porto di Ancona. Dopo aver fatto tappa a Ragusa si diressero verso il territorio di destinazione, insediandosi nella Zadrima, regione dell'Albania settentrionale: qui i frati trovarono una comunità cattolica estremamente indigente e ignorante delle «cose spirituali», particolarmente esposta – attestano – alla vessazioni dei “turchi”.

In realtà, il gruppo, nel corso del viaggio, si era assai assottigliato: solo Bonaventura e il frate Cherubino da Vallebuona avevano raggiunto l'Albania. Del resto, come lo stesso Relli avrà a notare nel 1635, pochi mesi dopo il suo arrivo nella Zadrima,

a questa missione nostra non bisognan infermi ne deboli ne vi basta la buona volonta, ma ci volian huomini sani robusti, [manca] della poverta se voglian liberamente aiutare l'anime, et essere liberi da captivita e non esser la ruina di questi popoli³³⁸.

L'impegno profuso da Bonaventura nella cura della missione fu oltremodo intenso: ne sono riprova non soltanto le lettere conservate presso l'archivio storico della Congregazione de Propaganda Fide, ma anche le lettere e il materiale documentario inediti custoditi presso l'archivio dell'Ordine dei frati minori della Provincia di Torino, ivi raccolte in ragione della causa di canonizzazione di Bonaventura Relli, avviata qualche decennio dopo la morte del frate e mai giunta a termine³³⁹.

Dalle carte dell'archivio torinese emerge nitida la preoccupazione di Bonaventura per i cattolici albanesi: come alcuni fra i missionari che l'avevano preceduto, elabora un suo personale progetto per consolidare le missioni e la loro efficacia. Persuaso dal colloquio con il vescovo Giorgio Bianchi circa la necessità di una missione nell'area settentrionale

³³⁷ Oltre al già citato contributo di Granata, si vedano F. Cordignano, “Geografia ecclesiastica dell'Albania dagli ultimi decenni del secolo XVI alla meta del secolo XVII”, in *Orientalia Christiana*, vol. 36, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1934 e I. Sarro, *L'azione missionaria promossa dalla Congregazione di Propaganda Fide nell'Albania del XVII e XVIII secolo*, in *L'Albania nell'archivio di Propaganda Fide...*, pp. 49-85.

³³⁸ APF, SOCG. 152, f. 157 r.

³³⁹ Le carte conservate presso l'archivio torinese, stando alle mie conoscenze, non sono state utilizzate fino a questo momento.

dell'Albania, Bonaventura, mentre si trovava ancora a Pesaro nell'agosto del 1634, indirizzava una lettera al padre Giovanni Maria Scribonio, inizialmente designato prefetto della missione dei minori osservanti in Albania, esternando le sue preoccupazioni e le sue idee circa l'assetto organizzativo e logistico dell'operazione:

è necessarissimo ch'io gionga quanto prima in Albania per porre à suo luogo li frati e p[er] battezzare in molti loghi figliuoli, et homini gra[n]di, arriva[n]do hora io in Ragusa accomoderò le cose, che sarà V. P. molto ben ricevuta et accarezzata e dal Arcivescovo e da frati e dalla Repubblica, ma è necessario ch'io vadd'ava[n]ti, co grandissima destreza bisogna entrar nell'Albania e no[n] bisogna vaddi moltitudine di frati in u[n] tempo a Ragusa, perciò la maggior parte de frati li facci andare à Bari à Trani al Vasto, che son nel Regno di Napoli perche di là, partendosi alla matina p[er] barca traversa l'Adriatico e in pochissime hore gio[n]go in Ragusa. In Albania p[er] aiutare no è necessaria la lingua arabica ne Greca, gl'Albanesi ha lingua facillare differentissima dal altre lingue, li Turchi Albanesi, la maggior parte di loro no san parlare Turchesco perché tutti adopra il parlar Albanese.

[...] Padre no è espediente menare terciari Italiani e d'altra Natione eccetto ch'Albanesi. Nel Regno di Napoli in Poggia ove son molte terre ville e Castelli Albanesi quali ritengo[n] il parlare Albanese e parla Italiano, ivi prenderò gioveni albanesi i quali ci servira[n] p[er] laici e interpreti³⁴⁰.

È interessante, in particolare, l'idea precoce di coinvolgere nelle missioni balcaniche i membri delle comunità alloctone albanesi residenti in Puglia: come egli stesso annotava, era necessario l'impiego di terziari che conoscessero la lingua albanese, come pure di interpreti, perché soltanto in questo modo era possibile instaurare una comunicazione efficace con i cattolici locali ma anche con i «Turchi Albanesi», cioè albanesi convertitisi all'Islam in seguito alla conquista ottomana. A quanto mi risulta, si tratta del primo tentativo, finora ignoto, di coinvolgere le comunità arbëreshë dell'Italia meridionale, createsi in seguito all'arrivo di un cospicuo numero di albanesi fuggiti (tra il XV e il XVII secolo) a causa dell'invasione ottomana, nell'ambito delle missioni balcaniche³⁴¹.

³⁴⁰ Archivio Provinciale OFM – Torino, Fondo Provincia San Bonaventura, 13. 1. 3. 7 Bonaventura da Palazzolo, nn. 17.

³⁴¹ Soltanto nella prima metà del Settecento, vennero inaugurati due collegi, uno in Sicilia, il seminario greco-albanese di Palermo, e uno in Calabria, a San Benetto Ullano (il collegio Corsini), precipuamente predisposti per la formazione dei giovani arbëreshë cattolici di rito bizantino: «prendevano così forma alcune strutture di supporto alla componente di rito greco della Chiesa cattolica, tese ad assicurare la sopravvivenza di questo rito in Italia e nell'area di tradizionale presenza di questo rito, costituita dai territori del basso adriatico della sponda italiana e balcanica» (G. Cimbalò, “La Chiesa della comunità arbëreshë e la Chiesa di rito greco-cattolica in Albania: una sola Chiesa”, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 30 (2016), pp. 1-21. Sulla presenza e sulla storia delle comunità arbëreshë dell'Italia meridionale si rimanda a S. Manali, “Fare rotta verso nuove terre: la diaspora greco-albanese della prima età moderna”, in *FARESTORIA*, Nuova serie, Anno II, n. 2 (*Spostarsi: migrazioni, lavoro, identità e conflitti*), a cura di S. Bartolini, pp. 135-146; G. Cimbalò, “Il ruolo

La precoce intuizione di Relli si accompagnava anche all'intima convinzione della necessità di nuovi collegi per la formazione, in Italia, dei giovani albanesi (ma anche «bosnesi» e bulgari) destinati a rimpolpare le fila del clero autoctono. Per tale ragione promosse un ampliamento della rete dei collegi per giovani balcanici attraverso l'istituzione di due sedi nelle città di Bologna e Ferrara: Bonaventura ottenne persino un'iniziale *nulla osta* da parte dell'ordine, di Propaganda Fide nonché dai senati delle due città ove desiderava fondare queste istituzioni. L'idea di Bonaventura prevedeva inoltre l'edificazione, in momenti successivi, di un'intera rete di collegi nel nord Italia, nei territori delle odierne regioni di Piemonte, Lombardia ed Emilia-Romagna³⁴².

Nel 1646, indirizzò una lettera all'allora arcivescovo di Bologna, il cardinale Niccolò Albergati-Ludovisi, pregandolo proprio di autorizzarlo a fondare un nuovo convento e descrivendo la situazione dei cattolici albanesi in questi termini:

Perché nell'Albania, et in alcune altre province oltra il Mare Adriatico dal Turco usurpate, et tiranneggiate, vi sono molte Diocesi con un solo Prete ciascuna, et molte Parrocchie, et populationi prive di Parrochi, e d'altri Sacerdoti [...]. Per la penuria di Sacerdoti p[er] l'ignoranza de fedeli derelitti, in alcune predette Provincie Molte Miliaia di persone son cadute nel Schisma, Molte Milliaia di p[er]sone da poch'hanni in qua son cadute nell'infedeltà Maumetana. Per soccorrere alli rimasti fedeli la Sacra Cong[regatio]ne de Prop[aganda] Fide ha concesso ch'io F. Bonaventura da Pallazolo Min[ore] Oss[ervante] Rif[ormato] Miss[ionario] Ap[ostolico] d'Albania Mediante il Consenso dell'Arcivescovo e del Senato di Bologna, possi eregere un novo Convento in essa Bologna p[er] vestire in esso figlioli fedeli di dette provincie allihabito e professione de Minori Os[servanti] Rif[ormati] Mis[sionari] d'essi Regni, acciò fatti professi e instruti vadin poi à predicare à quelle parti. Degnasi V[ostra] Em[inenz]a donarmi il suo consenso ch'io erega esso Conve[n]to in Bologna³⁴³.

Il progetto di fondazione di queste istituzioni però non fu mai portato a termine e anzi tramontò per ragioni e obiezioni sorte internamente all'ordine stesso³⁴⁴.

degli arbëreshë nella messa a punto del modello albanese di rapporti tra le comunità religiose e lo Stato”, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 17, 2014, pp. 1-22; Dedja Sokol, “L'emigrazione albanese in Italia come problema storiografico”, in *Biblos*, anno X, nn. 23-24 (2003), pp. 28-44; Bressi Henri, “Pour une histoire des Albanais en Sicile XIV-XV siècles”, in *Archivio Storico Siciliano*, LXVIII (1972), pp. 527-538.

³⁴² Archivio Provinciale OFM – Torino, Fondo Provincia San Bonaventura, 13. 1. 3. 7 Bonaventura da Palazzolo, nn.5.

³⁴³ Archivio Provinciale OFM – Torino, Fondo Provincia San Bonaventura, 13. 1. 3. 7 Bonaventura da Palazzolo, nn. 8.

³⁴⁴ Ho in programma di pubblicare a breve i documenti inediti relativi a questa vicenda. È noto infatti il progetto – in tutto simile - di fondare un collegio per giovani albanesi e serbi a Lecce elaborato – ma poi mai concretizzatosi – alla fine del XVI secolo (A. Molnar, *La Saint-Siège, Raguse...*, p. 120), mentre il progetto ideato da Bonaventura Relli nella prima metà del XVII secolo è rimasto fino ad ora sconosciuto.

I missionari italiani riuscirono a inserirsi efficacemente all'interno delle comunità cattoliche albanesi, e talvolta anche all'interno dei *network* amministrativi ottomani, ottenendo in questo modo un punto di vista privilegiato sulle condizioni sociali, economiche e culturali delle popolazioni locali. Nel 1648, tuttavia, una serie di eventi determinò il collasso – seppur incompleto – della struttura della missione degli osservanti in Albania³⁴⁵: in quell'anno furono giustiziati a Scutari due missionari, Giacomo da Sarnano e Ferdinando d'Albissola, quest'ultimo, in particolare, voluto per la missione in Albania dallo stesso Bonaventura³⁴⁶.

I due frati, come sappiamo, erano sospettati di aver organizzato e sobillato la rivolta dei cattolici albanesi e di aver cospirato con Venezia, impegnata in quegli anni nel conflitto per il possesso dell'isola di Candia. Alcuni dei frati, incluso Cherubino da Trento – nominato prefetto dopo il ritorno di Bonaventura Relli in Piemonte - trovarono riparo a Cattaro, nei domini veneziani, mentre altri missionari si rifugiarono momentaneamente sugli impervi monti albanesi. Il Cavalier Franjo Bolica, che aveva seguito da vicino la vicenda e supportato i frati in fuga, inviò da Cattaro due lettere datate 15 e 17 marzo rispettivamente a Francesco Ingoli, segretario di Propaganda Fide, e al cardinale Luigi Capponi, nel quale ricostruiva i tumulti avvenuti in seguito alla condanna a morte di Giacomo da Sarnano e Ferdinando d'Albissola:

[...] Perviene il raguaglio della morte di tre altri Padri Reformati che stantiavano nell'Hospitio apresso Croia, passato per li fianchi dal palo Don Giorgio Iubani denunziato per motore principale del negotiato. Il Padre Fra Cherubino con altri tre suoi Padri involandosi all'infortunio col viaggio notturno si è infine ricoverato qui [a Cattaro] mal in ordine sendo convenuto per introdurlo nell'Hospitio portarlo in seggiatta per impotenza e debolezza de' piedi. Egli conferma tutto il sopradetto accennato, volendo credere che gl'altri Padri transfugiti nei monti si siano preservati, et che quelli popoli Albanesi commossi da queste inhumanità continuano nell'istesso coraggio et desiderio dell'incontro dell'Armata Christiana per mare per essercitarsi al conquisto di quelli luochi che S.D.M. conceda, troppo essendo al nemico fatto palese l'affare³⁴⁷.

Oltre ai due missionari italiani, dunque, anche altri religiosi subirono le conseguenze della repressione ottomana: don Giorgio Iubani, sacerdote albanese, ebbe in sorte la stessa infelice

³⁴⁵ Cf. I. Sarro, *L'azione missionaria promossa dalla Congregazione di Propaganda Fide nell'Albania...*, pp. 49-66.

³⁴⁶ «Fattemi questa grazia andate a San Pietro in Montorio chiamate da parte fra Francesco Cerniago della Riforma di Pavia, f. Ferdinando d'Albissola della Riforma di Genova esortateli si procurino l'ubidienza dal Generale», scriveva Bonaventura Relli (APF, SOCG. 152, f. 158 r.).

³⁴⁷ APF, SOCG 178, f. 277 r.

condanna riservata a Giacomo da Sarnano e Ferdinando d'Albissola, mentre Benedetto Orsini, vescovo di Alessio originario dell'Erzegovina, fu tradotto in carcere, e lì trattenuto per oltre due mesi³⁴⁸.

Nel 1654, per evitare ulteriori ripercussioni, Propaganda «azzerò le missioni esistenti e mantenne in piedi quella di Cattaro per motivi strettamente politici», consentendo però anche la presenza dei frati riformati nelle zone montuose dell'Albania³⁴⁹. I frati della missione italiana avevano lavorato senza sosta nel tentativo di ricondurre i cattolici albanesi entro i confini confessionali predisposti dal concilio tridentino, ma è chiaro che, anche a causa delle complesse vicende politiche e militari, tale proposito non ebbe ricadute effettive. Come nel caso della Bulgaria, il cattolicesimo conservò le sue caratteristiche spurie: nel 1671, Leone da Cittadella, in quegli anni prefetto della superstite missione dei minori osservanti in Albania, attestava il perpetuarsi di «abusi» ed «errori» fra le comunità cattoliche³⁵⁰.

Anche le vicende delle gerarchie ecclesiastiche e del clero regolare locale si intersecano a più riprese con la trama degli eventi politici e militari: la vicenda biografica ed ecclesiastica di Pietro Bogdani (Pjetër Bogdani), nato da genitori albanesi nel villaggio del Kosovo occidentale Has i Gurit e formatosi in Italia nel collegio illirico di Loreto, costituisce forse il caso più noto e maggiormente studiato in questo senso³⁵¹. Vescovo di Scutari fra il 1656 e il 1677, arcivescovo di Antivari fra il 1659 e il 1671, poi arcivescovo di Skopje nella Serbia ottomana dal 1677 fino all'anno della sua morte (1689), negli anni della guerra di Candia (1645-1669) fu, insieme a Giorgio Vladagni, vescovo di Alessio, «un punto di riferimento sicuro per Venezia»³⁵². La corrispondenza epistolare fra Bogdani e l'allora provveditore veneziano Girolamo Contarini all'inizio degli anni Sessanta del XVII secolo restituisce, in tutta la sua pregnanza, il coinvolgimento del vescovo di Scutari nelle operazioni belliche della Serenissima in un momento molto delicato per i possedimenti balcanici di Venezia e dunque per le sorti del cattolicesimo sulle cose della Dalmazia³⁵³: la città di Cattaro correva infatti in quegli anni il rischio – poi sventato – di un attacco ottomano.

Dopo la sconfitta inflitta agli ottomani alle porte di Vienna nel 1683, anche fra i cristiani

³⁴⁸ I. Sarro, *L'azione missionaria promossa dalla Congregazione di Propaganda Fide nell'Albania...*, pp. 50-51.

³⁴⁹ *Ivi*, p.69.

³⁵⁰ ACDF, *Dubia Varia*, 1669-1707, pp. 28-38.

³⁵¹ Sulla vicenda biografica di Bogdani e sul suo ruolo nell'ambito delle dinamiche politiche e dei conflitti fra Venezia e gli ottomani si veda N. Malcolm, *Kosovo. A Short History*, pp. 125-130; L. Markelaj, *Pietro Bogdani e d'Albania del suo tempo, con la riproduzione fotografica di centotrentadue documenti*, Paolo del Colle, Bari 1989;

³⁵² L. Nadin, *Salus Christianitatis Salus Patriae. Frontiere di fede in Albania e interessi di politica veneziana. La vicenda di Pietro Bogdani*, in *L'Albania nell'archivio di Propaganda Fide...*, p. 130.

³⁵³ Tale corrispondenza è stata pubblicata dal Lucia Nadin nell'articolo appena menzionato.

albanesi, fiduciosi di ricevere supporto militare da parte degli stati europei che avanzavano speditamente verso il *Balkan*, si era del resto accesa la speranza di poter insorgere contro la Sublime Porta. Andrea Zmajević (Andrija Zmajević), che nel 1671 era asceso al soglio arcivescovile di Antivari, nella lettera inviata a Propaganda il 6 febbraio del 1685 continuava, in tal senso, a testimoniare l'esistenza di un legame profondo fra la sfera politica e militare con il cattolicesimo locale e la sua struttura ecclesiastica:

Monsignor arcivescovo di Durazzo veramente ne presenti tempi si trova in gran bisogno e travaglio per l'insulti de Turchi fuor di modo adirati contro Cattolici e particolarmente ecclesiastici capi delle Chiese per li danni ricevuti dalla Christiana Lega da Sua Beatitudine mossa contro di loro e sostenuta, come essi Infedeli si van dolendo; e non cessan perseguitare i fedeli in tutte queste parti con calunnie, e tirannie. Ne li poveri possono redimer la loro vessatione: in altro modo che col denaro, regali e servitù da schiavi. In questa miseria si trova esso Monsignor Arcivescovo con li suoi diocesani. Ne sti e' habbi da rinunciare se non quando vedesse che in Albania l'armi christiane non dovessero fare qualche riguardevol impresa questa futura campagna [...] ³⁵⁴.

Come ha giustamente notato Antal Molnar, nel contesto albanese – come pure per certi versi in quello della Bulgaria ottomana- le gerarchie cattoliche, e in particolare il programma missionario promosso da Propaganda, con i suoi risvolti linguistici, letterali e culturali, giocò un ruolo di primo piano nell'ambito della formazione di una coscienza nazionale, anche in chiave anti-ottomana³⁵⁵. Pietro Budi (Pjetër Budi), prete cattolico e missionario, era stato autore nel 1618 della prima traduzione del catechismo in lingua albanese; Andrea Bogdani (Ndre Bogdani), zio di Pietro formatosi come il nipote presso il Collegio illirico di Loreto, compilò una grammatica latino-albanese, andata purtroppo perduta; lo stesso Pietro Bogdani, nel 1685, pubblicò a Padova il *Cuneus prophetarum*, un trattato teologico che rappresenta «the first major prose work to be written in Albanian»³⁵⁶.

Se alcuni esponenti del clero cattolico produssero un contributo tanto significativo sul piano letterario e culturale, le condizioni del cattolicesimo albanese e la condotta generale dei pochi prelati – e persino dei missionari – locali rimasero però sempre piuttosto critiche. Ancora nel 1671, Stefano de Gasperi (Shtjefën Gaspri)³⁵⁷, visitatore apostolico dell'Albania

³⁵⁴ APF, SOCG 501, p. 202.

³⁵⁵ A. Molnar, “Le missioni balcaniche durante il pontificato di Innocenzo XI (1676–1689), p. 198; ID. *Confessionalization on the Frontier*, cap. 7 (*The Catholic Missions and the Origins of Albanian Nation-Building at the Beginning of the 17th Century*), pp. 135-156.

³⁵⁶ N. Malcolm, *Kosovo. A Short History*, p. 126.

³⁵⁷ Per una nota biografica si rimanda a M. Palnikaj, *Relacione për gjendjen e Shqipërisë në shek XVII-XVIII* [Relazioni sullo stato dell'Albania nei secoli XVII-XVIII], Fast Print, Tiranë 2020, pp. 42-48.

originario di Durazzo, rilevava, per esempio, la consuetudine del parroco della Villa di Planti, nella diocesi di Pulati, di richiedere compensi per la somministrazione dei sacramenti: Francesco Samerisi

[...] prete curato della Villa di Planti. Ignorantissimo, poco sa leggere, e niente scrivere. Non insegna la Dottrina Xpiana, né mai semina la parola di Dio. Di pochissima devotione. Và armato, che pare un Barbaro Trace. Piglia per ogni Battesimo sei baiocchi, e per ogni Matrimonio 12 baiocchi, e rare volte, per quanto mi fu detto, recita l'Officio Divino. Però non tiene mani à quelli, che vendono Schiavi. Non ha espilato le robbe sacre, e suppellettili di Chiese³⁵⁸.

Propaganda Fide e il Sant'Uffizio, nelle risposte date ai dubbi di volta in volta sollevati dai missionari o dai visitatori apostolici, avevano a più riprese ribadito la necessità – o per meglio dire il dovere – di somministrare gratuitamente i sacramenti e le cure pastorali, senza percepire alcun compenso o emolumento. Il commercio dei sacramenti, difatti, oltre a essere illecito dal punto di vista dottrinale, contribuiva ad alimentare ulteriormente l'ignoranza dei cattolici albanesi, già «inselvaticiti nelle cose di Dio», come scriveva Gasperi, «per mancanza di Operarij»³⁵⁹.

Oltretutto, dalle parole del missionario emerge persino il coinvolgimento di una parte dei religiosi nell'ambito del commercio di schiavi, nonché la tendenza a sottrarre beni e suppellettili sacre dalle chiese che erano chiamati ad amministrare. Dunque, una buona percentuale dei già pochi esponenti del clero presenti nelle diocesi albanesi, non soltanto non giovavano, con il loro operato, all'edificazione dei fedeli ma, stando ancora alla testimonianza dal visitatore, contribuivano ad alimentare un sistema collaudato di corruzione e decadenza.

All'alba del XVIII secolo il cattolicesimo albanese risultava ancora seriamente compromesso. Nel 1703, il sinodo provinciale di Albania, svoltosi sotto la guida di Vincenzo Zmajević (Vicko Zmajević, 1670-1745), allora arcivescovo di Antivari, si era espresso una volta di più sulla necessità di sradicare alcuni atteggiamenti, assai diffusi fra gli albanesi, che deviavano dalle norme tridentine: nel corso della sua visita apostolica, il prelado aveva trovato che per timore di essere riconosciuti come cattolici alcuni preferivano essere

³⁵⁸ *Ivi*, p. 62. I documenti redatti da Stefano de Gasperi nel corso della sua visita sono stati pubblicati recentemente anche nei diversi volumi pubblicati all'interno della collana *Albania Sacra*. Nel corso dei decenni, il rapporto della sua visita è stato parzialmente pubblicato sulla rivista albanese «Hylli i Dritës» in 14 numeri negli anni 30 del secolo scorso (1930, 1931, 1932). Nel 1934, il gesuita Fulvio Cordignano dedicò un intero capitolo a questo documento nel suo saggio *L'Albania attraverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano, il P. Domenico Passi S. I. 1847-1914*.

³⁵⁹ M. Palnikaj, *Relacione për gjendjen e Shqipërisë*, p. 62.

identificati come musulmani, prediligendo, in pubblico, l'uso di un nome turco o indossando turbanti e altri indumenti legati alla tradizione islamica³⁶⁰. Le disposizioni del sinodo – come pure le circolari emesse direttamente da Roma nei decenni successivi - non ebbero tuttavia effettive ricadute.

Sul piano dell'istruzione dei sacerdoti locali, nel corso del Settecento fu ancora incoraggiato il percorso di formazione dei giovani autoctoni nei collegi italiani (Loreto, Fermo e collegio Urbano), nel tentativo di porre un argine ulteriore alla diffusa decadenza dei costumi e alla scarsa preparazione teologica. Per impulso e iniziativa di Zmajević, creato arcivescovo di Zara nel 1713, a partire dal terzo decennio del diciassettesimo secolo, fu inoltre infusa nuova linfa vitale nella missione dei minori osservanti, dopo un periodo di disordini e repressioni innescatisi – ancora una volta – per influsso del conflitto fra la Sublime Porta, Venezia e gli Asburgo (conclusosi nel 1718 con la Pace di Passarowitz).

Nonostante l'impegno profuso dalla Sacra Congregazione, gli argini confessionali approntati dai missionari di Propaganda – come per il contesto della Bulgaria - si rivelarono, una volta di più, estremamente fragili e porosi: l'indisciplina confessionale, i fenomeni di transconfessionalità e di ibridazione religiosa continuarono a manifestarsi nel corso di tutto il XVIII secolo e oltre, rivelandosi un elemento endemico del cattolicesimo albanese.

II.3.4 I missionari di Propaganda nella Serbia ottomana

Dopo aver visitato l'Albania, nel 1610, Marino Bizzi cominciò la sua visita della Serbia. L'arcivescovo e i suoi si diressero immediatamente alla volta di Prizren, dove trovarono 30 case di latini: il numero degli "scismatici" presenti in città era tuttavia decisamente superiore³⁶¹. Dopo la visita di Prizren, Bizzi si diresse verso Janjevo, Montenovo (Novo Brdo, oggi in Kosovo nel distretto di Priština/Prishtinë), poi a Prokuplje (Serbia), dove incontrò il vescovo di Sofia Pietro Salinate³⁶². Ovunque la situazione era più o meno la stessa: un modestissimo numero di cattolici a fronte di una moltitudine di "scismatici" e di un buon numero di islamici. A Janjevo, per esempio, Bizzi trovò 120 case di cattolici, 200 di ortodossi, e 180 di musulmani. A Prokuplje le case cattoliche erano invece soltanto dodici, «di mercanti ragusei per il più, e da puoco tempo in qua venuti ad habitarvi»³⁶³. Nelle località

³⁶⁰ La *Relatione dello stato di Albania e Serbia* redatta da Vincenzo Zmajević in seguito alla visita delle due province ecclesiastiche *in partibus infidelium* è stata pubblicata da Peter Bartl in *Quellen und Materialien zur Albanischen Geschichte Im 17. und 18. Jahrhundert*, II, Munchen 1979.

³⁶¹ F. Rački, *Izveštaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia*, p. 120.

³⁶² *Ivi*, pp. 121-123.

³⁶³ *Ivi*, 124.

della Serbia che aveva visitato, essendo originario di Rab, Bizzi poteva fortunatamente comunicare senza bisogno di interpreti, poiché «si parla *la lingua Dalmata*, se ben fra quelle provincie vi s'interpone im [*sic.*] parte l'Albania, che ha il suo idioma particolare»³⁶⁴.

Il vescovato di Prizren, in Serbia, fu fondato soltanto nel 1618. La Santa Sede aveva scelto come vescovo il già menzionato Pietro Catzius (Peter Katić), arciprete di Monterotondo (Roma), e aveva stabilito che la sede della diocesi dovesse essere nella città di Belgrado, nell'Ungheria ottomana.

Nel 1622, al momento della fondazione di Propaganda, la sede di Prizren era ormai vacante: la Congregazione pertanto nominò vescovo Pietro Massarecchi (Pjetër Mazreku) nativo di Prizren ed ex allievo del Collegio Romano³⁶⁵. Tuttavia, soltanto due anni più tardi, nel 1624, Marino Bizzi, arcivescovo di Antivari, rinunciò al suo incarico: Propaganda scelse come sostituto proprio Massarecchi, che divenne allora arcivescovo di Antivari e, al contempo, amministratore della diocesi della Serbia ottomana. «Questa è Provincia molto ampia, et la più parte è fecondissima, et per abbreviar il longo discorso che si potrebbe fare circa essa, ella è piena di Vilaggi Schismatici et hanno oltre il Schisma perversa opinione contra la Sede Apostolica, né concedono ch'il Pontefice Romano sia Supremo Pastore [...]», annotava Massarecchi nel 1623³⁶⁶.

In particolare, continuava il relatore,

Luoco in Serbia dove habitano Cattolici v'è Priseren città molto amena et riguardevole, che perciò volentieri habitano Turchi, i quali godono molto la verdura, et le aque, le quali, oltre un fiume molto limpido che corre giù dai monti detti Scardi per mezzo della d[e]tta Città, vi scaturiscono da per tutto. Si veggono in essa molte chiese, et belle fabricate dalli antichi Serbiani; due le più belle son fatte moschee dai Turchi, come in molti altri luoghi. Ha Priseren dunque de Turchi 12.000 anime [...]. Cattolici di questa natione saranno 200 anime in circa [...]. De Serbiani vi sono da 600 anime. La Chiesa dei Cattolici ha un vilaggio di 25 case, et per la vicinanza ha cura d'esso il Parocho di Priseren. In un tempo vi sono stati molti casali habitati dai Catolici per la pianura di detto luogo: ma per la penuria di Ministri, et per le angherie sono diventati Turchi. Che per la medesima cagione in 200 vilaggi d'alcuni cantoni d'Albania vicini a Priseren (poiché il fiume detto Drino li divide dalla Serbia) da quattro anni in qua aderirono più di 3000 anime alla

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Come è stato giustamente notato, Mazreku giocò un ruolo di primissimo piano nell'ambito della riorganizzazione delle missioni balcaniche a opera di Propaganda. La relazione redatta in seguito alla sua visita apostolica costituì in questo senso uno strumento indispensabile, soprattutto ai fini della rimodulazione delle gerarchie cattoliche nei Balcani ottomani (A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse...*, pp. 192-198).

³⁶⁶ Cit. in M. Jačov, *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644)*, p. 12 [Relazione della visita di Pietro Massarecchi, visitatore apostolico di Ungheria, Bosnia, Serbia e Bulgaria nell'anno 1623].

Setta Othomana³⁶⁷.

Negli altri villaggi e nelle altre città della Serbia che ha modo di visitare – fra le altre Priština, Novo Brdo, Janjevo, Skoje, ma anche Belgrado - Massarecchi rilevava ancora una situazione simile: come Bizzi prima di lui, riscontrava un esiguo numero di famiglie cattoliche, una percentuale decisamente maggioritaria di cristiani ortodossi dipendenti dal patriarca di Peć, e un elevato numero di conversioni all'Islam fra i cattolici a motivo – sostiene l'autore – delle angherie dei “turchi” e della penuria di sacerdoti. Si tratta, come è evidente, di elementi – divenuti quasi *topoi* nella produzione documentaria dei missionari – emersi anche nelle relazioni relative all'Albania settentrionale e alla zona della Bulgaria. Problemi di fronte ai quali Propaganda predispose una serie di interventi volti a rafforzare la struttura ecclesiastica locale e garantire una maggiore vicinanza – e nei fatti un maggior controllo – dei missionari e dei preti secolari al gregge cattolico. Il rischio – ancora una volta- non era soltanto quello delle conversioni alla religione musulmana, ma pure la possibilità – per non dire la certezza - che i diffusi fenomeni di transconfessionalità e ibridazione religiosa continuassero a moltiplicarsi incontrastati fino a radicalizzarsi in modo irreversibile.

Proprio nel tentativo di rendere maggiormente efficace ed effettiva l'organizzazione ecclesiastica, nel 1656 fu istituita l'arcidiocesi di Skopje, che inglobò naturalmente anche il territorio della diocesi di Prizren. La cura pastorale di questa nuova sede fu affidata ad Andrea Bogdani, con giurisdizione sui cattolici di tutta la Serbia,.

Anche nella Serbia ottomana la guerra austro-turca (1683-1688) innescò una serie di tumulti e repressioni, e Propaganda, da parte sua, fu costretta a rimodulare le proprie strategie di intervento per garantire la sopravvivenza della struttura ecclesiastica locale e dell'esigua comunità cattolica. Lo stesso Pietro Bogdani, arcivescovo di Skopje dal 1677, già coinvolto negli eventi collaterali al conflitto di Candia mentre era vescovo di Scutari, aveva giocato un ruolo non di secondo piano nell'ambito di questi avvenimenti: nell'ottobre del 1689, quando il generale Enea Silvio Piccolomini fece il suo ingresso a Prizren incontrò immediatamente l'arcivescovo di Skopje. In questa occasione, Bogdani assicurò al generale italiano in forza presso l'esercito austriaco il pieno sostegno della popolazione di Prizren³⁶⁸.

³⁶⁷ Cit. in Ivi p. 13.

³⁶⁸ Uso come riferimento la ricostruzione degli eventi offerta da Noel Malcolm nel saggio “The ‘Great Migration’ of the Serbs from Kosovo (1690). History, Myth and Ideology”, in *Rebels, Believers, Survivors. Studies in the History of the Albanians*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 134-136. Come lo stesso autore ha osservato, numerosi storici, per lo più serbi, hanno ritenuto – e ancora ritengono – che l'arcivescovo

L'arcivescovo – così come lo stesso Piccolomini - perse la vita a causa di un'epidemia di peste, ma essendo noto il suo coinvolgimento nelle rivolte anti-ottomane, il suo corpo fu disseppellito dalle autorità e dato pubblicamente in pasto ai cani.

Dopo il 1690, l'arcidiocesi fu affidata alle cure pastorali del neoletto vescovo della diocesi albanese di Pulati Peter Karadžić, che dal 1702 divenne arcivescovo di Skopje. Come era avvenuto pure nel contesto albanese e bulgaro, a causa dei tumulti e rivolgimenti cagionati dalla guerra austro-turca, nella Serbia ottomana i missionari erano fuggiti: nel 1699, ve n'era soltanto uno, e nel 1702 sei, distribuiti a Peć, Janjevo, Djakovica, Skoplje, Has e Pester³⁶⁹. All'inizio del XVIII secolo, la missione francescana ripristinata in Albania cominciò a includere la diocesi di Skopje entro la propria area di influenza, e per iniziativa di Vincenzo Zamjević, in quegli anni arcivescovo di Antivari, le case francescane fondate nella Serbia ottomana confluirono in una missione autonoma.

II.3.5 I rapporti dei missionari con le gerarchie ortodosse

Un nodo centrale nell'ambito della riflessione sulle missioni cattoliche nell'area della Serbia resta il rapporto del clero cattolico con i sacerdoti e le gerarchie ecclesiastiche ortodosse – e cioè più specificamente, in questo caso, con il Patriarcato di Peć. In realtà, a ben vedere, il tema del rapporto con gli “scismatici” valicava i confini della Serbia poiché, come abbiamo già osservato, la giurisdizione del patriarca di Peć includeva anche la Bosnia, parte dell'Ungheria, dell'Albania, della Bulgaria occidentale, della Slavonia, del Sirmio, e della Dalmazia veneta. Inoltre, i missionari si trovarono a interagire e talvolta a scontrarsi con le gerarchie ortodosse locali anche nel contesto della Bulgaria ottomana: secondo la ricostruzione desumibile dai documenti ecclesiastici, l'allontanamento di Andriaši e dei missionari bulgari nel 1725 avvenne in conseguenza di un prolungato alterco fra il prelado cattolico e il metropolita di Plovdiv. All'origine della diatriba vi erano soprattutto le insistenze dei missionari cattolici tese a imporre ai cattolici «novelli», i pauliciani bulgari, l'uso del calendario gregoriano in luogo di quello giuliano, che i pauliciani osservavano comunemente con gli ortodossi. Il vescovo “scismatico” aveva peraltro mal tollerato il passaggio di alcuni suoi correligionari alla fede cattolica «per voler congiungersi in matrimonio con le figlie dei Paulichiani, [...] il che a loro cagionava dolor incredibile» e le

di cui ci parla la relazione menzionata da Malcolm fosse invece Arsenije III Crnojević e che, conseguentemente, in tale circostanza la collaborazione fosse offerta agli austriaci esclusivamente dalla fazione dei serbi ortodossi.

³⁶⁹ B. Pandžić, “L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica Centrale”, in *Propaganda Fide memoria rerum* vol. II, pp. 713-714.

ingiurie di alcuni frati osservanti che avevano insegnato ai fanciulli a ripetere, se interrogati, che i «Greci vanno all'inferno»³⁷⁰.

Anche i missionari cattolici, naturalmente, nutrivano simili preoccupazioni: gli episodi di *communicatio in sacris* o ancora le ingerenze del clero “scismatico” nella vita spirituale delle comunità cattoliche erano fonte di grande turbamento. Persino i cattolici dalmati, come aveva avuto a notare Mancinelli durante la sua missione, senza tener conto di divisioni e differenze confessionali, si rivolgevano frequentemente ai sacerdoti ortodossi per le proprie necessità spirituali. L'arcivescovo Giorgio Bianchi nel 1640 aveva visitato due delle chiese di Antivari, riscontrando come fossero nei fatti condivise da ortodossi e cattolici: nella chiesa di Santa Tecla era presente un altare per gli “scismatici” e uno più piccolo per i cattolici; mentre nella chiesa di San Giovanni, ortodossi e cattolici officiavano i propri riti in due cappelle diverse all'interno dello stesso edificio³⁷¹. Nella diocesi di Prizren, intorno agli anni Cinquanta del Seicento i cattolici celebravano i riti funebri secondo la tradizione ortodossa³⁷²; in Bulgaria, nel XVIII secolo i missionari denunciavano la consuetudine dei cattolici locali di osservare più spesso le festività ortodosse che le proprie³⁷³ e ad Antivari, nel 1751, l'arcivescovo contestava la consolidata abitudine dei cattolici di Spizza di partecipare alla processione nella ricorrenza del Corpus Domini insieme con gli “scismatici”³⁷⁴.

Episodi simili si verificavano, a ben vedere, praticamente in tutta l'area balcanica. Il problema, non di poco conto, era la considerevole diffusione di fenomeni di *communicatio in sacris* fra cattolici e ortodossi: come ha efficacemente sintetizzato Cesare Santus, all'interno di questo paradigma erano inclusi il ricorso alle cure pastorali di un sacerdote di confessione diversa, la compartecipazione a un medesimo rito (per esempio funebre o matrimoniale), ma pure tutti quegli «“atti protestativi di falso culto”, tali cioè da denotare l'appartenenza ad una confessione diversa: la scelta di quale calendario seguire (giuliano o gregoriano) è uno di questi casi»³⁷⁵.

Le distinzioni erano invece ben presenti nella sensibilità della Santa Sede, costantemente tesa a rinvigorire le flebili barriere in essere fra le due comunità cristiane: gli ortodossi erano

³⁷⁰ J. Jerkov Capaldo, “Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari del XVIII secolo”, in *Ricerche Slavistiche*, 4 (50), p. 198 [da una lettera di Giovanni Nikolović, visitatore apostolico, del 1742].

³⁷¹ APF, SOCG, Vol. 125, 167 r.

³⁷² M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, Vol. I, pp. 150-157.

³⁷³ ACDF, St. St. I 7 a, pagg. non numerate.

³⁷⁴ ACDF, St. St. M 3 m, fasc. Spizza, pagg. non numerate. Si veda anche C. Santus, *Trasgressioni necessarie*, pp. 186-191.

³⁷⁵ C. Santus, *Trasgressioni necessarie*, p. 9.

del resto indicati come “scismatici”, e il sogno mai dimenticato di una unione con Roma, anche alla luce delle disposizioni del Concilio di Firenze (1439), continuò a essere vagheggiato e perseguito, in verità senza troppa pertinacia, anche nel corso del XVII e XVIII secolo.

In realtà, stando alla documentazione prodotta dai missionari e conservata negli archivi ecclesiastici, i tentativi di unione con il patriarcato di Peć - e pertanto la volontà di riportare gli “scismatici” serbi in seno alla chiesa romana – costituirono una cifra minoritaria nell’ambito del progetto di confessionalizzare il cattolicesimo balcanico³⁷⁶. Gli esiti effettivi di questi tentativi, peraltro, furono più che marginali, anche in termini territoriali: come è stato notato, «nearly every attempt started out from the monasteries in the Venetian-ottoman frontier lands or was the work of Serbian clerics already under Christian rule»³⁷⁷. Ciò avvenne per esempio in alcune diocesi periferiche dell’area dell’attuale Montenegro, o ancora nei territori di frontiera fra Croazia e Slavonia³⁷⁸.

Altrove, nei Balcani ottomani, i pochi tentativi di unione promossi dai missionari cattolici rimasero senza esiti. Nonostante l’apparente entusiasmo, per esempio, del missionario dalmata Francesco de Leonardis³⁷⁹, o i tentativi di negoziazione dell’albanese Giorgio

³⁷⁶ A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, pp. 157-167. Un parere di segno opposto, invece, è stato espresso da una parte della storiografia serba. Si pensi, per esempio, al saggio di Slavko Gavrilović “Forcible Communion with the Catholic Church and Conversion to Catholicism of Serbs in Croatia, Slavonia and Hungary from the 13th to the 19th Century”, in J. Milojkovic-Djuric, ed., *Balkan Cultural Legacies. Historical, Literary, and Fine Art Perceptions*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 67-85) e o al volume di fonti edito da Marco Jačov, *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644)*, nel quale, come si è già detto, lo studioso ha fatto però un uso talvolta selettivo delle fonti.

³⁷⁷ A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, p. 162.

³⁷⁸ Alcuni tentativi di unione si concretizzarono nella diocesi di Cetinje e nella regione di Pastrovići, sulla costa adriatica, il Vescovo di Cattaro il 27 ottobre 1640, in una lettera alla Congregazione de Propaganda, esprimeva «[...] il desiderio che continua in me di veder un’giorno tutti li Greci Scismatici particolarmente di questi Confini ridursi tutti all’ubedienze del Pastor della Chiesa universale Sommo Pontef[ic]e Romano in conformità della pia mente sua, et di cotesta Sacra Congreg[atio]ne, come hanno fatto il Vescovo di Cetignie con li Pastrovichi, non tralascio fatica, con quella debolezza che posso, di mantenerli uniti et ridur altri all’ubedienza» (M. Jačov, *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644)*, p. 476). L’autorità papale fu riconosciuta nel 1647 anche nel villaggio di Grbalj, nei pressi delle Bocche di Cattaro, e, nella seconda metà del XVII secolo, anche in alcune località dell’arcidiocesi di Antivari, guidata da Andrija Zmajević (Antal Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, p. 163). Un ulteriore tentativo di unione effettivamente realizzatosi – come osservato ancora da Molnár - ebbe luogo anche nei territori di frontiera di Croazia e Slavonia, dove alla fine del XVI secolo si era stabilita una nutrica comunità di fede ortodossa, i Valacchi incaricati di difendere i confini e per tale ragione oggetto di alcuni privilegi fiscali. Dal punto di vista ecclesiastico, la comunità era soggetta alla giurisdizione del patriarca di Peć. Tuttavia, per ragioni squisitamente politico-militari, nel 1611, il vescovo dei Valacchi (il suo titolo era Vretanje), Simeone, accettò a Roma la formale sottomissione della sua diocesi al pontefice: «they looked on the union as an external act, a political compromise, and not in any way as a change to their religious affairs or cultural bonds», e difatti i missionari croati o ruteni e il vescovo di Zagabria incaricati di servire quella comunità, continuarono a chiamarli «scismatici» (Antal Molnár, *Confessionalization on the Frontier*, pp. 163-164).

³⁷⁹ Si veda per esempio la lettera di Francesco de Leonardis (1643) pubblicata da M. Jačov in *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere u Rimu o Srbima (1622-1644)*, ..., pp. 617-618.

Bianchi, la possibilità di unione rimase, nei fatti, un progetto aleatorio e senza speranza di concretizzarsi.

È interessante, tuttavia, osservare gli sforzi conoscitivi che i missionari cattolici profusero nel tentativo di comprendere il funzionamento, l'articolazione e l'eccezionale radicamento sul territorio della chiesa serba ortodossa: lo stesso Francesco de Leonardis, incaricato di far visita al patriarca Pajsije Janjevac, nella lunga relazione inviata a Propaganda fra il 1644 e il 1645, oltre a riassumere le principali divergenze sul piano teologico, descriveva minuziosamente la posizione del patriarca nella gerarchia ecclesiastica, la modalità di selezione dei vescovi, il sistema logistico finalizzato alla riscossione delle imposte da corrispondere all'autorità ottomana. L'indagine del visitatore investe anche il piano della storia religiosa e culturale e la descrizione di una delle chiese del patriarcato di Peć offre l'occasione per una più precisa definizione del "pantheon" serbo-ortodosso, che, come abbiamo osservato, annovera fra i santi anche patriarchi e regnanti del regno serbo medievale. La residenza del patriarca, scrive,

è nel Monastero di Pech m[ol]to grande e situato alla riva del fiume Drino sotto li monti, che dividono la Serbia dall'Alb[ani]a, et se bene le stanze, et le celle sono sparse, et divise, tuttavia il Monasterio, e la Chiesa sono cinti di mura con le sue Porte di ferro. [...] La Chiesa dedicata all'Assunta è m[ol]to bella, et assai capace, fabricata in marmo, et coperta di piombo con due portici innanzi distinti con le sue colonnate. Il tutto dipinto alla greca. Nella Chiesa li Misterij dell'incarnat[i]one, vita, e pass[i]one di N[ost]ro Sig[no]re, gl'Ap[osto]li, et l'Evangelisti. Nelli portici tutti li Rè, et discendenti di Casa Nemagna, et li p[ri]n[ci]pali Despoti della Serbia; E pari[en]te anco li p[ri]m[i] Patriarchi Serbiani tenuti da loro p[er] Santi [...] ³⁸⁰.

Anche i rapporti fra i patriarchi ortodossi Jovan Kantul e Pajsije Janjevac, suo successore, con il papato furono in realtà dettati da contingenze politiche, non certo dalla reale volontà di un'unione o di allineamento con la chiesa di Roma: Boško Bojović, nel suo *L'èglise orthodoxe serbe*, ha anzi notato come, per fugare ogni dubbio, il patriarca Pajsije, alla guida del Patriarcato di Peć fra il 1614 e il 1647, volse piuttosto le sue attenzioni verso la Russia ortodossa e slava, con l'intenzione di aprire le porte alla sua influenza culturale³⁸¹. Lo stesso Arsenije III Crnojević, il patriarca che si pose alla guida della *Velika Seoba*, tradizionalmente riconosciuto come alleato delle forze asburgiche nel corso delle rivolte avvenute fra il 1688

³⁸⁰Cit. in Ivi, p. 654-655.

³⁸¹ B. I. Bojović, *L'Èglise Orthodoxe Serbe. Histoire-spiritualité-modernité*, Institute for Balkan Studies, Belgrade 2014, p. 198.

e il 1689, aveva in verità cercato anche il supporto dello zar Pietro I preoccupato dalla possibilità che un'eventuale vittoria degli austriaci potesse innescare una spregiudicata pressione sui serbi ortodossi al fine di favorirne l'Unione con Roma³⁸².

La volontà della chiesa ortodossa serba di mantenere la propria autonomia, sia sul piano giurisdizionale che sul piano spirituale, si palesò peraltro anche a livello iconografico: come è stato notato, difatti, Pajsije e i suoi successori scoraggiarono l'adozione di influenze pittoriche occidentali nell'ambito della produzione di icone devozionali, che rimase invece sempre legata alla tradizione bizantina³⁸³. I temi scelti dai patriarchi includevano spesso personaggi ed episodi strettamente connessi con le dinastie Nemanjić, Hrebeljanović, e Branković, le famiglie che avevano detenuto il potere fino al momento della definitiva conquista ottomana e di cui, come si è visto, la chiesa serba aveva assunto l'eredità culturale³⁸⁴.

I missionari cattolici, dal canto loro, non mancarono di annoverare il rifiuto degli ortodossi verso le immagini cattoliche come uno degli (innumerevoli, a parer loro) errori degli "scismatici". Nel 1669, un'anonima relazione inviata a Propaganda illustrava per l'appunto gli *Errori dello scisma serviano*:

Gli errori de Serviani sembrano trasfusi nell'erronea opinione di molti, che li credono uniformi alli Dogma Greci senz'alcuna alterazione che del solo linguaggio Illirico. [...] è prevalsa però nell'educazione l'ignoranza che fu Madre e direttrice, e lo ha reso differente dal genitore nel dogma et ineguale nelle credenze.

[...] Certamente è troppo scandaloso quell'odio ostile che essi professano alle cose sacre del Rito Latino. Hanno in orrore li nostri più venerabili Santuari, e non distinguono le chiese nostre dalla profane Moschee. [...] Non portano rispetto alle Sacre Immagini, se non sono dipinte all'uso greco. Non venerano le sculture di tutto Rilievo, benché usino quelle di basso lavoro. Inibiscono però l'accesso alli suoi nelli nostri Tempj, e gastigano chi prende l'uso dell'acqua santa, facendo cadere la parte che fu bagnata dalla medesima come contaminata e polluta. Aborriscono li nostri altari, né su questi celebrano, senza o lavarli per ribenedirli o distruggerli, per rifabbricarli³⁸⁵.

³⁸² N. Malcolm, *Rebels, Believers, Survivors*, pp. 135-136.

³⁸³ M. M. Matic, "Serbian Icon Painting in the Territory under the Jurisdiction of the Renewed Patriarchate," in *Byzantine Heritage And Serbian Art* vol. II, ed. Dragan Vojvodić and Danica Popović, (Belgrade: 2015), 539. In proposito di veda anche il volume di M. Vasiljević, *Култови светих на централном Балкану у време османских освајања* [Saints' Cults in the Central Balkans at the Time of the Ottoman Conquests], Balkanološki institut. Beograd 2021.

³⁸⁴ M. M. Matic, "Serbian Icon Painting", p. 531.

³⁸⁵ APF, Fondo SC– Serbia, Vol.I, 1669-1760, p. 21rv.

Proprio sul terreno delle immagini andò consumandosi una lotta per la definizione e l'affermazione dell'identità confessionale. A Zara, una città pur sottoposta al governo della Serenissima, era per esempio presente una nutrita comunità di scismatici, anch'essi sottoposti alla giurisdizione del patriarca di Pec³⁸⁶. Nel 1742, l'arcivescovo Matteo Karaman (1700-1771) comunicava a Propaganda che lì i cattolici avevano a lungo preso parte alle processioni insieme con la comunità ortodossa. Egli precisava però che ciò era avvenuto «finché in Zara portavasi nelle Processioni, l'Immagine di S[an] Giuseppe dipinta, li Serviani, che nella med[esi]ma Città dimoravano, v'intervenivano; ma da che vien portata del med[esi]mo Santo la Statua, dalle Processioni Latine s'astengono»³⁸⁷. Gli ortodossi, infatti, utilizzavano per la propria devozione «l'Immagine de' Santi ad usanza Greca dipinti, o di basso rilievo scolpiti»: non usavano altro tipo di immagini, sottolineava Karaman, «e la scoltura di tutto rilievo abbominano»³⁸⁸. Chiaramente tale distinzione fra immagini dipinte e statue scolpite deve essere letta alla luce del peculiare statuto dell'immagine sacra all'interno dell'ecclesiologia ortodossa³⁸⁹.

A ogni modo, la scelta di sostituire le icone dipinte con statue a tutto tondo si era rivelata, nel caso di Zara, utile come deterrente contro la partecipazione promiscua di cattolici e ortodossi a una medesima celebrazione, almeno stando alle informazioni fornite da Karaman. In altre parole, le immagini si erano eccezionalmente (è il caso di precisarlo)

³⁸⁶ Del resto, la giurisdizione del patriarca si estendeva oltre i confini dell'impero ottomano, come attestano le controversie documentate dalle lettere del predecessore di Karaman sul soglio vescovile di Zara, Vincenzo Zmajević. Nel 1742 egli aveva sottoposto a Propaganda una serie di dubbi sul tema della possibile (e auspicabile) conversione dei sacerdoti «scismatici serviani» al cattolicesimo romano. Nelle carte conservate al Sant'Uffizio, coinvolto da Propaganda per la soluzione della controversia, leggiamo che «sono più di venticinque anni che il Patriarca di Pech tentò di stabilire un Metropolitano da se dipendente per il governo de' Serviani dimoranti nella Dalmazia Veneta, appoggiando il tentativo alle due ragioni; che questa parte apparteneva al Patriarcato Orientale, e ch'egli aveva autorità di collocar pastori, ovunque trovasse pecore del suo ovile e di già col braccio de' Greci erasi il Metropolitano stabilito e cominciava a fare atti proprj della pretesa sua giurisdizione: si oppose a questa novità col suo solito zelo, e fervore il presente Arcivescovo di Zara prevedendo ben egli, che qualora fossi stabilito il Metropolitano Serviano, avrebbe questi creato tanti Vescovi Suffraganei, quanti sono i Vescovadi della Dalmazia; e quindi impossibile sarebbesi res, e discacciar questi, e convertire i Serviani. Laonde intentata a quello a fronte della forza, e del denaro de' Greci una Lunga Lita avanti la Repubblica di Venezia dopo spese infinite da lui fatte colla depauperazione del proprio patrimonio, ebbe al consolazione di vedere rintuzzato l'orgoglio de' Serviani, fatta loro proibizione di mai più parlare di questo affare, e finalmente ridotti i loro Parochi sotto la giurisdizione de' Vescovi delle rispettive Diocesi» (ACDF, UV 73 1700-1742, p. 477rv.).

³⁸⁷ APF, SC. Servia vol. I, p. 421r.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ Molto è stato scritto sul valore dell'immagine sacra nell'ambito del cristianesimo ortodosso, mi limito a suggerire alcuni recenti volumi sul tema L. Brubaker, M. B. Cunningham (a cura di), *The Cult of the Mother of God in Byzantium*, Ashgate, Farnham 2011; B. V. Pentcheva, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, Pennsylvania State University Press, University Park 2006; R. Ousterhout, L. Brubaker (a cura di), *The Sacred Image East and West*, University of Illinois Press, Urbana (Ill.) 1995.

rivelate, in quella occasione, uno strumento funzionale alla definizione e l'affermazione dell'identità professionale.

Capitolo III - Una spiritualità «liquida»: identità negoziate fra conflitti e coesistenza

III.1 Un *pantheon* condiviso

III.1.1 Riti, convinzioni e pratiche comuni

Il missionario gesuita Bartol Kašić, sia nelle lettere al generale Acquaviva che nella sua autobiografia, riferiva di essersi imbattuto, durante il suo viaggio attraverso la Rumelia settentrionale, in una confraternita di eremiti, detti di sant'Elia («Santo Ellia») nei pressi del ponte della Vuca (vicino a Osijek, oggi in Croazia). Questi uomini, vestiti di grezzo panno bianco e cinti di una fune, vivevano di elemosina e, come specifica Kašić, erano «tenuti come eretici dalli turchi». Ai missionari gesuiti, insieme con i mercanti ragusei che li accompagnavano nel corso del viaggio, fu consentito di entrare a visitare la comunità e il luogo il culto della singolare confraternita:

Nel loco dove fanno oratione tengono come un altarino basso, sopra il quale mettono cinque candelieri, quel di mezzo il più alto, gl'altri più bassi dai lati. Ci diedero licenza amorevolmente d'entrare nel lor giardino pieno di piante fruttifere ed di varie sorte d'ergabbi, e con spaliere di rose e d'altri fiori odoriferi o vero belli da vedere. In mezzo al giardino v'era un circolo di muraglia bassa et da parte di ponente fatto come un quadro con una pietra eminente sopra quello, dove sogliono far oratione, per indovinare, se uno habbia da haver bona sorte, et di che morte habbia da morire, con mettermi in un buco certo numero di pietruccie nere e bianche. Usciti noi dal giardino uno dei romiti portò a ciascheduno dei mercanti un ramo pieno de fiori azurri d'un albero infruttifero. Ci dessimo la limosina in nome di Santo Ellia, et egli ci respose il lingua turchescha ISA PEAMBEA Jesù Santo ve lo remeriti. così se ne parti da noi senza dir altro³⁹⁰.

Gli eremiti di sant'Elia avevano accolto con uno spiccato spirito di ospitalità il manipolo di gesuiti e mercanti ragusei. Avevano mostrato loro la propria dimora e il proprio giardino, rendendoli anche partecipi del rituale divinatorio che erano soliti svolgere per «indovinare» la sorte o per sapere, persino, di che morte un uomo o una donna dovessero morire. Al momento del congedo, dopo aver ricevuto un'elemosina corrisposta dai visitatori in nome di

³⁹⁰ *EHJM* I/I, p. 124.

santo Elia, l'eremita aveva poi significativamente ringraziato i padri e i mercanti nel nome di Gesù Cristo.

Può apparire singolare che un gruppo di religiosi islamici avesse intitolato la propria confraternita a un santo e salutato un gruppo di visitatori cattolici nel nome di Cristo: essi erano del resto ritenuti «heretici dalli turchi», come ha osservato lo stesso Kašić.

Non bisogna a tal proposito dimenticare che, in area balcanica – soprattutto in Albania -, ebbe grande fortuna e diffusione l'ordine bektashi, assai vicino al corpo dei giannizzeri e perciò dotato di una particolare influenza politica³⁹¹. La concezione eterodossa della religione islamica elaborata e praticata in ambito bektashi incontrò spesso le resistenze e la condanna delle autorità ottomane³⁹²: a differenza dei musulmani sunniti, che osservano la preghiera cinque volte al giorno, gli affiliati dell'ordine bektashi, per esempio, pregano soltanto due volte al giorno, e la preghiera del venerdì, in particolare, non avviene in pubblico ma nell'intimità della propria stanza, o *meydan*; o ancora, donne e uomini hanno la facoltà di partecipare insieme a riti comuni, e per le donne non è previsto l'obbligo di velo³⁹³. Nella teologia bektashi, inoltre, sono presenti elementi mutuati da altre confessioni religiose: fra gli affiliati dell'ordine è per esempio molto diffusa la venerazione di alcuni santi. Nel 1925, l'antropologa scozzese Margaret Hasluck, a tal proposito, osservava che

In this Bektashi hierarchy there is nothing unusual to attract proselytes, but in their theology there is. They profess belief in God, Mahomed, his daughter Fatima, her husband Ali, and their sons Hassan and Hussein, Ali being obscurely identified with Mahomed, esteemed next to God, and considered to be represented on earth by any or every abbot, who is to be venerated accordingly. They believe further in the Twelve Imams, Moses, Mary, Jesus, and saints both ancient

³⁹¹ R. Elsie, *The Albanian Bektashi. History and Culture of a Dervish Order in the Balkans*, I. B. Tauris, London 2019, p. 5. L'ordine Bektashi, di ispirazione Sufi, ebbe origine nell'area dell'odierna Turchia, fondato, secondo la tradizione, dal turcomanno Haji Bektash Veli. A cavallo fra il XV e il XVI secolo, Balim Sultan, considerato il secondo fondatore dell'ordine, consolidò il sistema di riti e pratiche Bektashi, nonché la struttura gerarchica dell'ordine. «With the expansion of the Ottoman Empire, the order spread from central Anatolia notably to the Balkans, Greece and Crete, where the Bektashi served as chaplains to the Janissaries and missionaries of Islam» (R. Elsie, *The Albanian Bektashi*, pp. 4-5). Secondo Frederick William Hasluck, Haji Bektash non sarebbe che un «figurehead», mentre il vero fondatore sarebbe piuttosto un mistico di origini persiane chiamato Fadlullah. Il nome della «setta» e della dottrina elaborate da Fadlullah non era Bektashi, ma Hurufi: «Shortly after his death his disciples introduced the Hurufi doctrines to the inmates of the convent of Haji Bektash (near Kirshehr in Asia Minor) as the hidden learning of Haji Bektash himself, under the shelter of whose name the Hurufi henceforth disseminated their doctrines, which to orthodox Moslems are heretical and blasphemous» (F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, pp. 159-160).

³⁹² Nel 1826, anche a motivo del profondo legame con il corpo dei giannizzeri, il sultano Mahmud II dichiarò fuorilegge le confraternite Bektashi, e nel 1925, dopo il crollo dell'impero ottomano, Mustafa Kemal Atatürk soppresse definitivamente l'ordine anche nella nuova Turchia (R. Elsie, *The Albanian Bektashi*, p. 1).

³⁹³ R. Elsie, *The Albanian Bektashi*, pp. 1-4; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, pp. 165-166).

and modern. This worship of dead saints and of living abbots as saints on earth may be crude but has something tangible in it which appeals strongly to illiterate and superstitious minds³⁹⁴.

È stato ipotizzato che proprio la considerevole presenza, nel territorio albanese, di queste congregazioni di *dervishi*³⁹⁵ organizzati in *tekke* (comunità simili a conventi guidati da un capo spirituale, chiamato *baba*, padre), abbia in un certo senso favorito la conversione degli albanesi all'Islam³⁹⁶: attraverso l'affiliazione alla corrente bektashi, coloro i quali si trovarono per una qualche ragione a rinnegare la fede cristiana potevano, per esempio, almeno preservare, nella nuova identità religiosa, il culto dei santi, ammesso nell'ordine dei *dervishi*.

La diffusione del fenomeno nel contesto albanese fu piuttosto importante: il noto scrittore e viaggiatore turco Evliya Çelebi fra il 1660 e il 1670 annoverava tra i suoi appunti di viaggio la presenza di una *tekke* rispettivamente nelle città di Mitrovica e Kaçanik in Kosovo, e nelle località di Kanina e Vlora nel sud dell'Albania³⁹⁷. All'inizio del ventesimo secolo, è stato stimato che circa un quarto della popolazione albanese musulmana fosse bektashi: la maggior parte di essi, al tempo, era residente nel sud dell'Albania, dove, secondo la tradizione, l'ordine si era consolidato grazie al sostegno di Ali Pasha Tepelena (1744–1822)³⁹⁸.

Naturalmente esula dal fine di questa dissertazione l'analisi delle forme di eterodossia sorte in seno all'islam. Tuttavia, in questa sede risulta particolarmente interessante non solo la considerazione dei singolari punti di contatto fra il bektashismo e la religione cristiana, ma pure la sorprendente rapidità e la notevole estensione, in termini sia numerici che geografici, con cui la corrente islamica si diffuse in Albania, ma anche nell'area del Kosovo, in Grecia, in Bulgaria e nel territorio dell'attuale Repubblica della Macedonia del Nord³⁹⁹. Inoltre, se Hasluck e Robert Elsie, nelle loro rassegne dei conventi bektashi in area balcanica, non menzionano la presenza di una *tekke* nelle zone di Vukovar o Osijek, lo studioso

³⁹⁴ M. Hasluck, 'The Nonconformist Moslems of Albania,' in *Contemporary Review* (127), London 1925, pp. 599–606.

³⁹⁵ Coloro i quali avevano completato tutti i gradi dell'iniziazione Bektashi.

³⁹⁶ È di questo avviso Shan Zefi, che ipotizza anche un ruolo dell'ordine Bektashi nell'ambito della diffusione del fenomeno del cripto-cristianesimo (S. Zefi, *Islamization of Albanians Through Centuries (15-20th Century). Reasons for Islamization and the Stance of the Church Towards the Occurrence*, Drita, Prizren 2006, pp. 98-104.

³⁹⁷ R. Elsie, *The Albanian Bektashi*, p. 6.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 6-8.

³⁹⁹ Cf. R. Elsie, *The Albanian Bektashi*, pp. 177-165; F. W. Hasluck, "Geographical Distribution of the Bektashi", in *The Annual of the British School at Athens*, 1914/1915 - 1915/1916, Vol. 21 (1914/1915 - 1915/1916), pp. 84-124.

ungherese Balazs Sudar ha invece confermato l'effettiva esistenza – desunta ancora una volta dagli appunti di viaggio di Evliya Çelebi - di un convento a Vukovar legato al nome del santo Hindî Baba⁴⁰⁰. Sulla base di queste informazioni, dunque, è possibile ipotizzare – con margine di certezza – l'appartenenza – o per lo meno la relazione – della confraternita degli eremiti di Sant'Elia registrata da Kašić con l'ordine dei *dervishi*.

Forme di commistione teologica e confessionale erano a ogni modo diffuse piuttosto trasversalmente nell'Europa ottomana: in questo senso la particolare diffusione del bektashismo nella penisola balcanica rappresenta un caso emblematico. In molte aree della regione si svilupparono però altre forme di culti e riti compartecipati, e talvolta una sorta di *pantheon* comune fra diverse confessioni religiose. Uno dei casi più noti è senz'altro quello del santuario di Piombo, o Olovo (in Bosnia), dove, come ci ricorda Bartol Kašić, il 15 agosto, giorno dell'Assunzione della Vergine, si radunavano cattolici, ma anche ortodossi e musulmani per venerare un'icona della Madonna nota per la sua supposta capacità di dispensare grazie e miracoli⁴⁰¹.

Fra i cattolici, in numerose località, era parimenti diffusa la consuetudine di frequentare le moschee, di festeggiare il venerdì come giorno santo, o ancora di seppellire i morti secondo il rituale islamico; altrove, essi celebravano i funerali secondo l'uso ortodosso, e insieme con gli “scismatici”, come abbiamo già osservato, partecipavano a processioni, riti, e alla santa messa. Talvolta i cattolici locali erano persino accusati dai missionari di tributare, in onore dei santi o dei propri morti, sacrifici animali di origine incerta (i cosiddetti *kurbani*)⁴⁰²: erano di derivazione islamica oppure ortodossa? Si trattava del portato di una tradizione religiosa pre-cristiana, si chiedevano i missionari? E soprattutto: era possibile tollerare questi atteggiamenti eterodossi, col pretesto magari di adeguarli e integrarli, epurandoli dagli aspetti più controversi, all'interno della prassi religiosa e devozionale cattolica?

⁴⁰⁰ B. Sudár, “Bektaşî Monasteries in Ottoman Hungary (16th–17th Centuries)”, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* Volume 61 (1–2), 2008, pp. 235-236.

⁴⁰¹ In particolare l'immagine della Madonna di Olovo era nota fra i cattolici per la sua capacità di liberare ossessi e posseduti dal demonio, come ricorda lo stesso Kašić: quando nei pressi di Osijek una donna «spiritata fu condotta al cospetto dei padri gesuiti, essi la sottoposero a un esorcismo raccomandando poi alla «madre et il marito che la menassero alla Madonna del Piombo, che fa grandi miracoli ai quindici d'Agosto, non solamente alli christiani, ma alli turchi istessi, in modo tale, che li obsessi dicono, che la Beata Vergine quando stanno attaccati in aria alle ferrate inanzi all'immagine santissima, parla con loro, et affatto li libera dal maligno spirito, overo gli esorta che habbino pazienza, e ritornino di la a un anno, overo a due anni o più. Ritornando la Beatissima Vergine li libera, cosa meravigliosa, quale mirano e vedono con gli occhi ogn'anno più di cinque milla christiani, turchi et schisatici et heretici. Questa chiesa si trova in mezzo alla Bosna, hoggi sotto il dominio del gran signore dei turchi» (*EHJM VI*, p. 125).

⁴⁰² Cf. B. Sikimić, P. Hristov (eds.), *Kurban in the Balkans*, Institute for Balkan Studies (SASA), Belgrado 2007.

III.1.2 «Fanno festa di venerdì, come li Turchi»: il caso dei cattolici albanesi e il culto di santa «Perenda»

Bonaventura Relli da Palazzolo e Cherubino da Trento erano arrivati nel nord dell'Albania, nella regione nota come Zadrima, alla fine del 1634, nel giorno di santa Lucia (13 dicembre)⁴⁰³. La Zadrima - scriveva Marino Bizzi nella sua relazione del 1610 - «è l'antica Farsalia, dove successe il fatto d'armi fra Cesare e Pompeo fra Scutari et Alessio, paese fertilissimo et almeno quanto qualsi voglia altra parte d'Albania, tutto dotato dalla natura di vaghezza di sito ed ogni bene»⁴⁰⁴.

Mentre la delegazione di frati minori osservanti si trovava ancora a Ragusa, Cherubino da Trevis, designato vice prefetto della missione, e Onofrio e Antonio da Tropea, turbati dalla prospettiva di stabilirsi in un territorio complesso e travagliato come quello albanese avevano deciso di far rientro in Italia⁴⁰⁵. Così, ottenuto il passaporto emanato dall'agà di Alessio, Relli si apprestava a fare il suo ingresso nell'Albania ottomana accompagnato solamente da «u[n] compagno qual è il costante Padre Cherubino Trentino Missionario»⁴⁰⁶. L'organizzazione del viaggio non fu affatto semplice, poiché

questa Signoria [cioè la Repubblica di Ragusa] teme d'essere accusata al gra[n] Turco se ci faceva portare in Albania, come ci ha detto alcuni Signori, onde mi ha bisognato trovare Marinari Perastini Christiani quali ci portassero hà voluto 20 Tollari, stando molti pericoli nel passare ava[n]ti Dolcigno⁴⁰⁷.

La somma da sborsare per il viaggio era piuttosto esosa per i due frati: solo le donazioni generosamente elargite da un uomo e da un'anziana signora assai devota avevano permesso a Bonaventura e Cherubino di racimolare la cifra necessaria⁴⁰⁸.

All'inizio di dicembre, ad ogni modo, tutto era stato ormai predisposto per la partenza. La missione dei minori osservanti, tuttavia, risultava acefala da un punto di vista strutturale e gerarchico, perché priva un prefetto e di un vice-prefetto: per tale ragione, racconta Bonaventura, «ho pregato N[ost]ro Sig[no]re degnarsi d'essere Sommo prefetto di questa Missione, et la Mad[r]e essere prefetta perciò porto la statua bellissima del bambino Gesu

⁴⁰³ APF, SOCG. 152, f. 149 r.

⁴⁰⁴ P. Bartl, *Albania Sacra*, vol. 3 (Sappa), p. 97.

⁴⁰⁵ APF, SOCG. 152, f. 144v.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*

meco»⁴⁰⁹. Sotto questi auspici i due frati raggiunsero il territorio di missione.

Arrivati in Albania, i due si trovarono di fronte a un quadro sociale piuttosto preoccupante: le comunità cattoliche del vescovato «Sapatense» erano povere e provate dalle continue vessazioni dei “turchi” - racconta Bonaventura in una lettera inviata a Propaganda il 12 gennaio 1635⁴¹⁰. Ciononostante, dal punto di vista spirituale

[...] Son molto astinenti divoti et rivere[n]ti quando ci inco[n]tra[n]o alcuni ci bacia[n] le vesti altri le mani altri ci voglia[n] bacciar li piedi, viva[n] co[n] tanta pieta e rigore che bisogna che li Religiosi quali stara[n] in questi paesi vivino con gra[n]de austerita nel vestire e dormire, altramente sarebbero riputati homini di buo[n] tempo e poco edificarebbero⁴¹¹.

La devozione estrema, la povertà e le persecuzioni che quei cristiani sperimentavano quotidianamente ricordavano a Bonaventura «la pieta di quelli della primitiva chiesa»⁴¹². Si diceva perciò assai consolato, nella sua lettera, di esser giunto fra quei cattolici abbandonati a se stessi, privi del conforto di sacerdoti e religiosi – erano davvero pochi quelli presenti nel contesto dell’Albania settentrionale, lamentava. La mancanza di punti di riferimento dottrinali, l’impossibilità di ricevere sacramenti e di partecipare alla messa, insieme, naturalmente, alle discriminazioni perpetrate dai musulmani rendevano il rischio di una conversione all’Islam estremamente plausibile. E, infatti, il numero di quanti, soprattutto fra gli uomini, sceglievano di apostatare andava costantemente e inesorabilmente crescendo.

Il ritratto del cattolicesimo locale che Bonaventura ricostruisce per Propaganda, ad appena un mese dal suo arrivo in Albania, è carico di timori e preoccupazioni, ma al contempo il missionario spende parole di grande ammirazione per i cattolici che incontra: ne mette in luce la grande affezione verso i missionari e verso il papato, ma anche la pietà e il rigore con cui vivono.

Tale atteggiamento è verosimilmente motivato dalla volontà di suscitare maggiori attenzioni da parte della Sacra Congregazione, anche in relazione alla necessità di selezionare nuovi religiosi da inviare in Albania. È lo stesso Bonaventura, del resto, a indicare alcuni nomi di riferimento nella sua lettera: menziona, per esempio, come possibile viceprefetto «padre Atanasio da Schio del Stato di Venetia, della Diocesi di Vicenza, [...]

⁴⁰⁹ APF, SOCG. 152, f. 145r. Nella lettera di Bonaventura mancano gli accenti che ho deciso di non aggiungere nella trascrizione del testo.

⁴¹⁰ APF, SOCG. 152, ff.149 r.-152v

⁴¹¹ APF, SOCG. 152, f. 149r.

⁴¹² *Ibid.*

huomo di gra[n] poverta e divotione»⁴¹³, ma anche un tale frate Francesco Cerniago della Riforma di Pavia e Ferdinando d'Albissola della Riforma di Genova, confratelli fidati da reclutare, almeno nelle fasi iniziali, con grande discrezione.

L'anno successivo, Bonaventura, designato finalmente prefetto, inviava come di consueto ragguaglio per aggiornare la Sacra Congregazione e il pontefice Urbano VIII circa lo stato della missione. I suoi toni, prima intrisi di una certa speranza, si erano fatti drasticamente allarmanti. «Se Vostra Beatitudine, non rimedia presto all'Albania temo che in molte parti andera [sic.] in Ruina il Christianesimo»⁴¹⁴. Qual era la ragione di tanta preoccupazione? I vescovi e il clero locale si distinguevano per «intollerabile ignoranza», per la vendita dei sacramenti e delle cariche ecclesiastiche, per la condotta davvero poco esemplare. Negligenti e corrotti, spesso restavano a guardare gli errori dei cattolici, e anzi, talvolta ne alimentavano gli atteggiamenti superstiziosi.

In alcune ville dell Vescovado d' Alessio [scriveva Bonaventura] li christiani superstiziosi sendosi amalati alcuni havevan opinione che li morti corressero dietro a Vivi ed hanno per questa loro opinione trucidato in Chiesa et in Cimiterio più di 30 morti poi han rancato il fegato fatto rostire con esso fumavan sotto il naso...li amalati e han venduto esso fegato han bruciato essi Corpi, han trucidato in chiesa un fanciullo di 8 mesi un altro di 4 Quel che potevan e dovevan far per impedire detti eccessi, li Ecclesiastici, non ne scrivo⁴¹⁵.

L'affresco dipinto da Bonaventura è dei più tetri. I cattolici di Alessio – stando al suo racconto – si erano macchiati di gravissime atrocità e nefandezze, disseppellendo i cadaveri dei defunti e trucidando, all'interno di una chiesa, i corpi di due neonati. I sacerdoti locali, invece di intervenire per porre un argine a questo tripudio di superstizione e barbarie, erano rimasti a guardare.

Così i cattolici, orfani di una autorità ecclesiastica che li supportasse e disciplinasse, erano più pronti e disposti a cedere alle lusinghe dei musulmani: del resto i “turchi”

Fan festa tutti li Venerdi esortan christiani la facian anche essi e dicon se voi christiani farrete il nostro Venerdi noi faremo la Dominica. Moltissimi christiani fan festa tutti li venerdi dell anno Molti d'essi Christiani fan festa tutti li Venerdi dicendo che in tutti essi venerdi fan la festa di Santa Veneranda. Noi frati ne viderentur fideles Maumeti[zzarsi] li habbiam prohibito fare festa il venerdi

⁴¹³ APF, SOCG. 152, f. 150r.

⁴¹⁴ I. Zamputti, *Dokumente për historinë e Shqipërisë*, p. 145.

⁴¹⁵ Ivi, p. 149.

nelli quali non occorron feste de S. Chiesa o da essa concesse habiam ordinato facino una sola volta l'anno la festa di S. Veneranda e non ogni Venerdì per impedirli fare festa ogni Venerdì gran romori son stati⁴¹⁶.

Come è ben noto, il venerdì costituisce per i musulmani il giorno sacro riservato alla preghiera: a causa della ingombrante presenza ottomana, i cattolici avevano accolto il venerdì nel calendario delle proprie feste intitolandolo però alla celebrazione di santa Veneranda. Gli islamici, per parte loro, si dichiaravano persino disposti a sacralizzare la domenica, in una sorta di mutuo scambio. Il tentativo dei frati di sradicare l'abuso – una vera e propria forma d'ibridazione religiosa - non suscitò peraltro l'effetto sperato: si erano sollevati solamente dei «gran romori», per il resto i festeggiamenti del venerdì avevano continuato a colorire la settimana dei cattolici della Zadrima.

Nel 1638, il prefetto Bonaventura tornava ancora sull'argomento. Questa volta il missionario, nella sua lettera inedita, supplicava Propaganda di volersi esprimere ufficialmente – in «carta caprina» e col sigillo della Congregazione - per vietare questa consuetudine affatto preoccupante e ancora particolarmente diffusa:

[...] Se vi piace [suggerisce] scrivete una lettera ma in Carta Caprina col sigillo della Sag[ra] Cong[regation]ne nella qual ordinarete che predichia[m] che no[n] si faci festa il Venerdì per no[n] conformarci a Turchi no[n] si faci la festa di S. Veneranda eccetto che una volta l'anno il suo proprio giorno in essa lettera [...] ordinarete anco che debba predicare debbino lasciare li bagordi quali fan nelle feste nella morte de parenti⁴¹⁷.

A questa richiesta Propaganda rispose il 16 ottobre del 1638 chiedendo comprensibilmente ulteriori chiarimenti in merito⁴¹⁸. Di che cosa si trattava, e in che modo avevano luogo i festeggiamenti in onore di santa Veneranda? Le delucidazioni di Bonaventura, osservatore attento e flagellatore indefesso, non tardarono ad arrivare:

Nell'Albania vi son molte chiese dedicate a Santa Veneranda Vergine Martire onde grande divotione hanno questi fedeli a detta Santa, per esser molto nominata, in lingua albanese la chiama Santa Perenda, e pur il venerdì chiaman Perenda, perciò gran parte di questa gente tutti li venerdì del'anno fanno la festa di S. Veneranda. Io rimettendomi al Giudicio di Vostra Beatitudine ho detto che festegiar ogni venerdì ad honor di questa Santa, è culto superfluo poiche [sic.] basta far essa

⁴¹⁶ I. Zamputti, *Dokumente për historinë e Shqipërisë*, pp. 149-150.

⁴¹⁷ APF, SOCG. 158, ff. 176v.-177r.

⁴¹⁸ APF, SOCG. 158, ff. 191rv.

festa il giorno d'essa Santa posto nel Martiriologio [...]»⁴¹⁹.

Nel pantheon dei cattolici albanesi santa Veneranda occupava un ruolo significativo: proprio a lei – notava lo stesso Bonaventura - erano intitolate numerose chiese e cappelle in quella zona. E in effetti, Fulvio Cordignano, nel 1934, aveva rintracciato, proprio attraverso i documenti missionari del XVI e XVII secolo, l'esistenza di ben 33 chiese intitolate a Veneranda⁴²⁰, che «in lingua albanese», riporta Relli, «la chiama Santa Perenda»: lo stesso quinto giorno della settimana, era indicato proprio con il nome «Perenda» in lingua albanese – nota ancora lo stesso prefetto.

A un primo sguardo sembrerebbe che, nel tentativo di adeguare e integrare il venerdì islamico all'interno della propria identità religiosa, la comunità cattolica avesse intitolato la ricorrenza settimanale a santa Veneranda. Prevedibilmente, una simile adesione alle usanze islamiche era scoraggiata e condannata con decisione dai missionari, che invitavano i cattolici a non «Turchizare» (o «Maumeti[zzarsi]») - cioè a non ricevere e integrare influenze islamiche all'intero della propria identità sociale e religiosa - limitandosi a festeggiare soltanto nei venerdì «ne quali occorron feste comandate e concesse»⁴²¹. La stessa santa Veneranda, annoverata anche nel Martiriologio romano, secondo le indicazioni di

⁴¹⁹ APF, SOCG. 158, f. 193r.

⁴²⁰ F. Cordignano, «Geografia ecclesiastica dell'Albania», pp. 229-266.

⁴²¹ «Moltitudine di gente anco tutti li Venerdì del Anno fa festa, non mirando nea[manca] Santa Veneranda ne ad altro Santo, e reputa enorme peccato non festeggiar, molti son ostinati in questa loro osservanza. Io li ho detto che solo li venerdì ne quali occorron feste comandate e concesse da S. Chiesa festegino, ne li altri venerdì feriali perche li Turchi fan festa ogni Venerdì, non festegino per non Turchizare» (APF, SOCG. 158, f. 193r.). Il rimprovero rivolto ai cattolici albanesi, accusati di «turchizare», riecheggia in un certo senso le critiche mosse, nella seconda metà del XVI secolo, nei confronti di una donna, Margherita da Piacenza, da parte dell'inquisitore Umberto Locati e dell'autorità episcopale. Margherita, come riporta Ottavia Niccoli, era una contadina che sosteneva di aver incontrato la Vergine, apparsale in visione nelle campagne della pianura padana: secondo la testimonianza della donna, per salvarsi dalle severe conseguenze dell'ira di Cristo, offeso dalle continue bestemmie, gli abitanti di Piacenza dovevano attenersi alle indicazioni fornite dalla Madonna nel corso del colloquio mistico. In primo luogo essi dovevano astenersi «dalla biastemia, la seconda che digiunassero tre sabbati in pane et acqua, la terza che festassero il giorno del sabato», tralasciando il lavoro nei campi (O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore*, p. 147). L'inquisitore, dopo aver convocato ed esaminato la donna, si convinse dell'origine diabolica di quella apparizione (mentre il vicario del vescovo, Fabio Cupellato, aveva mantenuto, per lo meno inizialmente, un atteggiamento più conciliante): in particolare, come riporta ancora Niccoli, considerare festivo il giorno del sabato «significava “judaizare”, [...] ritornare dalla chiesa cristiana alla sinagoga ebraica», come ebbe poi a notare anche il vescovo di Piacenza. La vicenda raggiunse presto i banchi del Tribunale dell'Inquisizione romana: l'influente Michele Ghislieri, allora membro della Congregazione del Sant'Uffizio, confermò con decisione il parere di Locati, esprimendo una decisa condanna della «diabolica illusione». Qualsiasi tentativo di radicare il culto nel luogo della presunta apparizione doveva pertanto essere estirpato (*Ibid.*, pp. 149-150). Alcuni anni più tardi, nel 1566, qualcosa di simile si verificò anche nel contesto della Francia sconvolta dalle guerre di religione: nella regione della Brie, una giovane di dodici anni sosteneva di aver visto la Vergine, che l'aveva invitata – ancora una volta – a intitolarle il sabato pomeriggio e ad astenersi in quel giorno dalle attività lavorative: la ragazza «venne arsa sul rogo come eretica giudaizzante, “sabatista” e strega. Eppure [chiosa Niccoli] in tutti i villaggi della regione il culto del sabato pomeriggio alla Vergine aveva preso piede, e solo a gran fatica il clero ne venne staccato» (*Ibid.*, p. 148).

Bonaventura doveva essere festeggiata soltanto nella ricorrenza a essa dedicata dalla Chiesa cattolica, e non settimanalmente.

Tali rimproveri e indicazioni, però, suscitarono ancora una volta non solo il fastidio dei cattolici albanesi, affezionati a quella ricorrenza, ma anche l'irritazione delle autorità ottomane⁴²². Per questo motivo, il prefetto delle missioni in Albania nella sua lettera del 1638

Supplica [nuovamente Propaganda Fide] che sia dichiarato in modo ch'ognuno intenda in quelle parti, che non è lecito alli christiani far festa tutti li venerdi come usano li Turchi, e che non si deve osservare la festa di S.ta Veneranda se non il giorno, nel qual'occorre l'anniversario del suo martirio, et il giorno della dedicatione della sua chiesa; perche [sic.] vi sono molti che non si vogliono distorre da q[ues]ti abusi, et s'oppongono alli frati quasi che gli proibiscano una cosa lecita⁴²³.

III.1.3 Alle origini del culto?

Almeno un paio di interrogativi, a questo punto, sorgono spontanei: perché fra i cattolici albanesi santa Veneranda era tanto riverita, e qual era la sua vicenda biografica e spirituale? Come è stato osservato, il nome Veneranda non sarebbe che una versione latinizzata del greco *Paraskevi*, che vuol dire «giorno di preparazione» (allo *Shabbat*)⁴²⁴. Nella tradizione agiografica sono in realtà annoverate tre diverse figure indicate con questo nome: tali circostanze hanno comprensibilmente causato un processo di sovrapposizione delle vite delle tre sante, e, conseguentemente, non pochi problemi per l'identificazione e la collocazione storica delle loro vicende biografiche.

Nel pantheon ortodosso, sono infatti annoverate una Paraskeva (o Venera) romana martirizzata durante il regno dell'imperatore romano Antonino Pio e ricordata il 26 luglio; una seconda santa Paraskeva martire originaria di Iconio assassinata nel corso delle persecuzioni di Diocleziano, la cui ricorrenza viene celebrata il 28 ottobre; e infine la santa Paraskeva originaria di Epivato (una città nei pressi di Costantinopoli) venerata il 14 ottobre, una ricca possidente vissuta nel corso dell'XI secolo che aveva abbandonato le lusinghe della vita secolare per abbracciare l'austerità della vita religiosa⁴²⁵. La giovane religiosa di

⁴²² APF, SOCG. 158, f. 193r.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ D. L. Giacovelli, "La probabile latinizzazione spontanea di una locale tradizione di ispirazione bizantina. Il culto di Santa Veneranda Parascève in Ginosa (TA) dal sec. XII all'epoca moderna", in *Vetera Christianorum*, 52 (2015), p. 136.

⁴²⁵ R. Popov, "Paraskeva and Her Sisters: Saintly Personification of Women's Rest Days and Other Themes", in *Saints of the Balkans*, ed. by M. Detelić and G. Jones, pp. 90-91.

Epivato, in particolare, è divenuta poi nota anche come Paraskeva (o Petka) di Tarnovo (*Trnovska*), dal momento che, nel XIII secolo, i suoi resti mortali furono traslati nella città di Veliko Tarnovo, per volere dell'imperatore bulgaro Ivan Asen. Nel 1394, le sue spoglie furono poi trasferite nella chiesa di Ružica, a Belgrado e per tale ragione assunse anche la denominazione di *Petka Srpska*, cioè Petka la serba. Dopo la caduta di Belgrado, il corpo della santa Paraskeva fu riportato a Costantinopoli, mentre nel 1641 il principe di Moldavia Vasile Lupu ordinò che le spoglie fossero traslate a Iași, oggi in Romania⁴²⁶.

In area balcanica, Paraskeva di Epivato, anche in ragione del ricordo della peregrinazione –giustamente definito «un périple balkanique»⁴²⁷- dei suoi resti mortali, era oggetto di particolare venerazione. Tuttavia, come abbiamo già osservato, nella prassi devozionale, il culto di Paraskeva rifletteva, per certi versi, un complesso processo di commistione e contaminazione che coinvolse tutte e tre le sante. Nel museo del villaggio di Siatista, nella Grecia occidentale, è ancora oggi conservata una peculiare icona di santa Paraskeva assai eloquente in tal senso: nel pannello centrale è raffigurata Paraskeva di Iconio, mentre tutto intorno alla figura della santa sono dipinte dieci scene desunte dalla vita di Paraskeva romana. Come ha osservato Paraskevi Papadimitriou, la figura centrale – probabilmente aggiunta alla composizione in un secondo momento (XVIII secolo) - è facilmente identificabile come Paraskeva di Iconio sia per le iscrizioni in lingua paleoslava che in ragione dello stesso tipo iconografico; mentre le iscrizioni in greco e l'antologia di episodi raffigurati, risalenti al XVII secolo, non lasciano alcun dubbio sull'identità della santa celebrata nelle immagini che corrono intorno al pannello centrale⁴²⁸.

Il culto di santa Veneranda/Paraskeva era, dunque, particolarmente diffuso non soltanto nell'Albania settentrionale, ma in tutta l'area balcanica, sia fra gli ortodossi sia fra i cattolici. Era infatti particolarmente cara anche ai cattolici dalmati, per esempio a Kotor⁴²⁹, o a Lesina,

⁴²⁶ M. Mesnil, A. Popova, "Démone et chrétienne: Sainte Vendredi", *Revue des études slaves*, 65.4, (1993), pp. 745-746.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 745.

⁴²⁸ Cfr, per esempio, P. Papadimitriou, "Σύνθετη εικόνα της αγίας Παρασκευής με σκηνές του βίου της στο Εκκλησιαστικό Μουσείο της Σιάτιστας" [Complex Icon with Saint Paraskevi and Scenes from her Life in the Ecclesiastical Museum of Siatista], in *Μακεδονικά*, 38 (2009), pp. 59-95.

⁴²⁹ La devozione a santa Veneranda è cristallizzata iconograficamente negli affreschi della navata della Cattedrale di San Trifone a Kotor, risalenti al XIV secolo. Come è stato osservato, il programma decorativo della chiesa era intriso di simbolismo eucaristico: «The apse used to be entirely covered with frescoes, but now only survive fragments of the Crucifixion and Deposition, as well as the episode of Soldiers Gambling for the Robes of Jesus. The preoccupation with the host is also recognizable in the selection of female saints on the intradoses in the nave of the cathedral. In addition to Sts Veneranda and Anastasia, eucharistic symbolism is also carried by the cults of Sts Lucy, Clara, Margaret and Agatha. All the female saints shared a common attribute, *hostiam vivam*, and their martyrdom was associated with the Eucharistic sacrifice» (V. Živković *Религиозност и уметност у Котору (XIV-XVI век)* [Religiosity and art in Kotor (Cattaro) in the fourteenth to sixteenth centuries], Београд 2010, p. 311). Della stessa autrice si veda anche "*Tota depicta picturis grecis*.

nell'arcidiocesi di Zara, dove i cattolici e gli ortodossi dividevano due altari nella chiesa dedicata proprio a santa Veneranda⁴³⁰. Oltre che in area balcanica, il culto si è poi diffuso anche in Russia (dove è venerata soprattutto la Paraskeva di Iconio) e in alcune aree della penisola italiana, in seguito ai flussi migratori provenienti dalla penisola balcanica innescati dall'invasione ottomana⁴³¹.

Il nome greco Paraskeva, di regione in regione, è stato adeguato alla lingua locale e, in un certo senso, addomesticato alla realtà autoctona: così Paraskeva è diventata Prenda in Albania, Petka in Serbia e in Bulgaria⁴³², Vineri in Romania, Veneranda o Venera in Italia, Pjatnitsa in Russia. È interessante però notare che i vari nomi con cui Paraskeva è venerata nei diversi contesti etnici, sociali e religiosi sono sempre connessi con il numero cinque, e più precisamente con il quinto giorno della settimana: la parola *Paraskevi* in greco indica per appunto il venerdì; in albanese, come aveva già notato Bonaventura, la santa «Perenda» dava il nome al quinto giorno della settimana (oggi *e Prenda*). In tutte le lingue slave meridionali, il venerdì è denominato *Petak*, parola che potremmo tradurre come «quinto»: nella traduzione serba e bulgara del greco Paraskeva, cioè Petka, il nome della santa reca pertanto in sé il numero cinque (Pet), ed è, ancora una volta, intrinsecamente legato al nome del quinto giorno della settimana⁴³³. In Romania, la santa è chiamata *Vineri* (*Sfînta Vineri*), come il venerdì; in Italia, il nome di Paraskeva è stato tradotto come Veneranda - oppure, talvolta, come Venere o Venera – per cui l'originaria relazione con il nome del quinto giorno della settimana è rimasta inalterata. Anche in russo, infine, il termine «pjatnitsa» indica il venerdì (*piat'* vuol dire cinque) e, al tempo stesso, il nome di Paraskeva.

Questo sistema di connessioni è stato giustamente interpretato alla luce del legame di santa Paraskeva con la passione di Cristo. In particolare, la Paraskeva romana, morta durante

The style and iconography of religious painting in medieval Kotor (Montenegro)", in *Il Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage*, 10 (2014), pp. 65-89.

⁴³⁰ M. Jačov, *Spisi Kongregacije Za Propagandu Vere*, pp. 36-42.

⁴³¹ Il culto si diffuse nella porzione meridionale della penisola, ma anche sulla costa adriatica e specialmente nelle Marche. Giuseppe Capriotti ha analizzato la persistenza del culto di santa Venera fra gli albanesi stabilitisi ad Ascoli Piceno: già nel 1482, la Universitas Albanensium Asculanorum era titolare di una cappella nel duomo intitolata proprio a santa Veneranda. La pala d'altare collocata nella cappella raffigurava la Vergine al centro, e ai lati san Giovanni Battista, san Nicola, sant'Emidio e, per l'appunto, santa Venera, rappresentata con le mani giunte all'interno di un calderone – dunque si tratterebbe di un'iconografia legata alla vicenda agiografica della santa martire romana (G. Capriotti, "The Cauldron of St. Venera and the Comb of St. Blaise. Cult and Iconography in the Confraternities of Albanians and Schiavoni in Fifteenth-Century Ascoli Piceno", in *Confraternitas* 27 (2016), pp. 32-35).

⁴³² Sul culto di *Sveta Petka* in Bulgaria si veda I. Biliarsky, "The Cult of Saint Petka and the Constantinopolitan Marial Cult", in *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale*, ed. by I. Vainovski-Mihai, New Europe College, Bucharest 2007, pp. 81-104.

⁴³³ La compianta studiosa serba Mirjana Detelić ha ben messo in luce il sistema di connessioni che unisce il culto della santa Petka e il quinto giorno della settimana nel saggio "Света Петка и петак", in *Источник* (зима '97) 24 (1998), pp. 66-76.

il regno di Antonino Pio, secondo la tradizione agiografica fu sottoposta a una lista interminabile di supplizi poiché rifiutò di apostatare. Per ordine dell'imperatore le fu posto sul capo un elmo incandescente, ma la giovane rimase miracolosamente illesa; fu poi condotta in carcere, ma un angelo la liberò dalle catene; fu immersa in olio bollente e pece e, ancora una volta, restò indenne. L'imperatore, allora, atterrito e meravigliato da questi eventi si convertì, ricevendo il battesimo dalla stessa Paraskeva⁴³⁴. Liberata, la giovane proseguì il suo cammino continuando la sua attività di apostolato. Giunta però in una città governata da un tale Tarsio, fu nuovamente tradotta in prigione e torturata perché cristiana. Sottoposta una seconda volta al supplizio dell'olio bollente, uscì ancora illesa dalla caldaia. Fu dunque inchiodata a terra con dei paletti e flagellata, ma durante la notte Cristo, apparso in visione, guarì miracolosamente tutte le ferite aperte dai colpi subiti. Tarsio, incredulo ed esasperato, la condannò a essere decapitata: poco prima che la giovane spirasse, la terra fu però sconvolta da un terremoto. Il corpo senza vita di Paraskeva fu recuperato in segreto da alcuni cristiani, e la sua tomba divenne meta di pellegrinaggi e di miracoli⁴³⁵.

La fitta rete di corrispondenze che accomuna la Passione di Cristo e il martirio di Paraskeva è lampante: si pensi solamente alla flagellazione, ai paletti conficcati nelle carni - uno specchio della crocifissione - o al terremoto che squarcia la terra poco prima della morte della giovane martire. In questo ordine di idee, la vicenda della Paraskeva romana sembrerebbe una sorta di allegoria, e la sua stessa esistenza una personificazione della morte di Cristo utile per rafforzare, tra i fedeli, il ricordo di quel giorno di Passione⁴³⁶.

D'altro canto, come è stato notato, nella tradizione cristiana sia latina che greca, il venerdì è ricordato proprio come il giorno della crocifissione di Cristo: per la cultura ortodossa serba e bulgara, in particolare, il venerdì è un giorno di digiuno, ma anche «“naplašiti dan”, “teški dan” i “ženski praznik”»⁴³⁷ - cioè giorno spaventoso, difficile e giornata di riposo per le donne.

Mirjana Detelić e Račko Popov hanno giustamente sottolineato il portato di queste credenze sul piano del folklore e delle tradizioni culturali: nella Bulgaria sud-orientale, nella regione montuosa dello Strandza, nel quinto giorno della settimana le donne sono chiamate

⁴³⁴ D. L. Giacovelli, “La probabile latinizzazione spontanea di una locale tradizione di ispirazione bizantina”, p. 142.

⁴³⁵ *Ivi*, pp. 142-143.

⁴³⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁴³⁷ M. Detelić, “Света Петка и петак”, p. 70. Della stessa studiosa si veda anche M. Detelić, “Two Case Studies of the Saints in the Twilight Zone of Oral Literature: Petka and Sisin”, in *Saints of the Balkans*, p. 70, ma anche, della stessa autrice, “St Paraskeve in the Balkan Context”, in *Folklore*, Vol. 121, No. 1 (April 2010), pp. 94-105.

ad astenersi dai lavori di filatura, e più in generale, secondo la tradizione vige il divieto, di preparare impasti, pulire e tagliare la legna. È diffusa anche la convinzione che i bambini concepiti in quel giorno siano destinati a un'esistenza di sfortuna e malattia⁴³⁸. In particolare, nel corso dell'anno dodici venerdì che precedono alcune importanti ricorrenze cristiane, sono considerati particolarmente nefasti: questo ciclo di giorni "neri" (o «black Fridays», come li definisce Popov) culmina e si conclude con il giorno della Passione di Cristo⁴³⁹. Già nel corso del XVIII secolo, in effetti, i missionari cattolici impegnati nella Bulgaria ottomana avevano riscontrato usanze simili fra le comunità di pauliciani bulgari convertitisi al cattolicesimo: «si è scomunicata la festa della Venere in tutti i venerdì, ne quali si astenevano le donne dal filare per tema di qualche disgrazia», scriveva il vescovo di Nikopol Nicolò Puglisi il 2 giugno 1756⁴⁴⁰. Come in Albania, la festa del venerdì aveva suscitato perplessità fra i prelati e i missionari più intransigenti, che avevano provato a sradicare l'abuso, ancora una volta attraverso l'arma della scomunica.

Nell'ambito del folklore serbo, vigono divieti simili: il venerdì è consigliabile non cominciare e non concludere nulla, non tessere, non dedicarsi ai lavori domestici, ma neppure radersi o lavare i capelli⁴⁴¹. Elemento ancor più interessante ai fini della nostra analisi - è diffusa la convinzione che celebrare tutti i venerdì («svaki petak») allontani il rischio di calamità naturali come grandinate e inondazioni⁴⁴².

Qual è il ruolo di *Sveta Petka* in questo contesto? Nella cultura bulgara, la santa appare per esempio alle donne che non si astengono dalle attività proibite per la giornata del venerdì per rimproverarle e punirle⁴⁴³. Più in generale, nelle culture presso le quali è venerata, Paraskeva riassume in sé, da un lato, le caratteristiche e il ruolo di protettrice e patrona, dall'altro quello di demone spaventoso e dispensatrice di punizioni e vendette.

Si fondono, così, nella celebrazione del venerdì e nella venerazione di santa Petka/Venerenda elementi cristiani e aspetti legati alla superstizione popolare, verosimilmente portato – come è stato giustamente osservato – di una sensibilità religiosa

⁴³⁸ R. Popov, "Paraskeva and Her Sisters", p. 92. Si veda anche M. Mesnil, A. Popova, "Démone et chrétienne: Sainte Vendredi", p. 743.

⁴³⁹ «[...] They are distributed always before certain major Christian festivals. For example, Mitrovdan (St Demetrius' Day), Koleda [...], Vasiljevdan (St Basil's Day), Epiphany, St Tryphun's Day, Todorovdan (St Theodore's Day), Easter, Rusalna/Nedelja Week, Petrovdan (St Peter's Day), Velika Gospojina (Feast of the Assumption), and Krstovdan (Holy Cross Day)» (R. Popov, "Paraskeva and Her Sisters", p. 94).

⁴⁴⁰ J. Jerkov Capaldo, "Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari del XVIII secolo", in *Ricerche Slavistiche*, 51 (2007), p. 81.

⁴⁴¹ M. Detelić, "Света Петка и петак", p. 70.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ R. Popov, "Paraskeva and Her Sisters", p. 92.

pre-cristiana⁴⁴⁴. Ancora nella prima metà del XIX secolo, gli abitanti di Mariovsko (oggi nella Repubblica della Macedonia del Nord) veneravano santa Petka festeggiando regolarmente il venerdì e mantenendo queste celebrazioni settimanali distinte rispetto alla ricorrenza annuale del 14 ottobre (giorno della commemorazione di Paraskeva di Epivato). *Sveta Petka*, avvocata degli uomini presso Dio, era ritenuta dai contadini di Mariovsko protettrice dei legami famigliari, della fertilità, dalla morte improvvisa e dalle sciagure in generale. La santa offriva ben volentieri questo tipo di protezione ma in cambio – secondo la tradizione – la comunità doveva ricordarla e venerarla ogni venerdì, tanto che i festeggiamenti del quinto giorno della settimana, nel sentire comune del villaggio, divennero più importanti e solenni di quelli della domenica⁴⁴⁵.

Che la venerazione di santa Paraskeva, nota localmente come *Shen Prenda*, fosse assai diffusa anche nell'Albania settentrionale lo dimostra l'onomastica delle chiese e delle cappelle diffuse nell'area: Fulvio Cordignano, come abbiamo già ricordato, asseriva che un circa un edificio di culto su otto era intitolato a santa Veneranda/Prenda. Oggi di questa moltitudine di chiese a lei dedicate non restano che pochissimi esempi: si pensi alla piccola chiesa di *Santa Prenda* a Balldren, nei pressi di Alessio, con il suggestivo ciclo di affreschi che decora il catino absidale⁴⁴⁶, o alla chiesa serba ortodossa *Bogorodica Ljeviška* (Nostra Signora di Ljeviš) di Prizren, nota presso la comunità albanofona proprio col nome di *Santa Prenda*⁴⁴⁷. D'altro canto, anche la diffusione del culto di santa Veneranda in quelle aree della penisola italiana dove si stabilirono le comunità albanesi emigrate dalla penisola balcanica a partire dal XV secolo – soprattutto l'Italia meridionale e la costa marchigiana – costituisce una prova eloquente in tal senso⁴⁴⁸.

⁴⁴⁴ Si veda per esempio M. Detelić, "Two Case Studies of the Saints in the Twilight Zone of Oral Literature", p. 187.

⁴⁴⁵ L. S. Risteski, "The Concept and the Role of Saints in Macedonian Popular Religion", in *Saints of the Balkans*, ed. by M. Detelić and G. Jones, p. 118.

⁴⁴⁶ Cfr. I. Vitaliotis, "Shqipëria, vend pritës i ndikimeve kulturore nga perëndimi mesjetar dhe bizanti: disa shembuj nga piktura murale e shek. XV-XVI" [Albania at the crossroads of cultural influences from Medieval West and Byzantium: a few testimonies from mural painting (15th-16th c.)], in *Shqipëria mes lindjes dhe perëndimit*, Tirana 2014, pp. 101-114.

⁴⁴⁷ Edi Shukriu, *Saint Prenda Church Prizren. Development and Origin*, (Prishtina, 2017).

⁴⁴⁸ Cf. il saggio già menzionato D. L. Giacobelli, "La probabile latinizzazione spontanea di una locale tradizione di ispirazione bizantina", ma anche V. Živković, "The Healing Power of Images and Words: Venetian Influence on the Veneration of Saints in Fifteenth-Century Kotor", in *Saints, Miracles and the Image Healing Saints and Miraculous Images in the Renaissance*, eds. S. Cardarelli and L. Fenelli, Brepols, 2018; V. Živković *Религиозност и уметност у Котору (XIV-XVI век)*, Београд 2010, pp. 227-229. Per l'area della costa marchigiana si veda in particolare G. Capriotti, "Subalterno, centrale, periferico: tre casi di studio sul rapporto tra visione mistica e immagine nella Marca pontificia di Età Moderna", in «*Archivio italiano per la storia della pietà*», XXIX (2016), pp. 285-303; o ancora G. Capriotti, "The Cauldron of St. Venera and the Comb of St. Blaise".

Le testimonianze prodotte dai missionari e qui considerate contribuiscono a chiarire ulteriormente quale fosse l'entità del fenomeno. Il problema delle celebrazioni del venerdì in auge fra i cattolici albanesi era stato già posto in evidenza, nell'agosto del 1637, anche da Cherubino da Trento. Il viceprefetto descriveva le consuetudini dei cattolici locali con termini davvero poco lusinghieri:

Tagliano et abbrugiano i cadaveri, quali levano di sotto terra. Fanno tutte le feste alla vecchia. Tutti i venerdì fanno festa essendo quel giorno festa solenne de' Turchi, e ciò dicano fare in onore di Santa Veneranda, et havendo noi a ciò voluto contraddire siamo stati con grandissimo disonore infamati si da' Vescovi, come da' preti, dicendo al popolo in pubblico parole contro di noi molto disoneste. Non vanno mai a messa eccetto la quadragesima; ben che n'habbino comodità di potervi andare, essendovi alcune ville intiere, che sono molti anni, che non si confessano, ancor che habbino comodità, ma solo tengano il nome di Cristiani. Lavorano le Domeniche et altre feste principalissime di Santa Chiesa⁴⁴⁹. [...] Le genti sono tante superstiziose, che più non si può dire, molte delle quali superstizioni gli vengono mantenute da' Vescovi, e preti, et i Cristiani per queste superstizioni si vanno di giorno in giorno accostando alla setta Maomettana. La festa del Venerdì, festa come habbiamo detto solennissima de Turchi, particolarmente nei piani dove stà la maggior parte de Turchi, d'alcuni Vescovi vien predicato, che non s'osservi, si come predicano i frati, altri predicano in contrario, dicendo nelle prediche parole di gran vituperio contro di noi in disonore della nostra serafica religione.

Questa lettera informativa, a mio avviso, aggiunge alcune informazioni utili per inquadrare più correttamente l'usanza di celebrare ogni venerdì la ricorrenza di santa Veneranda, anche alla luce delle questioni che abbiamo valutato. Stando alla testimonianza di Cherubino, i cattolici albanesi «fanno tutte le feste alla vecchia», cioè osservavano le festività cristiane seguendo il vecchio calendario, quello giuliano, osservato anche dagli ortodossi, e non volevano saperne di adeguarsi all'uso del calendario gregoriano definitivamente introdotto dal Concilio tridentino. Dalle parole del vice prefetto intendiamo inoltre che i vescovi e sacerdoti locali non sembravano nutrire alcuna avversità per la ricorrenza settimanale e anzi si ponevano spesso in aperto contrasto con i missionari arrivati dall'Italia, che cercavano di estirpare un simile «abuso». L'usanza di festeggiare il venerdì aveva persino sostituito – incalza Cherubino - la santificazione della domenica, giorno durante il quale i cattolici albanesi, che «solo tengano il nome di Cristiani», lavoravano per giunta abitualmente – e in questo senso le affinità con il caso novecentesco di Mariosko

⁴⁴⁹ APF, SOCG. 158, f. 213.

sono davvero suggestive.

III.1.4 Una lettura diversa

Alla luce di queste considerazioni credo sia possibile trarre alcune conclusioni. In primo luogo, la documentazione e le impressioni trasmesse dai minori osservanti stridono, in un certo senso, con l'ipotesi menzionata da Robert Elsie: secondo lo studioso tedesco era verosimile che il culto settimanale di *Shen Prenda* fosse caldamente incoraggiato perché considerato un utile *escamotage* per evitare che i cattolici partecipassero alle funzioni nelle moschee⁴⁵⁰. I documenti che abbiamo analizzato indicano però in un'altra direzione: forse il clero locale favoriva la venerazione della santa nella giornata del venerdì, ma i missionari inviati da Roma leggevano piuttosto, in questa consuetudine, il rischio di una progressiva islamizzazione, dal momento che la celebrazione del venerdì come giorno sacro aveva in un certo senso preso il posto di quella della domenica. Anche l'idea che il festeggiamento settimanale debba essere letto in chiave anti-turca sembra perdere consistenza⁴⁵¹, a voler dar credito alle testimonianze di Bonaventura e Cherubino: le autorità ottomane e i "turchi" più in generale appaiono, all'opposto, piuttosto risentiti davanti ai tentativi dei missionari di sradicare quella consuetudine così diffusa.

I frati, per parte loro, nelle lettere continuarono a insistere esclusivamente sulla radice islamica della celebrazione settimanale di santa Veneranda, ma, alla luce dell'analisi che abbiamo condotto, sembra piuttosto che tale usanza fosse espressione di un culto particolarmente diffuso e radicato nell'areale della penisola balcanica, specialmente fra gli ortodossi. Del resto, nel 1632, anche il vescovo di Sappa Giorgio Bianchi durante la sua visita nella diocesi albanese aveva riscontrato fra i cattolici «certe superstizioni», fra cui il costume «[...] di non tagliar il Venerdì cosa verruna, manco l'unge delle dita, di non imprestare robba à niuno in quel dì, di non far liscia, di non far limosina del cascio l'istesso dì, di tenerla per festa ecc»⁴⁵², nell'osservanza di un sistema di consuetudini assai simili a quelle rilevate da Detelić e Popov.

D'altro canto, è parimenti possibile ipotizzare che la celebrazione islamica del venerdì come festa «solennissima de Turchi» abbia in qualche modo facilitato la sopravvivenza del culto settimanale di santa Veneranda fra i cattolici albanesi, fra i quali il livello di conversioni e islamizzazione fu assai più elevato che altrove nella penisola balcanica. In una missiva del

⁴⁵⁰ R. Elsie, "The Christian Saints of Albania." *Balkanistica*, 13, (2000), p. 44.

⁴⁵¹ G. Capriotti, "The Cauldron of St. Venera and the Comb of St. Blaise", p. 34.

⁴⁵² P. Bartl, *Albania Sacra*, vol. 3 (Sappa), p. 128.

1638 anche Cherubino ribadiva espressamente che

[...] Li Turchi par che siano un puoco rise[n]titi perche noi vogliamo levar, e presto del tutto l'havemo levata, la festa del Venerdì perche dicano gran[n] bene havete portato in q[ue]llo Paese ma il levar q[ue]lla festa che se[m]pre habbiamo fatto insieme non fatte bene⁴⁵³.

Dunque il tentativo dei frati - pur stimati dagli ottomani («dicano gran[n] bene havete portato in q[ue]llo Paese»⁴⁵⁴) - di alterare lo *status quo* e di imporre divisioni nette fra le festività osservate dalle diverse comunità religiose continuava a suscitare perplessità. È necessario tornare a riflettere, una volta di più, sull'identità dei musulmani albanesi: come abbiamo già osservato nel primo capitolo, il termine “turchi”, di per sé, non ci consente di sapere con certezza se si trattasse di «turchi naturali» o cristiani «rinnegati». È un fatto però – come aveva notato già lo stesso Bonaventura – che la maggioranza dei musulmani presenti nella Zadrima aveva avuto antenati cristiani, cattolici o ortodossi, per via dell'elevata percentuale di conversioni occorse⁴⁵⁵. In questo senso, non può sorprendere la disponibilità, da parte dei cosiddetti “turchi”, a celebrare la domenica o il fatto che «q[ue]lla festa [del venerdì] che se[m]pre habbiamo fatto insieme» fosse così apprezzata: probabilmente per molti di loro, era ancora vivo il ricordo del culto di santa Prenda, magari radicato nella tradizione familiare. Oltretutto è verosimile immaginare, date le peculiari circostanze del contesto albanese, che il venerdì costituisse una occasione di festeggiamento comune ai membri musulmani e a quelli ancora cristiani di uno stesso nucleo o clan familiare.

Questo atteggiamento ambiguo e promiscuo – potremmo definirlo, ancora una volta, liquido - non era però ben tollerato dai missionari italiani. Agli occhi dei frati il clero locale era colpevole di connivenza: tollerando queste pratiche illecite contribuiva, di fatto, a rafforzare il diffuso sentimento di superstizione e ambiguità confessionale. E anzi, sacerdoti e vescovi spesso scagliavano «nelle prediche parole di gran vituperio» contro quei missionari che, nel puro spirito della controriforma, intendevano estirpare qualsiasi forma di abuso, cattiva condotta o falsa credenza. Emerge così chiaramente, in tutta la sua evidenza, la diffusione di due tipi di atteggiamento dottrinale fra gli esponenti della struttura del cattolicesimo albanese: da una parte il clero locale esprimeva una forma di cattolicesimo ibrido, di carattere, potremmo dire, propriamente balcanico e perciò lontano dalla disciplina

⁴⁵³ APF, SOCG. 158, f. 219r. Si tratta di una missiva di Cherubino da Trento inoltrata dal prefetto Bonaventura a Propaganda il 18 agosto 1638.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ APF, SOCG vol. 263, 43 r.

confessionale imposta a Trento; dall'altro il clero missionario si faceva portatore – come si vedrà con le eccezioni del caso – delle istanze tridentine. Per tale ragione, il viceprefetto Cherubino supplicava Propaganda di inviare un visitatore apostolico che potesse redigere un rapporto esaustivo della drammatica situazione: l'imperante ambiguità culturale, nell'ottica dei missionari, costituiva un serio rischio per l'integrità confessionale dei cattolici albanesi.

Per spegnere il fuoco della superstizione e degli abusi, Bonaventura agitava invece l'arma della scomunica ufficiale da parte della Santa Sede, chiamata in causa come unica autorità morale in grado di orientare e piegare le coscienze dei cattolici albanesi: in altre parole il frate chiedeva che il papato esercitasse la propria giurisdizione almeno sul «foro della coscienza»⁴⁵⁶. Nell'Albania ottomana, dal punto di vista politico e giuridico, tale proposito di disciplinamento, era infatti impercorribile.

Così come era risoluto a scoraggiare i festeggiamenti del venerdì, il prefetto invitava inoltre la Sacra Congregazione a maledire e scomunicare quanti «[...] in molti loghi tagliano li corpi morti dissotterrandoli co[n] opinio[n] ch ucidono li vivi»⁴⁵⁷. Questi ultimi, ma anche chi rapiva ragazzi e ragazze cristiane per venderli ai mercanti islamici, come pure quei genitori cristiani che concedevano le figlie a uomini musulmani, continuavano a macchiarsi di colpe gravissime.

Tuttavia, insisteva Bonaventura, «se la Sacra Cong[regazion]e ma[n]da u[n]a lettera di Cravina col Sigilo d'ordine del papa e ch'il papa p[er] essa lettera maledichi chi fara tali cose», insisteva Bonaventura, «desisterano, ma bisogna in essa lettera a Capo pingere l'arma del papa»⁴⁵⁸. La paternità della lettera doveva essere, infatti, inequivocabile agli occhi del gregge cattolico: il sigillo del papa posto sul documento doveva campeggiare alla fine del foglio di carta caprina, presentificando visivamente – e ufficialmente – la suprema autorità cattolica, assente nel contesto albanese. Ancora nel 1749, del resto, il vescovo di Scutari Paolo Campsi sosteneva

che l'uso delle scomuniche in quelle parti è assolutam[ent]e necessario, p[er] l'ostinazione de' più contumaci, attesoche non avendo né carceri, ne altro modo di punirli, p[er] essere sotto il dominio Infedele, converrebbe lasciarli in abbandono alla loro perfidia⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. XLII.

⁴⁵⁷ APF, SOCG. 158, f. 198v.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ APF, ACTA 119 (anno 1749), f. 93r.

III.2 Immagini, brevetti e guarigioni miracolose: la comune necessità di un medium tangibile

III.2.1 Diffondere il culto delle immagini, diffondere il culto attraverso le immagini

Nelle sue lettere a Propaganda, Bonaventura Relli aveva denunciato un altro increscioso problema rinvenuto nella Zadrima: aveva riscontrato la consuetudine dei “turchi” di «scancellare» le immagini esposte nelle chiese cattoliche⁴⁶⁰. Che rimedio poteva essere predisposto per evitare questo scempio, per fare in modo che cessasse questa ecatombe di immagini sacre, rare e preziose in quel contesto?

Il *medium* visivo giocava un ruolo chiave nell’ambito della formazione e dell’educazione religiosa cattolica, particolarmente in territorio di missione dove spesso l’immagine poteva costituire uno strumento utile per colmare il divario linguistico⁴⁶¹. Lo stesso Giulio Mancinelli, a circa un decennio dalla chiusura del Concilio di Trento, incapace di comprendere e comunicare nell’idioma vernacolare, raccontava di aver usato in Dalmazia le immagini devozionali come una sorta di ponte comunicativo: in particolare, «porgendo una volta al popolo a baciare l’immagine della B. V., volse domandare questo Padre una zita d’otto o dieci anni, che cosa era quella: subito rispose in loro linguaggio: Maica Boga, Madre d’Iddio»⁴⁶². Il venticinquesimo decreto del Concilio di Trento aveva del resto ribadito l’importanza didattica e didascalica del mezzo visivo, a patto però che le immagini devozionali diffuse e utilizzate fossero pienamente ortodosse⁴⁶³.

Proprio i gesuiti, fra gli altri ordini missionari, avevano attribuito sin dai primi decenni della propria attività un’importanza capitale all’uso delle immagini nell’ambito dell’attività pastorale. In particolare Francesco Saverio, l’apostolo delle Indie, aveva enfatizzato il ruolo delle immagini come un ponte utile per risolvere le difficoltà poste dalla differenza linguistica e diffondere, così, la dottrina cattolica e i suoi precetti in quelle zone di missione

⁴⁶⁰ I. Zamputti, *Dokumente për historinë e Shqipërisë* (1623-1653), St. Gallen- Prishtinë 2015, pp. 94-118 (APF, SOCG, Vol. 263, 14 r. – 18 r.).

⁴⁶¹ Cf. I.G. Županov, “Translationg the ‘Doctrina Christiana’: Jesuit Linguistic Mission Before and After the Council of Trent (Sixteenth- Seventeenth-Century India)”, in M. Catto - A. Prosperi (eds), *Trento and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 559-581; M. Trento, “The Theater of Accomodation: Strategies for Legitimizing the Christian Message in Madurai (c. 1610)”, in P.-A. Fabre - F. Rurale (eds), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva’s Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources, Boston 2017, pp. 109-127.

⁴⁶² M. Korade, *Julije Mancinelli*, 149.

⁴⁶³ P.-A. Fabre, “Qu’est-ce que la posterité du Concile de Trente? Le cas du ‘culte des images’”, in M. Catto - A. Prosperi (eds.), *Trent and Beyond*, pp. 83-99; Id., *Décréter l’image? La XXVème session du Concile de Trente dans le texte*, Les Belles Lettres, Paris 2013.

dove nessuna lingua veicolare poteva essere utilizzata per l'evangelizzazione⁴⁶⁴. Nel 1587, un altro gesuita, il converso Giovan Battista Eliano, pubblicò un catechismo illustrato significativamente intitolato *Doctrina christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per instruzione de gl'idioti et di quelli che non sanno leggere*, pensato per l'educazione spirituale di coloro i quali non erano in grado di leggere⁴⁶⁵.

Nel 1613, i missionari gesuiti Kašić e Szini informavano Acquaviva dei progressi fatti proprio grazie alle immagini e ai *media* visivi: giunti a Temišvar (Timișoara) - racconta il gesuita dalmata - avevano donato a un «heretico», che prima «non aveva mai voluto trattar della fede», un *Agnus dei*: «con questa occasione si ragionò con lui della fede catholica, e restato persuaso col divino aiuto, si confessò delli suoi peccati, e restò molto consolato lui e la sua moglie catholica con tutti gl'altri christiani, che havevano procurato la sua conversione»⁴⁶⁶. Nei pressi di Vukovar, qualche giorno più tardi, interrogati da un «turco» che poneva domande «con molta modestia e humanità» circa il dogma della Trinità, i gesuiti esaudirono la sua benevola curiosità chiarendo chi fossero quegli uomini raffigurati su un triangolo che portavano alla cinta:

Petar Péhamber, cioè di Pietro santo apostolo di Gesù Christo e suo vicario in terra, in loco del quale era adesso il papa romano Paolo V. L'altra imagine era di Carlo Péhamber arcivescovo di Milano e cardinale di Roma, che fu homo di gran santità et che faceva gran miracoli. La terza imagine era del Beato Ignazio fondatore della Compagnia di Giesu e maestro del servizio di Dio di tutti noi altri.

L'interlocutore ascoltò con attenzione e rimase molto stupito e impressionato quando i padri raccontarono che, il giorno precedente, il demonio che tormentava un'ossessa esorcizzata dai padri «non voleva mai mirare queste tre imagini, ma si bene con gran spavento chiudendo gli occhi e lamentandosi voltava hor qua, hor là la faccia»⁴⁶⁷. È suggestivo – ma anche indicativo – che alla cinta i missionari portassero proprio un'immagine di «Carlo Péhamber», cioè di Carlo Borromeo che, come ha sottolineato

⁴⁶⁴A. Fleming, "Images", in «The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits» ed. by Thomas Worcester, Cambridge University Press: Cambridge, 2017, 378-379. On the matter i. e. W. de Boer, K. A.E. Enenkel, and W. Melion, ed., *Jesuit Image Theory*, Leiden: Brill, 2016; Evonne Levy, "Early Modern Jesuit Arts and Jesuit Visual Culture. A View from the Twenty-First Century", *Journal of Jesuit Studies*, 1 (2014), 66-87; P. A. Fabre, "L'allégorie est-elle une figure fondatrice de la culture jésuite?", in *Claude-François Menestrier. Les jésuites et le monde des images*, ed. G. Sabatier, Grenoble: PUG, 2009, 83-101.

⁴⁶⁵ Giovan Battista Eliano, *Doctrina christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per instruzione de gl'idioti et di quelli che non sanno leggere*, Roma, 1587.

⁴⁶⁶ *EHJM* I/I, p. 118.

⁴⁶⁷ *EHJM* I/I, p. 127.

Giovanni Romeo, fu uno degli esponenti più potenti e celebri della Chiesa post-tridentina, «ma anche uno dei più ossessionati cacciatori di streghe dell'Italia dei suoi anni»⁴⁶⁸.

Ancora una volta, a ogni modo, l'immagine costituisce un'occasione di comunicazione interconfessionale: è un'immagine che stupisce per il suo potere, per la sua capacità di operare miracoli, per il timore che incute nei demoni e negli uomini. Del resto, l'esorcismo che i missionari avevano operato doveva concludersi a Olovo, davanti all'immagine della Vergine che liberava gli ossessi e interveniva per realizzare le suppliche di cattolici, ortodossi e musulmani.

Così come operavano benevoli miracoli, le immagini devozionali avevano però anche il potere di intervenire sul piano degli eventi storici punendo gli empi e gli increduli. Mentre si trovavano ancora a Temessvar, ospiti di un parrochiano, il cugino del padrone di casa mostrò ai padri un quadretto della Vergine. Un suo amico – riferiva - aveva invitato a cena un “turco” il quale, mentre osservava i quadretti appesi alle pareti, si soffermò a guardarne uno tutto nero. Incuriosito chiese all'ospite di cosa si trattasse: questi rispose spiegando che sotto quella tavoletta lignea si trovava un'immagine della Vergine col Bambino. Il musulmano, per tutta risposta, alteratosi improvvisamente «gettò il coltello con la punta verso il quadretto, forò la tavoletta inanzi, toccò il braccio del bambino, ma non restò subito senza castigo di Dio». A quel punto infatti, il braccio dell'uomo si «seccò» improvvisamente, ed egli cadde malato: dopo pochi giorni «miseramente morì»⁴⁶⁹. Questo avvenimento spaventoso causò fra gli «infedeli» una grande paura, e conseguentemente anche «grandissima devotione verso la Santissima Madre di Dio».

Dell'efficacia delle immagini come strumento di propagazione della fede cattolica Bonaventura Relli era indubbiamente persuaso: i frati italiani si dedicarono con particolare zelo allo studio dell'albanese e sappiamo che alcuni di essi raggiunsero traguardi considerevoli nella padronanza della lingua, ma possiamo immaginare, senza troppo sforzo, che, soprattutto in una fase iniziale, le immagini devozionali fossero particolarmente utili ai fini dell'educazione spirituale dei cattolici albanesi. Oltretutto, nelle lettere dei missionari impegnati in Albania e più in generale nell'area dei Balcani ottomani, è spesso lamentata la mancanza di quadri e immagini devozionali nelle chiese locali o nelle abitazioni adibite a luogo di culto e talvolta quelle presenti erano custodite dalle comunità cattoliche con particolare zelo⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, p. 48.

⁴⁶⁹ *EHJM* I/I, p. 129.

⁴⁷⁰ Cf. per esempio B. Primov, P. Sariški, M. Ćovkov, and S. Stanimirov, eds., *Dokumenti za katolicheskata*, 44-

Ben consapevole dell'importanza e del «potere delle immagini», per dirla con le parole di David Freedberg⁴⁷¹, nel 1635, appena arrivato nel territorio di missione, Bonaventura Relli scongiurava la Sacra Congregazione di inviare nuovi operai nella vigna albanese, e con singolare apprensione auspicava anche l'arrivo di un pittore, da vestire eventualmente «da novitio quando havremo la licenza»⁴⁷². L'anno successivo chiese inoltre la fornitura di «molte migliaia» piccole icone e immaginette per la devozione privata da destinare al suo gregge.

Egli stesso si era presto rimboccato le maniche e aveva cominciato a dipingere immagini sacre per quanti ne facessero richiesta. Un gruppo di «signore Turche» aveva commissionato a Bonaventura alcune immagini devozionali raffiguranti la Vergine con il Bambino. Questa richiesta era in realtà piuttosto comune nella Zadrima: lo stesso Bonaventura spiegava che fra i «turchi» era diffusa l'opinione che queste immagini sacre avessero poteri taumaturgici. I membri della comunità musulmana usavano assai di frequente queste immaginette per recare sollievo e far guarire i parenti malati. E – stando almeno all'opinione del missionario – questo rimedio, miracolosamente, funzionava.

Pertanto Bonaventura, in seguito alla richiesta delle donne, dipinse le immagini richieste e fece la Vergine «assai bella», al fine di smuoverne le coscienze e alimentare la loro reazione emotiva, anche con l'intenzione di educarle alla venerazione del testo visivo. Per prima cosa, insegnò loro come rivolgersi ossequiosamente alla donna rappresentata nell'immagine, col fine di persuaderle del valore delle immagini devozionali e scoraggiare i loro figli e mariti che, invece, spesso le distruggevano.

Il missionario fu poi interpellato anche da un «Oggia», cioè un intellettuale ottomano⁴⁷³, affinché confezionasse per lui un'immagine della Vergine per salvare da una grave malattia uno dei suoi figli. E, di nuovo, il frate realizzò l'immagine come richiesto. L'icona fu posta *sopra* il corpo del giovane malato e il ragazzo si riprese improvvisamente. La voce della guarigione miracolosa si diffuse per tutta la città, come riporta lo stesso Bonaventura nel suo rapporto a Propaganda, e di conseguenza moltissimi, sia fra i cristiani sia fra i membri della comunità islamica, volevano per sé una di quelle immagini portentose⁴⁷⁴.

75.

⁴⁷¹ D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989.

⁴⁷² APF, SOCG. 152, ff. 151v.-152r.

⁴⁷³ Bonaventura nella sua lettera lo definisce «diabolico predicatore della falsissima lege Maumettana» (I. Zamputti, *Dokumente për historinë e Shqipërisë*, p. 102)

⁴⁷⁴ «Fu posta la Sacra imagine sopra il figlio dell'oggia subito resto sano. Quando vado per il paese [manca] o consolando fedeli, mi corrà dietro Christiani Turchi Turche dicendo Padre figura, figura» (Ibid.).

Nel 1636, Bonaventura, nominato prefetto della missione dei minori osservanti, inviò una nuova relazione alla Sacra Congregazione. Anche in quell'occasione si soffermava su un evento miracoloso occorso grazie a una immagine della Vergine con Bambino che egli stesso aveva provveduto a realizzare. La madre di un sangiacco l'aveva desiderata per aiutare la nuora incinta: la giovane donna, infatti, era soggetta ad aborti spontanei e quei neonati che pur aveva partorito erano morti poco dopo la nascita. La suocera, disperata, aveva allora deciso di ricorrere all'aiuto del frate italiano. Bonaventura anche questa volta aveva esaudito la richiesta e suggerito alla giovane donna incinta di venerare la Vergine inchinandosi per cinque volte davanti all'immagine. Dopo aver seguito i consigli del missionario, la nuora diede alla luce un bambino perfettamente sano. La madre del sangiacco, allora, per rendere grazie a Bonaventura concesse ai frati di predicare pubblicamente nel territorio governato dal figlio⁴⁷⁵.

Sfruttando il presunto potere miracoloso delle immagini, Bonaventura aveva contribuito a sensibilizzare una parte della comunità islamica: intendeva così impedire che le immagini esposte nelle chiese, così preziose, fossero danneggiate o persino distrutte. Oltretutto, i missionari, grazie alle guarigioni che erano attribuite alle immagini sacre, avevano guadagnato il rispetto della società che li ospitava – e in particolare delle autorità locali – consolidato la fama di buoni medici, così come la possibilità di dedicarsi alla cura pastorale e alla predicazione. Senza troppe forzature, potremmo declinare le parole che Ines Županov ha speso per i gesuiti “indiani” al caso di Bonaventura Relli: «curing the body and offering medical assistance were intended [...] by the founders of the Society of Jesus as only one auxiliary step in the process of “curing the soul” and accomplishing the ultimate Jesuit goal: conversion to Christianity»⁴⁷⁶.

Non era affatto insolito, peraltro, che i missionari utilizzassero le proprie conoscenze nel campo medico per introdursi in un territorio di missione piuttosto ostile: per esempio, nella Mesopotamia ottomana, dove il minore conventuale maltese Bartolomeo Stellini, prefetto apostolico e pioniere della missione, si era introdotto proprio fingendosi medico. A Diyarbakır, dove il missionario era giunto nel 1642, si era presto diffusa la sua fama di medico: un turco affetto da un'infermità incurabile era infatti guarito grazie alla somministrazione di una cura a base di polveri. Nel repertorio di farmaci dispensati da

⁴⁷⁵ I. Zamputti, *Dokumente për historinë e Shqipërisë*, 132.

⁴⁷⁶ I. Županov, “Conversion, Illness and Possession: Catholic Missionary Healing in Early Modern South Asia”, in *Divins remèdes; Médecine et religion en Inde*, ed. C. Guenzi, I. Županov, Collection Purusartha 27 (CEIAS/EHESS) 2008, p. 263.

Stellini sono da annoverare – significativamente - anche le preghiere alla Vergine prescritte a una nestoriana in punto di morte (i nestoriani, infatti, non riconoscono la Madonna come madre di Dio), nonché una pietra di San Paolo, cioè un dente di squalo noto a Malta come amuleto dalle proprietà taumaturgiche, utilizzata in combinazione con acqua benedetta e preghiere per curare una donna turca morsa da una vipera⁴⁷⁷.

Bonaventura Relli non era nuovo a un approccio missionario basato sull'utilizzo del *medium* visivo. Prima di partire per l'Albania aveva a lungo contrastato il dilagare della riforma protestante nelle valli di Lucerna, dove si era anche distinto come pittore di immagini devozionali usate come strumento di propagazione della fede cattolica. Purtroppo ben poche delle sue opere ci sono pervenute, anche per via del supporto – una tela di seta – sul quale era solito dipingere le icone. Un esempio di questi quadretti devozionali è oggi conservato presso la chiesa di San Giorgio a Valperga (in provincia di Torino)⁴⁷⁸. Si tratta della cosiddetta *Madonna Liberatrice*, dalla scritta che campeggia nella parte bassa della tela, *Liberatrix fidelium* (fig.6). La Vergine, disegnata a inchiostro di china, è ritratta a figura intera, con le braccia aperte e ammantata da una lunga tunica abbondante. Il tema iconografico raffigurato sarebbe quello della *Madonna Platytera*, particolarmente diffuso e apprezzato nella tradizione bizantina: all'altezza del suo ventre è infatti dipinto il Bambino racchiuso entro un clipeo⁴⁷⁹. Per le notevoli influenze bizantine, è verosimile che la realizzazione di questa immagine risalga all'ultimo decennio della sua vita, dopo il rientro dall'Albania.

In Piemonte, dove Bonaventura ormai provato dalla gotta si ritirò verosimilmente negli anni Quaranta del XVII secolo, le immagini da lui confezionate divennero presto note per essere miracolose: nel *Leggendario francescano* si legge che «per l'immagini della Madonna fatte da esso P. Buonaventura [Dio] operò innumerevoli prodigi, de' quali solo più volumi potrebbero compilarli»⁴⁸⁰. Fra la documentazione compilata in occasione dell'inizio del processo di canonizzazione – in realtà mai conclusosi - è presente un dettagliato rapporto

⁴⁷⁷ V. Lavenia, S. Pavone, C. Petrolini, *Mi faccio romano*, Viella, Roma, in corso di pubblicazione. Ringrazio gli autori per avermi accordato il permesso di menzionare il caso di Stellini, desunto da documenti tuttora inediti.

⁴⁷⁸ Ho avuto modo di visitare personalmente la chiesa di San Giorgio a Valperga dove la tela di Bonaventura è conservata. La chiesa e la stessa opera di Bonaventura hanno attirato, nei primi decenni del XXI secolo, l'interesse di alcuni studiosi locali, confluito nel volume pubblicato dall'Associazione Amici di San Giorgio in Valperga, *La Chiesa di San Giorgio in Valperga*, Edizioni Nautilus, Torino 2010.

⁴⁷⁹ Per la scheda completa dell'opera di Bonaventura Relli da Palazzolo conservata nella chiesa di San Giorgio si veda <https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/0100218017>.

⁴⁸⁰ B. Mazzara, *Leggendario francescano nel quale conforme l'ordine de mesi si contengono le vite, e morti de santi, beati, & altri huomini venerabili, & illustri*, Venezia 1680, p. 22.

attestante l'elevato numero di questi presunti miracoli⁴⁸¹.

In Vobazzano [per esempio] vicino a Torino la molie del speciale stando in letto gravida et inferma con opinione d'haver la creatura morta in corpo per il gran fetore che dalla bocca li usiva, essendoli datte queste sacre im[m]agini raccomandatosi a N[ost]ra Sig[no]ra subito si senti la creatura nel ventre, che partori e resto sana.

A Roma - leggiamo ancora -

[...] il Conte Andrea Mazzetti nepote del Conte Ripa hebbe una ter[r]ibil stoccata nel ventre con lesione dell'interiori, fu lasciato per morto, ma postoli le sagre im[m]agini su la ferita, fece voto di perdonare ed dire 15 volte il Rosario confess[a]to e com[m]unicato per l'anime del purgatorio, onde resto liberato dal pericolo di morte con stupore di tutti.

La fama dei meravigliosi prodigi attribuiti alle immagini confezionate da Bonaventura superò le Alpi e giunse – ma la notizia sarebbe tutta da verificare – fino a Parigi, dove

Il Sig[no]r Cardinale Armand Richelieu [Armand-Jean du Plessis de Richelieu, n. d. r.] fran[ce]se con gran istanza chiese di queste sacre im[m]agini haute se le pose al petto, li fu dato il veleno et ra[c]comandatosi a N[ost]ro Sig[no]re restò sano.

Si tratta soltanto di alcuni esempi desunti da una interminabile lista di eventi miracolosi. In molti casi si trattava, come nel caso delle immagini albanesi, di miracoli avvenuti in occasione di parti difficili, quando la madre del nascituro era in pericolo o quando, come nel caso di Vobazzano, si sospettava che il bambino fosse destinato a venire al mondo già morto. Tra il XV e il XVII secolo, come è stato dimostrato da Sarah Matthews Grieco, trovò, in effetti, particolare diffusione l'immagine della Vergine col Bambino, che si ritrova assai frequentemente negli inventari degli oggetti domestici nelle case urbane delle classi medie e alte⁴⁸². Questa icona domestica non soltanto aveva una funzione protettiva e apotropaica nei confronti della casa e dei suoi abitanti, ma era ritenuta pure in grado di ispirare le madri a partorire maschi belli e sani sull'esempio della Vergine. Peraltro, come nota ancora la studiosa, il modello di madre devota e amorevole rappresentato dalla Madonna era considerato il più consono e appropriato per la donna⁴⁸³.

Nel corso della sua attività pastorale *in partibus infidelium*, Bonaventura si trovò così a

⁴⁸¹ Archivio Provinciale OFM – Torino, Fondo Provincia San Bonaventura, 13. 1. 3. 7 Bonaventura da Palazzolo, nn. 30, pagg. non numerate.

⁴⁸² S. Matthews Grieco, "Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma", in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Editori Laterza, Roma-Bari 2009, p. 309

⁴⁸³ *Ibid.*

esportare questo modello devozionale fra le donne locali. Di più, attraverso un lavoro costante, il frate piemontese cercò di educare tanto i “turchi”, quanto i cattolici albanesi al rispetto delle immagini sacre, concepite come uno strumento indispensabile per istruire e orientare le coscienze.

A questo proposito vale la pena ricordare che, nella prima età moderna, accanto alla consueta produzione e circolazioni di immagini pubbliche, venne manifestandosi nell'Europa cattolica un fenomeno in una certa misura nuovo: la «privatizzazione dell'immagine»⁴⁸⁴. La richiesta, e conseguentemente l'offerta, di immagini si moltiplicò a dismisura: nuovi strumenti e nuove tecniche, come xilografia e incisione, consentirono di incrementare la produzione di immagini devote a un costo contenuto⁴⁸⁵. Grazie a questa svolta tecnica, anche le famiglie meno abbienti, che non erano certo in grado di acquistare costosi dipinti, riuscirono ad accaparrarsi riproduzioni di icone o di raffigurazioni sacre da tenere in casa. Già nel corso del XIII secolo si era infatti diffusa l'abitudine di edificare piccoli altari o di affiggere crocifissi e quadretti devozionali nelle case private, sentiti «come un necessario appoggio emotivo alle proprie meditazioni»⁴⁸⁶. Ebbe luogo, dunque, una parziale privatizzazione del culto: il devoto desiderava instaurare un rapporto dialettico con le sue immagini e con le figure in esse rappresentate. In quest'ordine di idee, il fruitore del testo visivo diveniva come un soggetto davanti a un altro soggetto – l'immagine - con il quale interloquire. I santi i cui simulacri erano affissi alle pareti delle camere da letto o sistemati sugli altarini assumevano così, potremmo dire, il ruolo degli antichi Penati romani, cui rivolgersi per ottenere protezione o per ottenere la soddisfazione di particolari richieste. In questo contesto, non sorprende che l'educazione religiosa venisse impartita ai bambini attraverso l'utilizzo di immagini sacre: spesso si trattava di figurine di santi morti in età infantile che rappresentavano per i fanciulli un modello di devozione e santità e che consentivano loro, al contempo, «la costruzione di un teatro di simboli visivi che venivano considerati necessari per rendere più concreta l'esperienza della preghiera»⁴⁸⁷. Davanti agli altarini domestici i fanciulli apprendevano peraltro la preghiera e le sue tecniche, tributando genuflessioni, riverenze e orazioni ai santi e a Dio e accendendo candele come piccoli

⁴⁸⁴ H. Belting, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci editore, Roma 2001, p. 501.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ C. Frugoni, “Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi”, in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi 1983, p. 533.

⁴⁸⁷ O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Editori Laterza, Bari 2011, p. 39.

chierici o monachine in erba⁴⁸⁸. Questi gesti di devozione fisica, come ha rilevato Ottavia Niccoli, «vennero progressivamente ad evolversi nel corso del tempo, «nel senso che si tramutarono via via da manifestazioni di affettività ad atti di omaggio»⁴⁸⁹. Già negli anni che seguirono il Concilio di Trento (1545-1563), nota ancora la studiosa, i bambini non erano più esortati a coronare di ghirlande le immagini e ad abbracciarle e baciarle affettuosamente, ma erano piuttosto «avvezzi a rendere omaggio alle figure sacre, a fare loro riverenza»⁴⁹⁰.

Le istruzioni impartite da Bonaventura alle donne islamiche riflettono proprio questo ordine di idee. In particolare, la grande quantità di piccole icone devozionali richieste a Propaganda o realizzate dallo stesso missionario si inquadrano alla luce di questa tendenza a «privatizzare» l'immagine, o meglio il culto dell'immagine: Bonaventura, come si è messo in luce, si spese in prima linea per insegnare a rendere omaggio ai quadretti con reverenze, inchini e preghiere. Le supposte capacità taumaturgiche di queste icone costituivano l'insostituibile occasione per introdurre alla venerazione dei “turchi”.

In ultima analisi, dunque, il *medium* visivo, fisico – in inglese si direbbe *picture* – si rivelò da un lato utile per consolidare la fede dei cattolici, privi di punti di riferimento, dall'altro fu impiegato per sensibilizzare gli islamici al rispetto delle immagini devozionali cattoliche, o per sollecitare coloro che avevano apostatato la fede cattolica a ritornare sui propri passi. Le icone della Madonna con bambino divennero, in questo senso, un dispositivo di mediazione culturale e confessionale e occasione per introdurre – o almeno per tentare di introdurre – alcuni elementi della prassi devozionale post-tridentina.

La stessa figura della Vergine si rivelò particolarmente adatta alla funzione di ponte confessionale attribuita dal prefetto della missione albanese: come è noto, di Maria parla lo stesso testo coranico e a lei è intitolata una *Sura*, la XIX (*Maryam*), nella quale è anche descritto il concepimento di Gesù⁴⁹¹. Come è stato dimostrato, cristiani e musulmani pregavano e visitavano comunemente santuari dedicati alla Vergine, per esempio a Gerusalemme: «in fact, not one but three places connected to Mary in Jerusalem were visited by Muslims in the Middle Ages: Mihrab Maryam, the Church of Mary, and the Tomb of Mary» e come ha osservato Rita George-Tvrtković gli stessi musulmani produssero un certo numero di icone mariane⁴⁹². Le autorità islamiche scoraggiavano però ufficialmente questo

⁴⁸⁸ Si vedano, per esempio, le istruzioni fornite in tal senso dal domenicano Giovanni Dominici, autore, nella prima metà del XV secolo della *Regola del governo di cura familiare*, Angiolo Garinei Libraio, Firenze 1860, p. 146.

⁴⁸⁹ O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore...*cit., p. 63.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁹¹ H. R. Piccardo (a cura di), *Il Corano*, Newton Compton Editori, Roma 2015, pp. 263-269.

⁴⁹² R. George-Tvrtković, *Christian, Muslims, and Mary. A History*, Paulist Press, Mahwah 2018, pp. 105-113.

tipo di condotta devozionale, e in più occasioni vietarono esplicitamente ai musulmani di visitare i luoghi di culto cattolici, in particolare quelli dedicati alla Vergine: la possibilità della conversione al cristianesimo in ragione della devozione mariana era considerato un rischio da evitare a tutti i costi⁴⁹³. Il punto di vista della controparte cattolica era, prevedibilmente, tutt'altro: la prospettiva – per non dire la speranza – della conversione era fortemente auspicata dai missionari.

Anche Bonaventura aveva cercato di cogliere questa occasione di dialogo. Soprattutto le donne giocarono il ruolo di mediatrici nel contesto albanese: il missionario precisava che la richiesta di immagini era giunta da «signore Turche», maggiormente sensibili al culto mariano anche dopo l'eventuale apostasia⁴⁹⁴. Abbiamo già avuto modo di osservare peraltro come le donne, nelle zone caratterizzate da un alto tasso di conversione, rimanessero spesso le sole custodi, per lo meno pubblicamente, della fede cattolica, mentre gli uomini, come capifamiglia, per una vasta gamma di ragioni preferivano convertirsi all'islam ed essere identificati come “turchi”.

Non da ultimo, preme sottolineare come lo stesso Bonaventura, sensibile alle caratteristiche intrinseche del contesto di missione, entrò di certo in contatto con le immagini sacre più diffuse in Albania e in Serbia: le icone di tradizione bizantina. Tale incontro non fu senza conseguenze: la tela della *Madonna Liberatrice* esposta nella Chiesa di San Giorgio a Valperga, verosimilmente realizzata dal frate nell'ultimo decennio della sua vita, testimonia di un processo di mutua e reciproca influenza culturale. Bonaventura, dal canto suo, si era impegnato a esportare *in partibus infidelium* un modello di devozione marcatamente post-tridentino; al tempo stesso, al suo rientro in Italia, aveva portato con sé nuove suggestioni iconografiche da utilizzare e reinterpretare nei suoi quadretti devozionali.

III.2.2 Guarigioni miracolose e riti propiziatori fra «negromantesse» e immagini devozionali

Alla metà del XVII secolo, proprio intorno a un'immagine, a un'icona sacra raffigurante la madre della Vergine, sant'Anna, si riunivano per la celebrazione di un peculiare rituale

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁹⁴ Nel *Théâtre de la Turquie*, Michel Fevre descriveva la particolare devozione di un gruppo di donne di Baghdad verso la Vergine Maria. Il missionario si dichiarava persino commosso fino alle lacrime a motivo del fervore col quale queste donne pregavano la Madonna battendosi il petto davanti alla locale cappella dedicata alla Vergine Maria (J.-P. Ghobrial, “Christian Materiality between East and West: Notes of a Capuchin among the Christians of the Ottoman Empire”, pp. 103-118).

anche gli abitanti di Prizren, nella Serbia ottomana, indipendentemente dalla propria fede religiosa. La testimonianza di questo culto ci è stata tramandata da Gregorio Massarecchi, missionario a Prizren e nipote del più noto Pietro⁴⁹⁵.

Nella sua lettera a Propaganda, il sacerdote illustrava lo stato della cristianità cattolica in quella parrocchia: le case dei cattolici presenti in città e nelle ville circostanti erano in realtà ben poche e, come accadeva anche nel caso dell'Albania, le condizioni di salute spirituale erano disastrose. Era presente un gran numero di «rinnegati» e molti di loro, scriveva il missionario, erano assai pentiti per essersi macchiati di apostasia, «alcuni dicono, et sono moltissimi, che con il cuore semo Christiani solamente habbiamo mutato il nome per non poter pagar li datij impostici dai Turchi»⁴⁹⁶. Per tale ragione – riscontrava - era ben diffuso fra i cristiani l'uso di concedere le proprie figlie in spose ai rinnegati, poiché questi ultimi desideravano che la tradizione cattolica rimanesse in qualche modo viva all'interno della propria casa: la prole però veniva educata nella fede islamica, col risultato che «non resta nisciuno Christiano»⁴⁹⁷.

Il panorama etnico e confessionale che Massarecchi descrive è assai variegato: oltre alle sparute case di cattolici, erano presenti anche numerosi serbi ortodossi, una comunità di «zingari», cristiani «rinnegati» e «turchi naturali». Sebbene il missionario metta enfaticamente in luce gli aspetti conflittuali di questa convivenza ponendo l'accento soprattutto sui soprusi dei “turchi” ai danni dei cattolici⁴⁹⁸, dalla sua lettera si indovinano in realtà anche gli esiti – per così dire – creativi della coabitazione, soprattutto in termini di pratiche sociali e religiose.

Il culto di sant'Anna e di san Pantaleone era vissuto a Prizren con particolare devozione. «In una montagna horida» nei pressi della città, si trovavano solamente i ruderi delle chiese

⁴⁹⁵ Stjepan Gasprit, nella sua relazione del 1671, ci informa che in quell'anno Gregorio Massarecchi era ancora alla guida della parrocchia di Prizren. Egli – annota Gasprit - «hà studiato anni 14 nel Collegio dei Neofiti, era per Convittore. Contribuiva la S. Cong.e per suo mantenimento all'anno settanta doi scudi. Fù dottorato in Propaganda del 1648, e mandato dalla med.a per missionario a Prizre, doi anni anni [*sic.*] solamente. Gode d.a Provigione venti anni sono, li è stata sospesa per sinistre informazioni. Ho trovato che lui esercità con ogni puntualità l'ufficio di Parocho, tiene Scuola à favore di quella gioventù, istituendoli nelle lettere e buoni costumi. Insegnavali la Dottrina Xpiana, et per quanto hò potuto sincerarmi, ogni giorno celebra la Santa Messa, è amato dalli suoi Parochiani, e passa tra loro buona corrispondenza. È poverissimo, haveva 65 anni, onde essendo fruttuoso merita di esser consolato dalla somma carità della Sac. Cong.e col rilasciarli la d.a provisione» (M. Palnikaj, *Relacione për gjendjen e Shqipërisë*, p. 248).

⁴⁹⁶ Lettera del missionario Gregorio Massarecchi alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide (1647) cit. da M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani*, vol. I, p. 152.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ «È ben vero che in questi Paesi ce abudanza non poca di vitto; ma quello che sopportano gli poveri Christiani dagli Turchi non si puole humanamente esprimere, non per altra ragione che si facino Turchi tenendo che noi tutti (quelo che à loro acade) à casa del Diavolo; e quando per qualche impositione, ò agravio non trovano i Christiani essendo nascosti, currono alla Chiesa, e metono in prigione il povero Piovano [...]» (Ancora dalla lettera di Massarecchi alla Propaganda cit. da M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani*, vol. I, p. 156).

anticamente intitolate ai due santi, e «in un muro la figura della Santa», sopravvissuta alla rovinosa azione del tempo, «et del santo ne figura ne niente». Durante i festeggiamenti in occasione della festa di sant'Anna e di san Pantaleone, in particolare, si radunava su quella montagna

una non picula fiera tanto di Christiani quanto di Turchi, e di Scismatici: et in quelli doi giorni hanno uso di circondar quel luoco dove è stata la Chiesa della Santa con una Candela di cera longa quanto è longo, e largo il sito della Chiesa, chi ha uso di cinger in quella maniera ce dissi con la candela di cera giala paga al altare 4, ò 5 baiochi, dopoi si voltano intorno à quel luoco dela Chiesa tre fiate; et gli Turchi et le Turche non sapendo oratione alcuna vano intorno scalzi et con pifare secondo, che viano queste canaglie quando fanno qualche allegrezza gli huomini tutti armati, et le Donne benvestite, et molti Turchi, et anche molte Donne Turche metono al Altare degli baiochi che li giovano al Piovano a loro niente⁴⁹⁹.

Come a Olovo, in Bosnia, anche a Prizren, nel cuore della provincia missionaria della Serbia, un santuario cristiano era oggetto di venerazione interreligiosa. Il rituale descritto da Massarecchi era decisamente peculiare: si usava circondare con una lunga candela di cera il sito della chiesa, e – specificava il sacerdote – i musulmani, che partecipavano al rito non conoscendo alcuna preghiera da rivolgere ai santi, circondavano la chiesa suonando il piffero, scalzi ma vestiti a festa e armati. Ma se al santuario bosniaco “turchi”, ortodossi, cattolici e talvolta anche «heretici» accorrevano nella speranza di un intervento miracoloso, che tipo di genesi aveva questa cerimonia comune cui così tanta importanza era attribuita a Prizren?

Lo studioso serbo Petar Petrović, nel 1932, pubblicava sul bollettino del museo etnografico di Belgrado un interessante trafiletto dedicato proprio al tema «opasivanje crkava», all'atto rituale, cioè, di circondare le chiese con teli o con candele⁵⁰⁰. Si trattava di consuetudine ancora diffusa negli anni in cui Petrović scriveva, riscontrata – sosteneva l'autore - soprattutto nella porzione nord-occidentale della Serbia settentrionale, e sud-occidentale della Serbia meridionale⁵⁰¹. Nel 1931, aveva per esempio rilevato la persistenza

⁴⁹⁹ Ivi, pp. 154-155.

⁵⁰⁰ P. Petrović, “Opasivanje crkava”, in *Glasnik Etnografskog Muzeja*, VII (1932), pp. 110-112; si veda anche D. Antonijević, “Contribution à l'étude de la symbolique du cercle magique et la marche en rond autour du defunt”, in *Balkanica* 3 (1972), pp. 461-476.

⁵⁰¹ Come ha osservato Sima Ćirković, in realtà, anche dopo la nascita dello Stato dei Serbi, Croati e Sloveni (1919-1929), la formazione politica che precedette il Regno di Jugoslavia, creato nel 1929, una parte della Macedonia «was officially called Southern Serbia and the people considered to be Serbs», sebbene «the population was not integrated into the Serbian nation anywhere near as much as in the other areas» (S. Ćirković, *The Serbs*, p. 259).

di questo rituale a Galičnik (oggi nella porzione nord-occidentale della Repubblica della Macedonia del Nord)⁵⁰²: il perimetro della piccola chiesa locale dedicata a *Sveta Petka* era stato parzialmente circondato da una sottile candela, all'altezza di un metro⁵⁰³. Tale rituale sarebbe stato *performato*, scrive Petrović, per favorire la fertilità delle donne sterili⁵⁰⁴. In effetti, anche la stessa intitolazione della chiesa aggiunge ulteriore consistenza alla motivazione addotta: uno degli ambiti di azione e protezione attribuiti a *Sveta Petka*, come si è osservato, coincide proprio con la liberazione dal problema dell'infertilità.

Per la medesima ragione, anche le donne musulmane di Prizren circondavano la tomba di un certo Hussein avvolgendola, più volte, con un lungo filo di lana. Con quel filo confezionavano poi una cintura da indossare, nella convinzione che potesse aiutarle con la gravidanza desiderata. Similmente, le donne serbe di fede ortodossa residenti nei dintorni di Prizren cingevano con fili di lana il perimetro delle chiese: come le islamiche, preparavano una cintura per ottenere lo stesso risultato⁵⁰⁵. A Valjevo (oggi nella Serbia occidentale) – come riportava nel 1933 Ikonija Popović – a circondare con la stoffa o con un lungo laccio fatto di cera e fibre di lana e canapa le chiese e i monasteri erano, ancora una volta, donne sterili («žene nerotke») oppure madri i cui figli erano morti o in punto di morte («majke, kojma deca umiru»). Dopo il rito, la lunga cintola realizzata era però donata alla chiesa⁵⁰⁶.

La testimonianza di Massarecchi è particolarmente interessante in tal senso, perché come ha osservato lo stesso Petrović, costituisce probabilmente la prima evidenza storica di questo antico rituale. Nel 1651, a Prizren, il rito celebrato nel giorno della ricorrenze di sant'Anna e di san Pantaleone non aveva però una valenza individuale ma evidentemente collettiva: non era una singola madre o donna (o un gruppo di esse) a circondare con la cera o con le candele il sito della chiesa e l'icona, ma l'intera comunità. Probabilmente la marcia circolare attorno al rudere della chiesa e all'immagine di sant'Anna, legata appunto alla simbologia rituale del cerchio, poteva avere una funzione propiziatoria e apotropaica, magari volta ad allontanare lo spettro dell'infertilità (delle donne e della terra) e della malattia, e dunque nei fatti della morte, dalla comunità⁵⁰⁷. Ciò che in questa sede interessa però in maniera

⁵⁰² Nel 1931, il territorio che attualmente pertiene alla Repubblica della Macedonia del Nord, insieme con la regione del Kosovo e una parte della Serbia meridionale erano incluse nella Banovina del Vardar (così rinominata dal fiume Vardar), cioè una delle nove unità amministrative che, a partire dal 1929, costituivano il Regno di Jugoslavia.

⁵⁰³ P. Petrović, "Opasivanje crkava", p. 110.

⁵⁰⁴ Ivi, p. 111.

⁵⁰⁵ T. Đorđević, "Opasivanje crkava", in *Glasnik Etnografskog Muzeja*, VIII (1933), p. 91.

⁵⁰⁶ I. L. Popović, "Opasivanje crkava u valjevskoj Podgorini", *Glasnik Etnografskog Muzeja*, VIII (1933), p. 92.

⁵⁰⁷ Come ha osservato Dragoslav Antonijević, la marcia circolare intorno al feretro dei defunti è per esempio documentata in tutta l'area dell'ex Jugoslavia: presso i valacchi della Serbia orientale, mentre il defunto è

particolare è la transconfessionalità che caratterizzava il rito di Prizren: tutti potevano partecipare, indipendentemente dalla fede religiosa di appartenenza. Era previsto il pagamento di un'offerta di quattro o cinque baiocchi, dopodiché ognuno dava il suo contributo per lo svolgimento del rituale: i "turchi" che spesso non conoscevano le preghiere e le orazioni, accompagnavano la cerimonia con la musica dei pifferi.

Di fronte a questa forma di culto collettivo, la reazione di Massarecchi fu in realtà piuttosto tiepida: nella sua relazione si limitava a renderne conto alla Sacra Congregazione, ma non sembrava aver adottato particolari provvedimenti per impedirne la celebrazione. Anzi, dalle sue parole sembra quasi che si prendesse gioco dei musulmani coinvolti nel rito: pagavano quattro o cinque baiocchi per partecipare, poi questo denaro finiva per rimpinguare esclusivamente le casse del piovano cattolico, non certamente le loro!

Non fu invece così tiepido nel giudicare un altro tipo abuso che – come scrive – occorreva assai di frequente in quelle parti:

Un altro caso trovai il quale è che vano alli negromanti à dimandare quando uno è amalato se ritornerà à risanare ò morirà, et quando ad uno dole l'occhio, ò il capo, ò il piede è vano alle Zingare, et alle Turche le quali sono grandissime negromantesse, et esse aprono quele maledette carte loro et soffiano con la bocca il quel luoco ove dole, o al'occhio ò al capo, o al piede con dire certe parole ritrovate al fondo del inferno, et anche alcune Christiane ce ne ho trovato, che faceano tale officio, et questi che fanno questo essercitio pigliano ò 2, ò 3 baiochi da quelli alli quali aprono le carte, ò sofiano. Io questi tali, ò siano Donne, ò siano Huomini e quelli che fanno questo offitio, et quelli che andavano ad essergli fatto ciò, tutti ho scomunicati, et mandati dalla Santa Confessione et comunione solamente gli confesso in articulo morti, se si pentono, et con aiuto di Dio si sono emendati tutti da quel nostro rito⁵⁰⁸.

In questo secondo caso l'errore riscontrato era ben più grave: non si trattava di culti compartecipati da ortodossi e musulmani, ma di cattolici che, per propria superstizione e

esposto nella sua abitazione, la moglie nuda fino alla cinta e con i capelli scarmigliati cammina intorno al corpo per tre volte: «après cela, elle effectue aussi l'encensement circulaire avec des poils pris sur la tête, sous les bras ou dans la région des organes génitaux». Anche nell'area intorno a Užice, nella Serbia occidentale (oggi nel distretto di Zlatibor) i parenti più intimi del defunto, con i capelli in disordine, le mani sui fianchi e la testa poggiata su una spalla, recitano il compianto camminando circolarmente intorno al tavolo sul quale il morto è disteso. In Croazia, il cadavere si incensa compiendo, ancora una volta, un movimento circolare (D. Antonijević, "Contribution à l'étude de la symbolique du cercle magique", p. 469). Come è noto, la ricorrenza di sant'Anna è festeggiata annualmente il 26 luglio, lo stesso giorno in cui era ricordata anche la memoria di santa Paraskeva o Venera martire romana. Tale coincidenza è piuttosto singolare ed è stata interpretata, per esempio da Robert Elsie, alla luce di un ipotetico legame fra la figura di sant'Anna e quella di santa Veneranda. (R. Elsie, "The Christian Saints of Albania." *Balkanistica*, 13, (2000), p. 44)

⁵⁰⁸ Cit. in M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani*, vol. I, p. 153.

depravazione morale, sceglievano deliberatamente di avvalersi del consiglio di «negromantesse», «turche» o «zingare», e persino «Christiane» (cioè cattoliche), che interpretavano le carte ed erano dedite a certe pratiche mediche che, nell'opinione del sacerdote, risultavano decisamente pericolose per l'integrità dell'anima. Nei fatti, esse fornivano prestazioni in due casi, stando alla testimonianza di Massarecchi: quando qualcuno intendeva conoscere aspetti del futuro (per esempio «quando uno è amato se ritornerà a risanare o morirà»), dunque erano dedite all'arte divinatoria, e nei casi in cui fosse richiesta la guarigione da un dolore fisico. I loro rituali di guarigione o di divinazione erano inoltre accompagnati dalla recita di «certe parole ritrovate al fondo del inferno»⁵⁰⁹, racconta il missionario esplicitando il dubbio di una collaborazione delle donne con il demonio.

Nel *Dizionario storico dell'Inquisizione* Oscar Di Simplicio ha definito la negromanzia, o magia demoniaca, come una disciplina antichissima, «un insieme di pratiche magiche in cui per il conseguimento di certi obiettivi si ricercava l'aiuto degli spiriti dei defunti e dei demoni»⁵¹⁰. Nell'Europa rinascimentale essa era distinta dalla magia naturale: quest'ultima era praticata con finalità terapeutiche, divinatorie o protettive, soprattutto tra i ceti non istruiti⁵¹¹. La negromanzia, invece, divenne, almeno inizialmente, quasi esclusivo appannaggio di esponenti dei ceti più colti, spesso anche religiosi ed ecclesiastici. Le pene comminate dall'Inquisizione per gli uomini e le donne accusate di negromanzia potevano essere anche molto severe: nella seconda metà del Cinquecento, un tale Flaminio Fabrizi, un colto trentino romano, fu processato dal tribunale senese perché ritenuto colpevole di aver praticato tenacemente l'arte della negromanzia evocando diavoli. Condannato, fu consegnato al braccio secolare per essere giustiziato. Nel XVII secolo le cose cambiarono in modo considerevole: l'arte della negromanzia perse, in un certo senso, il suo afflato dotto e culturale, riducendosi, sostanzialmente, a un repertorio di pratiche finalizzate al conseguimento di scopi, richieste o interessi materiali⁵¹².

Se inizialmente l'Inquisizione si dedicò principalmente al contrasto e alla repressione dell'eresia, in un secondo momento magia, stregoneria e malefici finirono per costituire una preoccupazione che rimase costante almeno fino alla prima metà del diciottesimo secolo⁵¹³.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ O. Di Simplicio, «Negromanzia», in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol.2, Edizioni della Normale, Pisa 2010, p. 1111.

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Lo stesso Di Simplicio ne *L'Inquisizione a Siena. I processi di stregoneria (1580-1721)* ha sintetizzato graficamente le percentuali dei reati, divisi per tipologia, processati dal tribunale senese: tra il 1580 e il 1660 il 34% dei casi, su un totale di 1725, afferiva all'ambito della magia, dei malefici, della stregoneria diabolica o della negromanzia. Ancora nel biennio compreso fra il 1719 e il 1721, su un totale di 188 casi, la magia

In particolare tra la seconda metà del sedicesimo secolo e il primo Seicento i processi di stregoneria diabolica, in gran parte d'Europa - anche negli stati dove si era diffusa, divenendo presto maggioritaria, la Riforma protestante – queste preoccupazioni cominciavano persino ad assumere le sembianze di una vera e propria caccia alle streghe, cioè, come è stato osservato, delle vere e proprie «sequenze giudiziarie a catena»⁵¹⁴.

Ora, in questa sede, non s'intende ripercorrere nel dettaglio la vicenda del contrasto alla stregoneria nella prima età moderna, con tutti i suoi risvolti, giuridici, penali ma anche sociali e storici. Ciò che preme sottolineare, piuttosto, è ancora una volta la distanza fra le circostanze in essere nell'Europa cristiana e le caratteristiche intrinseche della "Turchia europea". Le informazioni trasmesse da Massarecchi delineano l'esistenza di una cultura della cartomanzia o negromanzia più o meno diffusa che, altrove in Europa, avrebbe senz'altro attirato l'attenzione delle autorità ecclesiastiche. Dietro l'attività di una negromante poteva, infatti, celarsi la capacità di evocare spiriti per scopi divinatori, o ancora di praticare sortilegi e malefici, sintomo di un patto con il demonio, tutti elementi sufficienti per istillare più che un sospetto di apostasia e, dunque, per avviare un'indagine istruttoria.

A Prizren, però, il parroco non era in grado di intervenire contro le cosiddette «negromantesse», né di denunciarne l'attività illecita a tribunali ecclesiastici - o per lo meno civili – cattolici. Non poteva, allo stesso modo, ricorrere alla collaborazione di un cadì e di un tribunale sciaraitico per redarguire i propri fedeli e disciplinarne la condotta secondo il modello confessionale che la Chiesa post-tridentina desiderava implementare⁵¹⁵.

riguardava il 42% di essi (Di Simplicio, "L'Inquisizione a Siena. I processi di stregoneria (1580-1721)", in *Studi Storici*, Anno 40, No. 4 (1999), pp. 1090-1092).

⁵¹⁴ G. Romeo, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2002, p. 48. In Italia, come ha osservato Romeo, le cose funzionavano in realtà piuttosto diversamente. La caccia alle streghe, intesa per l'appunto come una serie di sequenze giudiziarie a catena, si originava soprattutto a partire dalle dichiarazioni di un reo che era comparso spontaneamente: «chi confessava la sua presenza alle misteriose cerimonie notturne elencava spesso, anche senza particolari sollecitazioni da parte dei giudici, sfilze di nomi di altre persone viste compiere, nel corso dei «giochi», gravi atti contro la fede, dal patto col diavolo alla preparazione di malefici mortali». Nella realtà italiana, però, questa persecuzione a macchia d'olio fu piuttosto limitata, almeno teoricamente, dalle indicazioni in materia fornite dalla Congregazione del Sant'Uffizio che, a partire dal 1588, sancì una distinzione tra rei confessi e terzi individui denunciati nel corso degli interrogatori. Questi ultimi dovevano essere scagionati in via pregiudiziale da gravi accuse che avrebbero potuto avere conseguenze giuridiche e penali anche molto serie: la ragione di questo *discrimen* risiedeva, come spiega Romeo, nella convinzione che «le rivelazioni che li riguardavano potevano essere frutto di suggestione diabolica» (*Ivi*, pp. 48-50).

⁵¹⁵ Anche nell'ambito della dottrina ufficiale islamica magia (*sihr*) e stregoneria sono guardate con sospetto e chi le pratica può essere passibile dell'accusa di apostasia: in particolare, i testi della tradizione canonica islamica (*hadīth*) sanciscono il divieto di ricorrere all'ausilio di astrologi e maghi. Ciononostante, come è ben noto, le pratiche magiche trovarono diffusione anche fra i seguaci di Maometto, si pensi solo ai modelli matematici noti come quadrati magici (*awfāq al-a'dād*) oppure al noto trattato *Gāyat-al-hakīm*, attribuito a Abū-Maslama Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Abd al-da'im al-Majrīfī (originario di al-Andalus) e tradotto in latino con il titolo di *Picatrix* (R. Budelli, "Come ricavare i nomi degli angeli e dei demoni nella divinazione

Preoccupato dalla frequenza con cui i membri del suo gregge facevano ricorso alle pratiche illecite che queste donne eseguivano in cambio di due o tre baiocchi – meno di quelli corrisposti per partecipare al rituale di sant’Anna e san Pantaleone – egli non aveva potuto far altro che minacciare di scomunica quanti vi prendevano parte. E alla fine dalle parole era presto passato ai fatti: Massarecchi aveva comminato la pena della scomunica sia alle cristiane coinvolte attivamente nella lettura delle carte, sia a quanti interpellavano le «negromantesse» per l’ottenimento di un qualche fine specifico, con la promessa di somministrare nuovamente i sacramenti solo in punto di morte e comunque in caso di sincero pentimento.

III.2.3 Brevetti e salmi per pazienti “turchi”

Se i cattolici ricorrevano frequentemente all’ausilio delle negromanti, i “turchi”, per parte loro, interpellavano prelati e missionari per ottenere rimedi utili contro malattie e malefici. Abbiamo già osservato come fosse frequente nell’Albania settentrionale, intorno alla metà del XVII secolo, la richiesta di icone sacre da utilizzare a scopi terapeutici. Ma stando alla documentazione prodotta dai missionari, questo bisogno di rimedi miracolosi si esplicava anche nella richiesta di preghiere, reliquie o piccoli brevetti utilizzati come una sorta di amuleti.

Tale richiesta, del resto, non caratterizzava solo il panorama confessionale balcanico: si pensi per esempio al caso menzionato dal gesuita Antonio Vico, missionario nel Madurai, in una lettera ad Alberto Laerzio del 1611. Egli comunicava che un fisico locale aveva finito per convertirsi al cristianesimo perché si era convinto che le preghiere cattoliche fossero maggiormente efficaci contro le malattie rispetto al *mantiram* che era solito recitare⁵¹⁶. La salute corporale, ottenuta grazie a preghiere cattoliche, poteva dunque finire per essere un preludio alla salute – eterna – dell’anima.

La prospettiva che attraverso il ricorso a preghiere e brevetti gli “infedeli” fossero poi illuminati dalla grazia e persuasi a convertirsi alimentava pertanto le speranze dei missionari. Nella prima metà del Settecento, il vescovo di Scutari Paolo Campsi riferiva a Propaganda che «i Turchi [della diocesi] ogni momento l’infastidiscono con volere che esso curi gli ammalati, che legga loro *de cura Infirmorum* secondo il rituale romano con fargli scrivere brevetti, e che non può negarlo, anziché più volte ammalato nel letto, gli è convenuto

con i quadrati magici, secondo il *Mafātīh al-Ġayb* di Aḥmad Mūsā al-Zarqāwī”, in *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, n. 12 (2010).

⁵¹⁶ I. Županov, “Conversion, Illness and Possession”, p. 263.

compiacerli». ⁵¹⁷ Domandava in questo senso alla Sacra Congregazione se fosse «lecito a que' Sacerdoti Cattolici seguire l'uso da gran tempo introdotto di recitare varj Salmi, Evangelj, e Preci sopra l'infermi infedeli, e da alcuni Brevetti» ⁵¹⁸. Il 2 maggio 1749 Propaganda aveva poi, come di consueto, trasmesso il dubbio al Sant'Uffizio per la risoluzione.

Ma in che cosa consisteva, più nello specifico, questo tipo di richiesta? Quali salmi erano recitati dai missionari e quali parole venivano trascritte sui brevetti? Il vescovo Campsi fornisce i dettagli precisi delle richieste pervenute e dei rimedi approntati dai sacerdoti cattolici:

È stato antico uso in questi Paesi che gl'Infedeli abbiano o siano ricorsi nella loro infermità ai Sacerdoti Cattolici, i quali sopra di essi infedeli si sono serviti di leggere alcuni Salmi posti nel Rituale rom[an]o, ove dice: *De Visitat[ion]e et Cura Infirmorum*.

Si recita pertanto i p.mo luogo il Sal. 90 = *Qui habitat in adiutorio altissimis* = finito il quale si leggono gli evangelj = *cum introisset Jesus Capharnaum* con gli altri Salmi, ed evangelj ivi descritti. Ai cristiani però si leggono intieram[en]te con tutte le orazioni proprie ancora, secondo la regola esposta nella Rubrica della soprad[ett]a visita e cura degl'Infermi, il che si tralascia ai Turchi. A tutti però si usa recitare ancora il responsorio di S. Antonio colla sua orazione. Intendiamo con ciò supplicare Sua Div[in]a M[ae]s[tà, acciò siano illuminati ad abbracciare la vera e S[anta] Fede di G[esu] C[risto] N[ost]ro Sig[no]re ⁵¹⁹.

[...] I Brevetti poi, che si scrivono a portarsi seco, sono =
Potentia Dei Patris + Sapientia Dei Filij + Virtus Dei Sp[irit]us S[an]cti + Intercedente B[eata] Virg[ine] M[aria], liberet te ab omni Febri tertiana, quartana, continua, et maligna. Amen.

Ecce Crucem D[omi]ni n[ost]ri J[esu] C[hristi], fugite partes adversae, vicit Leo de Tribu Iuda, Radix David. Alleluja ⁵²⁰.

[...] Moltissimi, si Cristiani, come Turchi, con arte magica dai maligni invidiosi vengono spessissime volte ad essere legati i maritati a non poter far l'uso loro. In tali bisogni pure ricorrono a tali Brevetti; onde in simili occasioni si scrive il Brevetto seguente =

Potentia Dei Patris + Sapientia Dei Filij + Virtus Dei Sp[irit]us S[an]cti + Intercedente B. V. M. Liberet te ab omni vinculorum maleficiorum. Amen.

⁵¹⁷ APF, ACTA 118 (1748), f. 229rv.

⁵¹⁸ ACDF, D.V. 1731-1753, f. 354r.

⁵¹⁹ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, f. 357r.

⁵²⁰ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, f. 357v.

*Ecce Crucem+ D[omi]ni N[ostri] J[esu] C[hristi], fugite partes adversae, vicit Leo de Tribu Juda, Radix David Alleluja*⁵²¹.

Per i dolori di capo il seguente =

Per spineam Coronam J[esu] C[hristi] Domini] N[ostri] liberet te Potentia Dei Patris + Sap[ienti]a come sop[r]a a dolore Capitij. Amen.

Campsi elencava dunque un'antologia di occasioni in cui i membri della comunità musulmana erano soliti cercare il supporto e la benedizione dei missionari. Il clero cattolico, per far fronte alla necessità, si era evidentemente munito di un repertorio di strumenti per esaudire queste richieste: sacerdoti e missionari, in tal senso, erano soliti seguire le istruzioni del *Rituale romano* in merito alla cura degli infermi, adattando però le preghiere da recitare all'occasione. Qualora l'infermo fosse di fede cattolica, infatti, i salmi e le orazioni erano recitate integralmente, mentre ai malati islamici era riservata una versione ridotta. In entrambi i casi però si recitava la celebre orazione di sant'Antonio («*Ecce Crucem Domini! Fugite partes adversae! Vicit Leo de tribu Juda, Radix David! Alleluia!*»). Si trattava, nello specifico, di un breve esorcismo attribuito dalla tradizione agiografica a sant'Antonio da Padova: il santo lusitano lo avrebbe infatti rivelato in sogno a una peccatrice tormentata dal demonio, facendole dono di una piccola pergamena da portare sempre al collo, sulla quale era vergato, in lettere d'oro, il potente motto. Fintanto che la donna conservò con sé il biglietto, le tentazioni diaboliche cessarono di tormentarla⁵²². Si trattava dunque di un'arma d'elezione nella lotta alle forze del male, ed era recitata ai "turchi" allo scopo di instillare in loro il desiderio di una sincera conversione. Questa preghiera ritenuta così potente era persino vergata sui brevetti, confezionati affinché anche i musulmani, come pure gli stessi cattolici, potessero portarli con sé.

In base al disturbo da trattare, il sacerdote o il missionario poteva poi intervenire con una formula specifica, adatta alle circostanze: in caso di febbre, il brevetto recitava: «*Potentia Dei Patris + Sapientia Dei Filij + Virtus Dei Sp[irit]us S[an]cti + Intercedente B[eata] Virg[ine] M[ari]a, liberet te ab omni Febri tertiana, quartana, continua, et maligna. Amen*». Per combattere i malefici scagliati «dai maligni invidiosi» contro i coniugi – sia cristiani che "turchi" - che non riuscivano ad avere rapporti sessuali e pertanto a concepire figli, era stata

⁵²¹ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, f. 357v-358r.

⁵²² Cf. A. da Serrano, *Liber miraculorum*, cap. 52. Come è stato notato questo esorcismo divenuto noto come «motto di Sant'Antonio» è in realtà un'antifona recitata nel corso dell'Ufficio divino delle Lodi in occasione della festa dell'Esaltazione della Santa Croce, che ricorre il 14 settembre (A. Ratti, *Ecce crucem Domini. La preghiera di sant'Antonio contro il diavolo*, Edizioni messaggero Padova, Padova 2019, p. 16).

predisposta una versione diversa e apposita della preghiera da apporre sul brevetto per liberare i malcapitati «ab omni vinculorum maleficiorum». Per il mal di testa, la prima invocazione era invece significativamente rivolta alla corona di spine.

Alla fine della sua lettera, il vescovo chiedeva inoltre alla Sacra Congregazione di fornire nuove orazioni per diversificare ancora l'offerta, evitando al contempo di rendersi protagonista, in prima persona, di qualche errore o abuso commesso ingenuamente nel tentativo di esaudire le richieste dei "turchi". Del resto, ribadiva, questo costume era talmente radicato e diffuso che in alcun modo sarebbe stato possibile estirparlo: era piuttosto preferibile assecondarlo per non incorrere nell'ira dei musulmani e creare occasione di scandalo⁵²³.

Il voto espresso dal commissario del Sant'Uffizio Alessandro Pio Sauli in merito alla questione posta da Campsi non tardò ad arrivare. Come avveniva di consueto, teneva conto di due dubbi simili già risolti dal tribunale: in particolare il commissario Sauli menzionava il caso sottoposto nel 1675 dal Vicario generale del Sirmio Matković in merito ai battesimi somministrati segretamente e alle preghiere richieste dai genitori musulmani per la salvezza delle anime e dei corpi dei propri figli malati. A questo dubbio il Sant'Uffizio aveva risposto autorizzando le preghiere «pro sanitate anima», e aveva persino avallato la somministrazione dei battesimi ponendo due condizioni: era possibile farlo qualora il bambino fosse *in articulo mortis*, vale a dire sul letto di morte, ovvero qualora esistesse la possibilità di sottrarre il bambino alla potestà dei genitori musulmani e di educarlo, conseguentemente, alla fede cattolica⁵²⁴.

L'altro caso menzionato risaliva invece al 1615, ed era stato sottoposto al Sant'Uffizio dal vescovo di Alessio: i sacerdoti, spiegava il prelado, nel giorno dell'Epifania erano soliti benedire le abitazioni dei cattolici «aspergendo eus aquâ benedictâ». I "turchi", però, desiderosi di ricevere la stessa benedizione chiedevano al clero di aspergere anche le loro abitazioni con acqua benedetta. Era lecito perpetrare questa pratica? Anche questa volta il Tribunale aveva espresso un parere positivo: «posse hoc permitti», a patto che dalla benedizione e dall'uso dell'acqua benedetta non scaturisse il rischio di atteggiamenti superstiziosi⁵²⁵.

Proprio il rischio di generare superstizione e false credenze costituisce un nodo centrale nella risposta al dubbio espresso nel 1749 dal vescovo di Scutari. Nell'istruzione inoltrata

⁵²³ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, f. 358r.

⁵²⁴ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, f. 360r.

⁵²⁵ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, f. 360rv.

dal Sant'Uffizio a Propaganda, e poi da Propaganda alla diocesi di Scutari, il sacro tribunale metteva in guardia missionari e sacerdoti, e li sollecitava a scongiurare atteggiamenti illeciti, abusi o false speranze:

Quelli che benedicono, ò a quali danno detti Brevetti, che con ciò non può loro promettersi infallibil[en]te la Salute, ò l'effetto desiderato, e specialm[en]te dovranno ciò avvertire le Persone supposte legate p[er] l'uso del Matrimonio, ma che pregheranno e pregano il Sig. Iddio, acciò li vogli consolare⁵²⁶.

Dovevano avvertire i pazienti di non riporre fiducia «in alcuna cosa vana»: era del tutto irrilevante, per esempio, il numero di parole trascritte sul brevetto, il tipo di carta utilizzata o l'eventuale figura vergata. Parimenti, l'abitudine di indossarli a una certa ora o in un certo modo, legarli con un particolare numero di fili o piegarli secondo una determinata forma erano soltanto «vanità, che non sono di alcun valore»⁵²⁷. Inoltre – aspetto ancor più rilevante – i missionari dovevano esser certi che insieme con le parole o i segni di croce scritti sul foglietto non vi fossero vergati anche «caratteri vani, incogniti, e superstiziosi», sincerandosi altresì che i destinatari del dono non abusassero, mostrassero disprezzo, incuria o atteggiamenti superstiziosi verso i brevetti⁵²⁸.

Furono inoltre accolte le richieste dell'arcivescovo Campsi: nuovi testi erano forniti per essere recitati o eventualmente trascritti sui brevetti. La nuova proposta per la preghiera da recitare in caso di problemi legati ai rapporti sessuali fra coniugi, in particolare, includeva più espliciti riferimenti al matrimonio cristiano come istituto naturale costituito da Dio per la conservazione della specie umana. Si chiedeva, pertanto, per intercessione della Vergine e dei santi, di liberare la coppia dagli effetti di ogni maleficio o fascinazione che impedivano

⁵²⁶ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, ff. 361r.

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, ff. 361r-364v. La preoccupazione del commissario Sauli era più che comprensibile: anche nell'Europa cattolica, l'Inquisizione romana ma anche quella spagnola avevano riscontrato l'usanza di trascrivere su piccole cedole parole sante o i nomi di Dio insieme con «parole false, apocriefe, ignote o dubbie». Maria Sofia Messana, nel suo *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna moderna* ha menzionato il caso di Francisco de Armato catturato, nei primi anni Venti del diciassettesimo secolo, dal capitano della città di Chiana, cioè Piana degli Albanesi, e trovato in possesso di una borsa di pelle di capra contenente alcuni scritti e orazioni. La borsa e il suo contenuto furono consegnati al giudice ordinario del vescovo, che li classificò come amuleti e orazioni magiche. «La qualificazione delle preghiere e degli scongiuri trovati addosso all'imputato viene fatta col presupposto che tutto ciò che non è chiaramente lecito si riferisca al diavolo». Celebrato il processo, de Armato fu condannato alla pena della frusta e al servizio presso il palazzo arcivescovile per un periodo di quattro mesi. E si trattava, osserva Messana, di una pena anche blanda rispetto a quelle comminate in quegli anni dal Sant'Uffizio spagnolo per reati simili, spesso sanzionati con il carcere a vita, il bando perpetuo o talvolta persino il rogo (M. S. Messana, nel suo *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna*, Sellerio, 2007, pp. 340-341).

ai coniugi di consumare il rapporto «ad generandas , concipiendas, portandas, pariendas, ac nutriendas Proles deo, et hominibus gratas»⁵²⁹.

In caso di malessere fisico, i missionari avrebbero potuto invece recitare la seguente supplica:

Omnipotens sempiternae Deus, qui non mortem peccatorum sed vitam semper inquiris, suscipe propitius orationem nostram, et libera ipsos à Mahumettanae pravitate, et aggrega ecclesiae tuae sanctae ad laudem, et gloriam nominis tui.

Omnipotens Sempiternae Deus mestorum consolatio, perveniant ad te preces de quacumque tribulatione clamantium, ut omnes sibi in necessitatibus suis misericordiam tuam gaudeant adfuisse.

*Per D[omi]num, etc*⁵³⁰.

Oltre a richiedere la cessazione delle tribolazioni fisiche, era comparso un nuovo dettaglio: più esplicitamente si pregava Dio di liberare «ipsos à Mahumettanae pravitate».

Circa vent'anni più tardi, nel 1767, l'arcivescovo di Skopje allora Matteo Massarek (Matja Mazreku), originario di Janjevo (in albanese Janjevë) in Kosovo, tornava a esporre ancora un dubbio simile: «per trarre gl'Infedeli della Scopia dalle tenebre del Maomettismo al lume della Cattolica Fede», scriveva, «oltre gl'interni impulsi à Noi ignoti, si serve il misericordiosissimo Iddio delle grazie esterne con rendere piu [sic.] volte la salute corporale à quei maomettani che nelle loro infermità ricorrono alle orazioni de Sacerdoti cattolici»⁵³¹. La convinzione dunque che quelle richieste potessero poi rivelarsi strumentali alla conversione non era venuta meno. La malattia, in questo ordine di idee, appariva da un lato come un problema fisiologico da risolvere, dall'altro però rappresentava al contempo una provvidenziale occasione di riscatto per “infedeli” e peccatori⁵³².

Il problema però sorgeva, ancora una volta, nel momento in cui i missionari accorsi al capezzale dei malati si rendevano conto che i brevetti donati e contenenti piccole particelle di *Agnus Dei* o di reliquie dei santi venivano poi perduti o gettati via, dopo l'agognata guarigione, come oggetti di nessun conto. Era lecito, si chiedeva Massarek, consentire che questi monili prima appesi al collo con tanta fiducia fossero poi oltraggiati in quel modo dai «turchi» che nulla «professano di religione verso le cose sagre»⁵³³?

⁵²⁹ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, ff. 361v-362r.

⁵³⁰ ACDF, D.V. 1731-1753, fasc. XVI, f. 363rv.

⁵³¹ ACDF, D.V. D.V. 1766-1768, p. 188r.

⁵³² I. Županov, “Conversion, Illness and Possession”, p. 265.

⁵³³ ACDF, D.V. D.V. 1766-1768, p. 188r.

La risposta al dubbio di Massarek venne fedelmente formulata dai cardinali del Sant'Ufficio sulla base dell'istruzione consegnata vent'anni prima al vescovo Campsi: le opinioni non erano mutate e le disposizioni restavano, dunque, valide. Ma nella prassi, i dubbi degli operai impegnati nella vigna balcanica non cessavano di accendersi, sollecitati com'erano dalla frequenza delle richieste e dalla varietà dei casi da risolvere. Ancora nel 1777, l'arcivescovo Massarek, nella sua relazione a Propaganda Fide, tornava a lamentarsi dell'incombenza derivante dalla fiducia riposta dai "turchi" nelle doti mediche dei missionari e nel potere terapeutico dei brevetti: «con tutto ciò», scriveva «gli Ottomani non cessano di chiamarlo ognora per leggere ai lor infermi, e scrivergli cedole, dovendo il med[esim]o per tale effetto portarsi ne loro Villaggi con suo incommodo, e disturbo»⁵³⁴.

III. 3 Alcune osservazioni conclusive

Il breve percorso diacronico dipanatosi nel corso del capitolo ci restituisce un'immagine caleidoscopica del cattolicesimo balcanico, caratterizzato da una pluralità di influssi ed elementi mutuati da altre religioni (anche pre-cristiane) e spesso insofferente di fronte ai tentativi esogeni di normazione e disciplinamento profusi dai missionari inviati dalla Santa Sede. La proteiforme condotta confessionale dei cattolici locali, frutto di un complesso processo di stratificazione culturale, non costituiva però un *unicum* nel panorama dei Balcani ottomani: come si è cercato di dimostrare, anche alla luce dei documenti d'archivio, una tendenza all'ibridazione religiosa e alla partecipazione a riti e costumi comuni (e perciò interreligiosi) caratterizzava anche l'identità religiosa delle altre due grandi comunità presenti nell'area, cioè quella ortodossa e quella islamica.

Le immagini, come i brevetti e gli amuleti, espressione della cultura materiale, possono contribuire a chiarire ulteriormente questo processo di mutua influenza, gettando luce sulle peculiari dinamiche di interazione (e integrazione) che caratterizzavano le relazioni fra le diverse comunità sociali e religiose presenti nelle diocesi dell'Europa ottomana.

⁵³⁴ APF, ACTA 147 (1777), ff. 292v.-293r..

Capitolo IV - Disciplinare la quotidianità, sradicare la superstizione

IV.1 Definire il campo della superstizione

Nel capitolo precedente abbiamo introdotto un tema fondamentale nell'ambito del contrasto alle forme di abusi dottrinali e di ibridazione religiosa, cioè quello della superstizione, che rappresentava, per i missionari desiderosi di disciplinare i cattolici balcanici, una fonte di preoccupazione e lavoro costante.

A ben vedere, la superstizione costituisce un paradigma che sussume in sé un ampio spettro di fattispecie: l'improprio utilizzo dei brevetti da parte dei "turchi" rappresentava un caso esemplificativo in tal senso; anche la credenza, diffusa in Albania, che i morti tornassero a tormentare i vivi, il ricorso a particolari rituali divinatori o di guarigione, o ancora la tendenza a evitare, per buon auspicio, alcune azioni in determinati giorni della settimana erano bollati dai missionari come pratiche superstiziose.

Nel 1632, come abbiamo già osservato, il vescovo di Sappa Giorgio Bianchi aveva individuato nel corso della visita alla sua diocesi l'esistenza di un'intricata rete di superstizioni fra i cattolici dell'Albania settentrionale. Oltre alle consuetudini legate alla celebrazione del venerdì – denunciava –

Guardano l'osso della spatola d'un capreto, ò d'un Beco, ò d'un Castrato, et in essa prevedono la lor futura infelicità, cioè s'ha da morir qualchedun di loro presto, e lo prevedono de sarà di propria casa, ò del vicino, se sarà nobile o ignobile, il Patron di casa, ò della fameglia; s'anco prevedono ivi d'hanno d'esser saccheggati dai Turchi, e se si fa esercito contro di loro. Mentr'ero in questa visita di Puucha in una villa chiamata Dusghesa sopra notata il Patron di casa ci mazzo un capretto per cena, et fatto il tempo si posimo à cenare, et cenando il Patron di casa piglio la spatola del capreto, e li levo la carne d'intorno ch'era ben alessa, et comincio impresenza mia guardarla, et rivoltandola la guardava con inquietudine, et io poi non potei soffrirne gli dissi che mirava in quel osso, e lui mi rispose con un gemito e disse che da lì a tre di era per farsi un essercito, del che gli risposi, e dissi che già mai dovessero guardar quell'ossa, et niente in esse credessero; ma in verità come disse lui per mezzo del Diavolo così fù, poiche da lì a tre di un Turco chiamato Mehmet Ciaus Agà d'Alessio Epiroto da Sadrima congregò in un dì 500 Archibugjieri quasi tutti xp.ni Albanesi, et fece vista d'andare in un altro luogo, et sene andò per tutta la note à Tebruna

Villa in Ibaleia, et le brugiò le case, e pigliò 5 schiavi fra femine, e maschi, e mazzò 6 huomini 3 de quali assai bravi soldati, et ciò fece perche trovò gl'Ibali sprovisti, altrem.te 100 di questi preparati haveriano senz'altro superato i 500 di questi: hor questa prevision futura da quel huomo in quel osso ho toccato con le mani, et fù sincera come si riferisce⁵³⁵.

Attraverso l'esame dell'osso, l'ospite aveva concluso che una grande sciagura stava per abbattersi sulla Zadrima: un esercito ottomano avrebbe in breve raggiunto le loro case per saccheggiarle. Il prelato, da parte sua, in un primo momento aveva condannato, apertamente e senza appello, l'esercizio di quella illusoria e malvagia pratica divinatoria: l'interpretazione di supposti segni contenuti nelle viscere e nelle ossa degli animali era una consuetudine che affondava le sue radici nella tradizione pre-cristiana, pagana, e come tale doveva essere abbandonata. Tuttavia, con sua verosimile sorpresa, il vescovo fu parzialmente costretto a ricredersi: la previsione fatta dal «Patron di casa» si era rivelata infine esatta. Nel giro di tre giorni un piccolo manipolo di archibugieri – nello specifico «quasi tutti c[ristia]ni Albanesi» - raggiunse la villa di Tebruna. Alcune abitazioni furono date alle fiamme, sei uomini persero la vita nei combattimenti, e cinque cristiani, fra ragazze e ragazzi, furono invece catturati⁵³⁶.

Come abbiamo avuto modo di appurare, episodi attestanti la pratica di rituali divinatori erano frequentemente annotati dai missionari fra le numerose manifestazioni di superstizione osservate. Tuttavia, nell'opinione dei custodi dottrinali del cattolicesimo, anche le differenze teologiche fra la fede romana e l'ortodossia potevano essere bollate come credenze false e superstiziose. Allo stesso modo anche gli atteggiamenti devozionali, gli elementi rituali e teologici che i cattolici balcanici mutuavano dalle altre confessioni religiose presenti nella regione erano tenuti e fronteggiati come espressione di bieca superstizione: del resto, come chiosava Tommaso d'Aquino nella *Summa*, la superstizione è un vizio contrario alla religione per eccesso, non perché offra nel culto divino più di quanto non faccia la vera religione, ma perché offre questo culto o a chi non deve, o in un modo non lecito⁵³⁷.

Albrecht Burkardt ha ben esplorato la genesi e la fenomenologia del concetto di superstizione: già Cicerone, nel *De Natura Deorum*, la definiva come una «forma pervertita della vera religione», mentre nella successiva rielaborazione di Lattanzio e Agostino la

⁵³⁵ P. Bartl, *Albania Sacra*, vol. 3 (Sappa), p. 128.

⁵³⁶ *Ibid.*

⁵³⁷ «Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet» (T. Aquinas, *Summa theologiae*, a cura di M. J. Duffy, vol. 40 (*Superstition and Irreverence*), 2a2ae. 92-100).

superstizione era considerata, nel suo senso etimologico, come ciò che eccede, «ciò che è superfluo» rispetto alla religione cristiana, «e, dunque, essenzialmente, ogni residuo del paganesimo antico»⁵³⁸. In epoca medievale, la confessione annuale obbligatoria, introdotta nel 1215 dal IV Concilio Lateranense, aveva costituito un'occasione di controllo e di esame per vagliare eventuali atteggiamenti di devianza da correggere e reprimere: i confessori, come pure i membri degli Ordini mendicanti, erano allora alla ricerca di residui del paganesimo – sulla scia della visione agostiniana – ma anche di pratiche folkloriche «che attiravano l'attenzione per la loro arretratezza»⁵³⁹.

Nell'Europa cattolica, dopo il Concilio di Trento, l'Inquisizione e, più in generale, la Chiesa romana condussero una strenua lotta per sradicare superstizioni o credenze popolari. Al termine del Concilio la superstizione assunse infatti un rilievo fondamentale come particolare campo di vigilanza: come ha giustamente osservato Adriano Prospero

Con una robusta potatura, le pratiche sociali che avevano rivestito e radicato nel costume i sacramenti cristiani vennero sfrondate con una “riforma” che rifuggiva da riti e credenze legate alla fisicità della vita, ai culti della fecondità, al corpo sociale come entità superiore al singolo individuo, alla sopravvivenza della società come valore superiore a quello della salvezza dell'anima individuale⁵⁴⁰.

Peter Burke nell'ormai classico *Popular Culture in Early Modern Europe*⁵⁴¹ illustrava e sintetizzava questo pervasivo processo di disciplinamento sociale e spirituale attraverso la rievocazione di un quadro: la celebre *Lotta fra Carnevale e Quaresima* di Pieter Bruegel il Vecchio (1559). La raffigurazione del carnevale, secondo Burke, può essere considerata simbolo ed espressione delle tradizioni folkloriche e superstiziose («as a symbol of traditional popular culture»), mentre la quaresima costituisce la cristallizzazione visiva del processo di riforma e di epurazione dei costumi che il clero metteva in pratica in quegli anni⁵⁴². Né la condanna degli atteggiamenti superstiziosi, ritenuti sopravvivenze di culti pagani e occasione di peccato, fu caratteristica soltanto della Chiesa cattolica post-tridentina. Se possibile i riformatori protestanti furono in questo senso persino più categorici della

⁵³⁸ A. Burkardt, “Superstizione”, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol.3, Edizioni della Normale, Pisa 2010, p. 1549.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ A. Prospero, *Tribunali della coscienza*, p. 661.

⁵⁴¹ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper Torchbooks, London 2002 [prima ed. 1978].

⁵⁴² *Ivi*, p. 207. La riflessione di Burke è stata più recentemente aggiornata nell'introduzione alla terza edizione del volume, ripubblicato nel 2009. Tale introduzione è apparsa in traduzione italiana nel già menzionato volume a cura di Lucia Felici e Pierroberto Scaramella, *Un mondo perduto? Religione e cultura popolare*, pp. 249-273.

controparte cattolica: «Catholic reform tended to mean modification; Protestant reform was more likely to mean abolition»⁵⁴³.

Non sarebbe dunque verosimile né corretto pensare che gli elementi di superstizione e le tradizioni folkloriche dal gusto pre-cristiano fossero un elemento emerso soltanto nell'Europa ottomana o comunque nei territori di missione extra-europei – pensare cioè che le devianze dalla norma costituissero un caratteristica soltanto della periferia del cattolicesimo. La differenza risiedeva semmai – ancora una volta – nelle circostanze e negli strumenti a disposizione delle autorità ecclesiastiche: se, per esempio, nell'Italia della Riforma cattolica, la Santa Sede si trovava nelle condizioni di poter esercitare più efficacemente una forma di controllo sulle pratiche sociali, nei Balcani ottomani la capacità di azione rimase sempre assai limitata⁵⁴⁴. Del resto, nel contesto italiano, l'attività dell'Inquisizione romana si sostanziava, da un lato, di un capillare programma di controllo da esercitare attraverso le ispezioni delle diocesi a opera dei visitatori apostolici, dall'altro della presenza, sul territorio della penisola, di un sistema di tribunali inquisitoriali, la maggior parte dei quali era stata istituita già nella seconda metà del Cinquecento: nel corso del Seicento altre sedi vennero fondate, fino a raggiungere il numero di quarantasette⁵⁴⁵. Questi tribunali, come è stato osservato, erano chiamati a garantire, in collaborazione con tutte le altre istituzioni ecclesiastiche, «un'esigenza di governo complessivo della società italiana che va ben al di là delle iniziative volte alla tutela giudiziaria della società italiana»⁵⁴⁶.

Per le ragioni che abbiamo valutato nei capitoli precedenti, nell'Europa ottomana, il filo delle cesoie del papato e dei suoi agenti locali – per restare nel solco della metafora di Prospero – non era abbastanza affilato per potare le fronde della superstizione e delle credenze popolari (che pur sopravvissero in certe forme e misure nell'Europa cattolica post-

⁵⁴³ *Ivi*, p. 215. Il processo di disciplinamento sociale e confessionale fu dunque generale e uniforme nell'Europa cristiana ma non monolitico, come lo stesso Burke sottolinea. Le differenze di approccio, fra le diverse confessioni, raggiunsero anche dei livelli significativi: si pensi per esempio al ben noto rifiuto di alcuni riformatori protestanti (come Calvino o Zwingli) per le immagini di Cristo e dei santi, considerate alla stregua di idoli pagani. Di tutt'altro avviso fu invece la Chiesa post-tridentina, che individuò nelle immagini uno strumento principe per l'istruzione e l'educazione dei fedeli (cf. nota Cap. III, nota 73).

⁵⁴⁴ Ciononostante, anche nell'Europa cattolica la Chiesa e l'Inquisizione non riuscirono ad arginare ed epurare definitivamente la condotta confessionale dalle diffuse pratiche superstiziose, poiché esse erano radicate troppo profondamente nella società: come è stato osservato, del resto, «anche nei più rilevanti episodi di stregoneria (casi di apostasia e di patto con il diavolo), le punizioni non raggiunsero la severità sanguinaria che a periodi caratterizzò l'Europa nord-orientale; mentre in casi di delitti meno gravi la pena andava raramente oltre l'abiura de levi e qualche esercizio di penitenza imposto al reo» (A. Burkardt, "Superstizione", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol.3, Edizioni della Normale, Pisa 2010, p. 1550).

⁵⁴⁵ D. Solera, *La società dell'Inquisizione. Uomini, tribunali e pratiche del Sant'Uffizio romano*, Carocci, Roma 2021, p. 21.

⁵⁴⁶ G. Romeo, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, p. 59.

tridentina), ma neppure quelle, ben più gravi, dell'apostasia e delle forme di ibridazione religiosa. Le armi a disposizione si riducevano, anche nei casi più gravi, ai tentativi di persuasione e – *extrema ratio* - alla minaccia della scomunica, all'esclusione cioè della comunità ecclesiale, come era avvenuto nel caso dei cattolici di Prizren scomunicati da Gregorio Massarecchi per la loro partecipazione ai rituali negromantici: nessuna sanzione o ricaduta sul piano giudiziario era invece possibile.

Pietro Salinate, fondatore della missione dei francescani bosniaci, sin dal suo arrivo nella Bulgaria ottomana si era misurato con questo problema. Nel 1622, in una lettera alla neonata Congregazione de Propaganda Fide, lamentava che, al suo arrivo, i cattolici «permanenti e nativi in quelli paesi, come Chiprovazzo, Selesna, Copilouazzo e molti altri», professavano solo superficialmente la fede cattolica («vivevano alla xristiana ma malamente») ⁵⁴⁷, similmente a quanto avveniva fra gli albanesi descritti da Cherubino che «solo tengano il nome di Cristiani». A ben vedere, infatti, fra queste comunità, prive del conforto spirituale di sacerdoti e missionari, erano diffuse quasi endemicamente «molto cattive paratiche», come superstizioni, ma anche «magie, stregonerie et certe feste, che tenevano ad usanza delli scismatici» ⁵⁴⁸. Per giunta, i cattolici bulgari partecipavano assai di rado alla celebrazione della messa, si confessavano molto raramente ed erano soliti gozzovigliare all'interno delle chiese, dove pure si intrattenevano frequentemente con «balli, giochi, et altre indecenze» ⁵⁴⁹. Erano diffuse le unioni matrimoniali fra consanguinei di secondo e terzo grado, espressamente vietate dal *Tametsi*, e in occasione delle nozze uomini e donne erano soliti banchettare lautamente con parenti, vicini e amici per una o due settimane, «et con molta indecenza si imbracciavano» ⁵⁵⁰.

I frati, per parte loro, avevano naturalmente provato a sradicare questi abusi, cercando di limitare le occasioni di *communicatio in sacris* con gli ortodossi e vietando i festeggiamenti inappropriati e le consuetudini «indegne del nome Cr[ist]iano». Tuttavia, le comunità bulgare, evidentemente restie ad abbandonare i propri costumi e le proprie pratiche sociali, reagivano ai rimproveri dei frati denunciandoli ai «Turchi, dai quali sopportavo [scrive Salinate] molti stratij et percosse. Li quali mandandomi da una città all'altra con grandissimo mio dolore et questo non per altro se non perche non volevo sopportare i detti vitij loro» ⁵⁵¹.

Il lavoro dei missionari, come agenti della Sede e custodi dell'ortodossia dottrinale, era

⁵⁴⁷ B. Primov, P. Sariški, M. Ćovkov, S. Stanimirov (eds), *Dokumenti za katolicheskata*, p. 18.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ B. Primov, P. Sariški, M. Ćovkov, S. Stanimirov (eds), *Dokumenti za katolicheskata*, p. 19.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.*

dunque naturalmente orientato all'eliminazione di riti, superstizioni, e pratiche sociali eterodosse, o comunque percepiti come estranei alla tradizione cattolica. Tuttavia, nei fatti questo lavoro di potatura, per dirla ancora con le parole di Prospero, era reso assai più arduo dalla presenza dell'amministrazione ottomana, cui i cattolici locali – stando al racconto di Salinate – avevano la facoltà di ricorrere in caso di controversie che deponevano a loro sfavore. Il braccio della giustizia secolare, che nell'Europa cattolica integrava e corroborava l'attività di controllo esercitata dalla Chiesa romana, si poneva in aperto contrasto con i tentativi di disciplinamento della vita sociale posti in essere dai missionari inviati dal papa.

IV.2 Battesimo e superstizione: un binomio inconciliabile?

IV.2.1 «Facendo li Turchi battezzare i loro fig[li]o[li] per altro fine che di farli Cr[ist]iani»⁵⁵²

Come è stato messo in luce, nella concezione cattolica esiste, a livello teologico, una precisa distinzione fra i sacramenti, cioè battesimo, confessione, comunione, confermazione, ordinazione sacerdotale, matrimonio ed estrema unzione, e quelle pratiche devozionali o rituali, come feste, digiuni, funerali, esorcismi e benedizioni, definiti piuttosto riti non sacramentali («non-sacramental rites»)⁵⁵³. L'intervento dei missionari era teso alla regolamentazione di entrambi gli ambiti: come è evidente da quanto sin qui osservato, essi erano particolarmente attenti a cogliere sfumature eterodosse nelle feste osservate, nelle devozioni tributate a un particolare santo, nella eccessiva fiducia riposta in questa o quella pratica curativa. Dal punto di vista dottrinale, l'aspetto forse maggiormente preoccupante di queste derive superstiziose era però, per i missionari impegnati nell'Europa ottomana, l'uso improprio dei sacramenti cattolici⁵⁵⁴: spesso, e specialmente nel caso del battesimo, ne era difatti richiesta la somministrazione con finalità apotropaiche o per favorire un processo di guarigione.

Il problema dei battesimi somministrati per superstizione ricorre continuamente nella documentazione prodotta dai missionari. Già nel 1568, sembra che fosse diffusa tra i

⁵⁵² ACDF, *Res Doctrinales* D.B.1, f. 425r.

⁵⁵³ N. Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, University of Washington Press, Seattle 2008, p. 5.

⁵⁵⁴ Sul tema dei sacramenti e in particolare sulle sfide poste dalla loro somministrazione nei territori di missione si vedano i contributi contenuti nel volume a cura di P. Broglio, C. de Castelneau-L'Estoile, G. Pizzorusso, eds. "Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta", in *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*, École française de Rome, Roma 2009.

musulmani residenti dell'area di Dibër, nell'Albania settentrionale, la consuetudine di portare i neonati dal sacerdote cattolico per l'imposizione, con finalità magiche, di un nome cristiano prima ancora di presentarlo alle autorità religiose islamiche⁵⁵⁵: verosimilmente, attraverso l'imposizione rituale del nome cristiano, i genitori cercavano di «costruire intorno al neonato un sistema di protezioni» e buoni auspici, similmente a quanto avveniva, per esempio, prima dell'età della Riforma, nell'Europa cattolica, quando ai fanciulli venivano imposti i nomi degli antenati – quasi numi tutelari – o nomi di santi, ritenuti particolarmente potenti⁵⁵⁶.

Anche la richiesta della somministrazione del battesimo, a mio avviso, può essere letta alla luce di questa tendenza. Ma cerchiamo di procedere con ordine.

Risale al 1612, il caso, già menzionato, trasmesso da Marino Bizzi al Sant'Uffizio: un missionario lamentava le minacce e le pressioni esercitate da genitori musulmani che, per propria superstizione, richiedevano la somministrazione del battesimo per garantire ai propri bambini la salute corporale, per liberarli da un supposto «fetore» neonatale, dal pericolo dei malefici o ancora dai lupi⁵⁵⁷. Ancora nel 1632, il vescovo di Sappa Giorgio Bianchi nella relazione della visita alla sua diocesi scriveva

Li Turchi mandano i loro figlioli per battezarli et a loro sie negato il Santo batesimo et il Vesc.o ciò ha comandato sotto pensa di scomunica e molte volte li ministri delli Sanctissimi Sacramenti sono stati mal trattati insieme con il Vescovo che in publico fa le istesse Scomuniche⁵⁵⁸.

Richieste affatto simili occorreano, in verità, anche al di fuori del contesto albanese: nel 1599, Vincenzo di Augustino, cappellano raguseo di Buda, comunicava al cardinale Giulio Antonio Santoro che

Item occorre esser portato et offerto il bambino figliol di Turco o di heretico over di sismatico per esser baptizzato dal prete catholico. Li Turchi ciò fanno per causa del mal caduco che volentieri patiscono. Si domanda resolutione di questo caso, se si deve baptizar figliol del Turco con consenso di parenti overo senza⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ N. Malcolm, "Crypto-Christianity"... , p. 97–98.

⁵⁵⁶ A. Prosperi, "Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna", in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, ed. A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 13.

⁵⁵⁷ ACDF, St. St. M 6 o, ff. 540-550.

⁵⁵⁸ P. Bartl, *Albania Sacra*, vol. 3 (Sappa), p. 113.

⁵⁵⁹ A. Molnár, *A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda...*p. 115.

Il visitatore Pietro Massarecchi attestava, parimenti, nella sua relazione del 1624, l'esistenza di un simile sistema di credenze anche nella Bosnia ottomana: tra i genitori musulmani era diffusa la convinzione che la somministrazione del battesimo potesse consentire al proprio figlio «che sia v. g. fortunato, ch'abbi à essere Vincitore nelle battaglie, che sia libero dal malcaduco, di paure, di spiriti maligni et cose simili»⁵⁶⁰. Nel 1675, Mariano Matković, vicario generale di Sirmio, sottopose a Propaganda un dubbio – poi inoltrato al Sant'Uffizio – circa le richieste pervenute ai missionari da parte dei Turchi: essi chiedevano ai sacerdoti cattolici di pregare per la salvezza delle anime e dei corpi dei propri bambini morti, ma anche di battezzare segretamente i neonati malati⁵⁶¹.

I missionari chiamati in causa erano spesso colti alla sprovvista e non sapevano come comportarsi: era lecito assecondare simili richieste? Da un lato la somministrazione del battesimo al figlio di genitori “infedeli” comportava innegabilmente un serie irregolarità dal punto di vista dottrinale. Il battesimo, per un cattolico, era in effetti la porta per tutti gli altri sacramenti, e dunque la porta per l'accesso alla salvezza eterna. Dall'altro, essi si trovarono spesso nella condizione di dover accogliere la richiesta dei genitori per non correre rischi e mettere a repentaglio la propria incolumità. La simulazione del battesimo poteva essere allora una via percorribile – chiedevano? Ad ogni modo, sappiamo dai documenti che nella prassi essi somministrarono frequentissimamente il sacramento ai figli di musulmani, sia che fosse richiesto per ragioni di superstizione, sia che uno dei due genitori, cattolico o «rinnegato», desiderasse il battesimo per il proprio figlio, pur destinato a essere educato nella fede islamica. Come ha giustamente notato Emese Muntan – non è peraltro possibile escludere la possibilità che i missionari, come pure i francescani bosniaci o il clero secolare locale, abbiano essi stessi, in talune occasione, somministrato *per forza* il battesimo ai figli, magari malati, di genitori musulmani: effettivamente si trattava pur sempre di un'occasione per guadagnare un'anima alla causa del cattolicesimo e alla salvezza eterna⁵⁶².

Bonaventura da Palazzolo, nel 1635, scriveva per l'appunto di essersi imbattuto in una donna «Tur[ca con il velo?] in Capo» che portava con sé la figlioletta agonizzante. Pregato di benedire la bambina, il frate convinse la donna della necessità del battesimo. Il sacramento fu somministrato con l'acqua del fiume Drino e alla bimba fu imposto il nome di Maria. Pensando, fra sé e sé, al rischio che poi la piccola, salvandosi, fosse poi educata alla religione islamica, Bonaventura pregò «Dio [...] che si degnasse dopo il Battesimo avanti ess'anni

⁵⁶⁰ K. Draganović, “Izvješće”, p. 14.

⁵⁶¹ I. G. Tóth, *Litterae*, Vol. IV, p. 2678.

⁵⁶² E. Muntan, *Negotiating Catholic Reform*, p. 205.

levarla dal mondo»⁵⁶³.

Se i missionari oscillavano talvolta tra una rigida intransigenza e un pragmatico senso di adattamento alla realtà circostante, qual era il parere della Santa Sede, e più nello specifico, del Sant'Uffizio?

Nel 1637, il supremo Tribunale, sollecitato a esprimere un voto sui seguenti dubbi,

1. De filiis mahumetanorum qui baptizantur ab eorum ancillis christianis dum infirmi sunt.
2. De filiis apostatarum a fide qui petunt eorum filios baptizari.

rispose che

R. Ad I. Baptismum posse conferri infantibus in articulo mortis moraliter certo constitutis, si tamen id fiat sine scandalo.

Ad 2. Baptismum posse conferri dummodo adsit spes iusta et rationabilis separationis dictorum infantium a parentibus, ac transmissionis ad catholicos, et christianae educationis, de qua baptizaturus diligenter inquiret⁵⁶⁴.

Non solo, dunque, era lecito battezzare i figli dei maomettani qualora questi fossero malati e in pericolo di vita (l'importante era farlo cercando di evitare occasioni di scandalo), era persino possibile somministrare il battesimo ai figli dei rinnegati a patto però di sottrarre il neonato alla patria potestà dei genitori musulmani per educarlo al cattolicesimo – una condizione, certo, per nulla facile da rispettare entro i confini di un impero islamico.

Qualche decennio più avanti, nel 1670, il frate Leone da Cittadella, in quel periodo prefetto delle missioni dei minori osservanti in Albania, aveva sottoposto a Propaganda una lunga serie di dubbi in materia sacramentale. In particolare, in relazione al sacramento del battesimo il missionario chiedeva

[...] 4° Se possono battezzarsi i figli di Turchi quando il Padre è rinnegato, e la madre è Cr[ist]iana, ma vi è dubio che se bene il Padre e la Madre domandino il battesimo per il figlio, il Padre vorrà allevarlo da Turco.

5° Se si possano battezzare i figliuoli di Padre Turco e di Madre Christiana, la quale benché il Padre non vi consenta, vuole, che il figlio sia battezzato.

6° Facendo li Turchi battezzare i loro fig.li per altro fine che di farli Cr[ist]iani, si domanda se in caso, che figli fatti mag[gi]ori domandassero il battesimo, debba questo darsigli di nuovo, ovvero basti il p[ri]mo che hanno ricevuto.

7° Se sia vero battesimo quello che si riceve con fine superstizioso di maniera che debba darsi

⁵⁶³ I. Zamputti, *Dokumente për historinë e Shqipërisë*, p. 97.

⁵⁶⁴ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu decreta, instructiones, rescripta pro Apostolicis Missionibus I (1622–1866)*, Romae 1907, p. 26., par. 90

di nuovo sub cond[itio]ne.

Il caso [annotava il prefetto] è una Donna ha havuto molte figl[io]le femmine, e per non farne dell'altre ricorre da Persona che dà opera alle superstioni. Questa gli dice che faccia battezzare l'ultima figl[io]la, il che facendo non lo fa intentu Baptisari, ma della Superstizione⁵⁶⁵.

Ancora una volta il Tribunale rispose positivamente: confermava sostanzialmente la possibilità di battezzare il neonato qualora il padre fosse “turco” e la madre cristiana, anche quando esisteva il rischio concreto che crescendo fosse poi istruito nella fede islamica, e persino quando il padre musulmano «non vi consenta». Stabiliva inoltre che anche quando il battesimo fosse stato somministrato per superstizione o nella speranza di liberare il neonato dalla malattia non dovesse, tuttavia, essere impartito nuovamente *sub conditione* («Fuit dictum, non esse iterum baptizandos»), ribadendo la piena liceità del sacramento già somministrato. Ciò che invece si negava con forza, all'opposto, era la possibilità, per i missionari, di poter simulare il rito battesimale per non svilire l'importanza del sacramento stesso⁵⁶⁶.

IV.2.2 Battesimo e superstizione: alcune osservazioni

Nell'Europa cristiana il sacramento del battesimo sanciva di fatto l'ingresso dell'individuo all'interno della società sia da un punto di vista civile e giuridico che squisitamente religioso. I registri battesimali, resi obbligatori a Trento, ben comprovano questa duplice valenza del rito: essi da un lato ufficializzavano l'esistenza del neonato come membro della comunità ecclesiale, dall'altro erano evidentemente espressione di un processo di burocratizzazione e registrazione delle pratiche sociali⁵⁶⁷. Per la prima volta il Concilio di Firenze, conclusosi nel 1439, aveva peraltro definitivamente decretato la dannazione eterna di quanti morivano senza battesimo: anche i bambini non battezzati, in questo ordine di idee, erano definitivamente esclusi dalla possibilità della beatitudine celeste.

Tale atteggiamento alimentò inevitabilmente i timori dei genitori, innescando la diffusione di meccanismo superstiziosi volti a scongiurare il rischio di una morte senza battesimo. Proprio nel tentativo di porre rimedio all'ineluttabile destino dei non battezzati, erano sorti, per esempio, santuari specializzati nel miracolo della resurrezione temporanea

⁵⁶⁵ ACDF, *Res Doctrinales* D. B. 1, f. 425.

⁵⁶⁶ ACDF, St. St. M 6 o, f. 549.

⁵⁶⁷ A. Prosperi, *I tribunali della coscienza*, pp. 290-291; E. Betta, “Il Sant’Uffizio e il battesimo di necessità (secc. XIX-XX)”, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde*, p. 123.

(cosiddetti santuari *à répit*), molto diffusi in Francia, Belgio e in Svizzera, ma presenti anche in Austria, Italia e Germania: la resurrezione temporanea poteva infatti consentire di somministrare il battesimo ai corpi dei bambini già morti, per fare in modo che quegli infanti, pur essendo periti nel peccato originale, non dovessero poi subire anche la «morte secunda», quella – ben più grave – dell’anima⁵⁶⁸.

Come è stato osservato, con l’avvento della Riforma, i santuari localizzati nelle città e nei paesi protestanti furono aspramente osteggiati dai riformatori e rapidamente chiusi. I supposti miracoli di resurrezione temporanea furono bollati come falsi e i pellegrinaggi verso quei luoghi di culto come espressione di bieca superstizione: i genitori che sceglievano di ricorrere a questi *escamotage* vennero perseguiti persino legalmente. Peraltro, questa pratica, così come il battesimo somministrato d’urgenza ai neonati considerati in fin di vita, era considerata espressione di un sentire spirituale che attribuiva al rituale del battesimale un ruolo eccessivamente importante nell’ambito della salvezza⁵⁶⁹.

In area cattolica, dove il dogma della dannazione eterna per coloro che morivano senza battesimo era stato ribadito a Trento, queste pratiche per salvare *in extremis* l’anima dei neonati continuarono a essere perpetrate, nonostante la disapprovazione del Sant’Uffizio, almeno fino al XVIII secolo, quando il pontefice Benedetto XIV emanò una raccolta di istruzioni (*De synodo dioecesisana*) nel 1755, nella quale espresse una esplicita condanna e la proibizione dei riti finalizzati alla resurrezione temporanea⁵⁷⁰. Silvano Cavazza ha analizzato il persistere di questo «abuso importantissimo» in un piccolo santuario nella valle del Tagliamento. Nel 1681 il frate domenicano Antonio Dall’Occhio, preposto al tribunale del Sant’Uffizio di Udine con giurisdizione sul patriarcato d’Aquila e sulla diocesi di Concordia – riporta Cavazza – rilevava la presenza di un santuario nella villa di Trava, dove due donne, con la connivenza di un sacerdote e di un notaio, millantavano di resuscitare temporaneamente i bimbi nati morti. Durante il rituale, era celebrata la messa e le donne recitavano alcune particolari orazioni: non appena i corpicini dei neonati manifestavano un supposto segno di resurrezione, le donne somministravano il battesimo per assicurare loro l’accesso alla vita eterna, in cambio, naturalmente, del giusto emolumento corrisposto dai parenti dello sfortunato bambino.

⁵⁶⁸ A. Proserpi, “Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna”, pp. 28-36.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 32. Sul tema del battesimo nella teologia luterana si veda per esempio, L. Žak, “Il sacramento del battesimo nella prospettiva del *simul iustus et peccator* di Martin Lutero”, in *Miscellanea francescana*, 112 (2012), pp. 384-409.

⁵⁷⁰ S. Cavazza, “La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento”, in *Quaderni storici*, vol. 17, N. 50 (2), Il Mulino, Bologna 1982, p. 566.

La consapevolezza della dannazione eterna dei bambini non battezzati doveva atterrire i poveri genitori, già prematuramente privati dei propri figli: lo stesso Dall'Occhio, nella documentazione prodotta, ribadiva del resto che la beatitudine restava preclusa ai bambini morti in assenza di battesimo, che non potevano neppure seppelliti in un luogo consacrato⁵⁷¹. Alla luce di queste osservazioni, appare certamente comprensibile il ricorso a queste pratiche superstiziose profondamente consolatorie e perciò assai difficili da estirpare.

Nella “Turchia europea”, in particolare per coloro che si identificavano come musulmani – che potevano anche rischiare, nel peggiore dei casi, l'accusa di apostasia - le cose stavano certo assai diversamente. Perché allora la somministrazione del battesimo era ricercata così di frequente e con tanta insistenza?

Da un lato, forse, appaiono meno sorprendenti quei casi in cui la richiesta di somministrazione proveniva da una madre cattolica sposata con un uomo di fede musulmana, che desiderava il battesimo per la propria prole, anche ove il parere del coniuge fosse contrario. Si trattava di un'eventualità più che ricorrente, come comprovato anche dal dubbio esposto da Leone da Cittadella nel 1671.

Qualora entrambi i genitori fossero invece entrambi musulmani la richiesta può destare maggiore sorpresa. In realtà, Frederick W. Hasluck, già nel 1929, aveva messo in luce come la convinzione che il rito del battesimo cristiano – e cioè somministrato da sacerdoti cattolici o dal clero ortodosso – recasse in sé intrinseci poteri curativi o apotropaici fosse diffusa in diverse aree dell'impero ottomano, inclusa l'Anatolia: nel 1585, nella relazione inviata al senato della Serenissima, un ambasciatore veneto asseriva che persino il sultano Murad III era stato battezzato, perché era opinione comune, fra i “turchi”, che quel rito rendesse i bambini maggiormente fortunati, riducendo parimenti il rischio di contrarre il mal caduco⁵⁷².

Come ha giustamente osservato Emese Muntan, gli studiosi hanno tendenzialmente definito queste richieste come esclusivamente sintomatiche di una spiritualità «popolare», sviluppatasi in ragione della coesistenza di queste diverse comunità religiose all'interno di una stessa compagine politica e all'interno delle medesime città e dei medesimi villaggi. L'idea che l'acqua battesimale possedesse delle qualità taumaturgiche, tuttavia, apparteneva in realtà già alla tradizione teologica cristiana: un'idea simile era per esempio diffusa fra i cristiani dei primi secoli, e si era poi ulteriormente sviluppata nel corso del periodo medievale. Secondo l'opinione di Muntan, l'intervento in area balcanica, fra gli altri, dei francescani bosniaci e dei gesuiti, apprezzati nei villaggi e nelle città per le loro doti mediche,

⁵⁷¹ S. Cavazza, “La doppia morte”, pp. 559.

⁵⁷² F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, Clarendon Press, Oxford 1929, pp. 31-33.

aveva favorito il trasferimento di queste convinzioni sul potere curativo dell'acqua battesimale – ma anche di altri rituali e oggetti alle comunità islamiche⁵⁷³.

Certamente il ruolo dei missionari, custodi dell'ortodossia dottrinale e al contempo *passseurs culturels* nell'Europa ottomana, finì per favorire la trasmissione di talune pratiche e credenze. Tuttavia, a mio avviso è necessario sottolineare una volta di più che, in special modo nell'area dell'Albania e nella Bosnia ottomane, dove il livello di islamizzazione fu assai più elevato che altrove, molti dei musulmani discendevano da famiglie cristiane (o erano stati essi stessi cristiani prima della conversione all'islam). Queste ipotesi trovano conferma nelle parole di Bartolomeo Sfrondati, che, nella sua relazione, testimoniava la persistenza del nome Natale fra quelli che i genitori musulmani, secondo la consuetudine dei loro antenati, erano soliti scegliere per i neonati⁵⁷⁴.

La volontà di conservare – magari attribuendogli un significato differente - un rito appartenuto alla tradizione familiare e la stessa familiarità con il sacramento cristiano del battesimo possono forse apparire, in quest'ottica, meno sorprendenti: di fatto, nell'Albania settentrionale ottomana, le identità religiose – sia a livello individuale che collettivo - furono spesso il risultato di un processo di negoziazione, attraverso il quale elementi teologici, folklorici e rituali mutuati da tradizioni culturali e confessionali differenti vennero a coesistere in modo più o meno armonico e organico.

IV.2.3 «Bog pa kum»: padrinato e battesimo fra i cattolici dell'arcidiocesi di Skopje in una relazione di Mons. Nikolović (XVIII sec.)

Anche nell'Europa cattolica la regolamentazione del battesimo aveva dunque posto più di qualche sfida per la Chiesa post-tridentina. Si pensi all'istituto del padrinato, che, nel corso dei secoli, aveva finito per assumere la funzione di catalizzatore di alleanze sociali⁵⁷⁵. Era infatti diffusa la convinzione che, attraverso la cerimonia del battesimo, fra il padrino o la madrina e la famiglia del battezzando venisse a istituirsi un rapporto di parentela spirituale – la cosiddetta cognazione spirituale⁵⁷⁶. Per tale ragione, i padrini scelti da una famiglia per

⁵⁷³ E. Muntan, *Negotiating Catholic Reform*, pp. 202-206.

⁵⁷⁴ Cf. Capitolo III, paragrafo 1.2

⁵⁷⁵ Cf. J. Bossy, "Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in Occidente", in *Quaderni storici*, XLI (1979), pp. 440-449; G. Alfani, "The Reformation, the Council of Trent and the Divergence of Spiritual Kinship and Godparenthood across Europe: A Long-run Analysis", in *The History of Families and Households Comparative European Dimensions*, ed. S. Sovič, P. Thane, P. P. Viazzo, Brill, Boston-Leiden 2015, pp. 142-167.

⁵⁷⁶ Sul tema della cognazione spirituale si veda G. Alfani, V. Gourdon (ed.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500–1900*, London, 2012.

promuovere il battesimo del proprio figlio potevano essere anche molto numerosi: era comune, nel periodo tardo-medievale, che un bambino ne avesse almeno quattro, ma - nonostante i tentativi di sinodi e pontefici di limitarne il numero - la rosa delle madrine o dei padrini prescelti poteva eccezionalmente raggiungere anche numeri a due cifre⁵⁷⁷. Il rischio, nemmeno troppo velato, era che a causa del tempo impiegato per la selezione dei candidati più adatti il neonato morisse poi senza ricevere affatto il battesimo, e fosse dunque privato della possibilità di accedere alla vita eterna. In quest'ordine di idee, la celebrazione del sacramento del battesimo, attraverso il quale la rinascita del bambino alla nuova vita in Cristo e in comunione con la Chiesa giungeva a compimento, diveniva piuttosto occasione simbolica per estendere e rinsaldare i legami famigliari.

Il Concilio di Trento intervenne sul tema limitando il numero dei padrini a uno, o al massimo a una coppia composta da un padrino e una madrina, e riducendo, di fatto, l'importanza dell'istituto del padrinato. Introdusse parimenti l'obbligo per i parroci di mantenere e conservare presso gli archivi delle parrocchie i registri battesimali, dove annotare il nome dei battezzati e dei padrini, nonché il dovere di garantire la presenza di un fonte battesimale. I fedeli furono inizialmente restii ad adeguarsi alle nuove disposizioni, ma entro qualche decennio la nuova normativa si diffuse efficacemente in tutta la penisola italiana, come comprovato dagli stessi registri dei battesimi.

In area balcanica, le cose seguirono, ancora una volta, un percorso assai diverso. Ancora nel XVIII secolo i missionari lamentavano di frequente l'assenza del fonte battesimale nelle parrocchie - spesso i neonati venivano battezzati nelle abitazioni private - e talvolta i registri battesimali mancavano del tutto⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ J. Bossy, "Padrini e madrine", p. 443.

⁵⁷⁸ Per una rapida, seppur non esaustiva rassegna, veda per esempio *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu decreta, instructiones, rescripta pro Apostolicis Missionibus I (1622-1866)*, Romae 1907, p. 44, par. 139: «S. C. de Prop. Fide - C. G. 23 Februarii 1660 - In Sofia (Bulgaria) non si tiene fonte battesimale, ma battezzano coll'acqua benedetta comune: e perché non può praticarsi di tenervi il Fonte per non esservi chiesa, ma celebrarsi in una casa privata, donde bisogna talora per cagione dei turchi levar via in fretta i quadri e l'altare, perché non sia riconosciuta per chiesa, si potria ordinare che conservassero almeno in un vaso amovibile l'acqua del Battesimo benedetta il Sabato Santo. R. Ubi Fons non permittitur asservetur in aliquo vase decentiori et amovibili aqua Baptismatis rite benedicta».

Il 6 aprile del 1741, il Sant'Uffizio aveva espresso pure un parere dirimente in merito al dubbio «esposto dal missionario cappuccino nella diocesi di Trebigne [oggi nella Repubblica serba di Bosnia ed Erzegovina], rimesso dalla S. C. di Propaganda Fide a questa del S. Ufficio, se sia conferito lecitamente il battesimo coll'uso dell'acqua benedetta, questa suprema Inquisizione è stata di sentimento che sia conferito validamente, ma che in deficienza del Fonte dell'acqua preparata al battesimo debba far uso dell'acqua naturale» (*ibid.*, pp. 110-111, n. 325). Ancora nel 1758, l'arcivescovo di Sofia chiedeva a Propaganda delucidazioni in merito a questione del tutto simile: «Domanda [...] se deve lasciar correre l'uso di battezzare i fanciulli coll'acqua benedetta dal sacerdote in occasione dello stesso battesimo, non essendovi in quelle parti né scalpelli né pietre per fare un fonte battesimale; e quando anche vi fossero, non potendosi conservare che nella casa di qualche particolare, si corre rischio che dia nell'occhio dei turchi, che entrano da per tutto come padroni. [...] R. Transmittantur decretum anni 1660 (V. n. 139); ubi tabem deficiat fons aquae baptismalis, utantur missionarii aqua naturali,

Nel 1743, il prelado di origine albanese Giovanni Nikolović (Gjon Nikollë Kazazi), in qualità di arcivescovo di Skopje⁵⁷⁹ indirizzava una relazione articolata in ventuno punti all'attenzione del pontefice Benedetto XIV, descrivendo con dovizia di particolari i costumi e i riti diffusi nella Serbia ottomana, dove musulmani, ortodossi e cattolici convivevano a strettissimo contatto, con grave detrimento della salute spirituale dei cattolici.

In particolare, osservava che

Per inveterato costume quei che assistono al Matrimonio si tengono per Compari, e credono fermissimam[en]te, che tra questi, ed i loro Figli intervenga la cognazione Sp[irit]uale, e perciò non si possa tra essi contrarre il Matrimonio.

9° Tengono nella stessa maniera per Compari quei, che tagliano ai Fanciulli i primi Capelli: e nella Serbia fanno la Cerimonia di tagliare i Capelli con la benedizione posta nel fine dell'Epistole, e degl'Evangelj, che in lingua illirica si leggono nelle Chiese di Dalmazia»⁵⁸⁰.

E ancora:

10° I Compari poi del Battesimo, e della Cresima tengono, che non possino contrarre il Matrimonio sino al 3°, e al 4° grado. Alcuni Missionarj per lasciarli nella buona fede, secondavano questa loro opinione; altri poi la riprovavano secondo il Concilio di Trento; da ciò nascendone dello scandalo trà i Cristiani, si proponeva un modo, con cui tutti fossero di un Sentimento⁵⁸¹.

Fra i cattolici della propria arcidiocesi, Nikolović riscontrava dunque la consuetudine di attribuire grande rilievo alla figura dei testimoni di nozze e dei padrini e madrine di battesimo (in serbo entrambi i ruoli si indicano con il termine «kum», per l'uomo, «kuma» per la donna). Era inoltre diffusa la convinzione che fra i testimoni di nozze e la rispettiva discendenza venisse a instaurarsi, con la celebrazione del matrimonio, un legame di parentela spirituale. Allo stesso modo, fra i battezzati e i cresimati e i loro padrini e madrine ritenevano che si creasse, con la somministrazione del sacramento, una cognazione spirituale talmente profonda «che non possino contrarre il Matrimonio sino al 3°, e al 4° grado».

ut rescriptum fuit a S. C. S. Officii sub die 6 Aprilis 1741 (v. n. 325)» (*ibid.*, p. 263, par. 411). In Albania, all'inizio del XVIII secolo, la situazione non era differente: il visitatore apostolico Vincenzo Zmajević, nel 1703, riscontrava che nella diocesi di Scutari «in tuute la Parochie non si esercita la Dottrina Christiana, non si scrivono Battesimi, Matrimonij, ne Defonti: Non si pratica il battesimo nelle Chiese, e si commettono quasi tutti li difetti notati di sopra nell'amministrat.ne de Sacram.ti conferiti anche indifferentem.te all'Apostati et occulti Christiani» (P. Bartl, *Quellen und Materialien*, vol. II, p. 25).

⁵⁷⁹ Giovanni Nikolović, «suddito del Turco», fu designato visitatore della Bulgaria nel 1742. L'anno successivo fu eletto arcivescovo di Skopje. Restò in carica verosimilmente fino al 1753, quando gli successe Tomaso Tomičić, raguseo (APF, SC. Serbia vol.1, p. 513rv).

⁵⁸⁰ APF, SC. Serbia 1669-1760, f. 347r.

⁵⁸¹ *Ibid.*, ff. 347rv.

Come abbiamo già avuto modo di osservare, anche nell'Europa cattolica era radicata l'idea che il rito battesimale stabilisse un rapporto che determinava, conseguentemente, un impedimento di matrimonio. La concezione del cosiddetto «incesto spirituale» si era originata, in realtà, già a partire dal VI secolo dopo Cristo proprio nella temperie dottrinale e giuridica della Chiesa d'Oriente, fino a essere incluso nel codice giustiniano⁵⁸². L'idea della cognazione spirituale fu successivamente recepita anche in Occidente, dove continuò a imporsi fino a tutto il tardo medioevo sopravvivendo, dunque, anche allo scisma del 1054. Il Concilio di Trento preservò questo concetto ma ne ridusse significativamente la portata: la parentela spirituale veniva a crearsi, secondo le disposizioni dei padri conciliari, esclusivamente fra il neonato battezzato e il padrino e la madrina nonché fra i genitori del battezzato e i padrini; la Chiesa ortodossa invece continuò ad applicare in senso più vasto l'estensione e la nozione di cognazione spirituale⁵⁸³.

Nel caso del cattolicesimo balcanico, alla metà del Settecento, i decreti tridentini erano evidentemente diffusi e implementati da parroci e vescovi ancora con grande difficoltà: l'influenza del cristianesimo ortodosso, all'opposto, continuava a permeare e caratterizzare l'identità confessionale e la ritualità dei cattolici, restii ad abbandonare le proprie pratiche sociali e devozionali. La concezione della parentela spirituale e il conseguente impedimento di unione matrimoniale seguitavano, infatti, a essere nettamente in linea con la tradizione ortodossa. Un altro elemento della cerimonia del battesimo, così come illustrata dall'arcivescovo di Skopje, andava d'altro canto chiaramente in questa direzione: secondo Nikolović, i cattolici tenevano alla stregua di padrini coloro i quali tagliavano ai neonati «i primi capelli»⁵⁸⁴. Il primo taglio dei capelli (*šišanje*) dei bambini è in effetti ancor'oggi un rituale praticato dai serbi ortodossi, e noto come *strižba*: colui (o colei) il quale è incaricato dalla famiglia di recidere i primi capelli è considerato proprio alla stregua di padrino o madrina (*šišani kum* o *šišani kuma*)⁵⁸⁵.

⁵⁸² G. Alfani, "The Reformation, the Council of Trent and the Divergence of Spiritual Kinship", p. 145.

⁵⁸³ Nel caso della Chiesa ortodossa russa, Alfani ricorda il codice canonico *Kormchaja* del 1650-1652, il quale individuava ben sette gradi di parentela spirituale: «the first degree connected godparent to godchild. The second, godparent to parents of the godchild, and godchild to godparent's children. The third, godchild's brothers and sisters to godparent's children. And so on; marriage was prohibited within all seven degrees» (G. Alfani, "The Reformation, the Council of Trent and the Divergence of Spiritual Kinship", p. 159).

⁵⁸⁴ Sul valore iniziatico e rituale del taglio dei capelli si veda anche l'ormai classico volume di Arnold Van Gennep all'inizio del secolo scorso, *Le rites de passage*, Émile Nourry, Paris 1909 [trad. it. *I riti di passaggio. Passaggio dalla soglia, ospitalità nascita, pubertà, fidanzamento, matrimonio, morte, stagioni*, Universale Bollati Berlinghieri, Torino 1981, in part. pp. 145-147].

⁵⁸⁵ Cf. L. Gavrilović, "Struktura i funkcija obrenog šišanja (strižba)", in *Etnološke sveske I*, Beograd 1978, pp. 132-141. Il taglio simbolico di un ciuffo dei capelli del bambino costituisce anche il momento conclusivo e un tratto caratterizzante del battesimo serbo ortodosso (*Krštenje*): in questo caso, è il celebrante a praticare il taglio rituale, ma è il padrino ad accompagnare, insieme al sacerdote, il battezzando nel suo percorso sacramentale.

I missionari, dal canto loro, tendevano talvolta a tollerare queste pratiche eterodosse – affermava Nikolović - persuasi della buona fede dei cattolici; talaltra, si impegnarono piuttosto a sradicare, nel tentativo di applicare – a due secoli del Concilio - le direttive promulgate a Trento. Certo, come nel caso dell'applicazione del *Tametsi*, una rigida attuazione della normativa tridentina poteva generare resistenze, conflitti, e dunque «scandalo» - per dirla con le parole dell'arcivescovo – all'interno della stessa comunità dei fedeli. Per tale ragione i missionari furono spesso costretti a mediare fra le varie istanze ed esigenze in gioco, trovando una strategia per mettere tutti di comune accordo.

Nel 1744, Benedetto XIV emanò una nota decretale (poi enciclica *Inter Omnigenas*) nella quale forniva sostanzialmente risposta a tutte le criticità emerse nella lettera dell'arcivescovo Nikolović: in particolare per quel che concerne il rito battesimale, ribadì la necessità di seguire le disposizioni e la procedura descritta dal *Rituale romano*, sottolineando altresì l'illiceità dell'utilizzo, se non in casi di vera e grave necessità, dell'acqua naturale o di quella benedetta per le purificazioni per l'amministrazione del battesimo⁵⁸⁶.

Imponeva, inoltre, al clero locale e ai missionari di applicare senza eccezione i decreti tridentini in materia di cognazione spirituale, «quacumque in contrarium consuetudine minime obstante»⁵⁸⁷, cioè nonostante qualsiasi consuetudine contraria. Era cioè necessario sradicare quegli abusi, pratiche sociali e rituali consolidate fra le comunità cattoliche della Serbia. Enunciava esplicitamente che la parentela spirituale derivante da battesimo e cresima non dovesse essere estesa oltre i gradi definiti dal Concilio tridentino. Contestualmente asseriva fermamente che nessun tipo di cognazione veniva a istituirsi in seguito all'assistenza prestata al matrimonio, anche su invito dei contraenti. Allo stesso modo, negava anche che un legame di parentela spirituale potesse stabilirsi con la celebrazione del rito del primo taglio dei capelli dei bambini⁵⁸⁸. A causa dei troppi divieti, scriveva, si finiva infatti per correre un rischio paradossale: quello di contrarre matrimonio in casi realmente proibiti (cioè con consanguinei fino al terzo e quarto grado), col pericolo concreto di doverli poi sciogliere con grande scalpore e scandalo.

Questa concezione così estesa della cognazione spirituale, asseriva, aveva una manifesta origine «infetta» perché «scismatica»: era del resto tipico degli ortodossi sobbarcare i fedeli

⁵⁸⁶ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 345, p. 151.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ «[...] nullam vero spiritualem cognationem aliunde oriri, et in specie ex assistentia matrimonio praestita, etiam ad contrahentium invitationem, sicuti nec inter eos a quibus capilli pueris primo tondetur, expresse declaramus» (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 345, p. 151).

con carichi e doveri eccessivi da tollerare⁵⁸⁹. Quella consuetudine, pertanto, non poteva essere in alcun modo tollerata o avallata dal clero cattolico: il pontefice sollecitava perciò i missionari a diffondere le disposizioni tridentine e a sanzionare, di conseguenza, le eventuali inadempienze.

IV.3 Dalla nascita alla morte

IV.3.1 «Pane, vino, e companatico» nei riti funebri cattolici

Come la nascita, inizio dell'esperienza umana nel mondo, anche la morte, come momento conclusivo della vita terrena del cristiano, fu oggetto di particolare attenzione da parte delle autorità ecclesiastiche della prima età moderna, tanto nell'Europa cattolica, quanto nei territori di missione.

La morte è da sempre accompagnata, nelle comunità umane, da riti di passaggio e costellata da una «foresta di simboli» e atti propiziatori, di accompagnamento del defunto che abbandona il mondo dei vivi⁵⁹⁰. Si pone cioè da sempre il problema dell'elaborazione del lutto e dell'assenza che il defunto, morendo, lascia nella propria comunità⁵⁹¹.

Le cerimonie funebri nelle diverse culture hanno variamente assunto la funzione di un rito di separazione del morto dai vivi e al contempo di «riaggregazione» di questi ultimi nella società e del defunto nella comunità dei morti: la presenza del corpo, talvolta sottoposto a una serie di procedure e rituali simbolici utili a formalizzare il processo di separazione e riaggregazione, ha un ruolo di particolare importanza in questo ordine di idee⁵⁹². Per dirla con le parole di Ernesto de Martino, intorno al corpo del defunto si articola e si dipana un rituale sociale codificato per superare la cosiddetta «crisi del cordoglio»⁵⁹³. Jean-Pierre Vernant ha ipotizzato, per esempio, che il bisogno di una «rappresentazione figurata», di un *eidolon* – in altre parole di un'immagine – sia scaturito, nella Grecia antica, proprio dalla necessità di reintegrare la presenza fisica di un re o un altro membro della comunità venuti

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ Per una riflessione sul valore delle cerimonie funebri come riti di passaggio si rimanda a A. Van Gennerp, *I riti di passaggio*, pp. 124-144.

⁵⁹¹ Sul tema si veda C. M. Moreman (a cura di), *The Routledge Companion to Death and Dying*, Routledge 2018.

⁵⁹² A. Van Gennerp, *I riti di passaggio*, pp. 127-130.

⁵⁹³ «La crisi del cordoglio», scriveva De Martino, si presenta «come il rischio di non poter trascendere il momento critico della situazione luttuosa. La perdita della persona cara è, nel modo più sporgente, l'esperienza di ciò che passa senza e contro di noi: ed in corrispondenza a questo patire noi siamo chiamati nel modo più perentorio all'aspra fatica di farci coraggiosamente procuratori di morte, in noi e con noi, dei nostri morti, sollevandoci dallo strazio per cui “tutti piangono ad un modo” a quel ‘saper’ piangere che, mediante l’oggettivazione, asciuga il pianto e ridischiede alla vita e al valore» (E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021, p. 44).

a mancare morendo⁵⁹⁴.

In particolare, nell'ambito del cristianesimo - sin dal momento della sua istituzione - la morte ha acquisito, un valore capitale come momento in cui l'anima si separa momentaneamente dal corpo – in attesa del *Giudizio finale* e della resurrezione della carne (un percorso inaugurato da Cristo stesso) – per essere giudicata singolarmente da Dio in base ai meriti e ai demeriti maturati nel corso dell'esistenza.

Se il momento della nascita assume, attraverso la somministrazione del battesimo, un valore escatologico, la morte costituisce allora il culmine del percorso verso la salvezza (o dannazione) eterna, il momento di transito effettivo dalla vita terrena a quella ultraterrena: la geografia escatologica cattolica prevede tre destinazioni possibili per le anime dei defunti, inferno, paradiso e purgatorio, la cui esistenza fu ufficialmente riconosciuta nel corso della seconda metà del XII secolo⁵⁹⁵. La fine del «pellegrinaggio» sulla terra costituisce, pertanto, per coloro i quali sono morti nella grazia di Dio, il momento di ricongiunzione con il Creatore: in quest'ottica, per dirla con le parole di san Paolo, morire vuol dire «andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore»⁵⁹⁶.

Questa prospettiva, inevitabilmente, caratterizzò e informò di sé il rituale di accompagnamento e di congedo dal defunto (e dal suo corpo) e assunse, sin dai primi secoli, un valore simbolico del tutto peculiare. Tuttavia, almeno inizialmente, le comunità cristiane mutuarono dal contesto storico e sociale di riferimento alcuni elementi della cerimonia funebre: è il caso per esempio del pasto rituale previsto dalla tradizione romana, aperto alla partecipazione delle persone intervenute al funerale, «with food symbolically provided for the deceased»⁵⁹⁷. Già Tertulliano, nel terzo secolo, si era scagliato contro questa pratica, particolarmente dispendiosa e del tutto inutile dal punto di vista teologico: il pasto funebre cadde progressivamente in disuso, sebbene, come ha osservato Thomas Long, è probabile

⁵⁹⁴ J. P. Vernant, “Dalla presentificazione dell'invisibile all'imitazione dell'apparenza”, in J. P. Vernant, *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p. 55. Erodoto, nelle sue Storie, raccontava che gli Spartani fabbricarono l'eidolon di uno dei loro re morto in battaglia e lo portarono in processione fino alla tomba preparata per lui. I greci, come è noto, usavano recuperare e seppellire i corpi dei caduti in guerra per evitare che fossero presi e profanati dai nemici: qualora, tuttavia, non fosse possibile recuperare il corpo del defunto, diveniva necessario «ripiegare su un eidolon, la cui presenza nel corso dei funerali e nella tomba, gioca il ruolo di sostituto del cadavere assente» (Ivi, p. 133).

⁵⁹⁵ J. Le Goff, “Aldilà”, in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi, I (Aldilà - Lavoro)*, a cura di J. Le Goff e J.-C. Schmitt, Torino 2003. Sul tema si rimanda inoltre a J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 [trad. it. *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982].

⁵⁹⁶ 2 Cor 5,8.

⁵⁹⁷ T. G. Long, *Christian funerary traditions*, in *The Routledge Companion to Death*, p. 36. Sul tema si vedano anche R. M. Jensen, “Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity”, in *Commemorating the dead: Texts and artifacts in context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, ed. L. Brink O. P., D. Green, Berlin – New York 2008, pp. 107-143; F. S. Paxton, *Christianizing death: the creation of a ritual process in early medieval Europe*, Cornell University Press, 1996, pp. 23–25.

che esso sia sopravvissuto nella consuetudine di somministrare talvolta l'eucarestia al termine del funerale⁵⁹⁸.

La chiesa cattolica post-tridentina, così come aveva normato il battesimo e regolamentato le pratiche sociali dei civili cattolici, allo stesso modo profuse non pochi sforzi, normativi e operativi, nel tentativo di uniformare la varietà di cerimonie funebri esistenti, epurandole dagli elementi di superstizione o comunque ritenuti troppo distanti dal codice devozionale cattolico.

Nell'Europa cattolica della prima età moderna trovarono perciò ampia diffusione i manuali per una "buona morte"⁵⁹⁹, nonché un preciso disciplinare da seguire per la celebrazione del rito delle esequie. Il funerale cattolico doveva essere parco e severo, contraddistinto da una particolare semplicità: in primo luogo, come ha osservato Prospero, fu pertanto abolita la pratica del compianto e dei lamenti funebri, spesso caratterizzata dagli eccessi e dalle grida dei partecipanti, e in particolare delle donne, percepiti come opposti alla fiducia cristiana nella resurrezione della carne⁶⁰⁰.

A differenza del battesimo e dell'estrema unzione, che costituiscono rispettivamente il primo e l'ultimo dei sacramenti somministrati a un individuo cattolico, il rito delle esequie e i funerali debbono essere piuttosto inclusi fra i riti non sacramentali, anch'essi – come si è osservato – oggetto di una riforma volta all'unificazione e alla omogeneizzazione delle

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ Si pensi per esempio al testo del gesuita *Juan de Polanco, Methodus ad eos adiuuandos, qui moriuntur: ex complurium doctorum, ec piorum scriptis, diuturnoque usu, et obseruatione collecta*, apud Victorium Ælianum, Romæ 1577 o ancora al manuale redatto da un altro gesuita, Roberto Bellarmino, *De arte bene moriendi*, typis Bartholomæi Zannetti, Romæ 1620. Per una riflessione sulla «politica degli istanti ultimi», come l'ha definita Franco Motta, si rimanda a A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Einaudi, Torino 1957; M. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris 1983; F. Motta, "La politica degli istanti ultimi. Morte, santità, autorità nella devozione gesuitica del secolo XVII", in *Archivio italiano per la storia della pietà*, 13 (2000), pp. 217-73.

⁶⁰⁰ A. Prospero, *I tribunali della coscienza*, p. 666. In realtà, come ha ben dimostrato Ernesto De Martino, la tendenza a *performare* il lamento funebre rituale, nella prassi, sopravvisse - sebbene in modo residuale - in alcune aree geografiche (per esempio in Sardegna, in Corsica e nella regione della Lucania), ben oltre la prima età moderna. In particolare, all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso, De Martino ha potuto constatare come nell'ambito delle lamentazioni funebri lucane non fossero presenti che poche influenze cristiano-cattoliche: in generale, notava, «non vi appaiono né Gesù, né la madonna, né i Santi, né la rassegnazione al dolore, né la speranza in un mondo ultraterreno nel quale siano riparati il male e il dolore della vita umana. La ribellione e la protesta di fronte alla morte vi hanno un posto preminente, e non recedono davanti a nessuna autorità, neanche a quella di Cristo, che in un modulo ricorrente è accusato apertamente di tradimento: "Oh, ce tradimente ha fatte Gesù Cristo!"» (E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, p. 79). Recentemente anche Ottavia Niccoli, nel volume *Muta eloquenza*, è tornata a insistere sulla persistenza residuale di questo tipo di *performance* rituale, per esempio, nella Sicilia del XIX secolo (O. Niccoli, *Muta Eloquenza. Gesti nel Rinascimento e dintorni*, Viella, Roma 2021, pp.148-150). È interessante notare, fra l'altro, che il rituale del lamento funebre non fu condannato soltanto nell'ambito della religione cattolica. Anche il profeta Maometto, secondo la tradizione, aveva espresso disapprovazione per quell'usanza considerata così indegna: «he forbade wailing at the grave, especially by professional female wailers common in pre-Islamic Arab burial customs, and overall discouraged women from attending burials to prevent excess emotional outbursts» (A. Butrović, "Funerary culture in Islam", in *The Routledge Companion to Death*, p. 81).

pratiche da parte delle autorità ecclesiastiche⁶⁰¹.

Tale proposito fu esportato anche al di fuori dell'Europa cattolica, nei territori di missione. È ben noto, in tal senso, il caso dei riti cinesi: le controverse e sincretiche pratiche funebri diffuse tra i cinesi convertitisi al cattolicesimo furono per lungo tempo al centro di un acceso dibattito interno alla chiesa e agli ordini religiosi impegnati nell'attività missionaria. La *querelle* affondava le sue radici nella politica di adattamento e indulgenza inaugurata, tra la fine del sedicesimo e l'inizio del diciassettesimo secolo, dal missionario gesuita Matteo Ricci e condannata a più riprese dall'autorità papale nel corso del Settecento⁶⁰².

Anche nell'Europa ottomana erano emersi atteggiamenti che si ponevano in netto contrasto con le disposizioni fornite dalla Santa Sede: le pratiche funebri dei cattolici locali erano pericolosamente frammischiate con elementi derivanti dalle tradizioni delle altre confessioni religiose presenti nella regione e avevano, perciò, attirato l'attenzione degli agenti locali della fede romana. Che tipo di approccio adottarono i missionari e il papato per fronteggiare queste forme di ibridazione rituale?

Il consumo di cibo durante le esequie funebri o al termine dei funerali, sul luogo deputato alla sepoltura del defunto, costituiva una delle principali forme di indisciplina rilevate dai missionari. L'abitudine di consumare un pasto rituale in onore dell'anima dei defunti e per la loro salvezza era stata rilevata, già nel 1613, da Bartol Kašić: nei pressi di Križevci (oggi in Croazia), le donne in particolare portavano sui sepolcri dei propri defunti pane e frutti, «pro pauperum esca, non animarum (more ethnicorum), sed ut cibo reffectis corporibus vivorum pauperum fundant ad Deum preces pro defunctis fidelibus peuperes vivi»⁶⁰³. Anche in occasione della sua seconda visita alla cittadina, il gesuita di Pag ebbe modo di osservare di nuovo quel particolare rituale e di confermare la sua opinione: quella consuetudine di portare pani, dolci e frutti sulle tombe non era però da imputare, secondo lui, alla stolta e superstiziosa convinzione, diffusa in passato fra i loro antenati, che quei piatti servissero a nutrire le anime dei defunti. Essi intendevano piuttosto attirare con quelle leccornie poveri e mendicanti che in cambio del cibo dispensavano preghiere a suffragio dei defunti⁶⁰⁴. Non casualmente, a mio avviso, il gesuita sottolineava il fine del rituale, evitando al contempo di descriverne più nel dettaglio la procedura: insistendo su questo aspetto, Kašić in un certo

⁶⁰¹ Per una introduzione al tema si rimanda al recente volume a cura di I. G. Županov e P. A. Fabre, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Brill 2018.

⁶⁰² N. Standaert, "Chinese Voices in the Rites Controversy: The Role of Christian Communities", in I. G. Županov e P. A. Fabre (a cura di), *The Rites Controversies in the Early Modern World*, p. 50.

⁶⁰³ M. Vanino, *Autobiografija Bartola Kašića*, p. 50

⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 98.

sensu scagionava quei cattolici da eventuali accuse di errori dottrinali o di ibridazione rituale, perché, precisava, essi avevano preso le distanze dai costumi pagani e avevano anche ben compreso il senso e lo scopo della commemorazione cattolica dei defunti.

Anche Gregorio Massarecchi, nella sua relazione del 1647, aveva denunciato l'abitudine dei cattolici della parrocchia di Prizren di consumare alimenti e vino nel corso delle esequie. Quando una donna o un uomo venivano a mancare, la comunità preparava per l'occasione «del grano con mistigare dele noce et pepe, et altri ingredienti». Quella pietanza veniva portata al funerale del morto, insieme con un barile di vino. Vino e grano erano poi riposti ai piedi dell'altare fino al momento della sepoltura. Dopo aver tumulato il corpo, «si ranuavano tutti quelli che hanno aiutato seppellire et anche si ranuavano tutte le Donne Scismatiche, et le Zingare in chiesa metendosi a sedere secondo l'uso della Turchia, et in capo alla brigata il piovano», cioè il sacerdote. A quel punto i bacili col grano e un boccale di vino erano condotti al cospetto del sacerdote celebrante affinché benedicesse l'anima del defunto ma anche i presenti. Poi il sacerdote e tutti fedeli, sia uomini sia donne, prendevano a turno una manciata di grano dopo aver pronunciato «questa oratione per quella anima; che Dio gli dia pace, poscia mangiano». Dopo aver consumato il grano cotto, procedevano nello stesso modo con il vino: prima lo portavano al pievano per la benedizione, e poi tutti bevevano in onore del morto e per la salute della sua anima: «et si beveva, et mangiava infino che si forniscia il vino et il grano cotto et molti ne restavano imbrigliati tanto d'huomini quanto delle donne: molte volte dopo che si sono imbrigliati piangeva chi il prossimo chi il Prete, et così facevano una musica infernale»⁶⁰⁵.

Poco dopo Massarecchi aggiungeva alcune osservazioni utili per comprendere la genesi di quella consuetudine: sosteneva di aver molto faticato per sradicare questo costume deprecabile perché contrario alle disposizioni «di Christo il quale dice Domus mea Domus Orationis», non già della gozzoviglia. Tuttavia, sottolineava, questo uso restava assai diffuso nella comunità “scismatica” locale – maggioritaria – che in quel modo celebrava il commiato dai propri morti: il grano cotto e condito con zucchero, noci o altra frutta secca («koljivo» o «žito») è una pietanza tutt'oggi servita in occasione delle cerimonie funebri o della *Krsna Slava*, la tradizionale glorificazione che le famiglie serbe ortodosse celebrano in onore del proprio santo protettore⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani*, vol. I, p. 153.

⁶⁰⁶ S. Hadžibulić, “The Slava Celebration: a Private and a Public Matter”, in *Temenos- Nordic Journal of Comparative Religion*, Vol. 53, No. 1 (2017), pp. 31–53; S. Hadžibulić, M. Lagerspetz, “The Slava – A celebration, an institution, a practice with a changing position”, in *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*, Vol. 7, n. 1(2016), pp. 72-90.

Altri due aspetti di un certo interesse emergono dal racconto di Massarecchi. In primo luogo, egli precisava che a questo pasto rituale erano soliti prendere parte anche individui estranei alla comunità cattolica: veniva infatti a crearsi lo spazio, nell'ambito di un rito funebre celebrato per la morte di un cattolico, per la partecipazione di donne «scismatiche» e «zingare». In secondo luogo, Massarecchi attestava la complicità e la connivenza del pievano cattolico locale: egli non solo consentiva che avesse luogo il rito, ben distante dalle indicazioni impartite dalla Chiesa romana, ma vi prendeva anche parte attiva mettendosi insolentemente a capo di quella «brigata». Il disciplinamento della vita sociale e spirituale doveva accompagnare il percorso dei fedeli dalla nascita – col battesimo – fino alla morte – con l'estrema unzione, il rito delle esequie e, infine, la sepoltura. Tutte le pratiche che apparivano ambigue o frutto di errori e abusi dovevano essere rimosse: era importante consolidare le barriere confessionali della comunità cattolica nella quotidianità della vita, ma era forse ancora più importante cementare quelle salutari distanze al momento della morte. Per tale ragione era assolutamente da evitare la partecipazione promiscua di cattolici, ortodossi e musulmani per di più a un rito, che nella sua stessa genesi e fenomenologia, rispecchiava, ancora una volta, un'ambigua usanza «scismatica».

IV.3.2 Ancora sulla lettera di Nikolović: i funerali cattolici «more turcico»

Le ibridazioni rituali, gli elementi mutuati dalle confessioni religiose delle comunità circvicine in tema di esequie, sepolture e venerazione dei morti avevano, tuttavia, radici ben piantate fra i cattolici dell'arcidiocesi di Skopje, radici che difficilmente potevano essere estirpate.

Nella lettera di Nikolović già menzionata, l'arcivescovo raccontava che fra le comunità cattoliche della Serbia era diffusa la consuetudine di accompagnare le transizioni dei propri defunti con pratiche affatto peculiari: i cadaveri, prima della sepoltura, erano accuratamente lavati e avvolti in ampi lenzuoli. Durante le abluzioni e la preparazione dei corpi, cantavano le litanie dei santi, il *Miserere*, e le donne, in particolare, bruciavano incenso in onore del defunto. Ciò avveniva, spiega Nikolović, «per non contrarre abominazione presso i Turchi». Difatti, presso la comunità islamica erano diffuse analoghe pratiche funebri: anche i corpi dei defunti musulmani erano sottoposti a un accurato lavaggio (*ghusl*) e poi ravvolti in un sudario (*kafan*); la procedura era accompagnata da canti e preghiere e dal profumo della mirra bruciata⁶⁰⁷. La cerimonia islamica così come illustrata dall'arcivescovo di Skopje

⁶⁰⁷ APF, SC Serbia vol 1, 1669-1760, ff. 348v-349r.

riflette in tutto e per tutto il rito funebre (*Janazah*) formalizzato e codificato dagli *aḥadīth* e dalla giurisprudenza islamica (*fiqh*)⁶⁰⁸.

Dunque, trovandosi a contatto con le consuetudini musulmane, e per di più sottoposti al governo del sultano e della sua amministrazione, sembra verosimile ipotizzare che i cattolici avessero mutuato alcune delle forme rituali codificate nell'ambito della tradizione funeraria islamica, rispettandone tempi e modalità. Avevano però sapientemente adattato questo codice culturale alle proprie esigenze confessionali: nella ricostruzione dell'arcivescovo, la preghiera funebre musulmana (*salat al Janazah*) rivolta in direzione della Mecca (*Qibla*) era sostituita dalle litanie dei santi e dal *Misere* intonati dai cattolici, e la mirra bruciata cedeva il posto all'incenso.

Nikolović proseguiva la sua ricostruzione illustrando il modo in cui, dopo la preparazione rituale del cadavere, il corpo veniva condotto verso il luogo deputato per la sepoltura:

21° È uso recente in qualche Città di portarsi a seppellire i Cristiani Laici defonti col capo avanti come i Sacerdoti, e ciò per eludere le calunnie de Turchi, i quali dicono per sedurre i Cristiani, che i sacerdoti in morte fanno la professione di Maometto, e rinascendo alla vita si salvano, e che perciò sono condotti a seppellire non come gli altri Cristiani, ma col capo avanti⁶⁰⁹.

Dalle parole dell'arcivescovo desumiamo che in un primo momento a essere trasportati verso il sepolcro «col capo avanti» erano solamente i sacerdoti. Non è chiaro, dalle parole di Nikolović, se poi anche la sepoltura avvenisse in quella particolare posizione. I laici invece erano evidentemente trasportati, e poi eventualmente seppelliti, con in piedi in avanti. Effettivamente, nel *Rituale romano* promulgato da Paolo V nel 1614, le disposizioni per l'esposizione del cadavere all'interno della chiesa, durante il funerale, prevedevano che il corpo fosse orientato con i piedi verso l'altare maggiore, se il defunto era un laico. Al contrario, se il corpo apparteneva a un sacerdote, era invece la testa a dover essere rivolta verso l'altare.

Ad ogni modo, come spiegava l'arcivescovo, le «calunnie» e le insinuazioni dei musulmani avevano fatto sì che una nuova consuetudine si imponesse: tutti, sia laici che religiosi, erano «condotti a seppellire» nella stessa posizione, e cioè con la testa in avanti. I «turchi» sostenevano infatti che il diverso posizionamento del corpo dei sacerdoti avvenisse

⁶⁰⁸ F. Sacchetti, "Aspetti rituali della morte nell'Islam in terra di migrazione", *Studi di Sociologia*, Anno 55, Fasc. 4 (Ottobre-Dicembre 2017), p. 376-380. Sulla genesi della tradizione funebre islamica si veda L. Halevi, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, Columbia University Press, New York 2007.

⁶⁰⁹ APF, SC Serbia vol 1, 1669-1760, ff. 348v-349r.

in ragione di una presunta conversione all'Islam in punto di morte: forse, ma qui siamo nel campo delle ipotesi, la posizione assunta dal corpo dei sacerdoti, con la testa in avanti, era messa in relazione con la posizione dei corpi dei defunti islamici, orientati, sia al momento della preparazione rituale, sia, successivamente, all'atto della sepoltura, con il viso rivolto in direzione della Mecca⁶¹⁰.

Nell'*Inter omnigenas*, Benedetto XIV rispondeva dirimendo anche i dubbi e le questioni sollevate da Nikolović in materia di riti funebri e sepolture. Innanzitutto, il pontefice dichiarava esplicitamente illecito l'abuso di quei cristiani della Serbia ottomana che, prossimi a morire, consentivano o disponevano che i propri cadaveri fossero seppelliti con l'assistenza dei "turchi" e con l'uso dei riti propri della tradizione islamica: per un cattolico era infatti motivo di grande scandalo rinnegare la fede in Cristo durante la vita e tanto più lo era al momento della morte. Seguire in tutto o in parte i costumi che appartenevano alla «setta» maomettana, come il lavaggio eseguito con incenso e scandito dalla recita di preghiere disapprovate dalla chiesa cattolica, costituiva un peccato particolarmente grave. Come tale, questa consuetudine doveva essere pertanto abbandonata immediatamente e con risolutezza: da tali atteggiamenti, ambigui e ibridi, si rischiava di far originare solo superstizioni e false credenze che in alcun modo potevano giovare alla salvezza dell'anima⁶¹¹.

Papa Lambertini era perfettamente consapevole del rischio che la vicinanza con musulmani e ortodossi comportava: i missionari e il clero cattolico, del resto, non mancavano di segnalare al pontefice, nelle loro relazioni, le criticità, gli atteggiamenti dubbi ed eterodossi delle comunità cattoliche locali, talvolta influenzati proprio dalle idee e dalle insistenze esercitate da "turchi" e "scismatici". Giammai quei cattolici, scriveva il pontefice, avrebbero dovuto curarsi delle critiche e delle opinioni fallaci degli uni e degli altri, giacché tutti vivevano nell'errore⁶¹².

Con la stessa risolutezza con la quale aveva fronteggiato la *querelle* sui riti cinesi per mezzo della bolla *Ex quo singulari* (1742), il papa bolognese intendeva dunque sciogliere le ambiguità dottrinali e sacramentali emerse nell'Europa ottomana. In Cina, in aperto

⁶¹⁰ Nella tradizione funebre islamica, la fossa per l'inumazione deve essere scavata con orientamento perpendicolare rispetto alla direzione della Mecca. Il cadavere viene poi adagiato sul lato destro, con il viso rivolto verso la città santa (F. Sacchetti, "Aspetti rituali della morte nell'Islam in terra di migrazione", p. 380).

⁶¹¹ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 345, p. 152.

⁶¹² «Denique circa sepelienda fidelium cadavera omnes turcarum superstitiones devitendur; a quibus profecto impuram originem trahunt superstitionis quidam ritus, veluti lotiones, quae incenso thure, et certarum precum recitatione, quae a catholica improbantur Ecclesia, peraguntur» (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 345, p. 152).

contrasto con la strategia adottata sino ad allora dai missionari gesuiti, Benedetto XIV aveva stabilito che la persistenza di riti civili e costumi cinesi ritenuti inconciliabili con la nuova identità cristiana dei neofiti cattolici dovesse essere estirpata. Tale persistenza era tollerata dai gesuiti soprattutto in ragione dei rischi e delle persecuzioni che i cattolici potevano subire nell'ambito della società cinese⁶¹³. Le posizioni dei missionari francescani e domenicani erano invece contraddistinte da una maggiore intransigenza dottrinale: qualsiasi forma di tolleranza di pratiche confuciane – secondo questi ultimi - era inevitabilmente all'origine di abusi, superstizioni e oscenità. Il sonno del rigore genera mostri, potremmo dire parafrasando Francisco Goya, e quei mostri ibridi come chimere non potevano in alcun modo essere consentiti o tollerati. L'approccio rigorista, allora, prevalse: i missionari gesuiti furono obbligati a giurare l'osservanza ai decreti papali, pena la loro rimozione. «Come Benedetto XIV scrisse al cardinale De Tencin appena poche settimane dopo, tutta la faccenda si doveva risolvere nell'obbligatoria “esclusione d'ogni superstizione” a vantaggio del “vero culto di Dio”»⁶¹⁴. Allo stesso modo, nel contesto dei Balcani ottomani, Prospero Lambertini invitava i missionari e il clero locale a rinunciare a ogni tipo di compromesso dottrinale, dal quale nulla di buono poteva scaturire, ma solo ulteriore confusione e motivo di scandalo.

IV.4 Funerali, banchetti e commemorazione dei morti nella Bulgaria ottomana: il caso dei pauliciani

IV.4.1 Divide (defunctos) et impera (mortales)

Dell'importanza delle distanze confessionali era ben consapevole e persuaso anche Pietro Deodato, arcivescovo di Sofia tra il 1642 e il 1674. Poco meno di un anno prima della lettera di Massarecchi, l'arcivescovo aveva informato Propaganda di aver provato a rimuovere una consuetudine, dura a morire e assai diffusa fra i cattolici «nuovi» (cioè fra i pauliciani convertitisi al cattolicesimo) residenti nei casali e nelle ville intorno a Sofia: erano difatti soliti seppellire i cadaveri dei loro morti tutti insieme, indipendentemente dalla confessione religiosa che i defunti avevano professato in vita, col risultato che i corpi dei cattolici erano seppelliti accanto ai corpi degli «infedeli».

⁶¹³ Come è stato giustamente osservato, le posizioni della Compagnia in merito ai riti cinesi e malabarici non erano, in realtà, così uniformi e compatte. Si veda in tal senso S. Pavone, “Dentro e fuori la Compagnia di Gesù: Claude Visdelou tra riti cinesi e riti malabarici”, in *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, ed. E. Jiménez Pablo, H. Pizarro Llorente, J. Martínez Millán, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, pp. 943-960.

⁶¹⁴ G. Greco, *Benedetto XIV. Riforme e conservazione, rigore e compromesso il governo e il magistero di un sovrano pontefice*, Salerno Editrice, Roma 2011 (versione elettronica).

Attraverso un'intensa opera di educazione e sensibilizzazione, Pietro Deodato aveva convinto una parte della comunità della necessità di interrompere immediatamente quella turpe consuetudine. Egli esortava a desistere anche quei pochi che erano rimasti ancorati alle proprie consolidate abitudini, sebbene sapesse che questi ultimi avevano «pigliato quella prohibit[io]ne per grand[issi]mo oprobrio, dicendo sin hora sempre si sepelivano li n[ost]ri antichi insieme, et adesso noi semo separati»⁶¹⁵. Anzi, raccontava l'arcivescovo, proprio al momento della visita a Casale di Calecie, località nei pressi di Plovdiv abitata da una consistente comunità di pauliciani, «morse uno di loro» - cioè uno di quei pauliciani che ancora si ostinavano a seguire l'uso antico. La famiglia del defunto corse allora a chiamare un sacerdote cattolico per il rito funebre e la sepoltura. Le parole dell'arcivescovo lasciarono però adito a ben pochi dubbi: «quelo non è stata n[ost]ra pecora, come volete che vada n[ost]ro sacerdote à sepelirlo?». Recandosi poi al luogo dove si trovavano le sepolture dei fedeli cattolici, trovò che i sodali di quel morto avevano sistemato la sua tomba sotto una quercia nelle vicinanze:

[...] et vedendo che noi venivamo con tutto il popolo delli fedeli, si levorno tutti à piedi, ma erano pochissimi, et questi nuovi venuti di quelle Ville che stanno intorno à Nicopoli fugiti di nuovo, i quali spero presto cognosceranno la vera strada⁶¹⁶.

Egli profuse un notevole impegno nel tentativo di disciplinare la condotta spirituale dei pauliciani: inclini alla gozzoviglia pur nella povertà, dopo la messa o dopo la somministrazione dei sacramenti si ritrovavano immancabilmente intorno al tavolo e lì indugiavano mangiando e bevendo, e invitavano anche lo stesso Deodato ai lauti festeggiamenti. Egli per parte sua, acconsentiva «per darli gusto, et stando un poco a tavola con predicarli, et insegnarli però sempre mi levavo con dirgli, che bisogna poi andare di far oratione per le anime delli morti»⁶¹⁷. Tutti insieme, al seguito del prelado, si dirigevano così ben volentieri verso i loro cimiteri, posti fuori dai centri abitati, «e noi portavamo l'acqua bened[et]ta, stola, et incenso, et an[assi]mo cantando Libera, Miserere, et altri Psalmi con l'orationi solite»⁶¹⁸. Tale soluzione, insisteva, aveva del resto una duplice utilità: da un lato allontanava i «nuovi» cattolici dalle tavole imbandite, dall'altro li sollecitava a pregare per l'anima dei defunti. In questo modo, egli coglieva nei fatti anche l'occasione per insegnar

⁶¹⁵ M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani*, vol. I, p. 311.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ *Ibid.*

loro come ricordare i propri morti in modo del tutto lecito, senza cadere in errori o atteggiamenti superstiziosi.

Alla conversione e all'educazione dei pauliciani al cattolicesimo si erano dedicati, con grande solerzia, già i primi missionari arrivati dalla Bosnia in Bulgaria alla fine del sedicesimo secolo: essi avevano individuato la presenza di comunità piuttosto nutrite nei pressi di Plovdiv e Nikopol, «città distante l'una dall'altra 7 giornate in circa»⁶¹⁹. Come riportava nel 1622 Pietro Salinate, allora vescovo di Sofia, essi si dichiaravano «della fede Romana», ma non avevano ricevuto alcun sacramento, neppure il battesimo e – tantomeno – l'eucarestia. Non celebravano i propri riti all'interno di chiese, ma avevano adibito a luoghi di culto abitazioni private all'interno delle quali organizzavano banchetti rituali e festeggiavano cantando, ballando e danzando. Aspetto assai più grave, aborrivano il segno della croce, che non potevano «in alcun modo patire» e sostenevano anche, con eccezionale convinzione, che adorare la croce e le immagini sacre fosse un atto di idolatria, «essendoli ciò stato insegnato da un'heretico Paolo, dal quale anco ha tolto questo nome Paulianista»⁶²⁰. Una parte di quel «popolo» si era poi convertito in seguito agli sforzi profusi dall'allora vescovo di Sofia ma anche grazie al supporto dei pontefici romani, in particolare di Paolo V (1552-1621) – osservava ancora Salinate – il quale maggiormente

s' affattionò, et proseguì questa santa impresa incominciando dal primo mese del suo Pontificato, mandandogli novi paramenti con tanti altri calici con assegnare al detto vescovo 200 ducati di pensione all'anno, con mettere anco quattro giovani del suddetto popolo al studio qui in Roma, mantenendoli alle proprie spese, il chè fu un ottima occasione per rendere benevole questo popolo, et per poterlo instruire nella santa fede havendo buone relationi sempre dalli loro figliuoli dellì costumi e tanti riti della Romana chiesa, et del sommo Pontefice adorato da tutte le nationi⁶²¹.

Nella sua – forse eccessivamente - ottimistica relazione il vescovo «bosnese» riferiva di aver somministrato il battesimo e ridotto all'osservanza della fede romana una buona percentuale dei pauliciani nei quali si era imbattuto. Tuttavia i problemi non mancarono di certo: talvolta i frati, desiderosi di evangelizzare gli “infedeli”, avevano suscitato lo sdegno e l'avversione dei membri delle comunità pauliciane. Ciò era avvenuto, per esempio, nei pressi di una località chiamata Brestovaz – raccontava Salinate. Qui i pauliciani non avevano mostrato alcuna intenzione di convertirsi e piuttosto urtati dall'insistente proselitismo dei

⁶¹⁹ E. Fermežin, *Acta Bulgariae*, p. 17.

⁶²⁰ *Ibid.*

⁶²¹ *Ibid.*

missionari si erano appellati alle autorità ottomane per evitare di essere ulteriormente disturbati: avevano denunciato al sangiacco di Nikopol la presunta attività di spionaggio condotta dai frati e lamentato l'insistenza con la quale i missionari avevano provato a diffondere fra loro il culto della croce e delle immagini, «il che da loro et dalli Turchi è tenuto idolatria»⁶²². Fortunatamente, grazie alle copie dei permessi accordati dal sultano per la predicazione di cui disponevano (ma anche grazie a i denari e ai doni elargiti ai dignitari ottomani, lamentava il vescovo di Sofia) i missionari erano riusciti, per lo meno in questa occasione, a evitare sanzioni e ripercussioni, potendo tornare alla propria attività pastorale⁶²³.

IV.4.2 Un'origine discussa

Ma chi erano i pauliciani, perché erano considerati eretici e “infedeli”, e per quale ragione sostenevano, sorprendentemente, di professare già la fede romana ancor prima di aver ricevuto il battesimo cattolico? L'identità di questa comunità è in realtà piuttosto dibattuta: come ha recentemente notato Carl Dixon, «they are variously identified as the dualist, neo-Manichaean forerunners of western medieval heresy, “the extreme left-wing of the iconoclast movement,” or adoptionist heretics who originated in Armenia»⁶²⁴.

Secondo la storiografia, si tratterebbe di un movimento (una «setta cristiana», come è stata definita) originatasi intorno al settimo secolo in area caucasica – più precisamente in Armenia, come la stessa denominazione «pauliciani» sembrerebbe indicare secondo alcuni studiosi⁶²⁵. Ben presto, in seguito a un processo di espansione, raggiunsero l'Anatolia bizantina dove, come ha osservato Yuri Stoyanov, godettero, seppur temporaneamente, di una certa tolleranza e del favore degli imperatori iconoclasti⁶²⁶.

La nascita e la prima diffusione del paulicianesimo, tuttavia, sono tutt'ora avvolte nell'ombra dell'incertezza: «i Pauliciani sono in parte un enigma», ha osservato laconicamente Stefano Fumagalli nella sua recente pubblicazione sul tema⁶²⁷. La stessa

⁶²² Ivi, p. 18.

⁶²³ Ibid.

⁶²⁴ C. Dixon, “Between East Rome and Armenia: Paulician Ethnogenesis c.780–850”, in *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*, a cura di M. Ivanova and H. Jeffery, Brill, 2020, p. 251.

⁶²⁵ Ivi, p. 263.

⁶²⁶ Sul tema si veda anche Y. Stoyanov, “The Interchange between Religious Heterodoxies in the Balkans and Caucasus - the Case of the Paulicians,” in *The Balkans and the Caucasus. Parallel Processes on the Opposite of the Black Sea*, ed. I. Biliarsky, O. Cristea e A. Oroveanu, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2012, p. 108.

⁶²⁷ S. Fumagalli, *L'eresia dei Pauliciani. Dualismo religioso e ribellione nell'Impero Bizantino*, Mimesis, Milano 2019, p. 49.

etimologia del termine «pauliciani» è oggetto di dubbio: se le fonti greche e armene rinvencono la radice della parola nel nome del vescovo di Antiochia Paolo di Samosata (260-268), le fonti prodotte in ambito pauliciano rivendicano piuttosto una relazione con il nome dell’apostolo Paolo, particolarmente venerato dai membri del movimento⁶²⁸. Essi, del resto, ritenevano la propria fede più autentica e più pura di quella dei Romei e degli altri cristiani, perché maggiormente aderente alle indicazioni dell’apostolo di Tarso.

All’opposto, come si evince dalle parole di Dixon, i pauliciani erano assimilati dai loro detrattori bizantini ai seguaci di Mani (manichei), dualisti, e come tali considerati eretici: tale convinzione fu alla base delle violente persecuzioni di cui essi furono oggetto nei primi due decenni del nono secolo⁶²⁹. La loro tendenza spiccatamente iconoclasta, dopo l’843 - anno in cui l’iconofilia venne pienamente ripristinata nell’impero d’Oriente - alimentò una seconda ondata persecutoria⁶³⁰: i pauliciani insorsero e lo sforzo militare intrapreso dalle autorità bizantine per sedare la rivolta fu immane – nell’857 l’imperatore Michele III inviò un contingente di 50000 uomini per annientare le forze pauliciane alleatesi con l’emiro islamico di Melitene Umar al Aqta.

L’orientamento dualista della fede paulicianiana, talvolta convintamente sostenuto dagli storici soprattutto sulla base delle fonti greche pervenuteci – prima fra tutte la *Historia* dei pauliciani compilata dal diplomatico bizantino Pietro di Sicilia (o Pietro Siculo) nella seconda metà del nono secolo⁶³¹ - è stato in realtà declassato a dualismo «depotenziato» da alcuni studiosi⁶³², e persino messo decisamente in discussione⁶³³. Come è stato giustamente osservato, a ogni modo, nelle fonti prodotte dai nostri missionari cattolici non esiste menzione della dottrina dualista fra i pur numerosi «errori» della «setta» paulicianiana. Dunque, fra le comunità emigrate nella regione della Tracia eventuali tracce del pre-esistente dualismo erano verosimilmente scomparse ben prima del diciassettesimo secolo, in un

⁶²⁸ C. Dixon, “Between East Rome and Armenia”, p. 264. Sul tema si veda anche M. Tsibranska-Kostova, “Paulicians Between the Dogme and the Legend”, in *Studia Ceranea* 7, 2017, pp. 229–263.

⁶²⁹ Sia Yuri Stoyanov che Claudia Ludwig hanno in realtà sottolineato che tale accusa, spesso utilizzata in modo strumentale per stigmatizzare avversari religiosi e politici, era verosimilmente finalizzata a legittimare la persecuzione dei pauliciani su base legale (Y. Stoyanov, “The Interchange between Religious Heterodoxies in the Balkans and Caucasus”, p. 108; Claudia Ludwig, “The Paulicians and Ninth-Century Byzantine Thought”, in *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, a cura di Leslie Brubaker, Aldershot, 1998, pp. 23–35).

⁶³⁰ Y. Stoyanov, “The Interchange between Religious Heterodoxies in the Balkans and Caucasus”, p. 111.

⁶³¹ Pietro di Sicilia, “History of the Paulicians”, a cura di D. Papachryssanthou, *Travaux et Mémoires* 4 (1970).

⁶³² S. Fumagalli, *L’eresia dei Pauliciani*, p. 72; Petri Siculi, *Historia Manichaeorum seu Paulicianorum*, Gottingae 1846.

⁶³³ C. Ludwig, “Wer hat was in welcher Absicht wie beschreiben? Bemerkungen zur Historia des Petros Sikeliotos über die Paulikianer,” *Varia 2 ΠΟΙΚΙΛΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 6 (1987), pp. 149–227.

momento che però non si è in grado di precisare⁶³⁴.

A che epoca risale l'insediamento dei pauliciani nella penisola balcanica orientale? Le prime comunità si erano stabilite nell'area dell'attuale Bulgaria durante il regno di Costantino V (741-745), imperatore noto per le sue posizioni iconoclaste. Una seconda e consistente ondata migratoria verso la Tracia fu in seguito promossa, nel decimo secolo, da Giovanni I Tzimisce (969-976), desideroso, come il suo predecessore, di costituire un contingente militare per difendere i confini dell'impero dagli attacchi dei Bulgari e degli altri popoli balcanici. Un cospicuo numero di comunità fu dislocato nei pressi della città di Plovdiv, che divenne, nei due secoli a venire, una roccaforte militare, politica e religiosa dei pauliciani. All'inizio del tredicesimo secolo, alcuni gruppi emigrarono dalla Bulgaria centro-meridionale per stabilirsi più a nord, nel distretto della Zagora, in un'area compresa fra la catena della Stara Planina (o monti Balcani) e il corso del Danubio⁶³⁵.

Ben insediatisi e stabilitisi nel territorio bulgaro, i pauliciani intrapresero un lento e progressivo processo di slavizzazione e «bulgarizzazione» dal punto di vista linguistico: in tutti i documenti e le lettere prodotti nel diciassettesimo e diciottesimo secolo, i missionari identificavano i membri delle comunità come pauliciani (paulianisti, o pauliani) bulgari «della nazione slava», cioè parlanti lingua bulgara⁶³⁶.

Fra il XIII e il XIV secolo, tanto i pauliciani quanto i bogomili e gli altri gruppi di cristiani eterodossi presenti entro i confini del secondo impero bulgaro (*Vtoro Bălgarsko Tsarstvo*) furono oggetto di una violenta persecuzione promossa dal Patriarcato di Tarnovo: i pauliciani, dislocati ai confini del perimetro di azione del Patriarcato, sopravvissero alla repressione. Come è stato osservato, tuttavia, è probabile che il declino dell'orientamento dualista debba essere letto come una diretta conseguenza dell'attività anti-eretica sostenuta in quei secoli dalla chiesa ortodossa bulgara⁶³⁷.

Ciononostante, i pauliciani preservarono alcuni dei tratti caratterizzanti che avevano contraddistinto la loro identità religiosa secondo gli autori greci. Gli stessi missionari, come abbiamo evidenziato, lamentarono infatti un'iniziale insofferenza verso le immagini e la

⁶³⁴ Si veda anche H. Saldzhiev, "Continuity between Early Paulicianism and the Seventeenth-Century Bulgarian Paulicians", p. 670.

⁶³⁵ S. Fumagalli, *L'eresia dei Pauliciani*, p.91; H. Saldzhiev, "Continuity between Early Paulicianism and the Seventeenth-Century Bulgarian Paulicians", p. 664.

⁶³⁶ Si veda anche H. Saldzhiev, "Continuity between Early Paulicianism and the Seventeenth-Century Bulgarian Paulicians", p. 665. Nella relazione sulla *Visita della Chiesa di Sofia in Bulgaria*, prodotta nel 1640, Pietro Deodato, allora vescovo di Sofia, annotava che «questi Paulianisti sono della nazione slavi et questo si cognosce per li libri, che tengono, che sono tutti scritti in carattere di s. Cirillo, et loro non sanno altra lingua che slava» (E. Fermendžin, *Acta Bulgariae*, p. 79).

⁶³⁷ H. Saldzhiev, "Continuity between Early Paulicianism and the Seventeenth-Century Bulgarian Paulicians", p. 670.

croce, la consuetudine di bere e mangiare smodatamente nel corso delle festività e dei riti funebri e una spiccata avversione verso il rito battesimale somministrato con acqua. A tal proposito, nel 1640, il vescovo di Sofia Pietro Deodato scriveva che prima dell'arrivo e dell'intervento dei minori osservati

Questi Paulianisti non si battezzavano; solamente giorno dell'Epifania venivano in chiesa; et il prete loro pigliava una candela et toccava con quella in quattro parti ognuno nella testa, et questo chiamavano il battezzimo della fiamma di S. Giovanni Battista. Non havevano nissun altro sacramento; quello che sapeva leggere qualche cosa, li davano un bastone in mano, el' facevan prete, et non faceva altro che celebrar li matrimonj con ligar le mani alli sposi e dir certe parole così a mente, et beber con loro, et benedir con certe orationi li bichieri; et quelli che non sapevano queste cerimonie, dicevano, che è un ignorantone⁶³⁸.

I missionari cattolici avevano dunque profuso ogni sforzo per emendare le errate convinzioni dei pauliciani e convertirli al cattolicesimo, anche nel tentativo di sottrarli al proselitismo della concorrenza ortodossa⁶³⁹. E in effetti, buona parte di quelle comunità abbracciò gradualmente la fede latina: nel 1647, ancora Pietro Deodato attestava che a Casale di Calecie dopo la messa e la benedizione i neofiti cattolici correvano «come pecore al sale» per ricevere in dono rosari, *Agnus dei*, piccole medaglie e immaginette dei santi, prova del fatto che erano stati gradualmente ma efficacemente educati almeno al culto delle immagini sacre e della croce. Tuttavia, anche dopo la conversione al cattolicesimo, essi presero nella nuova identità religiosa non soltanto influenze derivate dalla precedente confessione ma anche importanti elementi mutuati dal cristianesimo ortodosso, come è evidente, per esempio, nel caso del calcolo delle festività e delle ricorrenze religiose computate dai pauliciani secondo il calendario giuliano⁶⁴⁰.

IV.4.3 Nuova identità, errori antichi

Ancora nel 1680, a ottant'anni dall'intervento pionieristico di Salinate, Anton Stefanov, francescano čiprovacense e vescovo di Nikopol, rilevava innumerevoli abusi fra i «novelli cattolici». A ben poco serviva la minaccia di un interdetto o della scomunica, poiché essi non

⁶³⁸ E. Fermendžin, *Acta Bulgariae*, p. 79.

⁶³⁹ Ancora nella summenzionata lettera del 1622, Pietro Salinate lamentava le ingerenze dell'«arcivescovo scismatico di Tarnovo, Primate di Bulgaria», che, secondo il missionario, aveva provato a corrompere con denaro i pauliciani affinché si convertissero al cattolicesimo ortodosso piuttosto che al cattolicesimo, «non potendo soffrire, che questo popolo fusse catolico» (E. Fermendžin, *Acta Bulgariae*, p. 19).

⁶⁴⁰ H. Saldzhiev, «Continuity between Early Paulicianism and the Seventeenth-Century Bulgarian Paulicians: the Paulician Legend of Rome and the Ritual of the Baptism by Fire», in *Studia Ceranea* 9, 2019, p. 670.

se ne curavano affatto – lamentava il prelato.

La sera della vigilia di Natale, dell'Epifania e nel giorno che precede la commemorazione dei morti, i cattolici «nuovi», sia uomini che donne, erano soliti radunarsi in chiesa. Dopo la litania, ognuno rendeva omaggio alla croce baciandola e poi, davanti alla chiesa o alla casa in cui si celebrava, essi mangiavano e bevevano il pane e il vino che avevano portato, senza ridursi però a uno stato di ubriachezza⁶⁴¹. Nel giorno di Pasqua ben pochi andavano a confessarsi, spesso disattendendo all'obbligo della penitenza annuale. Al contrario, attestava Stefanov, erano soliti perpetrare una pratica assai diffusa anche fra «li greci, Bulgari e Valacchi»: il sacerdote celebrante affidava a un uomo il compito di distribuire ai fedeli una «suppa» di pane benedetto mischiato con il vino, «e distribuisce con cucchiaio ad ogn'uno delli ragazzi e li mette sopra li taleri per portarl'a casa un poco di detta suppa»⁶⁴². Questa consuetudine sembrerebbe evidentemente legata alla tradizionale modalità ortodossa di somministrazione dell'eucarestia: il pane fermentato era bagnato con il vino santo e dispensato ai fedeli per mezzo di un unico cucchiaio, una pratica inaccettabile agli occhi del prelato cattolico.

Al momento dei funerali, le superstizioni e gli atti illeciti divenivano, però, persino inenarrabili, secondo Stefanov: i cimiteri, come a Casale di Calecie, si trovavano in luoghi distanti dalle loro ville, «more turcico», e sulle tombe dei loro cari i pauliciani non ponevano alcun segno distintivo - neppure un croce - ma solo una semplice pietra⁶⁴³. Trascorsi però circa sette o otto anni dal decesso, fra i membri della comunità era diffusa l'usanza di raccogliere un'offerta in denaro per ogni morto. Con quella somma,

⁶⁴¹ B. Primov, P. Sariiski, M. Āovkov, and S. Stanimirov, eds., *Dokumenti za katolicheskata*, p. 453.

⁶⁴² Ibid.

⁶⁴³ È suggestiva la conformità di questo tipo di sepoltura con le indicazioni fornite dal profeta Maometto per l'inumazione dei corpi: le tombe dei defunti islamici, scavate in aree apposite e ben distanti dai cimiteri utilizzati da altre comunità religiose, stando alle prescrizioni del profeta dovevano essere sufficientemente profonde e spaziose, contrassegnate unicamente da una roccia o da un sasso, del tutto prive di particolari strutture commemorative o incisioni che facessero riferimento all'identità del defunto seppellito in quel luogo. Le tombe, come è stato osservato, dovevano cioè essere anonime e poco appariscenti: la visita dei sepolcri era certamente incoraggiata ma essi dovevano fungere da «reminders of death», non certo attrarre i visitatori per la loro grandiosità e bellezza (A. Butrović, “Funerary culture in Islam”, in *The Routledge Companion to Death*, p. 82). Tali indicazioni, come è stato ampiamente appurato, furono tuttavia disattese nel mondo islamico già nei decenni immediatamente successivi alla nascita della religione musulmana: le prime tombe monumentali risalgono infatti già alla prima metà del VII secolo (A. Bagnera, E. Pezzini, “I cimiteri di rito musulmano nella Sicilia medievale. Dati e problemi”, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 116, n°1. 2004, p. 267). In effetti, anche l'arcivescovo di Sofia e amministratore di Filippopoli Benedetto Zuzzeri, nella lettera a Propaganda dell'8 maggio 1757, riscontava una certa affinità fra le tombe dei pauliciani e quelle dei turchi: «le sepolture», scriveva, «tanto in questa villa [Calaclie o Calecie, n.d.r.] quanto nell'altre sono un mezzo miglia incirca lontane dall'abitato, ed a cielo scoperto. Usano a modo de Turchi alzare sopra la testa delli cadaveri uati una pietra lunga» (J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari del XVIII secolo*, in «Ricerche Slavistiche», 50 (2006), pp. 85-205, 51 (2007), p. 95).

comprano pane, vino et altre simili cose et ammazzano molti agnelli, secondo possibilità della Villa, e s'adunano tutti intorno la chiesa [*sic.*] er apparichian'a mangiare e per 3 giorni mangiano e beveno per li lor morti e va il prete et ossequia li sepulchri, uno per un'o li danno due aspre di qualsi voglia sepulchro e le pelli dell'agnelli e così levano le pietre sopra lor sepulchri⁶⁴⁴.

La cerimonia illustrata dal vescovo Stefanov, nella sua fenomenologia, appariva simile a quella descritta da Kašić oltre un secolo prima: cambiavano però decisamente i fini del rituale. Cibo e vino in questo caso, stando alle dichiarazioni del prelado, erano espressamente consumati «per li loro morti», e non distribuiti agli astanti o ai poveri affinché pregassero per la salvezza delle anime dei defunti. La differenza può sembrare di poco conto, ma in questa variazione – potremmo dire – del significante si manifesta, in realtà, un profondo slittamento semantico.

La risposta fornita dal Sant'Uffizio al dubbio espresso, qualche decennio più tardi (1751), dall'arcivescovo di Sofia Niccolò Angelo Radovani, originario di Scutari, può aiutarci a comprendere perché⁶⁴⁵. Il prelado, nel corso delle sue visite, aveva rilevato

3°. Che nei Monti per loro antica usanza ogni Parentado, in occasione di dar Sepoltura a loro defonti, e tutta la Comunità interviene al Funerale con l'assistenza del Missionario; ed ivi distribuiscono Pane, Vino, e Companatico p[er] l'anima del defonto e degl'altri morti, ed ogni anno tutti in Comune si portano al loro Cemeterio con Candele e incenso in Compagnia del Missionario che deve andare intorno aspergendo acqua Santa e pregando Iddio tutti per il Suffraggio e requie di quell'anime; distribuendo di poi pane, come sopra⁶⁴⁶.

L'usanza dei cattolici dell'arcidiocesi di Sofia riflette le consuetudini già riscontrate a Nikopol dal vescovo Stefanov. Radovani non precisava l'identità di questi cattolici ma con buon margine di certezza possiamo credere che si trattasse, ancora una volta, di pauliciani. L'informazione, infatti, risale ai primi anni Cinquanta del Settecento: in quel periodo la sopravvivenza della fede cattolica nella Bulgaria ottomana era legata quasi esclusivamente alla presenza dei pauliciani -stanziati appunto intorno a Sofia e lungo il corso del Danubio, nei pressi di Nikopol - perché, come abbiamo osservato nei capitoli precedenti, mercanti e

⁶⁴⁴ B. Primov, P. Sariški, M. Ćovkov, and S. Stanimirov, eds., *Dokumenti za katolicheskata*, p. 455.

⁶⁴⁵ I documenti missionari risalenti al diciottesimo secolo sono stati scarsamente esplorati – con l'eccezione, forse, delle sole pubblicazioni di Janja Jerkov Capaldo (J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari del XVIII secolo*, in «Ricerche Slavistiche», 50 (2006), pp. 85-205, 51 (2007), pp. 45-190) – ma contengono preziose informazioni circa la persistenza di peculiari culti e forme rituali nella nuova identità cattolica dei pauliciani, frutto di uno stratificato processo di negoziazione.

⁶⁴⁶ ACDF, D.V. D.V. 1731-1753, f. 627v.

artigiani, di cui si sostanzziava il cattolicesimo urbano, avevano quasi completamente abbandonato la regione dopo i tumulti del 1688 e in seguito alle epidemie di peste che avevano flagellato l'area fra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo⁶⁴⁷.

Il voto in merito al dubbio di Radovani fu espresso dall'integerrimo minore osservante Giovanni Antonio Bianchi⁶⁴⁸. Nell'istruzione inoltrata all'arcivescovo di Sofia e formulata sulla base del parere del consultore, la Congregazione romana chiariva che

[...] l'uso in alcuni luoghi introdotto in occasione di dar sepoltura a i defonti di distribuire pane, vino, e companatico per l'anima del defonto stesso, e degli altri morti alla comunità che col missionario interviene a i funerali, e di fare la medesima distribuzione una volta l'anno alla stessa comunità quando si porta con candele, ed incenso, e in compagnia del Missionario al cimitero de' Morti aspergendo questo i sepolcri coll'acqua benedetta, non contenendo alcun cosa superstiziosa ne l'accompagnare i defonti alla sepoltura, ne l'assistere a i funerali, ne l'accendere candele, o ardere incensi ne' cimiterj, ne l'aspergere i tumuli coll'acqua benedetta, ma essendo atti di pietà religiosa verso la memoria de' defonti approvati dall'uso comune della Chiesa, rimane solamente da considerare la distribuzione riferita della cibaria, così in quanto al modo come in quanto al fine⁶⁴⁹.

Eccoci al cuore della questione: la commemorazione dei defunti era di per sé - naturalmente - una pratica per nulla deprecabile e anzi ammirevole, tanto più che il rituale si svolgeva sotto la guida e la supervisione di un missionario. Il problema poteva sorgere però proprio a causa della presenza di cibo e vino. Dove erano consumati quel pane, quel vino e quel companatico? Il pasto rituale avveniva forse sulle tombe dei defunti, al momento della sepoltura? In tal caso i missionari avrebbero dovuto esortare i fedeli ad abbandonare immediatamente quell'abitudine, perché sorprendentemente simile «all'antica superstizion de' Gentili intorno alle cene ferali, che facevano sopra i depositi de' defonti»: quel costume era stato infatti già severamente condannato e abolito dai «Padri ne' primi cristiani».

La somministrazione del cibo poteva essere invece lecita qualora fosse avvenuta dopo la

⁶⁴⁷ Stando alla relazione inviata da Giovanni Nikolović a Propaganda Fide (1742), il numero di cattolici legati al mondo mercantile, negli anni della sua visita, era estremamente esiguo: nella città di Rusik (oggi Ruse), sulle sponde del Danubio nel lembo settentrionale della diocesi di Nikopol, erano presenti «circa dieci case Cattoliche alcuni ragusei, alcuni altre dalle circonvicine città passando tutti col nome di Ragusei» (J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, p. 187); a Sofia le case di cattolici erano appena due, per un totale di diciotto anime, scarse vestigia degli antichi fasti della grande colonia ragusea (*Ivi*, p. 183).

⁶⁴⁸ G. Ricuperati, "Bianchi, Giovanni Antonio", in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 10 (1968), https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-antonio-bianchi_%28Dizionario-Biografico%29/.

⁶⁴⁹ ACDF, D.V. D.V. 1731-1753, f. 635r.

sepoltura, nelle case dei parenti defunti o altrove, ma il fine ultimo di quei banchetti doveva essere chiaro:

[...] si faccia a solo fine d'eccitar que' Fedeli ad assistere a i funerali de' defonti, e ad intervenire a' cimiterj a pregare Iddio per le anime de' medesimi defonti, e non perché quel pane, e companatico, e quel vino, oppure quel mangiamento possa direttamente giovare all'anime de' Morti⁶⁵⁰.

L'arcivescovo e i missionari erano pertanto incaricati dalle due Congregazioni romane di sondare le reali ragioni sottese a quelle feste funebri: se i cattolici bulgari ritenevano davvero che «quel pane, e companatico, e quel vino» potessero costituire un'offerta diretta per le anime dei defunti e per la loro salute, dovevano essere istruiti altrimenti. La distribuzione del cibo poteva infatti giovare alla salvezza delle anime soltanto nella misura in cui alimenti e vivande erano utilizzati come mezzo per attrarre fedeli «a pregare il Sig.re per quelle, nella guisa, che si possono distribuir limosine a' Poveri, o in denaro, o in comestibili, acciocche facciano orazioni al Sig.re per li morti, e si dà qualche onorario a' Sacerdoti, ed a' Chierici per invitarli ad accompagnare con le loro preci i morti alla sepoltura»⁶⁵¹. L'approccio teorico era così stabilito. La prassi, tuttavia, era ben altra cosa: il disciplinamento dei rituali funebri (e non solo) si rivelò, nei fatti, un obiettivo decisamente al di fuori dalla portata degli «agenti» locali della Santa Sede.

Nel 1757, una relazione di Benedetto Zuzzeri, arcivescovo di Sofia, forniva evidenti riscontri in tal senso. Appreso il decesso di un parente o di una persona cara, raccontava il missionario, all'interno dell'abitazione del defunto, aveva inizio il rituale della lamentazione funebre. Fra le donne cattoliche era «ancora» diffuso «l'antico uso delle menadi di Tracia, onde morto loro alcuno alzano strepitosissimi urli, che risvegliano il casale tutto»⁶⁵²: esse seguitavano così, cantando, piangendo e lamentandosi, fino alla sepoltura, facendo eco, con le loro grida, alla voce del sacerdote celebrante. Durante l'esposizione del corpo in casa, aggiungeva il prelado, la testa del cadavere, posto davanti alla porta d'ingresso, era posizionata al di sopra di una «mezza zucca» scavata a mo' di vaso e contenente l'acqua con la quale, al mattino, le donne incaricate di preparare la focaccia rituale avevano lavato le mani. Questa zucca, secondo la tradizionale procedura, doveva essere frantumata al

⁶⁵⁰ ACDF, D.V. D.V. 1731-1753, f. 635v.

⁶⁵¹ ACDF, D.V. D.V. 1731-1753, f. 635v.

⁶⁵² J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, II, p. 156.

momento del trasferimento della salma al luogo della sepoltura⁶⁵³.

La processione era partecipata da numerosi membri della comunità – tanto nei villaggi, quanto nelle città – che portavano al sepolcro un vaso di legno colmo di vino, ma anche incenso, acqua e fiori profumati da spargere sulla sepoltura.

Qualche [sic] è peggio ripongono anche i nostri cattolici in bocca al morto una moneta piccola detta Parà non sapendone forse il significato, ma credo che sia l'antico portorio p[er] Charonte: usano anche diligenza che non moiano affamati, ò senza prima beverne il vino, né so il perché. Umato il cadavere vi spargono sopra dai loro vasi il vino dicendo *Bog da prosti* cioè *Parcat Deus* e poi col coltello ne fanno tre incisioni nelle zappe, delle quali si servirono p[er] scavare la buca del sepolcro: Indi ritornano tutti nel casale, ed avanti la casa del morto in terra ripongono gran focaccine di pane col porvi sopra candellette accese, ed attorno molti comestibili, e così in lungo fanno una tavola piena di tutto⁶⁵⁴.

Le esequie funebri praticate dai pauliciani erano, evidentemente, molto distanti dal rito elaborato e disposto dalla chiesa post-tridentina, composto e contegnoso: il lamento funebre continuava a essere praticato con grande trasporto emotivo soprattutto dalle parenti del defunto, cominciava durante l'esposizione del corpo in casa e lo accompagnava poi fino al luogo della sepoltura. Prima di seppellire il cadavere, i famigliari inserivano all'interno della bocca una moneta⁶⁵⁵, consuetudine che il missionario metteva in relazione con l'obolo di Caronte che, secondo la mitologia classica, doveva essere corrisposto allo psicopompo dal morto in procinto di essere traghettato nell'Ade: se il corpo del defunto pauliciano veniva erroneamente inumato senza la moneta, la famiglia poteva persino decidere di dissepellire il cadavere per rimediare all'inadempienza.

Il cibo poi, contrariamente a quanto disposto dal consultore Bianchi, non era consumato solo al termine della cerimonia, in un'abitazione privata o in altro luogo, ma continuava a essere offerto sul sepolcro del defunto: in questo modo quei cristiani «nuovi» contravvenivano non solo al recente parere espresso dalle Congregazioni romane, ma pure all'indiscussa – e ben più antica - autorità morale di Tertulliano e di Agostino di Ippona, che aveva condannato i festeggiamenti diffusi, nel V secolo, soprattutto in occasione della ricorrenza della Cattedra di san Pietro (22 febbraio): «*miror, cur apud quosda[m] infideles*

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ *Ivi*, pp. 156-157.

⁶⁵⁵ Cf. anche *Relazione della Visita della Diocesi fatta da Niccolò Pugliesi, Vescovo di Nicopoli, 20 maggio 1754*, in J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, II, p. 78.

hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos, et vina conferant, quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant»⁶⁵⁶.

Il rischio, dietro l'angolo, era ancora una volta quello di continuare a brancolare nell'oscuro baratro della superstizione: tutti gli elementi enucleati da Zuzzeri indicavano in tal senso, e la consuetudine - che aveva grandemente turbato i missionari - che i pauliciani avevano di estrarre il cuore dal corpo del defunto nel timore che potesse tornare per nuocere o infastidire i vivi costituiva, a questo proposito, un'ulteriore riprova⁶⁵⁷.

Allo stato dei fatti, l'unico elemento espressamente cattolico, nell'ambito dei riti funebri pauliciani, era la presenza dei sacerdoti o dei missionari chiamati a sovrintenderli: i ministri cattolici erano responsabili della benedizione, della conduzione della preghiera, ed espressamente pregati dai pauliciani di gettare sul feretro il primo pugno di terra prima dell'interramento⁶⁵⁸. Tale partecipazione, tuttavia, poneva paradossalmente un problema ulteriore: davanti al perpetrarsi di tante pratiche errate e superstiziose, come dovevano e potevano comportarsi i rappresentati della fede romana chiamati a intervenire? È evidente, dall'analisi dei documenti, che «mentre cercavano di orientare le manifestazioni della religiosità popolare verso forme ortodosse e disciplinate»⁶⁵⁹, essi finirono, in realtà, per essere spesso coinvolti, come attori attivi, nell'ambito di queste pratiche ibride.

L'intervento correttivo e coercitivo, infatti, era una via difficilmente percorribile nella prassi: da un lato missionari e clero non erano sempre certi della natura e del significato di alcuni atteggiamenti (erano leciti o illeciti? Potevano essere tollerati?) – e per tale ragione coinvolsero puntualmente le Congregazioni romane; dall'altro, essi incontrarono spesso le resistenze delle comunità pauliciane, profondamente legate alle proprie tradizioni e pronte a ricorrere alla giustizia ottomana per difendere le proprie istanze. Per esempio, nel caso dei matrimoni, ancora nella seconda metà del XVIII secolo, i missionari denunciavano la consuetudine ben radicata fra i pauliciani di convolare a nozze davanti al cadì turco, qualora il sacerdote cattolico rifiutasse di celebrare il sacramento per manifesta impreparazione dottrinale delle coppie. Nel 1768 il missionario Domenico Antola della Congregazione di San Giovanni Battista scriveva

Li matrimonj qui si sogliono celebrare dopo la Festa di tutti li Santi, in due, o tre settimane.

⁶⁵⁶ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, I, p. 115 (lettera di Mons. Andriasci sullo stato delle diocesi di Nikopol e Sofia, 1721).

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 79.

⁶⁵⁸ *Ivi*, p. 156.

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 93.

Accade in ognuno de' Villaggi esservi più matrimoni da farsi tutti in quel tempo, ed accade la maggior parte delle volte, che li Sposi non sanno le cose della dottrina necessarie. Convieni istruirli; ma, o non vi è tempo, o quando v'è, esse non vogliono, o altri incontri vi avverzano. Intanto preparano tutte le loro solennità, e i loro inviti, senza esser punto solleciti delle cose di disposiz[i]one al Sacramento, e quando hanno pronte le loro cose, pare impossibile di farli differire il matrimonio, portando una confusione, ed un disordine indicibile, ed anche una probabile persecuzione dei Turchi contro il missionario. Appunto voglio riferirle alcuni casi occorsimi nell'Inverno passato, p[er] intendere il di lei sentimento, anzi q[ue]llo della Sag[ra] Con[gregazio]ne di Propaganda, a cui prego riferirli p[er] aver norma. Inteso da me essersi promessi due sposi in Lexiani, io mi porti colà più volte p[er] istruirli. Ma lo Sposo, essendo servitore de' Turchi, non potè parlargli neppure una volta. Procurài più volte d'istruire la zitella in sua Casa, e non volle. Protestài, e riprotestài più volte a i di lei Parenti, che non potevo assistere al Matrimonio, se da me, o da altri i novelli coniugi non si fossero istruiti delle cose necessarie, ma nulla ottenni. Finalmente negli ultimi giorni precedenti all'Avvento allestiscono le Nozze, e quando già hanno cominciato le crapole, mi chiamano p[er] fare il Matrimonio. Già li Sposi non si sono istruiti né l'uno, né l'altro. Lo sposo già ha fatto le spese necessarie p[er] il convito. Non si può differire un giorno, perché incalza il tempo dell'Avvento. Se si differisce, essi non vogliono lasciare le solennità proibite in quel tempo; e dopo il Natale lo sposo è impossibilitato a fare il Matrimonio, perché non può trovar denari p[er] altra spesa; ma più se il Missionario non v'è a tempo, ricorrono a fare il Matrimonio avanti l'Hoggia, ed altri scandali, e disordini occorrono, e più la malevolenza di tutti li nostri⁶⁶⁰.

I matrimoni, come emerso nei capitoli precedenti, costituivano un nodo problematico in tutta l'area della "Turchia europea": i missionari riscontrarono frequentissimamente il problema delle unioni interconfessionali, cioè fra ortodossi e cattolici o fra questi ultimi e uomini o donne islamici. Ciò che emerge nel dubbio di Antola è però un altro aspetto della questione: il matrimonio in questione doveva infatti essere celebrato fra due giovani pauliciani, dunque fra due cattolici. Tuttavia gli sposi, secondo un costume molto diffuso nelle ville pauliciane, si rifiutavano di intraprendere un percorso di preparazione dottrinale, negandosi al sacerdote e accampano scuse di vario genere per evitare di doversi istruire. Il missionario, per parte sua, aveva tentato in tutti modi di raggiungere i due fidanzati e si era rivolto anche alle famiglia della donna nel tentativo di convincerla ad accostarsi alle «cose della Dottrina». Anche in questo caso però, Antola sottolineava che l'intransigente insistenza dei ministri cattolici, nel contesto del cattolicesimo pauliciano, poteva facilmente essere

⁶⁶⁰ ACDF, St. St. I 7 a, Fasc. XIII, pp. non numerate.

aggirata ricorrendo alle autorità civili islamiche per la celebrazione del matrimonio⁶⁶¹.

Proporre un modello confessionale e devozionale eccessivamente rigido poteva dunque rivelarsi una pericolosa arma a doppio taglio. Si prenda anche il caso dei balli «continui» e promiscui che i pauliciani erano soliti organizzare in occasione di festività civili e religiose. Ancora Benedetto Zuzzeri aveva espresso per queste usanze una certa preoccupazione. Inizialmente, come si legge nella sua lettera a Propaganda, il prelado aveva trovato questi balli assai scandalosi e aveva dato ai missionari indicazioni per disciplinarli o rimuoverli del tutto. Si era poi reso conto, però, che «non era prudenza l'impedirglielo essendo questi cattolici oppressi da Turchi che non gli danno se non puoco respiro, ed essendo deboli in fede particolarmente le Giovani mi sono avvisto, che l'unica cosa tra le umane, che le ritiene nella religione sono appunto questi balli»⁶⁶². Alle fanciulle convertitesì all'islam per aver accettato proposte matrimoniali avanzate da uomini musulmani – tutt'altro che infrequenti in quel contesto – la libertà di partecipare a questi balli era infatti negata. Per amore di questo divertimento, allora, le ragazze pauliciane in età da marito tendevano a declinare le offerte dei “turchi”, spesso dissuase dalle stesse madri «col rapresentar loro, che tra turchi non si balla»⁶⁶³.

⁶⁶¹ Monsignor Radovani, nel 1751, attestava la consuetudine di ricorrere alle autorità ottomane per contrarre matrimonio laddove non fosse presente un missionario cattolico per la celebrazione del rito nuziale. Dopo essere convolati a nozze in questo modo illecito, i due coniugi consumavano il matrimonio senza prima convalidare il rito alla presenza del sacerdote latino, «se bene poi Subito che il Missionario è presente procurano celebrarlo ad formam Concilij» (ACDF, D.V. 1731-1753, p. 638r.).

⁶⁶² J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, II, p. 149.

⁶⁶³ *Ibid.*

Capitolo V - Due casi di studio

V.1 «Rettificando l'antica superstitione con questa Ecclesiastica Economia»: missionari e Congregazioni romane di fronte al caso dei Kurbani

Come abbiamo già osservato, l'identità confessionale e sociale dei pauliciani era il prodotto e il portato di un profondo processo di stratificazione culturale. Come tale, essa poneva (e pone ancora oggi) una serie di interrogativi ai quali non è semplice (e non è sempre possibile) rispondere con chiarezza.

I cattolici «novelli» avevano conservato gelosamente, dopo la conversione, alcuni elementi peculiari, un portato verosimile della precedente confessione religiosa. Allo stesso tempo, grazie agli sforzi profusi dai missionari, avevano cessato di manifestare odio verso le immagini e verso la croce: i documenti ecclesiastici, infatti, attestano la persistenza di un atteggiamento iconoclasta soltanto fino alla prima metà del XVII secolo. In seguito, questo aspetto scomparve gradualmente: nella relazione del 1680, Anton Stefanov attestava in effetti la consuetudine diffusa fra i pauliciani di radunarsi in chiesa, in occasione della vigilia di Natale e dell'Epifania, e di rendere omaggio alla croce baciandola, segno che l'ostilità verso il simbolo per eccellenza del cristianesimo aveva lasciato il posto a un atteggiamento di venerazione.

Ciononostante, i cristiani «nuovi» non raggiunsero mai un livello sufficiente di preparazione dottrinale, si recavano ben di rado alla messa e ancor più raramente ricevevano i sacramenti: ancora Domenico Antola, riecheggiando le parole di Salinate spese a proposito dei cattolici bulgari «antichi», asseriva sconsolato che a causa dell'ignoranza e della pessima condotta i cristiani «nuovi» potevano dirsi cristiani solo di nome⁶⁶⁴.

Inoltre, come abbiamo già osservato, i pauliciani stanziatisi nell'area della Bulgaria, avevano sviluppato e plasmato alcuni tratti della propria condotta devozionale sul modello ortodosso, ampiamente maggioritario nella regione. I missionari cattolici erano ben consapevoli della presenza concorrente delle gerarchie ortodosse, e in particolare dell'arcivescovato di Ohrid: avevano allora dispiegato tutte le forze di cui disponevano per

⁶⁶⁴ ACDF, S.O. St. St. I 7 a, Fasc. XIII, pp. non numerate.

evitare che tanto i cristiani «antichi», quanto i pauliciani cedessero alle lusinghe dei preti e dei vescovi “scismatici”. Tuttavia, essi non erano riusciti a stabilire dei solidi confini confessionali.

Questo divenne tanto più evidente nel XVIII secolo quando, anche in seguito alle disastrose circostanze storico-politiche che avevano irrimediabilmente danneggiato la struttura gerarchica del cattolicesimo locale, i missionari riscontrarono il persistere di costumi, usanze e rituali non in linea con il modello confessionale tridentino.

In particolare, come osservato nel capitolo precedente, continuava a essere diffusa la consuetudine, già riscontrata dai primi missionari, di organizzare frequenti feste e banchetti, durante i quali i membri delle comunità pauliciane eccedevano nel consumo di cibi e alcolici. Anzi si direbbe, a giudicare dalla mole di testimonianze in tal senso, che il consumo di cibo continuasse a costituire un elemento distintivo della conviviale spiritualità pauliciana, nonostante i tentativi profusi dai missionari per scoraggiare questo costume.

Lauti banchetti erano offerti durante o al termine dei funerali, in occasione della commemorazione dei defunti, durante i matrimoni, all’arrivo dei missionari cattolici in visita, per menzionare soltanto alcuni esempi. Il pane, in particolare, sembrava essere dotato, nel sistema di credenze che caratterizzava la spiritualità dei pauliciani slavizzati, di un elevato valore simbolico: Stefanov e Radovani, come si è osservato, avevano denunciato la consuetudine, ritenuta illecita per una comunità di cattolici, di consumare pane e focacce nei pressi delle sepolture, soprattutto al momento dell’inumazione, come una sorta di sacrificio per la salute dell’anima del defunto. Nel 1721, Marco Andriasci (Andriaši), arcivescovo di Sofia, precisava che, fra i pauliciani della diocesi di Nikopol (di cui era allora amministratore), era diffusa l’abitudine, nel corso dei rituali funebri, di portare presso i cimiteri un grande vaso di vino e una grossa focaccia, al centro della quale era stato aggiunta un’abbondante manciata di sale⁶⁶⁵.

In realtà, più in generale, come ha sottolineato Ljubinko Radenković, «bread was not a

⁶⁶⁵ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, p. 114. La presenza del sale in associazione al pane, secondo Ljubinko Radenković, costituisce un elemento e un tratto caratterizzante: l’autore menziona una antologia di casi particolarmente esplicativi in tal proposito. Nell’area della attuale repubblica della Macedonia del Nord era celebre, per esempio, il proverbio «neka Gospod dava hleb i sol, pa je kućata puna», cioè “possa Dio far dono di pane e sale, e la casa sarà piena”. In Bosnia, invece, era diffusa la consuetudine di offrire pane e sale agli ospiti, nella convinzione che questo dono potesse impedire al visitatore di far danni; in Bulgaria era comunemente ritenuto di cattivo auspicio per la casa rimanere senza sale, lievito o aceto. O ancora, nell’area di Vranje (oggi Serbia meridionale), durante la *strižba*, pane e sale sono posti di fronte al padrino o alla madrina: «this explains that the bread means happiness and that the child should never be without bread or salt» (L. Radenković, “Bread in the Folk Culture of the Serbs”, pp. 166-177).

common foodstuff for the Slavs, but a holy object, the symbol of wealth and happiness»⁶⁶⁶. Come tale era ampiamente utilizzato durante rituali e festività in tutta l'area balcanica, come nel corso della *Slava* serba, del Natale ortodosso, ma anche in occasione di matrimoni e cerimonie funebri, e al momento della nascita. Lo stesso autore ci ricorda che in Bulgaria è tradizione diffusa impastare e consumare, in occasione della morte di una persona cara, un particolare pane non lievitato, chiamato *patnina*, appositamente preparato per accompagnare il defunto nel suo viaggio verso l'aldilà. Secondo una tradizionale convinzione, infatti, nel momento in cui il pane viene spezzato e mangiato, si verifica la separazione dell'anima dal corpo del defunto⁶⁶⁷.

Presso gli stessi pauliciani, il pane aveva un ruolo particolare anche nell'ambito dei rituali apotropatici o propiziatori: come illustrano i missionari, era per esempio diffusa una singolare pratica per allontanare lo spettro della siccità, e dunque dell'infertilità della terra, che culminava proprio con la preparazione del pane. Nei villaggi, come apprendiamo ancora dalla relazione redatta da Zuzzeri nel 1757, le ragazze si radunavano «portando ogni una un gran secchio d'acqua» che versavano «l'una sopra l'altra, e sopra ogni persona» in cui si imbattevano, bersagliando, nel corso dei loro giochi, anche i turchi, «che lo soffrono con pazienza»⁶⁶⁸. Completamente fradicie, cominciavano a passeggiare per il villaggio

cantando alcune canzoni con le quali chiedono a Dio la pioggia, arrivati alle case versano dentro dell'acqua in molta coppia, e non ristanno finche non vien dato loto della farina, della quale poi fanno pane, e radunate insieme chiamano il missionario per benedirglielo: non avendo dove si tratta di mangiare riguardo alcuno. Ho procurato d'insinuar loro la maggior fiducia nelle orationi d[ell]a chiesa, ma poi non ho stimato d'impedirgli affatto questo costume, ò divertimento⁶⁶⁹.

Fra le usanze dei pauliciani legate al cibo, tuttavia, la più curiosa, la più annotata e la più discussa dai missionari è certamente quella legata ai sacrifici di animali praticati al termine dei funerali o in occasione delle festività celebrate in onore dei santi protettori.

Di cosa si trattava? Nel 1680 Anton Stefanov documentava l'esistenza di questo rituale sacrificale. Nella sua relazione a Propaganda osservava:

Lor vittime in turchesco “Kurban”, in illirco [sic.] “Xartua”, cosa che s'osserua in questi paesi

⁶⁶⁶ L. Radenković, “Bread in the Folk Culture of the Serbs in Its Pan-Slavic Context”, *Balkanica* XLV (2014), p. 166.

⁶⁶⁷ Ivi, pp. 180-181.

⁶⁶⁸ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, p. 158.

⁶⁶⁹ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, p. 158

esattissim[amen]te, tanto dalli Turchi, Bulgari, Greci, Zingari, quanto d'essi Paulianisti, e se qualche uno direbbe incontrario, si scandalizarebero tutti, e lui sarebbe punito *tanquam blasphemus in deitatem*.

Quando qualch'uno ha da far il detto Kurban, ua il sacerdote ouero un altro chi sa legere e dice una delle benedittioni comuni [sic.] sopra la uittima uiua, el'asperge con acqua benedetta, di nuouo lo chiamano di notte, a bendedirli la tauola⁶⁷⁰.

«Kurban» (o «qurban») è un termine – utilizzato nello stesso testo coranico - di origine semitica che indica il sacrificio o la vittima sacrificale⁶⁷¹ (è etimologicamente correlato, per esempio, all'ebraico «korban», parola con la quale si indica, allo stesso modo, l'offerta sacrificale)⁶⁷². Nella tradizione islamica, in particolare, il sacrificio rituale è un elemento caratterizzante delle due festività *Kurban Bajram* (in arabo *'īd al-aḍḥā* o *īd al-qurbān*, la ricorrenza celebrata nell'ultimo mese del calendario lunare islamico, *Dhū l Ḥijja*) e *Ramazam Bajram* (in arabo *īd al-ḥiṭr*, cioè la fine del mese di *Ramadan*, durante il quale, come noto, si pratica il digiuno). In particolare, nel corso dell' *īd al-qurbān* viene offerto un animale (ovino, caprino o bovino) nel ricordo del sacrificio di Abramo, pronto a offrire il figlio – poi sostituito da un montone per intervento dell'angelo – come atto di totale sottomissione a Dio.

Come già lo stesso Stefanov aveva correttamente notato, la consuetudine di tributare sacrifici rituali, nella Bulgaria ottomana, non era diffusa soltanto nell'ambito della comunità islamica: anche «Bulgari, Greci, Zingari» e cattolici «Paulianisti» praticavano questo tipo di cerimonia. L'usanza era talmente in voga che quanti ardivano dichiararsi contrari alla pratica erano ritenuti blasfemi e come tali puniti. Soprattutto – e si tratta di un elemento di grande interesse – il prelado sottolineava il coinvolgimento dei sacerdoti – o di quanti fossero in grado di leggere – nel corso della cerimonia: il ministro cattolico era chiamato per pronunciare la preghiera rituale e per l'aspersione dell'acqua benedetta prima dell'uccisione della vittima. Poi, una volta concluso il rito, era richiesto ancora una volta il suo intervento per la benedizione della tavola imbandita.

Nel 1705, Paolo Ioscich (Jošić), visitatore apostolico della Bulgaria, trasmetteva a Propaganda una relazione sullo stato disastroso del cattolicesimo dopo la guerra austro-turca e la conseguente insurrezione del 1688. Dopo il conflitto – denunciava – la gran parte dei

⁶⁷⁰ B. Primov, P. Sariški, M. Ćovkov, S. Stanimirov (eds), *Dokumenti za katolicheskata*, pp. 454-455.

⁶⁷¹ A. J. Wensinck, "Kurban" in C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, Vol. V (KHE-MAHI), Brill, Leiden 1986, p. 436.

⁶⁷² L'antico testamento è in effetti ricco di testimonianze che comprovano la diffusione del sacrificio rituale anche presso gli ebrei che compare, per esempio, in *Levitico* 7, 1-38 ma anche in *Esodo*, 12, 3-11.

mercanti ragusei non aveva fatto ritorno in Bulgaria, e il cattolicesimo locale aveva così perso il sostegno dei suoi migliori partigiani. L'arcidiocesi di Sofia era rimasta priva di una guida, e lo squilibrio fra ortodossi e cattolici si era così ulteriormente acuito a tutto vantaggio dei primi. I cristiani «novelli», i soli custodi della fede latina in quelle infelici circostanze, erano rimasti così senza riferimenti ed erano presto tornati alle antiche consuetudini (c'è in effetti da chiedersi se mai le avessero abbandonate!). In particolare egli aveva riscontrato fra i «paolini» (o pauliciani) il persistere della tradizione dei Kurbandi, assai radicata sia fra le comunità residenti nei dintorni di Plovdiv, sia fra quelle di Nikopol – precisava però che i secondi erano persino più ignoranti dei primi in materia di fede, e non sapevano neppure cosa fosse la confessione⁶⁷³. Queste cerimonie avevano luogo per ben quattordici volte nel corso dell'anno: in tali occasioni le comunità pauliciane si radunavano sotto un grande albero e sacrificavano un animale che poi era consumato da tutti i partecipanti accorsi. I rituali – come aveva già osservato Stefanov – erano celebrati alla presenza e con il beneplacito del parroco o del missionario locale, che riceveva in cambio la pelle e una spalla dell'animale ucciso. Proprio a causa di questa lauta remunerazione – asseriva Ioscich – i religiosi continuavano a tollerare il perpetrarsi di questa pratica illecita⁶⁷⁴.

Nove anni dopo, Marco Andriasci, in quegli anni non ancora eletto vescovo di Nikopol, aggiungeva ulteriori dettagli assai utili per integrare il mosaico: trovandosi a Begliani (località della diocesi di Nikopol) aveva osservato che

Q[ue]sti Christiani solam[en]te di nome, pieni di superstitioni, strigarie, at abbusi intollerabili, quali p[er] levare si vuole huomo d'autorità, e Monsg[no]r Ioscich [nel frattempo creato arcivescovo di Sofia, n.d.r.] l'è lontano, raro viene, e quando vien spedisce presto la visita. Questa gente *circa il rito* vive tutta quanta alla Greca, e la maggior loro divotione consiste nei Curbandi, ciò è in sacrificij, che s'usavano dai Gentili, col sacrificare ad honor di Dio an[n]imali vacini, agnelli, pecore, pesci, legume, e diverse altre bagatele, con adoprare turibolo, et incenso con l'assistenza dei Sacerdoti di Rito Romano⁶⁷⁵.

Le tre testimonianze, che coprono un arco cronologico compreso fra il 1680 e il 1714, offrono ricostruzioni omogenee e complementari: in primo luogo i missionari confermavano che i Kurbandi erano diffusi sia fra i pauliciani della diocesi di Nikopol che fra le comunità dell'arcidiocesi di Sofia. Questi sacrifici però non erano caratterizzanti della sola comunità

⁶⁷³ APF, ACTA 1705, p. 283r.

⁶⁷⁴ APF, ACTA 1705, p. 283v.

⁶⁷⁵ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, p. 103.

pauliciana, ma erano trasversalmente celebrati anche da altre comunità etniche e religiose (cioè «Turchi, Bulgari, Greci, Zingari») presenti nella Bulgaria ottomana.

Le parole di Ioscich caratterizzano ulteriormente l'affresco offrendo una descrizione della suggestiva scenografia del sacrificio, che era compiuto sotto le fronde di un grande albero, alla presenza di una moltitudine di persone. Quali animali erano uccisi «ad honor di Dio», in queste occasioni? Ovini, vacche, buoi, pesci e, sorprendentemente, legumi⁶⁷⁶, apprendiamo dalla testimonianza di Andriasci. Dopo il rito l'offerta sacrificale era distribuita e consumata da tutta la comunità intervenuta. Infine (e si tratta di un elemento particolarmente importante nell'ambito della nostra analisi) possiamo affermare con una certa sicurezza – se è vero che tre indizi fanno una prova – che il tutto avveniva con il diretto coinvolgimento dei missionari o sacerdoti presenti.

La valutazione di queste tre relazioni, inoltre, ci consente di osservare l'evoluzione della pratica in una prospettiva cronologica: nell'arco di trent'anni il *modus operandi* era rimasto sostanzialmente lo stesso. Nulla era cambiato dopo le repressioni del 1688.

Nicolò Boscovich, originario di Ragusa e nipote dell'arcivescovo Andriasci, nell'anno 1737 aveva visitato il territorio di sua competenza in qualità vicario generale dell'arcidiocesi di Sofia. Nel rapporto, il prelado trattava brevemente la questione dei Kurbani, soffermandosi però su un aspetto mai emerso nelle relazioni precedenti.

Anche lui come i suoi predecessori aveva constatato la grande diffusione dei Kurbani e, in un primo momento, ne era rimasto grandemente stupito. I sacrifici, annotava, erano partecipati da una moltitudine di persone, «con la mutua distribuzione del pane», e il concorso del missionario. Tuttavia, Boscovich aggiungeva un dettaglio ulteriore: «osservo poi», scriveva, «che i zelanti missionari non potendo svelere questo abuso dai cuori, troppo tenaci dell'antichità, l'hanno convertito in culto di varij Santi, et in carità, o elemosine, facendosi per li morti, rettificando l'antica superstitione con questa Ecclesiastica Economia»⁶⁷⁷.

Si tratta di un aspetto interessante. I pauliciani, assai legati alle proprie tradizioni e pratiche sociali, avevano evidentemente rifiutato di abbandonare la pratica dei Kurbani. I missionari, del resto, avevano ben presto appreso che i tentativi di disciplinare la condotta spirituale e devozionale dei cristiani «nuovi» non dovevano essere troppo rigidi o inflessibili

⁶⁷⁶ Ancor oggi, significativamente, è diffusa in Bulgaria la consuetudine di offrire un kurbano bianco, cioè un sacrificio privo di spargimento di sangue, consistente proprio in un piatto di fagioli (B. Sikimić, P. Hristov (a cura di), *Kurbans in the Balkans*, Institute for Balkan Studies, Beograd 2007, p. 11).

⁶⁷⁷ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, p. 159.

perché rischiavano di rivelarsi, alla fine, controproducenti. Il rischio, dietro l'angolo, era di spingere i pauliciani fra le braccia della chiesa ortodossa o della religione islamica.

Per tale ragione, anche nel caso dei Kurbani, nei vent'anni intercorsi fra la lettera di Andriasci e la testimonianza di Boscovich, i missionari sembravano aver maturato una nuova consapevolezza. Avevano cioè adottato un atteggiamento piuttosto improntato all'*accomodatio*, riecheggiando quella strategia che caratterizzava – e aveva caratterizzato – la politica missionaria della Compagnia di Gesù. Si pensi, per esempio, al caso già menzionato dei riti cinesi, o ancora alla *querelle* sui riti malabarici.

I missionari gesuiti, secondo una strategia di adattamento inaugurata in India da Roberto Nobili, avevano per esempio concesso alle donne convertitesì al cattolicesimo di continuare a utilizzare il talī (o tally) nel corso della cerimonia nuziale. Si trattava di una tessera d'oro legata al collo delle spose da una cordicella fatta con 108 fili d'oro. Tradizionalmente su questo monile era raffigurata l'effigie del dio-elefante (Pillaiyār o Ganeśa), simbolo di fortuna e fertilità. La tradizione indù, come è stato giustamente osservato, attribuiva una rilevanza capitale al culto delle immagini: tale ragione aveva spinto i missionari della Compagnia di Gesù ad accettare, nelle nozze dei neofiti cattolici, la presenza di queste tessere, sostituendo però l'immagine del dio-elefante con quella della Vergine. Talvolta, tuttavia, l'effigie della divinità induista magari sfumata, era comunque presente e in alcune occasioni, all'immagine dell'"idolo" era giustapposta una piccola crocetta⁶⁷⁸.

La tolleranza dei gesuiti, come già avvenuto in Cina, aveva suscitato non poche polemiche in seno alle gerarchie ecclesiastiche e agli ordini religiosi impegnati nelle missioni indiane. Dopo un attento esame da parte del tribunale del Sant'Uffizio, questa consuetudine fu infine condannata ufficialmente dal pontefice Prospero Lambertini attraverso la bolla *Omnium Sollicitudum* (1744), che poneva fine alla controversia sui riti malabarici⁶⁷⁹.

Ora, nella Bulgaria ottomana i missionari (o almeno una parte di loro) proponevano l'implementazione di un approccio simile a quello applicato dai missionari gesuiti, caratterizzato cioè da un elevato livello di pragmatismo: di fronte all'impossibilità di sradicare il costume superstizioso dei Kurbani, ne avevano consentito la celebrazione modificandone alcuni elementi.

Quale fu la reazione delle Congregazioni romane davanti a questo cambio di passo? Nel

⁶⁷⁸ S. Pavone, "Sincretismo, conversioni e uso delle immagini tra cattolicesimo e induismo", in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 44, no. 2, (2018), p. 77.

⁶⁷⁹ *Ivi*, p. 83. Ciononostante, come ha notato Sabina Pavone l'utilizzo del talī da parte delle donne nel corso delle cerimonie nuziali celebrate con rito cattolico continuò, verosimilmente, anche dopo la condanna di questo costume da parte delle autorità ecclesiastiche romane (*ivi*, pp. 84-90).

1750 il tribunale del Sant'Uffizio aveva ricevuto da Propaganda i dubbi esposti l'anno precedente da Monsignor Radovani. Egli chiedeva «se si debba permettere l'uso in Soffia da alcune famiglie, et ancora dalle comunità, le quali fanno in pezzi un Agnello, o Castrato, di cui si distribuiscono le carni sì a Poveri che gli altri astanti, e ciò intendono fare in onore di quel Santo, di cui corre la Solennità»⁶⁸⁰. La Congregazione, non ritenendo sufficienti le informazioni ricevute da Radovani – si legge - aveva chiesto ad Antonio Becich, allora vescovo di Nikopol, ulteriori chiarimenti. Il prelado spiegava

che le Famiglie Bulgare tengono qualche Santo per loro Protettore, lasciatogli da loro antenati o per avere ottenuta qualche grazia; e così celebrano quel giorno col mangiare e bere, uccidendo o una Pecora o un'agnello prima però benedetto dal Paroco, al quale danno la Pelle, con un pezzo di carne del d[ett]o animale, coprendo con la terra il Sangue che cade da esso nell'uccidersi, acciocchè essendo benedetto non venga calpestato. Che tal funzione chiamasi Chorbán cioè Sacrificio, ma esser ciò un termine commune e Volgare senza veruna malizia o Superstizione, non avendo altra intenzione, che la pure gloria di Dio e del Santo Tutelare, e così essersi sempre dichiarati in presenza del Vescovo e del loro Paroco⁶⁸¹.

Becich si faceva espressamente partigiano della causa bulgara: sosteneva con decisione la liceità e l'innocenza dei riti sacrificali denominati «Chorbán». Il termine, sì, era di origine islamica, ma si trattava ormai di una parola comune, utilizzata correntemente nella lingua vernacolare, e perciò del tutto priva di malizia. Lo stesso rituale non doveva essere ritenuto alla stregua di un costume superstizioso, poiché era praticato dai pauliciani solo a maggior gloria di Dio e dei santi, e per di più alla presenza di sacerdoti e prelati.

Sulla base delle informazioni raccolte, ritenute a questo punto sufficienti, il Sant'Uffizio elaborò la propria risposta: i cardinali consultori, riunitisi il 27 maggio del 1750, decretarono che quelle usanze «non esse inquietandos», e come tale potevano essere tollerate⁶⁸².

Ma la questione era tutt'altro che risolta. Nel 1756, il raguseo Nicolò Pugliesi, allora vescovo di Nikopol e successore di Antonio Becich, aveva visitato, come di consueto, il territorio sottoposto alla sua giurisdizione ecclesiastica, e ne aveva dato ragguaglio a Propaganda.

⁶⁸⁰ ACDF, M. D. 1750-1772 A, p. 547r.

⁶⁸¹ ACDF, M. D. 1750-1772 A, pp. 548v.-549r. Segnalo che la numerazione delle pagine contenute nel faldone non è progressiva, perché il faldone è costituito da una moltitudine di fascicoli giustapposti, ognuno con una numerazione delle pagine indipendente.

⁶⁸² ACDF, M. D. 1750-1772 A, p. 549v.

Circa le costumanze di questi popoli [pauliciani] si sono anathematizzati ed in parte decaduti i kurbani e sluxbe che erano una specie di sacrificij e conviti, quali facevano con l'immolazione o di animali, o di pesci; e questi o a gloria di Dio e de Santi o per salute de figliuoli, o degli animali, o per la fecondità delle campagne o in suffraggio de morti, o per voti particolare, e questi fra l'anno erano frequenti, e numerosi. E sopra tutto si è scomunicato il kurbano sulla cima del monte che facevano nelle rogazioni ad onore della S[antis]s[im]a Trinità per la fecondità delle campagne, havendo introdotto l'uso della benedizione de campi secondo il rito della S. Chiesa⁶⁸³.

Il racconto di Pugliesi divergeva in modo significativo da quello fornito soltanto pochi anni prima da Becich: il prelado di Nikopol insisteva soprattutto sulle finalità dei riti sacrificali, mettendone in luce la decisa vocazione superstiziosa. Per di più, quando celebravano il rito nei giorni festivi o nelle domeniche, i pauliciani ignoravano le indicazioni dei missionari che li invitavano a partecipare alla messa «con dire: Iddio perdoni per questo giorno»⁶⁸⁴.

Nel giorno di san Giorgio (23 aprile, secondo il calendario gregoriano, 6 maggio secondo quello giuliano), ogni famiglia provvedeva a sgozzare un agnello sacrificale offerto per la salute di tutti i membri. Il sangue della vittima era poi cosperso sull'uscio della porta d'ingresso e poi coperto di terra; con lo stesso sangue le madri ungevano le guance e la fronte dei fanciulli, nella convinzione che tale rito avrebbe procurato loro la salute⁶⁸⁵.

Nelle informazioni fornite al Sant'Uffizio dal suo predecessore, i kurbani erano invece descritti come sacrifici praticati esclusivamente per omaggiare e glorificare Dio e i santi protettori, epurati dunque da tutti gli elementi di ambiguità dottrinale e teologica.

Secondo la ricostruzione del nuovo arcivescovo di Nikopol, all'opposto, questi kurbani erano tributati per un ampio ventaglio di situazioni: non solo «a gloria di Dio e de Santi», ma anche per ottenere salute e guarigioni, per favorire la fertilità dei campi, come offerta per i defunti. Il prelado aveva «anathematizzato» e bandito il contestato costume, e «in parte» (non sappiamo fino a che punto) aveva conseguito il proprio obiettivo. In particolare, il kurban che i pauliciani usavano celebrare sulla cima di un monte, accompagnato da particolari suppliche alla Trinità affinché la terra e le campagne fossero feconde, era stato oggetto di una particolare veemenza repressiva da parte del vescovo: Pugliesi aveva introdotto, in sostituzione di questo errato costume, «l'uso della benedizione de campi secondo il rito della

⁶⁸³ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, pt. II, pp. 82-83.

⁶⁸⁴ *Ivi*, p. 170.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 172.

S. Chiesa»⁶⁸⁶.

In effetti la politica pastorale del vescovo di Nikopol fu piuttosto improntata al disciplinamento della condotta devozionale e dottrinale dei pauliciani⁶⁸⁷: così come aveva sostituito il sacrificio per la fertilità della terra con la più consona benedizione, allo stesso modo aveva requisito «certe scritture per la salute» fornite dagli «infedeli» sostituendole con particelle di *Agnus dei*. Aveva inoltre proibito loro di ricorrere all'aiuto di «zingari, o altri infedeli» in caso di malattia, sollecitandoli piuttosto a preferire l'intervento del missionario per ricevere la benedizione del Signore⁶⁸⁸.

Se l'arcivescovo di Sofia Benedetto Zuzzeri, negli stessi anni, aveva mostrato una certa cautela verso la rimozione di alcune pratiche sociali e religiose cui i pauliciani si mostravano particolarmente affezionati, Pugliesi era di tutt'altro avviso: aveva per esempio proibito il rito propiziatorio (chiamato «peperidda») - tollerato invece da Zuzzeri - che le ragazze pauliciane praticavano per allontanare lo spettro della siccità; aveva inoltre «scomunicato» la festa del venerdì, dedicata a santa Venera, durante la quale «si astenevano le donne dal filare per tema di qualche disgrazia e similmente si sono diffamate, e proibite tante altre feste consimili come il *pessi dan* festa per i cani credendo che chi lavorasse in quel giorno sarebbe morsicato dal cane, e morirebbe»⁶⁸⁹. Anche la consuetudine (nota come *dolegiak*), assai in voga fra i pauliciani, di bere in gruppo da un unico vaso di vino fino all'ubriachezza era stata espressamente vietata; Pugliesi aveva parimenti proibito l'ispezione del corpo delle ragazze finalizzata all'accertamento della verginità prima del matrimonio; inoltre aveva vietato

sotto pena di scomunica anche con cedollone affisso alla porta della chiesa di Orascie [Oreše], e promulgato per ciascun villaggio dall'altare il pessimo uso che havevano ne loro matrimonij di deputare il paraninfo, o sia padrino [in questo caso il testimone di nozze] a spiare nella notte prima dell'accoppiamento de novelli sposi quando seguito fosse l'atto matrimoniale per dinunziarlo a

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ In effetti, il prelado nel 1757, era persino arrivato a sottoporre ai cristiani «nuovi» una *Formola del giuramento proposto a pauliciani di Nicopoli*. In particolare i pauliciani erano chiamati a dichiararsi fermamente saldi nella fede in Gesù Cristo e a promettere di «non voler più mantenere quelle male usanze che ha insegnato il diavolo agli uomini, e il Signore non vuole che si prattichino. Perciò dico anatema alli korbani, e slusbe o per la salute o per la casa, o per i figliuoli, o per i morti, o per l'abbondanza. Anatema alle cose sporche delle nozze, ne voglio cercare, ne esser causa che altri cerchino quali siano state le nove spose. Anatema al *dolegiak*, e a chi l'ha inventato, e non voglio ubriacarmi a posta. Voglio mandare i figliuoli alla messa e voglio venirvi anche io più spesso. Voglio ascoltare cio che racconta il Santo Vangelo, e cio che predica il prete della divina legge: cosi prometto a Dio, e giuro, e se faccio diversamente da quello che ho promesso, e giurato, e non mantengo la parola, Iddio mi arrivi con disgrazia, e castighi sopra gli haveri e sopra la casa mia; perciò tocco questo divino evangelio» (*Ivi*, p. 170).

⁶⁸⁸ *Ivi*, p. 84.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 83.

convitati, e fra le ubriachezze, suoni, canti, e grida farne solenne festa fino al seguente mattino⁶⁹⁰.

È evidente, alla luce di quanto sin qui osservato, che gli sforzi disciplinari profusi dal raguseo Pugliesi andavano ben oltre l'ambito spirituale e dottrinale, e investivano soprattutto la sfera delle pratiche sociali.

I dubbi sui kurbani, nonostante l'opinione espressa dai consultori del Sant'Uffizio, continuavano a sollevare perplessità: anche il più tollerante Zuzzeri, per essendo a conoscenza delle risposte fornite dal Sant'Uffizio al dubbio di Radovani, si chiedeva, «a cagione della riprensione di S. Agostino», se quei sacrifici dovessero considerarsi parimenti lecito qualora l'animale fosse sacrificato a suffragio dei morti. Anche in questa occasione, a ogni modo, Zuzzeri continuava ad attestarsi su posizioni maggiormente tolleranti e pragmatiche rispetto al prelado di Nikopol: aggiungeva infatti che in ogni caso «un tall'uso, o abuso sarebbe difficilissimo a togliersi senza gravi mormorazioni, e scandalo ancora di que' pusilli»⁶⁹¹.

Come avveniva in altri contesti di missione, i pareri di sacerdoti e prelati oscillavano evidentemente in modo significativo: spettò a Propaganda Fide dirimere in modo definitivo – almeno sul piano della teoria – la questione. Il 9 febbraio del 1760, la Congregazione emanò un'istruzione «per i missionarj della Bulgaria intorno alla pratica de' Kurbani»⁶⁹².

Dopo aver raccolto ulteriore documentazione sul caso, «dopo un lungo e maturo esame, la medesima [Propaganda] ha giudicato di doverli proibire con positivo decreto»⁶⁹³: i missionari di entrambe le diocesi della Provincia di Bulgaria erano chiamati a impegnarsi affinché tale divieto venisse effettivamente osservato.

Come mai a Roma le opinioni in merito ai sacrifici dei pauliciani erano cambiate così radicalmente nel giro di dieci anni? Sicuramente la grande «varietà di opinioni» e, come sottolineava la stessa Propaganda, «la sì lunga connivenza da parte di alcuni» avevano contribuito ad alimentare un alone di indeterminatezza intorno alla pratica. In effetti, come risulta evidente dalle relazioni che abbiamo preso in analisi, i pareri offerti alle Congregazioni romane erano spesso contrastanti: alcuni dei missionari tendevano a mettere in luce la buona fede di quei sacrifici, depurando le intenzioni sottese a quelle pratiche da ogni sospetto di superstizione; altri invece, come nel caso del vescovo Pugliesi, mossi da un

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, pt. II, p. 157.

⁶⁹² Una copia a stampa di questa istruzione, pubblicata in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 424, pp. 271-276, è presente all'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (S.O., St. St. D4 E, I).

⁶⁹³ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 424, p. 271.

inflexibile zelo apostolico, ne sottolineavano piuttosto la gravità e l'illiceità, palesando anche il concreto rischio di idolatria che veniva a configurarsi.

L'istruzione di Propaganda, come esplicitamente espresso, era tesa proprio a evitare questa difformità di opinioni fra i missionari e i prelati operanti nelle due diocesi bulgare: ciò che occorreva era piuttosto una disciplina comune e uniforme, «sicché non avvenga mai più in appresso, che quello, che si decreta come illecito e superstizioso in una, si permetta come lecito ed indifferente nell'altra, né si varii il giudizio dei Pastori nei luoghi diversi, sebbene nelle medesime circostanze»⁶⁹⁴.

Quali erano le ragioni sottese alla decisione di Propaganda? Perché i kurbani, anche quando offerti come sacrificio per la gloria di Dio e de santi, dovevano essere ritenuti una pratica illecita e persino «inutile»? Nel documento la Congregazione enuclea un'antologia di motivazioni: l'accusa di superstizione costituiva, ancora una volta, il principale capo d'imputazione.

Per tale ragione ai missionari, agenti locali della Congregazione, era demandato il compito di persuadere i fedeli dell'«intrinseca malvagità» di quei riti. Del resto la fede, come aveva osservato niente meno che san Tommaso, non si professa solo con le parole, ma anche con le azioni e quel sacrificio, che appariva in tutto e per tutto come un'usanza dei «gentili», costituiva, secondo una formula consolidata, «un atto protestativo di falso culto»⁶⁹⁵.

La stessa procedura rituale era bieca espressione di un atteggiamento intimamente superstizioso e di un'indole tendente alla «vana credulità». Innumerevoli elementi spingevano a un'interpretazione in tal senso: si pensi per esempio alla scelta delle vittime sacrificali, «rgettata la capra e il porco», oppure alla

differenza religiosamente serbata dei giorni destinati per i kurbani, diversi o di carne, o di pesce.

III Il rituale di ucciderli, dividerli, e distribuirli fra loro a guisa di vittime. IV. L'obbligo di non riserbarne, o portarne via, o venderne cruda porzione alcuna, ma mangiarle tutte intieramente, e roderle fino alle ossa [...]»⁶⁹⁶.

La stessa necessità, avvertita dai cattolici bulgari, di dover sacrificare un animale era del resto intimamente errata e contraria alle verità della religione cristiana: era forse Cristo morto invano? Attraverso la Passione, che continuava a perpetuarsi sulle mense degli altari

⁶⁹⁴ *Ibid.*

⁶⁹⁵ *Ivi*, p. 272.

⁶⁹⁶ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 424, p. 271.

cattolici, «al sangue dei vitelli e dei tori è succeduto il sangue del Redentore»⁶⁹⁷. A che giovava allora il sacrificio di animali poi consumati dalla comunità, a che giovava il cibo offerto e mangiato durante i rituali?

Per sradicare tali pericolose convinzioni, i missionari erano chiamati a «scolpire» nei cuori dei fedeli bulgari le parole che l'apostolo Paolo aveva rivolto ai Galati e agli Ebrei «il Regno di Dio non consiste in cibi e bevande; [...] i doni e le vittime non mondano la coscienza», né era ormai necessario recarsi su questo o quel monte per rivolgere preghiere ed invocazioni a Dio⁶⁹⁸.

Passando a considerare poi la natura, l'origine di quei sacrifici, il fenomeno assumeva delle tinte ancora più fosche agli occhi della Congregazione. In realtà, Propaganda non individuava una origine univoca, ma rinveniva piuttosto i «riflessi», per citare un termine utilizzato nella stessa istruzione, di tre differenti tradizioni: i kurbani erano definiti «un resto di rito giudaico», «una pratica di setta scismatica» e, al contempo, «un'imitazione del costume dei turchi»⁶⁹⁹.

La pratica, in effetti, trovò particolare diffusione anche in area balcanica, soprattutto fra le comunità ortodosse e quelle islamiche: il termine fece il suo ingresso nella regione con l'arrivo degli ottomani, ma la pratica era certamente preesistente⁷⁰⁰. Curiosamente, nell'introduzione al volume *Kurbans in the Balkans*, gli editori affermano che non esiste invece una cultura del sacrificio animale fra i cattolici balcanici, trattandosi di un rituale praticato «exclusively by the Orthodox[ies] and Muslims»⁷⁰¹. Tuttavia l'articolo di Rigels Halili, contenuto nella stessa raccolta di saggi, indica in un'altra direzione: tutt'oggi praticati, in Albania i kurbani sono celebrati in modo trasversale da musulmani (sia dai sunniti che dalle confraternite *Sufi*), ortodossi e cattolici⁷⁰². Anche i documenti prodotti nell'ambito delle missioni bulgare forniscono indicazioni in questo senso: anzi i pauliciani cattolici si rivelarono troppo legati a quella consuetudine che avevano organicamente integrato all'interno della nuova identità religiosa acquisita con il battesimo.

Non era dunque possibile per Propaganda stabilire con ragionevole margine di certezza l'esatta genealogia dei kurbani balcanici, un punto però restava fermo per la Sacra Congregazione: tale pratica era troppo distante e difforme «dalla regola ecclesiastica del

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 274.

⁶⁹⁸ *Ibid.* Per i riferimenti alle lettere di Paolo si vedano Eb. 9, 6-10 e Gal. 5, 18-23.

⁶⁹⁹ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 424, p. 272.

⁷⁰⁰ B. Sikimić, P. Hristov (a cura di), *Kurbans in the Balkans*, p. 10.

⁷⁰¹ *Ivi*, p. 11.

⁷⁰² R. Halili, "Kurban Today Among the Albanians", in *Kurbans in the Balkans*, p. 198.

culto divino» e dunque la sua persistenza fra i cattolici era intollerabile⁷⁰³. Allo stesso modo era inaccettabile che gli stessi ministri del culto divino vi prendessero parte: tale consuetudine, pure diffusasi nelle diocesi bulgare, non legittimava in alcun modo quei riti «gentileschi», anzi aggravava ulteriormente l'abuso, «aggiungendo un altro titolo e ragione per dichiarare superstizioso quell'atto»⁷⁰⁴. Mescolare la sfera del sacro con riti, oggetti o consuetudini errati e superstiziosi, era difatti un errore particolarmente odioso: le due sfere – come aveva ribadito il commissario del Sant'Uffizio Alessandro Pio Sauli nella sua risposta al dubbio sull'uso dei brevetti da parte dei “turchi” – dovevano rimanere affatto separate, come due «paradigmi incommensurabili», per dirla con le parole del filosofo Thomas Kuhn.

Con l'istruzione del 1760 Propaganda stabiliva così un divieto «universale», poneva cioè, dopo anni di indeterminatezza e indecisione operativa e dottrinale, un punto fermo, per lo meno a livello normativo, nel contrasto al fenomeno dei Kurbani. Come si risolse la faccenda sul piano della prassi?

Nel 1778, il pauliciano Paolo Dovanlia (Pavel Gajdadžijski Duvanlijata), consacrato vescovo di Nikopol appena due anni prima, lasciò, nella sua relazione, una testimonianza eloquente in tal senso. Il prelado riferiva che gli errori e le superstizioni che con tanta fatica, negli anni passati, i missionari avevano provato a sradicare avevano fatto di nuovo la loro comparsa:

Quindi passando a discorrere degli abusi di que' Cattolici, riferisce, che come gli altri tolti dai passati missionari, non si è potuto ancora sradicare quello di scannare un Montone sul sepolcro de' maschi, e su quello delle femmine una pecora, ed il giorno di S. Giorgio un agnello, il quale serva per un convito di amici, e parenti; senza però usar Cerimonie ò di candele, ò d'incenso, come prima solevano. Quantunque essi protestino, che ciò fanno a solo oggetto di dar da mangiare a quelli che faticano, ed assistono alle funzioni, tuttavia Mons. Vescovo ha loro mostrato, che ciò fa vedere l'attacco per gli antichi loro interdetti Kurbani, e ne ha rinnovato la proibizione, permettendo loro di fare una semplice tavola fornita di cibi ordinarij, e comuni, et in ristoro di quelli, che hanno alla sepoltura assistito⁷⁰⁵.

I pauliciani, insomma, come si suole dire, avevano reintrodotta i kurbani attraverso la porta di servizio: nella loro fenomenologia questi rituali erano rimasti quasi totalmente

⁷⁰³ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, n. 424, p. 273.

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ APF, ACTA 149, p. 12r.; la lettera di Dovanlia è stata pubblicata da J. Jerkov Capaldo, *Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari*, pt. II, pp. 183-190.

invariati, mancavano all'appello – nella descrizione del vescovo - soltanto incenso e candele. Evidentemente celebrati come offerta per i morti, erano tuttavia giustificati come semplice occasione di convivialità finalizzata alla distribuzione di cibo agli indigenti. All'occhio vigile di Dovanlia non poteva però sfuggire il manifesto legame con il rito proibito da Propaganda. Esortava perciò i pauliciani a organizzare, in luogo di quei sacrifici, dei semplici banchetti al termine dei riti funebri.

Né, del resto, vestigia – nemmeno troppo modeste – della pratica dei *kurbani* erano presenti solo nel contesto bulgaro: nella relazione sullo stato della Badia di Sant'Alessandro dei Mirditi in Albania, trasmessa a Propaganda nel 1789 dall'abate Paolo Duoda, il missionario annotava che i cattolici residenti in quel villaggio «per S. Alessandro Mar.e che celebrano alli 14 maggio, e per S. Nicolò 6 Dicembre, danno per ogni casa un pane, ed una spaletta di carne, di castrato, che arrostiscono per la festa delli d.i Santi, per mangiarlo colli amici e convitati»⁷⁰⁶.

V.2 Alcune osservazioni conclusive

Il tema dei *kurbani*, nella sua declinazione contemporanea, ha suscitato notevoli attenzioni da parte di studiosi e ricercatori originari dei paesi balcanici: in particolare, l'Istituto di Studi Balcanici dell'Accademia Serba delle Scienze e delle Arti ha promosso, nel 2007, la pubblicazione di un volume di grande rilievo etnoantropologico sul tema *Kurbans in the Balkans*⁷⁰⁷. Attraverso la raccolta di saggi, è possibile ricostruire la presenza dei sacrifici animali, tutt'ora diffusi, nelle zone rurali dei Paesi della penisola.

Lo scopo del rituale moderno, ovunque sia praticato e indipendentemente dalla fede religiosa di coloro che offrono il sacrificio, è in tutto simile a quello dei riti praticati dai pauliciani: esso è “performato” al fine di ottenere protezione e fortuna, in caso di morte di una persona cara, per celebrare i santi protettori dei nuclei famigliari o dei villaggi (fra i più gettonati sono annoverati san Giorgio, e sant'Elia), in caso di malattia o al momento della costruzione di un nuovo edificio. Le finalità dunque sono sempre propiziatorie.

Anche la procedura dei *kurbani* contemporanei riflette sorprendentemente, nella sua struttura, quella descritta dai missionari della prima età moderna. Durante la festività di san Giorgio (*Djurdjevdan* in serbo, *Gergiovdan* in bulgaro, *Hiderllez* in turco, *Dita e Shën Gjergjit* in albanese), celebrata il 6 maggio o il 23 aprile, secondo il calendario giuliano o

⁷⁰⁶ P. Bartl, “*Die Mirditen. Bemerkungen zur nordalbanischen Stammesgeschichte*”, in *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, Band 1, München 1978, p. 54.

⁷⁰⁷ B. Sikimić, P. Hristov (a cura di), *Kurbans in the Balkans*, Institute for Balkan Studies, Beograd 2007. La raccolta di saggi, interamente in inglese, ha peraltro il merito di allargare la platea dei possibili lettori.

gregoriano, è previsto il sacrificio, considerato di buon auspicio, di un agnello poi arrostito e distribuito a quanti prendono parte al rituale e, più in generale, alla comunità⁷⁰⁸. Il culto di san Giorgio è inoltre è connesso con la celebrazione della primavera e della rinascita della natura: per tale ragione animali, abitazioni e oggetti sono decorati con fiori e ghirlande, ed è diffusa l'abitudine di fare dei bagni rituali: «in some places, the custom of throwing a young girl into water has survived, which is a testimony to the memory of former human sacrifices that were offered to pagan deities and that were later replaced by St. George»⁷⁰⁹.

Nella Bulgaria centrale, nell'area dei monti Rodopi, l'agnello offerto in sacrificio durante il *Gergiovdan* è incensato e illuminato da una fila di candele. Il capofamiglia, prima di procedere all'uccisione rituale, fa il segno della croce e poi bacia la vittima chiedendo perdono per l'atto che si appresta a compiere: il tutto avviene all'aperto, davanti all'abitazione, sotto i rami di un grande albero fertile⁷¹⁰.

Per quel che riguarda invece lo studio delle testimonianze missionarie sul tema dei kurbani, le ricerche mancano quasi del tutto. Allo stato delle mie conoscenze attuali, l'unica studiosa occupatasi – seppur brevemente – dei sacrifici rituali in auge fra i pauliciani bulgari (la cui comunità, oggi, non esiste più come tale⁷¹¹) attraverso le relazioni dei missionari cattolici è Janja Jerkov Capaldo. Questo ambito di studi meriterebbe invece una maggiore attenzione per la prospettiva di lungo periodo che offrono, nonché per la gran quantità di osservazioni, per così dire, proto-etnografiche contenute nei documenti missionari.

Il caso dei kurbani costituisce inoltre un caso di micro-storia particolarmente interessante per saggiare l'effettiva inefficacia delle strategie di confessionalizzazione predisposte dai missionari e dalle Congregazioni romane. L'identità multipolare e ibrida dei pauliciani, che tanti problemi aveva posto agli agenti locali della Santa sede, era destinata a rimanere tale, nonostante gli sforzi profusi nel tentativo di disciplinamento.

Oltretutto, come è già stato notato a più riprese, neppure l'atteggiamento degli stessi missionari e dei prelati fu uniforme rispetto al problema posto dai kurbani, come la stessa Propaganda ebbe a notare nella circolare del 1760. Anche nei pareri delle Congregazioni romane, del resto, è possibile leggere un'evoluzione: nel 1750, il Sant'Uffizio aveva definito

⁷⁰⁸ A. Terzić, V. Krivošejev, Ž. Bjeljac, *Cross-cultural exchange*, p. 78.

⁷⁰⁹ Ivi, p. 80.

⁷¹⁰ A. N. Sobolev, "On Balkan names for the Sacrificial animal on St George's Day", pp. 20-21.

⁷¹¹ Nelle referenze dei missionari abbiamo traccia di una distinta – e in un certo senso isolata – comunità cattolica costituita di pauliciani e dotata di una sua specifica identità culturale, religiosa e linguistica fino alla seconda metà del XIX secolo. A partire dal 1878 (anno in cui la Bulgaria divenne un principato autonomo, formalmente tributario del sultano), come è stato correttamente osservato, i pauliciani furono gradualmente inglobati e assimilati all'interno del processo di costituzione del moderno stato bulgaro (K. Stantchev, "I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria", p. 257).

i kurbani come una pratica non preoccupante («non esse inquietandos»⁷¹²). Tale indulgenza è significativa, tanto più in un periodo in cui lo stesso tribunale si era mostrato invece molto rigido sugli altri riti come quelli cinesi e malabarici.

Soltanto dieci anni dopo, la vicenda prese però una piega marcatamente differente. Attraverso la circolare del 1760, Propaganda intendeva scrivere un ultimo atto nella vicenda dei kurbani: addebitava infatti l'indulgente oscillazione nei precedenti pareri delle Congregazioni romane alle informazioni spesso divergenti e contraddittorie fornite dai missionari⁷¹³. Ma i tempi erano ormai maturi: la qualità e la quantità di documenti raccolti consentiva ora di emettere un severo pronunciamento definitivo.

La Congregazione condannava perciò i kurbani senza appello, anche qualora fossero tributati in onore dei santi o a gloria di Dio, e imponeva ai missionari di attenersi rigorosamente alle indicazioni ricevute. La difformità di opinioni e di azioni doveva essere evitata con scrupolo.

Le stesse relazioni dei missionari, come quelle redatte nel 1778 da Paolo Dovanlia, egli stesso di origini pauliciane, dimostrano però una volta di più l'inefficacia e l'impraticabilità di un approccio orientato a una rigida regolamentazione. I pauliciani continuavano a praticare il rito sacrificale, pur giustificando l'usanza come un'occasione di convivialità.

⁷¹² ACDF, M. D. 1750-1772 A, p. 549v.

⁷¹³ In realtà mi sembra verosimile ipotizzare che il Sant'Uffizio possa aver espresso un secondo pronunciamento in merito alla vicenda, del quale la circolare di Propaganda può aver risentito. Al momento non ho trovato traccia di un documento simile, ma mi riservo di continuare la ricerca nei prossimi mesi.

V.3 Un fenomeno carsico: il problema dei «cattolici occulti»

V.3.1 Una rapida incursione nella prima metà del XX secolo

Il 26 febbraio del 1924, Michele Tarabuluzi⁷¹⁴, parroco di Letnica⁷¹⁵ (in albanese Letnicë, oggi in Kosovo), informava Propaganda Fide della presenza di circa 17.000 cattolici in tutta l'arcidiocesi di Skopje. Al computo, tuttavia, era necessario aggiungere – chiariva – anche un buon numero di «cattolici occulti», come erano comunemente detti, «i quali di cattolicesimo [*sic.*] non hanno che il solo battesimo»⁷¹⁶.

Questi ultimi, accusava il sacerdote, in presenza di altri cattolici simulavano di essere tali, ma pubblicamente o trovandosi in compagnia dei “turchi” si mostravano invece dei perfetti musulmani: visitavano regolarmente le mosche, partecipavano alle adunanze religiose e prendevano parte attiva alle cerimonie islamiche. Di più: facevano circoncidere i neonati, concedevano le proprie figlie in spose ai “turchi”, e allo stesso modo permettevano ai propri ragazzi di contrarre matrimonio con donne musulmane; vivevano spesso in uno stato di «turpe bigamia», rifiutando pure di legittimare la propria unione matrimoniale davanti al parroco cattolico. Morendo, si affidavano persino alle cure e alle consolazioni spirituali del ministro di culto islamico⁷¹⁷. Nei fatti, scriveva Tarabuluzi,

una volta ricevuto il battesimo, non pensano più ad adempierne gli obblighi; spinti dal mal esempio dei genitori e da quello dei circonvicini seguaci di Maometto, ne imitano i costumi, comportandosi più da turchi che da cristiani. Si è usato ogni mezzo per far loro aprire gli occhi, ma agli infelici non dà l'animo di vincere quello sciocco timore, che li trattiene dal palesarsi cattolici una volta per sempre⁷¹⁸.

⁷¹⁴ Dai documenti del fondo Nuova Serie (N.S.) dell'Archivio storico di Propaganda Fide (vol. 787) apprendiamo che nel 1922, il sacerdote Michele Tarabuluzi fu al centro di una spiacevole vicenda giudiziaria poi divenuta un caso diplomatico, a causa della quale venne sospeso dal suo incarico di parroco di Letnica, in seguito a una decisione dell'amministratore apostolico dell'arcidiocesi di Scopia Tommaso Glasnović. Tarabuluzi era stato accusato dal Ministero dei culti di Belgrado «ossia di voler favorire l'elemento albanese, mediante la introduzione di Suore albanesi nel territorio occupato dai Serbi». Fu perciò giudicato colpevole e condannato a due anni di carcere. Il sacerdote fu finalmente reintegrato nel 1924 grazie all'intervento di Toma K. Popović, originario della città di Ghilane e membro della Camera dei Deputati: «avendomi presentato al Ministro di Giustizia a Belgrado [scriveva Tarabuluzi] questi volentieri ne accettò la raccomandazione, e di lì a pochi giorni Sua Maestà il Re Alessandro con suo sovrano Manifesto accordommi la grazia della riabilitazione» (APF, N.S., vol. 787, p. 694r.)

⁷¹⁵ Nella documentazione missionaria, per indicare la stessa parrocchia ricorre anche il nome «Cernagora» o «Montenegro di Scopia» (*Skopska Crna Gora*).

⁷¹⁶ ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 12.

⁷¹⁷ ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 12.

⁷¹⁸ *Ivi.*, pp. 12-13.

Un dubbio tormentava allora il sacerdote: era lecito amministrare il sacramento del battesimo ai figli di questi cristiani occulti – chiedeva ai vertici di Propaganda⁷¹⁹? Si trattava, per la verità, di un dubbio di vecchia data. Egli era consapevole, dichiarava nella sua lettera, che il problema era, infatti, emerso in precedenza e a più riprese: papa Benedetto XIV aveva emanato non una ma ben due encicliche, contenenti istruzioni in tal proposito – la già menzionata *Inter omnigenas* e la successiva *Quod provinciale* – e le aveva indirizzate al clero di Serbia e Albania, rispettivamente nel 1744 e nel 1754. Nelle due lettere, il pontefice aveva espressamente condannato l'occultazione della religione cristiana come peccato di rara gravità: quanti si fossero macchiati di una simile colpa dovevano essere necessariamente esclusi dai sacramenti poiché non erano in comunione né con la Chiesa, né, tantomeno, con Cristo.

Per quel che riguardava i figli piccoli dei cattolici occulti, Benedetto XIV aveva però aperto alla possibilità di conferire il battesimo qualora – similmente a quanto è stato osservato nel capitolo precedente – esistesse per il neonato un pericolo di vita. In tale circostanza il battesimo poteva dunque essere somministrato, ma, in caso di guarigione degli infanti battezzati, i genitori erano altresì tenuti a educare il figlio o la figlia alla religione cattolica. Papa Lambertini consentiva, tuttavia, anche un certo margine di discrezionalità a prelati e missionari in merito al battesimo dei fanciulli sani e robusti, poiché, asseriva, più di un terzo dei bambini, moriva comunque prima di compiere dieci anni.

Il parroco di Letnica si era rivolto anche al proprio vescovo per mettere un poco di pace nella sua coscienza turbata da questo grave abuso. «Per risposta», scrive, «non poté avere altro che questo» che cioè,

essendosi continuato per sì lungo tempo in quella pratica di conferire il battesimo a quei bambini, si continui a fare lo stesso ancor per l'avvenire, appoggiati alla sentenza di quei dottori che opinano che una terza parte dei neonati se ne muore prima di arrivare agli anni della discrezione⁷²⁰.

Il parroco, tuttavia, non riusciva ad accontentarsi di questa risposta, non ritenendola sufficientemente esaustiva, né aggiornata. La situazione sociopolitica della regione, negli anni Venti del Novecento, era affatto diversa da quella esistente al tempo delle circolari di Benedetto XIV. In quegli anni, la penisola balcanica era ormai libera dal «giogo» dell'impero

⁷¹⁹ Il parroco di Letnica, in prima istanza, sottopose il dubbio a Propaganda Fide. La Congregazione si riservò di chiedere ulteriori informazioni ai prelati di stanza in Serbia e Albania prima di inoltrare, come di consueto, il dubbio al Sant'Uffizio. Il voto finale fu espresso tre anni dopo, nel 1927, dal consultore Luigi Maria Santoro.

⁷²⁰ ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 13,

ottomano, frantumatosi al termine del primo conflitto mondiale: i territori del Kosovo e dell'odierna Macedonia del Nord, inclusi nell'arcidiocesi di Skopje, erano stati annessi al Regno dei Serbi, Croati, Sloveni (*Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca*), nel quale la religione dominante era il cristianesimo – sebbene ortodosso – e non certo la fede islamica. Erano, in effetti, ormai lontani i giorni delle espulsioni di Karadak (Letnica)⁷²¹.

«Nel regno Jugoslavo»⁷²², scriveva a tal proposito Tarabuluzi, «i nostri [cioè i cattolici] godono piena libertà religiosa; e questo solo è un motivo abbastanza grande per deciderli a manifestare apertamente e senza paura le proprie credenze»⁷²³. Ai suoi occhi non esisteva più alcuna ragione per continuare a professare occultamente la fede cattolica: conseguentemente, la somministrazione del battesimo ai figli dei cristiani occulti costituiva, nel mutato contesto, un abuso ancor più grave.

Il nunzio apostolico di Belgrado, Ermenegildo Pellegrinetti (1876-1943), interpellato da Propaganda allo scopo di ottenere informazioni più circoscritte, il 22 marzo 1924 aggiungeva ulteriori particolari alla vicenda: durante una visita all'arcidiocesi di Skopje, egli aveva appreso che il numero dei cristiani nascosti dispersi nei villaggi del Kosovo ammontava a circa 15.000. L'esistenza di questa nutrita comunità, asseriva, affondava le proprie origini nelle persecuzioni che avevano caratterizzato il periodo ottomano, per sottrarsi alle quali molti cattolici albanesi avevano adottato

esteriormente il maomettismo, ma, seguitando a restare in qualche congiunzione con la Chiesa Cattolica. Battezzavano i bambini, chiamavano il sacerdote cattolico ai moribondi, le donne mai entravano in moschee, ma vi lasciavano andare di tempo in tempo qualcuno dei maschi di famiglia. E funerali erano – e sono – sempre alla maomettana⁷²⁴.

Anche il nunzio apostolico, come Tarabuluzi, insisteva sulla necessità di considerare le mutate circostanze geopolitiche della regione: nessun pericolo minacciava ormai i cattolici locali, ed era venuto così a cadere «anche il pretesto già dai cripto-cattolici allegato per

⁷²¹ Nel 1845, un gruppo di cripto-cattolici kosovari che avevano pubblicamente dichiarato la propria fede in Cristo furono condannati dalla autorità locali all'esilio in una regione paludosa dell'Anatolia, dove la metà di essi perse la vita. Si veda in proposito G. Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Columbia University Press, New York, 1999.

⁷²² Il concetto di Jugoslavia esisteva già alla fine del primo conflitto mondiale, ma la denominazione del Regno dei Serbi, Croati, Sloveni fu mutata in Regno di Jugoslavia soltanto nel 1929, cinque anni dopo la lettera di Tarabuluzi. Dal 1929, la regione del Kosovo e l'area dell'odierna Repubblica della Macedonia del Nord confluirono nella Banovina del Vardar (così chiamata dal fiume Vardar che attraversa l'area), una delle nove regioni amministrative (note appunto col nome di Banovine) che costituivano il regno di Jugoslavia.

⁷²³ *Ivi*, p. 13.

⁷²⁴ *Ivi*, p. 14.

sottrarsi ad una pubblica e continua professione della religione cattolica»⁷²⁵. Pellegrinetti era perciò convinto che il battesimo non dovesse più essere somministrato ai figli di quanti, fra i cripto-cattolici, rifiutassero di professare pubblicamente e in modo manifesto il cattolicesimo, tanto più che la promessa di educare la prole alla fede romana, sempre sollecitata dal clero locale, era puntualmente disattesa. Anzi - osservava il nunzio con acume non comune - allo stato dei fatti era persino improprio chiamare questi cristiani con il nome di cattolici occulti

perché sembra piuttosto che dopo tante generazioni inquinate da parziale partecipazione ad un culto impuro essi costituiscano come una setta speciale cristiano-musulmana, con principi ben confusi in fatto di religione e con costumanze che sarà ben difficile sradicare⁷²⁶.

Anche Enrico Cozzi, delegato apostolico in Albania, ne era fermamente convinto: nella sua lettera al cardinale Willem Marinus van Rossum (1854-1932), allora prefetto di Propaganda, faceva eco alle convinzioni già espresse da Ermenegildo Pellegrinetti, asserendo che le perplessità di Tarabuluzi erano del tutto lecite. Difatti, «il Governo Serbo [scriveva Cozzi] inclina a perseguire piuttosto i musulmani che non i cattolici»⁷²⁷. Sembrava allora inspiegabile che i cripto-cattolici continuassero a vivere ancora occultamente la fede romana. Perché seguitavano a voler essere pubblicamente identificati come musulmani, a frequentare le moschee o a far circoncidere i propri figli?

Alla luce di queste osservazioni, chiosava Cozzi, quanti professavano il cattolicesimo soltanto nel segreto delle proprie case non potevano essere considerati semplicemente cristiani occulti (o «laraman»): essi erano propriamente «apostati od infedeli sebbene essi nella loro totale ignoranza delle cose religiose si credano veri cattolici»⁷²⁸. Per tale motivo seguitavano imperterriti a domandare il battesimo per i propri figli; e i ministri del culto romano, per parte loro, continuavano a somministrarlo senza porre troppe obiezioni. Era pur vero, come aveva enfatizzato Benedetto XIV, che un terzo dei fanciulli sarebbe poi morto prima del compimento dei dieci anni età, ma che ne sarebbe stato degli altri due terzi? Questa sventurata maggioranza era destinata a essere educata alla fede islamica, senza neppure sapere, magari, di aver ricevuto il battesimo⁷²⁹.

⁷²⁵ ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 15.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 16.

⁷²⁸ *Ivi*, pp. 17-18.

⁷²⁹ *Ivi*, p. 18.

L'amministratore apostolico dell'arcidiocesi di Skopje, Tommaso Glasnović, riteneva del resto che il perdurante «stato disgraziato di questi occulti cattolici» li avrebbe ben presto condotti a una effettiva conversione all'islam.

In questi dodici ultimi anni [scriveva], una decina di famiglie si dichiararono apertamente cattoliche, e non ne ebbero alcun contrasto dal nostro Regio Governo; cosicché potean tutti gli altri seguire l'esempio di questi, e non vollero acconsentire, dicendo, aspettiamo tempi migliori a fare questi atto eroico, e così giacciono nelle tenebra di morte⁷³⁰.

Glasnović attribuiva l'ostinazione dei cripto-cattolici alla mancanza d'istruzione religiosa, cagionata, soprattutto, dalla scarsa presenza del clero cattolico in quel contesto geografico. Oltretutto, aggiungeva, essi chiaramente temevano anche di esporsi alle ingiurie e alle «beffe» dei loro concittadini musulmani palesandosi come cattolici. L'amministratore proponeva così alla sacra Congregazione di sollecitare la collaborazione del «Regio Ministero dei Culti in Belgrado» affinché venisse data esplicita libertà «a questi disgraziati» di professare apertamente la religione cattolica⁷³¹.

La *vexata quaestio* giunse, infine, ancora una volta sui tavoli del supremo Tribunale del Sant'Uffizio. Sorprendentemente, il voto espresso il 17 novembre 1927 dal consultore Luigi Maria Santoro, minore conventuale, si allontanava dalle posizioni più intransigenti dei prelati e apriva piuttosto alla possibilità di battezzare sempre e sistematicamente i figli dei cattolici occulti. Il battesimo degli adulti cripto-cattolici che volevano ostinarsi a rimanere tali, all'opposto, restava inammissibile (una eccezione era possibile soltanto in caso di pericolo di morte)⁷³².

Su quali basi canoniche, teologiche e storico-politiche il consultore aveva fondato la propria decisione? Alla luce dei precedenti voti espressi dal Sant'Uffizio e delle istruzioni di Propaganda per la risoluzione di casi simili, Santoro asseriva che

⁷³⁰ *Ivi*, p. 19.

⁷³¹ Del resto, lo stesso amministratore apostolico dell'Arcidiocesi di Skopje era convinto che lo stesso governo regio, e in particolare il Ministero dei culti, avrebbe ben volentieri collaborato con la nunziatura apostolica di Belgrado al fine di ottenere, per i cristiani occulti, l'esplicito permesso di manifestare pubblicamente la propria fede: «l'Inclito nostro Governo cristiano, non troverà difficoltà alcuna di prendere le necessarie misure, affinché i criptocattolici di quest'archidiocesi di Scopia si decidano a professare apertamente la religione cattolica» (lettera del 18 giugno 1924, ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, pp. 20-21).

⁷³² «Quod autem attinet baptismum adultorum, hi ad aquas baptismi non admittantur (excepto mortis periculo) nisi prius bene docti fuerint obligationes quibus unusquisque fidelis ligatur, et postquam in statu cathecumeni clara dederint signa verae et vivae fidei et constantiae ad eam sub quocumque etiam vitae periculo confitendam» (ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 11).

Ogni umana creatura ha diritto al regno di Dio, e perciò stesso al Battesimo che gliene apre la porta. Questo diritto *a fortiori* l'hanno i figli dei battezzati, sieno apostati o empì i loro genitori. E però si devono battezzare ogni qualvolta che si possa. Ora si può, come abbiamo veduto, quando non consta con morale certezza della futura loro perversione, e di questa certezza morale non consta, quando v'ha fondata speranza che a suo tempo possano essere istruiti nella fede cattolica⁷³³.

Tale speranza, date le mutate condizioni politico-religiose della regione, era, in effetti divenuta più concreta: se non per mezzo dei genitori, l'educazione alla fede cattolica poteva verosimilmente avvenire grazie all'istruzione dei sacerdoti, maggiormente liberi, nel nuovo contesto politico, di dedicarsi al proprio apostolato⁷³⁴.

V.3.2 Le origini del fenomeno

Questa rapida incursione nel XX secolo non costituisce che la punta dell'*iceberg* di un fenomeno assai controverso - e che potremmo con buona ragione definire carsico - che ha caratterizzato il panorama confessionale dei Balcani ottomani almeno dalla fine del XVI secolo. In tutta l'area si manifestarono infatti episodi di occultamento della fede: soltanto nel territorio dell'Albania - in special modo settentrionale - il fenomeno assunse però un carattere sistemico.

Lo studioso albanese Stavro Skendi, nel suo pionieristico saggio *Crypto-Christianity in the Balkans under the Ottomans*, ha definito il cripto-cristianesimo come «the appearance of individuals or groups who, while publicly professing Islam, satisfied their consciences by practising Christianity-Orthodox or Catholic – in private»⁷³⁵. Skendi datava il primo caso di cripto-cristianesimo riferibile all'area balcanica all'anno 1568. Si tratterebbe della confessione resa da un soldato serbo (*deli*, cioè guerriero coraggioso) a un ambasciatore francese incontrato ad Adrianopoli (oggi Edirne, in Turchia): l'uomo confessò al diplomatico occidentale che, vivendo circondato da “turchi”, era più conveniente per lui fingersi musulmano, ma nel segreto del suo cuore egli continuava a identificarsi come cristiano⁷³⁶.

⁷³³ ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 9.

⁷³⁴ Persino nella stessa Albania, aggiungeva Santoro, dove il fenomeno del cattolicesimo occulto era ancora particolarmente diffuso, «il Presidente della Repubblica nel discorso al parlamento, non ha guari [sic.], ha dichiarato solennemente essere suo proposito di concludere un concordato con la S[anta] Sede. Il quale concordato certamente verrà a dare ai cattolici piena libertà di professare apertamente la loro fede, ed ai sacerdoti cattolici di poter lor dare liberamente, sia in pubblico che in privato, la necessaria istruzione religiosa» (ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 8).

⁷³⁵ S. Skendi, “Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans”, in *Slavic Review*, vol. 26, no. 2 (Jun. 1967), pp. 227.

⁷³⁶ S. Skendi, “Crypto-Christianity”, p. 242. Il caso è menzionato nel *reportage* della viaggiatrice ed intellettuale inglese Mary Durham che esplorò i Balcani a cavallo fra il XIX e il XX secolo (M. Durham, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London 1928, pp. 138-139).

Anche Noel Malcolm, nel più recente *Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans*, ha menzionato un «potenziale» caso di cripto-cristianesimo risalente al 1568: come riferito da un registro ottomano, tra i musulmani residenti dell'area di Dibër, nell'Albania settentrionale, era diffusa la consuetudine di portare i neonati dal sacerdote cattolico per l'imposizione, con finalità magiche, di un nome cristiano prima ancora di presentarlo alle autorità religiose islamiche⁷³⁷. Lo stesso Malcolm, tuttavia, precisa che «we cannot tell whether this was proper crypto-Christianity or merely a quasi-magical syncretist practice»⁷³⁸.

Prove più certe e consistenti dell'esistenza e della diffusione del cripto-cattolicesimo possono essere invece rinvenute nella documentazione prodotta dai missionari cattolici. Come si è avuto modo di osservare, la confessionalizzazione cattolica in particolare, e le identità religiose più in generale, svilupparono caratteri inusuali e ibridi nell'Europa ottomana. In tale contesto, i missionari inviati dalla Santa Sede, custodi dell'ortodossia dottrinale, erano chiamati a prestare attenzione, ad arginare ed, eventualmente, a sottoporre alle Congregazioni romane tutte quelle manifestazioni di devozione, per così dire, pre-confessionale⁷³⁹ e di commistione teologica che avevano l'opportunità di osservare. Non a caso, nelle relazioni essi insistevano con particolare attenzione sui frequenti casi di cripto-cristiani, o cattolici occulti⁷⁴⁰.

Già nel 1603, i missionari denunciavano come nell'Albania settentrionale molti fossero convinti di poter lecitamente osservare la religione islamica pubblicamente, professando in

⁷³⁷ N. Malcolm, "Crypto-Christianity"..., p. 97–98. Cfr. capitolo precedente.

⁷³⁸ *Ibid.* È di questo parere anche Stavro Skendi: «Crypto-Christianity is not an easy subject, and the available materials are scarce. If we exclude the reports of Roman Catholic clergymen, we are left mainly with fragmentary information from various travelers and some researchers. Being by definition secret, Crypto-Christianity itself provided little direct evidence» (S. Skendi, "Crypto-Christianity, p. 227).

⁷³⁹ È stato preferito, in questo caso, l'utilizzo del termine *pre-confessionale* (come traduzione dall'inglese *subconfessional*) in luogo dell'espressione *interconfessionale*. Si trattava infatti di manifestazioni culturali, sociali e religiose che non furono neppure inficiate dal processo di confessionalizzazione cattolica predisposto dalla Santa Sede. Peraltro, non è neppure possibile sostenere che tali fenomeni costituissero una forma di comunicazione *interconfessionale* cosciente. L'interconfessionalismo propriamente detto, all'opposto, rappresenta una fase successiva rispetto al processo di disciplinamento confessionale e presuppone, pertanto, una piena consapevolezza delle divergenze teologiche e dottrinali fra diverse confessioni religiose (si pensi, per esempio, ai "colloqui interconfessionali" fra cattolici e protestanti organizzati nel corso del XVI secolo dall'imperatore Carlo V). Si veda l'utilizzo del termine *subconfessional* in D. Siptár, "A szerzetesség és a töröktől való visszafoglalást követő „második konfesszionalizáció” Baranya megyében", in *Korall - Társadalomtörténeti folyóirat* 57 (2014), pp. 70-91; I. G. Toth, "Missionaries as Cultural Intermediaries in Religious Borderland"; M. Gurnis, *Mixed Faith and Shared Feeling Theater in Post-Reformation London*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018.

⁷⁴⁰ Vale la pena sottolineare che per i missionari la parola "cristiano" era sinonimo di "cattolico", gli ortodossi erano invece indicati come "scismatici". Per cui, sebbene il cripto-cristianesimo fosse un fenomeno diffuso anche fra gli ortodossi, nei documenti missionari i termini "cattolici occulti" (oppure "segreti" o "nascosti") e "cristiani occulti" si equivalgono.

segreto («nei loro cuori») la fede cattolica⁷⁴¹. Lo stesso Skendi analizzava il problema a partire dal rapporto steso, nel 1610, proprio da un prelado cattolico, il vescovo di Antivari Marino Bizzi: nella città di Kalevaç, nei pressi di Durazzo – aveva annotato Bizzi – il missionario si era imbattuto in un uomo che dichiarava, similmente, di essersi formalmente convertito all’Islam; precisava, tuttavia, che egli in cuor suo continuava a professare la fede romana e a identificarsi come cattolico, e come tale voleva vivere e morire⁷⁴².

Dunque, nel primo decennio del XVII secolo un atteggiamento tendente alla dissimulazione sembrava già aver preso piede fra i cattolici e i cosiddetti rinnegati in area balcanica. Nel saggio del 2001, Malcolm ipotizzava che il fenomeno potesse avere verosimilmente origini più antiche, tuttavia «the evidence simply does not allow us to say with certainty that crypto-Christianity was present before the seventeenth century»⁷⁴³.

Attualmente, in realtà, disponiamo di fonti missionarie che ci consentono di retrodatare, seppur di poco, l’emergenza di questa diffusa tendenza. In primo luogo mi riferisco al rapporto indirizzato, nel 1599, da Vincenzo Di Augustino, allora cappellano della colonia ragusea di Buda, al cardinale Giulio Antonio Santoro⁷⁴⁴. A quella data Di Augustino poteva vantare un’esperienza più che decennale maturata nei territori occupati dagli ottomani e nelle aree limitrofe: aveva servito a Lisac, località nei pressi di Stagno (oggi Ston, in Croazia) dal 1581 al 1587. In quell’anno fu nominato cappellano della colonia ragusea di Buda e due anni dopo fu inviato a Ragusa dove si fermò per qualche tempo prima di fare ritorno nella città ungherese.

Nella sua relazione, Di Augustino sottoponeva alla Congregazione romana del Sant’Uffizio le specificità e i problemi con cui i missionari cattolici dovevano misurarsi nella “Turchia europea”, questioni che egli stesso, in prima persona, si era trovato a fronteggiare come sacerdote impegnato sul campo. Fra i casi emersi, il missionario menzionava, per l’appunto il problema dei cristiani nascosti; si trattava di persone che, essendo cadute nelle mani dei “turchi”, erano state costrette a convertirsi all’Islam, continuando però a professare segretamente la fede cattolica⁷⁴⁵. Questi cripto-cattolici si rivolgevano con insistenza al

⁷⁴¹ I. Zamputi (ed.), *Dokumente të shekujve XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, vols. 1-3 (Tirana, 1989±90), vol. 3, pp. 50-51, cit. in N. Malcolm, “Crypto-Christianity”, p. 98.

⁷⁴² S. Skendi, “Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans”, in *Slavic Review*, vol. 26, no. 2 (Jun. 1967), p. 236.

⁷⁴³ N. Malcolm, “Crypto-Christianity”, p. 97.

⁷⁴⁴ Si tratta di un documento scoperto? e pubblicato nel 2013 da Antal Molnar in A. Molnár, “A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda: Vincenzo di Augustino and his Report to the Roman Inquisition about the Situation of the Balkan Catholicism”, *Dubrovnik Annals* 18, 2014, p. 95–121.

⁷⁴⁵ «Item occorre alcuna volta che qualche Turco sendo stato preso schiavo, et per forza fatto Turco, overamente di sua voglia, maritatosi et fatto figlioli, finalmente si avedde, et va dal sacerdote cappellano cautamente dicendo: Padre de gratia pregate Dio per me, perché fui christiano, et per forza overo spontaneamente renegai

missionario per chiedere il perdono e l'assoluzione dei propri peccati: egli, dal canto suo, non sapeva come gestire queste richieste e per tale ragione aveva ritenuto opportuno sottoporre la questione al supremo tribunale romano, desideroso di ottenere indicazioni in merito. Nella sua lettera alla Congregazione del Sant'Uffizio, il cappellano sollevava inoltre dubbi intorno alla liceità di un'altra abitudine, assai diffusa fra i cattolici - e particolarmente fra mercanti e sacerdoti. Essi utilizzavano abiti turchi, per non essere riconosciuti come cristiani e, viaggiando in compagnia di musulmani durante il periodo della quaresima, trasgredivano il precetto del digiuno mangiando carne e latticini⁷⁴⁶. Si trattava di pratiche tollerabili, chiedeva Di Augustino?

Anche il missionario Giulio Mancinelli forniva, nella sua autobiografia, una precoce testimonianza dell'esistenza del cripto-cristianesimo nei territori conquistati dagli ottomani: il gesuita trovandosi di stanza in Dalmazia nella seconda metà del XVI secolo (dove ebbe modo di visitare anche località come Herceg Novi, avamposto adriatico del sultano), rilevò

che turchi, cioè i rinnegati di quei paesi agli turchi soggetti, facevano occultamente battezzare i loro figliuoli, celebrare le nozze dal curato et benedire le sepolture di loro morti al modo christiano, essendo la maggior parte di loro restati d'animo christiano, solamente per certi loro interessi della robba, preso quella setta nello esteriore⁷⁴⁷.

Il missionario della Compagnia di Gesù iniziò a scrivere la sua autobiografia soltanto nel 1602, ma la missione in Dalmazia, durante la quale aveva constatato l'esistenza del fenomeno, risale al biennio compreso fra il 1575 e il 1576: in questo senso, la testimonianza di Mancinelli costituisce probabilmente la più antica attestazione missionaria della diffusione questa pratica in area balcanica.

Nel corso del XVII secolo le testimonianze in merito ai cristiani occulti si moltiplicarono in modo esponenziale: Marino Bizzi tornò a lamentare la diffusione del fenomeno nel 1618 e poi, ancora una volta, nel 1622. Il numero di coloro che abbracciavano la fede islamica per

la fede, et me feci Turco, hor me pento, et per ciò vorei confessarsi et riconciliarsi con Dio, però Padre mio, remediati a questa mia miseria, vorei (dice detto Turco) viver interiormente da christiano, ma lasciar moglie con li figlioli non posso, manco tengo modo di marciar da qua, io (dice il detto Turco) prego Iddio dicendo Pater Noster con l'Ave Maria, et anche tengo corona et officio, et così di nascosto facio quanto posso fare da christiano, esercitando apresso l'arte mia, over facendo mercantie, et così procaccio la vita per me et per figlioli. In simil casi che si a da fare?» (*Ivi*, p. 114).

⁷⁴⁶ *Ivi*, p. 115.

⁷⁴⁷ M. Korade, "Julije Mancinelli o dubrovačkoj okolici (1575/76)", in *Vrela i Prinosi*, 16 (1986), p. 148. Le pagine dedicate da Mancinelli al soggiorno nell'area della Dalmazia sono le uniche pubblicate. Si tratta di un breve estratto desunto dall'inedita autobiografia di Giulio Mancinelli. Tre diverse varianti del testo sono conservate presso l'Archivum Romanum Societatis (ARSI, *Vitae nostrorum*, *Vitae* 19, 41 e 42).

convenienza economica era incalcolabile ma costoro nel segreto delle proprie case continuavano però a vivere come cristiani⁷⁴⁸.

Nel 1638, Francesco Bianchi (Frang Bardhi), vescovo della diocesi di Sapë ed ex alunno del Collegio di Propaganda, nella *Relatione della Visita della Terra di Spassi, Populi Pulatensi, et Populi d'Ibbaleia*, attestava che,

Molti xp[istia]ni in queste parti [cioè nell'area di Dukagjini, regione storica dell'Albania settentrionale localizzata a est di Scutari, n.d.r.] hanno ranigato la fede Catholica, et fatti Turchi, e poi se non pentiti et occultamenti [sic.] dimandano i Sacramenti per non pericolare i beni et la vita, ritornando publicam[en]te al pristino stato.

[...] Sono Turchi che sono nati anco da Parenti Turchi, et baptizati da fanciulli, et poi circomcisi, et imposto nuovo nome in Turco instrutti, et allevati nella setta Mahometica, venuti poi all'età matura, et conoscendo pern.re prediche la veriss.a fede, per timor della pena sù notata nell'immediato caso, ne dimandano anco questi secretam.te solo i Santi Sacramenti⁷⁴⁹.

Anche nell'opinione di Bianchi, i cattolici occulti o segreti - come erano chiamati - avevano dunque scelto di convertirsi all'islam per motivi di ordine economico o sociale. Per tale ragione, naturalmente, essi erano costretti ad agire pubblicamente come veri musulmani. Allo stesso tempo però, spiritualmente, questi sventurati erano rimasti cattolici e, come tali, richiedevano al missionario l'amministrazione dei sacramenti.

Accanto all'esistenza di questi "rinnegati", rilevava il prelado, erano presenti però anche cripto-cattolici, per così dire, di seconda generazione: questi ultimi, figli di "turchi" (a loro volta verosimilmente apostati), avevano ricevuto il battesimo e, pur essendo stati educati come musulmani, supplicavano ora di poter essere ammessi al conferimento dei sacramenti. Alla fine della sua relazione, il vescovo si rivolgeva a Propaganda chiedendo «humil[en]te la resolutione et risposta che devo fare con tali persone»⁷⁵⁰.

Anche nella diocesi di Prizren, alla metà del XVII secolo esisteva un problema simile, stando alla testimonianza fornita da Gregorio Massarecchi. Molti cattolici occulti, convertitisi per evitare il fardello del testatico, visitavano il parroco e lo pregavano di

⁷⁴⁸ A. Molnár, "A Dél-Balkán Képe Rómában. Marino Bizzi antivari érsek két kiadatlan beszámolója Szerbiáról és Albániáról (1622)" [The Roman View of the Southern Balkans. Two unpublished reports by Archbishop Marino Bizzi of Antivari on Serbia and Albania (1622)], in *Kalmárok és Káplánok*, pp. 131–135.

⁷⁴⁹ P. Bartl, *Albania sacra*, vol 3, p. 137.

⁷⁵⁰ *Ibid.*

confessarli e di somministrare loro l'eucarestia. Ma il sacerdote aveva negato loro la possibilità di ricevere i sacramenti: non gli era parsa, infatti, una concessione lecita⁷⁵¹.

Come abbiamo osservato nel corso del primo capitolo, sebbene nella Rumelia ottomana fosse riconosciuta «libertà di coscienza ed ad ogn'uno è lecito professar la fede che vole»⁷⁵², essere identificati come membri della comunità islamica - come ebbe a notare il missionario gesuita Marino de Bonis - poteva essere estremamente utile in termini di vantaggi sociali, economici e giuridici. Questo valeva soprattutto per gli uomini delle comunità *zimmi*, che erano tenuti a versare il testatico nella casse dell'amministrazione ottomana. In effetti, le ricerche dello storico Ivan Biliarsky hanno gettato luce sull'occorrenza di questo fenomeno nel XVI secolo anche fra i membri della comunità sefardita di Avlona (oggi Vlorë) in Albania⁷⁵³, mentre Rossitsa Gradeva, nel saggio *Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century* ha illustrato l'esistenza di casi simili anche nell'area della Bulgaria, dove per la verità il fenomeno, stando almeno alla quantità di testimonianze pervenuteci, rimase sempre più contenuto rispetto ai livelli raggiunti in Albania e in Kosovo⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ «Alcuni dicono, et sono moltissimi, che con il cuore semo Christiani solamente habbiamo mutato il nome per non poter pagare li datij impostici dagli Turchi. Per questo dicono al Piovano: caro reverendo venite à confessarne e comunicarne ocultam[en]te io q[ues]ta cosa non ho fatto insino adesso di confessar, e comuncar gli huomini di nascosto; ne anche mi pare che si deve fare essendo manifesto il detto di Christo il quale dice qui me confesso fuerit. Ciò si intende tanto del cuore quanto della bocca: mutare [sic.] però opinione se mi verà comandato da lor Emi[nen]ze di confessare di nascosto; havendo fatto in alcuni luochi li frati della ripa missionarij; et non manchino per amor di Dio scrivermi quello che devo fare in questo negotio» (M. Jačov, *Le missioni cattoliche*, p. 152).

⁷⁵² *EHJM* I/2..., p. 299.

⁷⁵³ Si veda I. Biliarsky, *Two Documents Concerning the Matrimonial Relations amongst the Balkan Jews in the Late Middle Ages*, in «To Be or not to be a Jew. On Conversion to or Renouncing Judaism», edito da Andrei Cornea e Măriuca Stanciu, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucarest 2014, pp. 141-147. Biliarsky menziona, a tal proposito, le vicende di Dina, un'avvenente donna appartenente alla comunità sefardita di Avlona. Dina, sposata con Dan, era bramata da un secondo uomo ebreo che, per averla per sé, elaborò un escamotage: dopo aver ottenuto l'autorizzazione dalle autorità religiose islamiche, si convertì all'islam con l'intenzione di indurre anche Dina a convertirsi. L'uomo riuscì nel suo intento e i due convolarono a nozze, ma dopo tre mesi la donna, d'accordo con il primo marito, decise di fuggire. A questo punto, Dina si recò presso il giudice locale per ottenere il divorzio dal secondo consorte: il cadì annullò legalmente il matrimonio, e Dina sposò nuovamente Dan, che, nel frattempo, aveva abbracciato la fede islamica. Dopo le nozze i due si trasferirono a Tessalonica (Salonicco) dove tornarono a professare, anche pubblicamente, la fede precedente. Il rabbino della comunità ebraica di Tessalonica riconobbe la piena invalidità del matrimonio contratto con il secondo marito, perché considerato una violazione del libero arbitrio di Dina a opera dell'uomo e dell'autorità musulmana, e consentì ai due sposi di vivere insieme secondo il loro desiderio (*Ivi*, pp. 145-146).

⁷⁵⁴ Rossitsa Gradeva si sofferma in particolare sulla vicenda biografica di un giovane calzolaio ortodosso, Nikolaj, nato a Giannina (oggi in Grecia), ma ben presto trasferitosi a Sofia, dove morì in odore di santità. Stando al testo agiografico - risalente al 1564 - che ci racconta la sua vita, il giovane fu circonciso da una combriccola di colleghi musulmani mentre era in preda ai fumi dell'alcool e costretto a convertirsi. Dopo la conversione continuò tuttavia a professare segretamente la fede cristiana (Nicolaj «spent nearly twelve months between the two faiths, secretly professing Christianity», scrive Gradeva). Quando però gli fu chiesto di ripudiare la propria moglie (rimasta cristiana), o di convincerla a convertirsi all'Islam, Nikolaj rifiutò fermamente e dichiarò, invece, di essere ancora fermo nella fede ortodossa. L'uomo fu accusato di apostasia, condotto davanti al cadì locale, a lungo interrogato ed esortato a ricredersi. Nikolaj rifiutò di dichiararsi fedele alla religione islamica e perciò fu torturato e ucciso, secondo la narrazione, il 17 maggio dell'anno 1555⁷⁵⁴, ed

Coloro i quali sceglievano di convertirsi all'islam per ragioni di opportunità – e si trattava, per i motivi appena ricordati, soprattutto, ma non esclusivamente, di uomini - potevano contestualmente decidere di continuare a professare segretamente la fede precedente. Secondo Malcolm, tuttavia, per queste prime generazioni di convertiti non si può parlare propriamente di cripto-cristianesimo: si trattava infatti di un'attitudine «which may either have survived, or have died with them; only when the attitude has become transmitted down the family, and established as a tradition, can we speak confidently of the practice of crypto-Christianity»⁷⁵⁵.

Personalmente, ritengo lecito e coerente l'utilizzo del termine per entrambe le evenienze: sia, cioè, nel caso dei convertiti “di prima generazione”, perfettamente consapevoli del diverso valore delle due fedi, una pubblica e formale, l'altra privata e sincera; sia nel caso del cripto-cristianesimo inteso come tradizione familiare ereditata dai propri parenti o antenati. In tutti e due i frangenti, infatti, esisteva una precisa volontà o necessità di tenere nascosta (*cripto-*) la propria affiliazione o vicinanza alla confessione cristiana.

Questo diffuso fenomeno è stato variamente interpretato dagli storici intervenuti sul tema. Shan Zefi osservava per esempio che con i *laramani* (il termine albanese col quale si indicano i cripto-cristiani) era venuta a crearsi una sorta di “religione” nuova: «which is not in essence neither Christian nor Muslim, but rather a religious mixture (syncretism), as is the case, to some extent, with the Bektashis in Albania or other countries»⁷⁵⁶. Anche Peter Bartl, nel saggio *Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus en Albanien*, metteva in luce la natura sincretica del cripto-cristianesimo: ipotizzava, al contempo, che l'accettazione esteriore della fede di Maometto costituisse, verosimilmente, il momento iniziale del processo di islamizzazione di massa degli albanesi⁷⁵⁷.

Malcolm ritiene, all'opposto, che il cattolicesimo occulto non possa essere definito una forma di vero e proprio sincretismo religioso: si tratterebbe anzi di due fenomeni ben distinti, anche se, naturalmente, la diffusione di pratiche religiose e devozionali ibride («practices of

è tuttora venerato come neo-martire ortodosso R. Gradeva, *Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century*, in «Arab Historical Review for Ottoman Studies», 22, 2000, pp. 29-74).

⁷⁵⁵ N. Malcolm, *Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans. The Case of Kosovo*, in *Religious Quest and National Identity in the Balkans*, ed. H. Norris, M. Heppell, C. Hawkesworth, London 2001, p. 98.

⁷⁵⁶ S. Zefi, *Islamization of Albanians through Centuries (15-20th century). Reasons for Islamization and the Stance of the Church towards the Occurrence*, Drita, Prizren 2006, p. 128. Il saggio di Zefi è stato pubblicato per la prima volta nel 2000 in albanese e successivamente tradotto in croato (2003) e inglese (2006).

⁷⁵⁷ P. Bartl, *Die Albaner in der europäischen Geschichte: Ausgewählte Aufsätze*, Centre for Albanian Studies, London 2016, versione elettronica.

syncretism») può aver favorito l'esistenza del cripto-cristianesimo⁷⁵⁸. Come si è avuto modo di appurare, era frequente, ad esempio, che genitori musulmani chiedessero segretamente a sacerdoti e missionari di impartire il battesimo al proprio figlio: naturalmente questo non li rendeva automaticamente dei cristiani occulti, anzi era piuttosto frequente, all'opposto, che tale richiesta muovesse da radicate credenze e superstizioni.

Come appariva invece questa condotta ambigua agli occhi dei missionari cattolici impegnati nei Balcani? In che modo poteva, o non poteva, essere giustificata dal punto di vista dottrinale?

Come nel caso dei pauliciani bulgari, i missionari provarono a inquadrare e disciplinare l'identità religiosa delle comunità cattoliche anche nelle province ecclesiastiche di Albania e Serbia. Il cattolicesimo occulto, in quest'ordine di idee, appare come un caso di studio particolarmente significativo: fra il sedicesimo e il diciottesimo secolo, i cripto-cattolici furono oggetto di una serie di interventi, predisposti non soltanto dai prelati locali, ma anche da Propaganda, dal tribunale del Sant'Uffizio e, in ultimo, dal pontefice Prospero Lambertini. Attraverso questi dispositivi normativi, le autorità ecclesiastiche provarono da un lato a sradicare la diffusa consuetudine alla dissimulazione, dall'altro si sforzarono di uniformare l'approccio di prelati, missionari e sacerdoti secolari rispetto al problema.

Il tentativo di disciplinamento e irreggimentazione, anche in questo caso, era destinato a infrangersi contro lo scoglio delle circostanze locali: in questo senso, possiamo definire la persistenza del cripto-cristianesimo come uno dei più evidenti sintomi di una (inevitabile) confessionalizzazione mancata.

V.3.3 I dubbi dei prelati

Come ben si evince dagli stralci che abbiamo sin qui menzionato, il clero missionario iniziò ben presto a porsi un interrogativo: era lecito conferire i sacramenti a quanti praticassero o intendessero vivere come cattolici occulti⁷⁵⁹? I cripto-cristiani li chiedevano infatti con insistenza e una parte del clero locale, nella prassi, ne ammetteva evidentemente la somministrazione.

⁷⁵⁸ Di questo avviso è anche Magdalena Lubanska, come la stessa studiosa sottolinea nel suo volume *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes. Studies on Religious (Anti)Syncretism*, De Gruyter Open Poland, Warsaw 2015, in part. Cap. II (Religious Syncretism: History of the Concept; the Subject of Research), p. 50.

⁷⁵⁹ Più in generale sul tema dei *dubia circa sacramenta* nell'ambito delle missioni extraeuropee si rimanda a G. Pizzorusso, "I dubbi sui sacramenti dalle missioni «ad infideles»: percorsi nelle burocrazie di Curia", in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 121, n°1. 2009, pp. 39-61.

Il conferimento dei sacramenti ai cattolici occulti poneva però non pochi problemi dal punto di vista teologico e dottrinale: da un lato, certamente il più evidente, poteva quantomeno apparire illecita, agli occhi dei missionari più zelanti, la somministrazione dei segni tangibili della presenza di Dio e della comunione con la chiesa di Roma a individui che avevano, per lo meno formalmente, abbracciato la fede islamica e che erano dunque apostati.

Non era infrequente, fra l'altro, che i figli adulti di «rinnegati» e cripto-cattolici, non avendo ricevuto il battesimo, si rivolgessero fiduciosi ai missionari nella speranza di poterlo ottenere per formalizzare la propria adesione alla confessione cattolica. Tuttavia, il diritto islamico puniva severamente gli apostati; e per tale ragione, anche dopo la conversione, i neofiti continuavano a comportarsi come veri musulmani in pubblico, professando la fede romana soltanto nel segreto delle proprie case.

Già nel 1635, i missionari impegnati in Albania avevano rimesso i propri dubbi in tal senso nelle mani dei cardinali romani, in attesa di istruzioni certe cui attenersi. Essi avevano chiesto «an possit admitti ad Baptismum mahumetanus qui cupit baptizari, sed vult propter vitae periculum christianus occultus esse et manere»⁷⁶⁰. Era cioè lecito somministrare il battesimo ai turchi che desideravano il battesimo, ma che, per non mettere a repentaglio l'incolumità della propria vita, volevano vivere come cristiani occulti?

La risposta, perentoria, non tardò ad arrivare: «Non posse infidelem cum huiusmodi conditione admitti ad Baptismum, sed illum debere se transferre ad loca ubi possit publice christianam religionem profiteri»⁷⁶¹.

Sull'illiceità della somministrazione dei sacramenti ai cattolici occulti, nel corso dei decenni, si espressero anche alcuni dei prelati responsabili delle diocesi albanesi e serbe. Il primo intervento per scoraggiare questa consuetudine fu predisposto nel 1674 da Andrea Zmajević. Nel 1703 il diniego venne poi fermamente ribadito dal Concilio dei vescovi albanesi convocato dal Vincenzo Zmajević, nipote di Andrea⁷⁶². Ma la questione, tutt'altro che risolta, era anzi destinata a rimanere aperta ancora a lungo.

Per tale ragione, nel corso del XVIII secolo, fu ancora, e a più riprese, richiesto l'intervento di Propaganda e, in ultima istanza, del tribunale dell'Inquisizione.

⁷⁶⁰ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 4.

⁷⁶¹ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 4.

⁷⁶² Gli atti del Concilio, in lingua albanese, sono disponibili presso l'Archivio storico di Propaganda Fide, S.C. Albania, Miscellanea I, Concilio albanese 1703. Sul Sinodo dei vescovi albanesi si veda anche B. Pandžic, "L'opera della S. Congregazione per le popolazioni della Penisola Balcanica centrale", in J. Metzler (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum*, vol. II, p. 716.

Nel 1709, proprio Vincenzo Zmajević aveva sollecitato il parere di Propaganda per dirimere un dubbio che lo turbava: era lecito per i neofiti cattolici continuare ad assumere un nome “turco” nella vita sociale, un nome cioè che li qualificasse pubblicamente come musulmani piuttosto che come cristiani? Essi si ostinavano finanche a indossare abiti tradizionali ottomani e a consumare carne il venerdì per non essere riconosciuti: e così, lamentava l’arcivescovo di Antivari, «in tenebris ambulat, lucem effugiunt»⁷⁶³. È verosimile ipotizzare che parlando di neofiti cattolici Zmajević facesse in realtà riferimento a «rinnegati» che avevano deciso di ritornare a professare la fede cattolica⁷⁶⁴. Il rischio di essere identificati come cristiani, e in sostanza come colpevoli di apostasia agli occhi della comunità musulmana, era elevato e dunque essi preferivano continuare a dissimulare come potevano. Ciononostante il tribunale del Sant’Uffizio, interpellato da Propaganda, aveva dichiarato illecita questa condotta, poiché praticandola questi apostati poi ravvedutisi finivano per negare la verità della fede stessa⁷⁶⁵.

Poco più di dieci anni dopo, nel 1723, sui banchi dell’Inquisizione fu depositato un dubbio simile: si trattava della relazione che Pietro Scurra aveva inviato a Propaganda nel 1720 in qualità di vescovo di Pulati (nel 1721 fu nominato vescovo di Durazzo). Il prelado aveva domandato a Propaganda se fosse lecito, per i cattolici, sostituire il proprio nome con uno turco – ma solo pubblicamente – per evitare le vessazioni perpetrate dai funzionari e dai soldati ottomani: quei cristiani, attestava Scurra, erano infatti assai provati dalle discriminazioni, dalle conversioni forzate, dalle ingenti somme che erano costretti a versare nelle casse del sultano⁷⁶⁶. L’assunzione del nome islamico costituiva in tal senso un *escamotage* particolarmente efficace: si trattava di un atto meramente formale, che non implicava l’abiura della fede cristiana davanti al cadì. Creduti musulmani, non erano più molestati né importunati dall’amministrazione, e per questo anche meno allettati dalle migliori prospettive offerte da una vera conversione alla religione islamica. Per tali ragioni Scurra aveva mostrato indulgenza verso quella pratica: del resto, concludeva, «meglio aversi poco che niente»⁷⁶⁷.

⁷⁶³ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. III, f. 19 r.

⁷⁶⁴ Zmajević per esempio riferiva un caso simile nella *Relazione sullo stato d’Albania e Servia* del 1703, redatta in seguito alla sua visita apostolica: nella parrocchia di Brischi, aveva per esempio incontrato «tre Apostati, che in tempo dilla visita raveduti dell’errore sono ritornati al grembo della Chiesa, e dui Christiani occulti, detestando il fallo della lunga simulatione nel protestarsi esternamente Turchi et internamente Christiani, hanno pubblicamente professato la Fede con protesti di costante continuazione [...]» (P. Bartl, *Quellen und Materialien*, vol. II, p. 21).

⁷⁶⁵ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. III, f. 20r.

⁷⁶⁶ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. XXX, f. 634 r.

⁷⁶⁷ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. XXX, p. 636r.-636v.

In quegli stessi anni anche il vescovo di Scutari aveva lamentato un problema simile: nella sua diocesi erano presenti cattolici nascosti che pubblicamente, nei propri villaggi e quartieri, fingevano di aver abbracciato la fede islamica mentre, nel segreto delle proprie case, vivevano «alla cattolica». D'altro canto, esistevano anche cattolici che non avevano timore di mostrarsi o rivelarsi tali nelle proprie località di residenza, ma ricorrevano all'utilizzo del nome «turco» quando si recavano nei grandi centri urbani per fare compere o per sbrigare altri affari. I cattolici della missione di San Salvatore di Rioli, in particolare, «nelle loro ville professano pubblicamente la S. Fede chiamandosi coi nomi di Pietro, Paolo, etc. mà che solamente quando vanno alla piazza di Scutari p[er] il mercato si chiamano con nome maomettano di Asan, Usen etc»⁷⁶⁸. Questa scelta è verosimilmente spiegabile alla luce del diverso livello di islamizzazione delle città rispetto ai villaggi montani o alle località rurali: a Scutari, per non dare nell'occhio era più comodo utilizzare un nome “turco” per non incorrere in eventuali problemi con le autorità, e magari anche per prendersi qualche libertà in più (per esempio poteva essere utile qualora si desiderasse girare per la città muniti di armi, una possibilità negata ai non musulmani).

Come dovevano comportarsi i prelati locali di fronte alla condotta dei cattolici occulti? Era lecito l'uso del nome turco come mero espediente formale per evitare molestie e persecuzioni? Alcuni prelati tendevano piuttosto a tollerare questa abitudine, mentre i più rigorosi, come si è osservato, ne mettevano in dubbio la liceità. Il tridentino, del resto, era stato più che chiaro in proposito: il nome di battesimo costituiva un segno manifesto e tangibile della conversione alla fede cristiana, dell'appartenenza alla comunità ecclesiale e come tale non poteva essere rinnegato.

Il cardinale gesuita e consultore Giovanni Battista Tolomei (1653-1726)⁷⁶⁹, intervenuto nel 1724 a esprimere un parere sulla questione, insisteva in tal senso sulla necessità di inviare a tutti i vescovi, i prefetti delle missioni e i prelati che si trovano in Albania una circolare per sottolineare ancora una volta l'inammissibilità di questo atteggiamento ambiguo, ed esortarli ad ammonire quanti fra il proprio gregge vivessero in quest'errore affinché:

con tutta l'efficacia del loro zelo gl'induchino ad astenersene, adoprando in ciò tutti quei mezzi più proficui, e più opportuni, secondo le circostanze: di modo che quei che già rinegati ora sono riconciliati alla S. Chiesa, o mutino paese ove possino liberamente in pubblico e in privato vivere e chiamarsi Cristiani, o in altra maniera s'astenghino onninamente dal seguitare a chiamarsi nel

⁷⁶⁸ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. XXX, pp. 636v.-637r.

⁷⁶⁹ V. Tedesco, “Tolomei, Giovanni Battista”, in *Dizionario biografico degli italiani*, Volume 96 (2019), https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-tolomei_%28Dizionario-Biografico%29/.

pubblico tra Turchi col nome Turco come facevano quando erano rinegati; e agli altri ponderare il grave peccato che commettono per sottrarsi da un pagamento [...] e intimar loro che non saranno ammessi nella Chiesa ne alla partecipazione de Sagramenti se non si asterranno da tal funzione pernicioso e all'anime loro e al bene e pace degli altri Cattolici e de Vescovi, e Missionarj⁷⁷⁰.

La circolare attesa fu emanata dal Sant'Uffizio soltanto alla fine nel 1729. Il testo finale teneva conto delle istanze e dei diversi pareri emersi nel corso dell'istruttoria. «La Sacra Congregazione», si legge, «è stata sempre, è presentemente, e sarà in avvenire costantissima non solamente a non permetter mai ai cattolici azione alcuna, ovvero uso di qualunque segno [...] che sia protestativo del maomettismo o d'altra falsa religione»⁷⁷¹.

Per tale ragione, l'uso di un nome "turco", che lasciasse implicitamente intendere l'adesione alla fede islamica, era dichiarato «per lo più illecito»⁷⁷². L'uso dell'avverbio «per lo più», sorprendentemente, lasciava tuttavia spazio per alcune eccezioni alla norma stabilita. L'abuso, infatti, si configurava sempre come tale in presenza di quattro specifiche circostanze:

I. che valendosi di tali segni, o usi equivoci, si costituisca la persona cattolica in pericolo prossimo di negare la vera fede benché solo esternamente; 2. Quando dal valersi di tali segni, o usi equivoci ne siegue grave scandalo del prossimo; 3. Quando chi pratica tali segni, o usi equivoci, lo fa con animo e con positiva intenzione di persuadere ai circostanti, ch'egli sia veramente turco, o d'altra falsa religione; 4. Finalmente in quei rincontri, nei quali obbliga il precetto affermativo di confessare la vera fede⁷⁷³.

Quali erano le poche eccezioni previste? Il Sant'Uffizio, nella circolare, illustrava una serie di esempi desunti sulla base della casistica presentata dai missionari, e indicava, contestualmente, la procedura alla quale ministri del culto cattolico dovevano attenersi.

In primo luogo, la circolare vagliava la posizione di quei cristiani che utilizzavano già da tempo un nome turco, soprattutto in occasione di fiere e mercati o per evitare di pagare il tributo. Era tollerabile, da parte dei vescovi, l'uso di un nome islamico in queste circostanze? La risposta era affermativa: le relazioni dei missionari avevano reso ben chiari i rischi cui potevano andare incontro coloro che, avendo mostrato pubblicamente di essere musulmani, ritrattavano poi la propria posizione. Obbligare questi cattolici ad assumere, anche in

⁷⁷⁰ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. XXX, ff. 673v.-674r.

⁷⁷¹ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 101.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ *Ibid.*

pubblico, un nome cristiano li condannava a sofferenze certe che in alcun modo avrebbero potuto giovare alla serenità e al benessere delle comunità cattoliche locali. Tuttavia, la circolare poneva una condizione necessaria e sufficiente: per essere ammessi ai sacramenti, tali cattolici, non dovevano «praticare altri segni equivoci» oltre all'utilizzo del nome turco, nemmeno per sottrarsi a un pericolo di vita: perciò restava severamente vietata – in quanto costituiva un peccato particolarmente grave – l'assunzione della carne nei giorni proibiti dalla chiesa cattolica.

La circolare individuava poi anche una seconda fattispecie: si trattava dei cristiani che, non avendo mai assunto prima un nome “turco”, intendevano nondimeno assumerlo per sottrarsi al pagamento del tributo che avevano sempre dovuto corrispondere. In tal caso, ribadiva il tribunale dell'Inquisizione, l'uso del nuovo nome in pubblico non poteva essere in alcun modo consentito,

nonostante che possa tollerarsi, colle condizioni prescritte, il continuar l'uso del nome turchesco in coloro che già l'assunsero, poiché a quelli, che già l'assunsero, sovrasterebbero mali gravissimi dai turchi, quando dalla deposizione del nome turchesco scorgessero essi turchi il passato inganno⁷⁷⁴.

L'assunzione del nuovo nome da parte di chi aveva sempre pagato il tributo in precedenza (ed era dunque già noto alle autorità come cattolico) si rivelava, all'opposto, una mera strategia per evitare di doverlo pagare in futuro: una giustificazione simile non era sicuramente sufficiente agli occhi dei cardinali romani.

Il terzo caso menzionato nel testo della circolare considerava poi i cattolici che, dopo una temporanea conversione alla religione islamica, decidevano di tornare su propri passi. Potevano questi *rinnegati* ritornati nel grembo della chiesa cattolica continuare a usare il nome turco ricevuto con la conversione alla fede di Maometto?

Nonostante le prevedibili e gravissime pene previste per gli apostati dalla legge sciaraitica, nessuna indulgenza poteva essere consentita in questo specifico caso, se non per un breve periodo, per così dire, di transizione: continuare ad assumere pubblicamente il nome turco, infatti, rischiava di «significare, che duri ancora la professione del maomettismo», poiché la forma è essa stessa sostanza⁷⁷⁵. Per evitare questo equivoco i «rinnegati» tornati sui propri passi erano persino esortati a manifestare esplicitamente ai

⁷⁷⁴ Ivi, p. 102.

⁷⁷⁵ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 103.

“turchi” la propria ri-conversione al cattolicesimo. I rischi erano molti, e i cardinali romani ne erano consapevoli. Pertanto i vescovi potevano piuttosto sollecitarli a trasferirsi altrove, fuori dai confini dell'impero ottomano, nei paesi cristiani dove avrebbero potuto, con ogni agio, professare la propria fede.

In ultimo, la circolare menzionava il caso di coloro i quali, essendo musulmani dalla nascita chiedevano di poter utilizzare ancora il proprio nome turco dopo aver segretamente abbracciato la fede cattolica. «A questo quarto caso», si legge, «si risponde che simil cristiani siano di tutti gli altri più tollerabili ritenendo il nome turchesco nel tempo che trattano e vivono coi turchi»⁷⁷⁶. Questo stratagemma, riconosciuto come simile a quelli attuati dai primi cristiani perseguitati dai «gentili», poteva essere consentito poiché serviva a evitare il rischio di una morte certa⁷⁷⁷.

Prendiamo per esempio il caso illustrato in un documento da me rintracciato nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e prodotto nel 1725 dal minore osservante Francesco da Milano, impiegato come missionario in Serbia. Per «bisogno d'alcuni Cattolici, et ordine del proprio P[adre] Prefetto», il frate si era trovato ad attraversare la «provincia di Plava governata da Ali Cavaliere, col nome di Aga»⁷⁷⁸. Il governatore, appresa l'identità del religioso, aveva ostacolato con particolari «strapazzi» la sua attività pastorale. Qualche tempo dopo, tuttavia, l'agà era caduto gravemente malato e aveva perciò accettato di ricevere frate Francesco al suo capezzale. Non sappiamo di preciso cosa accadde nel corso della visita, ma sembra che il missionario riuscì a «ridurlo alla V[era] Fede»: insieme al figlio e alla moglie, l'uomo ricevette il sacramento del battesimo. Contestualmente, ai tre neofiti, furono imposti nuovi nomi cristiani, cioè Pietro, Maria e Andrea: dopo la conversione, testimoniava il frate, essi «si sono mantenuti perfetti Cristiani senza mai esser comparsi nelle

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ Il paragone con i gentili venne utilizzato anche nel caso dei riti malabarici, proprio a proposito di un problema legato al nome dei neofiti. Potevano essere utilizzati, per il battesimo, nomi legati alla tradizione locale? Il procuratore gesuita delle missioni, Antonio Broglia Brandoli, riteneva che questa scelta risparmiasse coloro che si convertivano dalla certezza della persecuzione: l'assunzione di nomi palesemente cristiani, infatti, li avrebbe resi immediatamente identificabili come tali. Il commissario della Congregazione del Sant'Uffizio, il domenicano Luigi Maria Lucini, chiamato a esprimersi sulla questione, era invece di parere diametralmente opposto: egli ribadiva che la scelta del nome «era proprio ciò che indicava una completa rinascita in cristo» (S. Pavone, “La recezione dei decreti tridentini in India tra *Dubia circa sacramenta* e *Querelle des rites*”, in *Trent and Beyond*, p. 531). Perciò chi si trovava a vivere tra i pagani, in altre parole tra i gentili per distinguersi da loro (cioè per «scostarsi dal Gentilismo») doveva essere pronto in primo luogo ad assumere un nome fra quelli contenuti nel martirologio: se fossero stati perseguitati e martirizzati – asseriva Lucini – «sarà sempre meglio che habbino un nome da mettersi nel martirologio [sic], più tosto che avere un nome dalla barbarie, che li escluda» (cit. in *Ibid.*). Sul tema si veda anche un altro di intervento della stessa autrice, Sabina Pavone, “Signes de la conversion au catholicisme dans l'Inde des XVIe-XVIIe siècles”, in *Archives de sciences sociales des religions* 2018/2 (n° 182), pp. 75-96.

⁷⁷⁸ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. XXI, f. 500 r.

Moschee, o altri luoghi di Fede Maomettana»⁷⁷⁹. Tuttavia, per lo meno pubblicamente, il governatore e la sua famiglia si trovarono comprensibilmente nelle condizioni di dover continuare a fingersi musulmani. Le pene inflitte a coloro che abbandonavano la fede islamica erano infatti esemplari, e tanto più dovevano esserlo per un esponente dell'amministrazione ottomana. Francesco da Milano era ben cosciente delle conseguenze cui l'agà e i suoi congiunti potevano andare incontro. Nella sua lettera sottolineava però soprattutto i rischi che la pubblica professione dell'agà avrebbe comportato per la sopravvivenza della stessa missione cattolica: il governatore della provincia di Plava, segretamente convertitosi al cristianesimo, forniva certamente un supporto e un sostegno all'operato dei missionari che un amministratore sinceramente islamico non avrebbe mai potuto né voluto garantire⁷⁸⁰. L'approccio orientato a una pragmatica indulgenza che il missionario aveva sino a quel momento assunto si era rivelato perciò doppiamente utile: da un lato aveva, infatti, garantito ai ministri cattolici (e alla stessa comunità dei fedeli) la cooperazione – seppur clandestina – del più alto esponente dell'amministrazione locale; dall'altro, aveva risparmiato allo stesso governatore e al suo nucleo familiare i castighi che l'apostasia dall'islam avrebbe inevitabilmente comportato.

Proprio in casi simili, stando alle indicazioni contenute nella circolare del 1729, il Sant'Uffizio confermava la liceità di un approccio più transigente: per tale ragione i cattolici occulti che si trovavano in questa particolare posizione non dovevano essere sanzionati con l'esclusione dai sacramenti. Erano, però, capaci questi cristiani segreti di tollerare il martirio qualora scoperti e chiamati ad abiurare – si chiedevano i cardinali romani? Ai vescovi locali era demandato il compito di indagare a tal proposito: nel caso in cui fossero riconosciuti più inclini ad apostatare che ad accettare la morte come testimoni della propria fede, essi dovevano essere esortati a lasciare le terre ottomane per professare liberamente il cattolicesimo altrove⁷⁸¹.

Alla fine della circolare, una precisazione conclusiva garantiva esplicitamente una certa discrezionalità esecutiva a vescovi, missionari, e confessori impegnati nell'Europa ottomana: solo gli operai concretamente impegnati in quella vigna, infatti, potevano avere contezza delle reali circostanze e valutare i casi da risolvere. Essi erano peraltro esortati a intervenire con zelo apostolico, ma al contempo con ragionevolezza e temperanza, «che non meno il soverchio rigore, che la troppa indulgenza, sarebbero in tal materia di notabilissimo

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ *Ibid.*

pregiudizio alle povere anime»⁷⁸².

V.3.4 Verso una soluzione definitiva?

Ancora una volta, sul piano dell'approccio teorico, la linea era stata indicata da Roma. È facile immaginare, tuttavia, che le istruzioni fornite nella circolare del 1729, per quanto caratterizzate da un certo grado di pragmatismo, potessero rivelarsi capziose al momento dell'applicazione *in loco*. Le circostanze riscontrate *in partibus infidelium* ponevano sfide proteiformi e sfuggenti, difficili da inquadrare all'interno di griglie dottrinali e disciplinari pensate sul modello confessionale dell'Europa cattolica occidentale.

È un fatto che, come comprovato dai documenti, i sacramenti continuarono a essere somministrati ai cattolici occulti anche dopo la pubblicazione della circolare; anche se, come di consueto, gli approcci di prelati e missionari potevano differire notevolmente. L'utilizzo di nomi turchi da parte dei cattolici seguitava a confermarsi, a ogni modo, un *escamotage* diffuso e spesso tollerato da parte del clero. Così, come in un paradossale circolo vizioso, la tendenza dei cattolici locali a professare la propria fede segretamente andava alimentandosi proprio a causa della connivenza dei vescovi e dei prelati locali⁷⁸³.

Già Vincenzo Zmajević, all'inizio del XVIII secolo, aveva segnalato questa tendenza:

Essendo egli Visitat[ore] Ap[ostolic]o dell'Albania, procurò di abolire il pred[etto] abuso di comparir Turco in pubblico e di conservare la Catt[olic]a fede in privato, lo che veniva tollerato non meno dall'uno, e l'altro clero, che dai vescovi stessi, anzi aver prescritto nei decreti del suo Sinodo Albanese ciò che dovesse praticarsi, il togliere il mal presente, ed ovviare al futuro⁷⁸⁴.

Ciò comprova, una volta di più, l'impossibilità di operare, nell'area dei Balcani ottomani, una fittizia distinzione polarizzante fra religione "popolare", espressione dei laici, e religione ufficiale, espressione invece del clero, locale e missionario. Anche il clero indigeno, come abbiamo avuto modo di osservare, esprimeva infatti un atteggiamento distante dalla norma ufficiale stabilita dalla Chiesa di Roma, e persino i missionari, garanti dell'ortodossia tridentina, erano talvolta invischiati nella contagiosa trama di indisciplina confessionale (e

⁷⁸² *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 103. È significativo, ancora una volta, che l'istruzione del Sant'Uffizio sia stata pubblicata e diramata dalla Congregazione di Propaganda Fide. Tale circolazione delle informazioni getta una luce ancora più chiara sul rapporto che intercorreva tra le due istituzioni che, alla fine dei conti, lavoravano sinergicamente per la risoluzione di dubbi e controversie e, in ultima istanza, per la tutela dell'ortodossia della fede.

⁷⁸³ Malcom, "Crypto-Christianity", pp. 100-101.

⁷⁸⁴ ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. XXX, f. 637 r.v.

pre-confessionale) del cattolicesimo balcanico.

Anche dopo la pubblicazione e la diffusione della circolare del 1729, la situazione nelle diocesi serbe e albanesi cambiò poco o punto. Nel 1743, il vescovo di Skopje Giovanni Nikolović aveva ben messo in luce la rilevanza, fra i problemi della sua diocesi, del fenomeno del cripto-cattolicesimo. Il prelado operava infatti una distinzione fra le tipologie di cristiani (e cioè cattolici) sottoposti alla sua giurisdizione: erano presenti i cosiddetti «cristiani pubblici», soggetti al pagamento del testatico e continuamente sottoposti alle angherie dei musulmani. La seconda categoria individuata era, invece, ancora una volta quella dei cristiani occulti che, non volendo e non potendo pagare il tributo, professavano interiormente la fede cristiana mentre fingevano, in pubblico, di essere musulmani. Per tale ragione essi assumevano un nome “turco”, chiedevano di essere seppelliti nei cimiteri islamici, frequentavano le moschee e rifiutavano persino di astenersi dai cibi vietati nei giorni di digiuno indicati dalla chiesa romana⁷⁸⁵.

Tale atteggiamento caratterizzava la condotta confessionale degli uomini, che preferivano apparire “turchi” per evitare il testatico, ma anche delle donne che avevano acconsentito a contrarre matrimonio con uomini di fede islamica e che, di conseguenza, si trovavano costrette, secondo la testimonianza del prelado, a professare la propria fede solo interiormente. Si trattava di atteggiamenti tollerabili, si chiedeva ancora Nikolović?

Nel 1744, Benedetto XIV, nell’enciclica *Inter Omnigenas*, tornò a occuparsi dell’argomento, ancora una volta nel tentativo di dirimere le irregolarità e uniformare la prassi di vescovi e missionari. Nella sua risposta ai dubbi sollevati da Nikolović, papa Lambertini rispondeva ribadendo l’illiceità della condotta dei cattolici segreti: essi dovevano immediatamente ravvedersi, intimava, poiché con il loro atteggiamento negavano la verità della fede cristiana arrecando grave offesa a Dio e suscitando lo scandalo dei fedeli. Così non era lecita l’assunzione di nomi “turchi”, la frequentazione delle moschee, l’astensione dal digiuno previsto dalla chiesa il sabato e il venerdì: queste gravi forme di simulazione, difatti, non erano altro che atti protestativi di falso culto.

Attraverso questi stratagemmi, i cripto-cattolici intendevano (e riuscivano a) sottrarsi alle persecuzioni e agli ingiusti trattamenti perpetrati dalle autorità ottomane ai loro danni, ma in tal modo rifiutavano la comunione con la chiesa romana, e per tale ragione non potevano essere ammessi al conferimento dei sacramenti. Il pontefice li esortava, all’opposto, ad assumere la fermezza morale dei martiri, disposti a sacrificare la propria vita per testimoniare

⁷⁸⁵ APF, SC. Servia, vol. I 1669-1760, p. 344r.v.

la fede in Cristo.

Nello specifico, precisava, anche tutte quelle donne che, sposandosi con uomini “turchi”, ne avevano accettato - per lo meno esteriormente - la fede, celando la propria, dovevano essere escluse dai sacramenti. I ministri del culto cattolico dovevano avvertirle e invitarle a ravvedersi: la fede, professata in segreto e non praticata concretamente attraverso le opere, non bastava a garantire loro la salvezza eterna⁷⁸⁶.

Il pontefice, tuttavia, lasciava aperta la possibilità di conferire il battesimo ai figli di queste donne – e quindi, per estensione, ai figli dei cattolici occulti più in genere. Qualora il neonato si trovasse in pericolo di vita – conformemente a quanto decretato, nel corso dei decenni, dalle Congregazioni romane – il sacramento poteva essere somministrato senza indugio. Ma Benedetto XIV, come abbiamo ricordato all’inizio di questo capitolo, si spingeva ancora oltre: contemplava, infatti, la possibilità di battezzare anche bambini in salute, sani e robusti, poiché era ben consapevole che il rischio che essi morissero prima di compiere dieci anni era più che concreto.

I missionari e le gerarchie locali erano tenuti a recepire le disposizioni e ad applicarle nelle rispettive aree di competenza: doveva essere chiaro che chi preferiva nascondere la propria fede anteponeva il timore della privazione dei beni materiali e delle persecuzioni dei “turchi” all’ira di Dio. Mostrava, infatti, di avere maggiormente a cuore un’effimera fortuna sulla terra piuttosto che l’eterna salute della propria anima.

Il pontefice invitava dunque i cattolici segreti a manifestare un repentino pentimento⁷⁸⁷. Agli ostinati - ribadiva ancora una volta - sacramenti e suffragi *post mortem* non potevano e non dovevano essere in alcun modo conferiti. Ai vescovi era demandato il compito di riprendere e punire i sacerdoti inadempienti, secondo quanto stabilito dal Concilio albanese del 1703⁷⁸⁸.

Le indicazioni del pontefice, in effetti, furono accolte con particolare zelo apostolico da alcuni dei prelati delle province ecclesiastiche di Serbia e Albania, per lo meno su un piano formale. Nel 1747, il vescovo di Scutari Paolo Campsi comunicava, per esempio, a

⁷⁸⁶«Arcendae pariter a Sacramentis Ecclesiae sunt illae mulieres, quae nuptiarum nomine in turcarum contubernium admissae, celantes christianae religionis professionem, ibi vitam agunt ab omni religionis exercitio remotam; eisque a Pastoribus denunciandum est, ne salutis aeternae fiduciam collocent in ea fide, quam, sine operibus mortuam, in corde tantum utiliter conservare posse sibi persuadent» (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 150).

⁷⁸⁷ Itaque ipsis aperte denuntiant, quod quisquis metu cuiuslibet potestatis, vel temporalium amittendorum formidine, fidem suam prodit, iram Dei super se provocat; seque, nisi resipiscat, ab omni salutis spe extraneum reddit; quoniam magis timet hominem, quam Deum, et momentanea retinere, quam aeterna acquirere mavult (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 150).

⁷⁸⁸ *Ibid.*

Propaganda di aver negato i sacramenti ai cristiani occulti, secondo le indicazioni contenute nella circolare di Benedetto XIV⁷⁸⁹.

Nel 1750, Propaganda, come si legge negli atti della Congregazione, lodava anche Giovanni Nikolović per la solerzia con cui aveva pubblicato l'enciclica del papa. Tuttavia, lo stesso arcivescovo di Skopje aveva reso noto

che siccome però è ciò riuscito una cosa nuova in quei Paesi, mentre ne' tempi addietro non ostanti gli atti sud[dett]i, come di circoncedersi, andare alle Moschee, farsi seppellire dall'Hoggià Turco, pur pure venivano ammessi ai Sacramenti, egli non solo non è riuscito all'arciv[escovo] di render pervasa quella Gente all'osservanza delle cose prescritte in d[ett]a Decretale, ma ne ha incontrato da tutti tale avversione, che per poco non l'hanno lapidato, sebbene in qualche luogo o non hanno voluto celebrare la Messa, o che amministrare la Cresima neppure alle loro Donne, e Ragazzi, quali essendo esenti dal pagamento del tributo sono Cristiani palesemente⁷⁹⁰.

Evidentemente la disciplina imposta dal pontefice era stata recepita mal volentieri dai cattolici locali che preferivano, all'opposto, continuare a professare la fede cristiana segretamente: l'arcivescovo aveva constatato a sua spese questa ostinazione, rischiando quasi di essere lapidato. I cattolici segreti della diocesi di Skopje erano talmente risolti a non accettare le nuove regole che avevano vietato persino alle donne e ai ragazzi «palesemente» cristiani di partecipare alla messa e alla somministrazione dei sacramenti. Nikolović assicurava tuttavia che i cristiani occulti costituivano una minoranza nell'ambito del gregge affidato alle sue cure pastorali: nella diocesi di Skopje, la gran parte dei cattolici – era pronto a giurare - «non solo professa pubblicamente la Cristiana Relig[ion]e, ma è costantiss[im]a nella sofferenza d'ogni travaglio, ne in esso ritrovasi alcun vizio o abuso, come in altre parti»⁷⁹¹.

Anche nelle diocesi albanesi la questione era tutt'altro che risolta, a dispetto degli sforzi profusi dai prelati. Quattro anni dopo l'emanazione dell'*Inter omnigenas*, nel 1748, Lazzaro Vladagni, allora vescovo di Sappa, denunciava ancora una volta la consuetudine dei cattolici della sua diocesi di assumere un nome turco per evitare di essere riconosciuti come

⁷⁸⁹ «Si professa poi d'aver adempiuta la mente di N.ro Sig.re espressa nella Lettera Decretale circa i Cristiani occulti, avendo loto negato i Sacramenti, ancorché alcuni d'essi non abbiano altra Professione esterna della falsa setta, se non che il nome Turchesco, e siano riconosciuti per Cristiani da i Turchi medesimi talm[en]te che in alcuni Villaggi, pochi sono quelli, a quali ora s'amministrano i Sacramenti, e questi nella maggior parte sono le Donne, quali pubblicam[en]te professano la Santa Fede» (APF, ACTA 117, f. 22r).

⁷⁹⁰ APF, ACTA 120, ff. 79r-81r.

⁷⁹¹ APF, ACTA 120, ff.81rv.

cristiani⁷⁹². Una condotta simile era rilevata nello stesso anno anche da Serafino Torriani, vescovo di Pulati: il prelado chiariva che molti cristiani «nei Paesi abitati da Turchi non solo si mettono il nome Turchesco per esimersi dal pagamento del tributo, ma si fanno ancor leciti di mangiare la Carne ne' giorni vietati»⁷⁹³.

Probabilmente nel tentativo di risolvere definitivamente l'annosa questione e di uniformare, una volta per tutte, l'atteggiamento del clero, Benedetto XIV, dieci anni dopo la pubblicazione dell'*Inter omnigenas*, si risolse a emanare un'altra nota decretale. Nel 1754, indirizzò l'enciclica *Quod provinciale* ai «Venerabili Fratelli Arcivescovi e Vescovi, e ai Diletti Figli Parroci e Missionari della Provincia di Albania»⁷⁹⁴. Nella nuova lettera il pontefice ribadiva le posizioni già espresse nella precedente, e riconfermava, al contempo, la piena liceità delle disposizioni stabilite dal Concilio albanese. Era consapevole, scriveva con amarezza, che l'uso di nomi turchi era ancora assai diffuso fra i cattolici della provincia. Essi si ostinavano a occultare la fede cristiana, manifestando in pubblico una piena adesione alla religione islamica: maggiormente preoccupati della giustizia terrena che del giudizio divino, seguitavano a rinnegare, con la propria condotta, la sincerità e la verità del cattolicesimo. Così, oltretutto, rischiavano di offrire ai «Turchi stessi l'occasione propizia di considerare tutti i Cristiani ipocriti e ingannatori, tali che vanno a buon diritto e giustamente perseguitati»⁷⁹⁵.

Fatto assai più grave, ammoniva il pontefice, alcuni rappresentanti del clero albanese – anche missionario – non curandosi affatto delle precedenti esortazioni e ignorando, di fatto, la gravità di una tale simulazione, continuavano a somministrare i sacramenti ai cristiani nascosti, con grande offesa e scandalo verso quei cattolici che, sottoposti al medesimo «giogo» ottomano, accettavano di buon grado il pagamento dei tributi e le discriminazioni perpetrate a motivo della propria fede.

Sentito il parere dei cardinali del Sant'Uffizio – come si legge nell'enciclica - Benedetto XIV aveva ritenuto opportuno condannare una volta di più l'illecita indulgenza dei ministri cattolici: le giustissime indicazioni del sinodo albanese, ribadiva, dovevano essere applicate con rigore e nessun tipo di eccezione era contemplato. Soltanto in questo modo, del resto, l'ignoranza, la miseria spirituale – preoccupazione costante del pontefice sin dai tempo

⁷⁹² APF, ACTA 118, p. 58r.

⁷⁹³ APF, ACTA 118, p. 244v.

⁷⁹⁴ Il testo dell'enciclica è stato recentemente pubblicato, in traduzione italiana, sul sito <https://www.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica--i-quod-provinciale--i---1-agosto-1754--cristiani-che-.html>. Una copia a stampa dell'enciclica è contenuta in ACDF, D.V. 1708-1730, fasc. XXX, pp. 724r.-726v.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

dell'enciclica *Etsi Minime* (1742)⁷⁹⁶ – e i gravi errori dottrinali dei credenti balcanici potevano essere finalmente emendati.

La testimonianza dell'arcivescovo di Skopje Matteo Massarek, a sei anni dalla promulgazione della seconda enciclica, ben sintetizzava e illustrava le difficoltà riscontrate dai prelati nell'effettiva applicazione delle integerrime disposizioni papali⁷⁹⁷. L'esecuzione delle nuove e più rigide norme in materia di cattolicesimo occulto finì infatti per avere conseguenze paradossali (si direbbe un effetto *boomerang*): come era stato saggiamente intuito venticinque anni prima dai cardinali del Sant'Uffizio e ben comprovato anche dalla precoce testimonianza di Nikolović, il «soverchio rigore», come l'eccessiva indulgenza, poteva costituire una fonte di «notabilissimo pregiudizio» per la salute spirituale e materiale dei fedeli sottoposti al governo del sultano. I cristiani «segreti» cui il clero non aveva più somministrato i sacramenti avevano preferito in effetti convertirsi all'islam in modo completo e definitivo: la loro avversione nei confronti degli altri fedeli e dei missionari, dai quali si erano sentiti abbandonati, era divenuta persino più feroce di quella manifestata dai «turchi» stessi, lamentava il prelado.

L'arcivescovo, saggiamente le nefaste conseguenze (e perciò l'impraticabilità) di una inflessibile applicazione della norma papale, si prodigò per tamponare l'emorragia di fedeli. Giunto nei pressi di Prizren, pregato dai cattolici segreti di somministrare loro i sacramenti, acconsentì. Chiese loro, in cambio, soltanto di astenersi dal consumo dei cibi proibiti nei giorni indicati dalla chiesa, di non praticare la circoncisione, di non frequentare le moschee e di non essere seppelliti con rito islamico⁷⁹⁸.

V.3.5 Note conclusive

La tendenza a occultare la propria fede non costituisce un fenomeno emerso esclusivamente nell'ambito dell'Europa ottomana: Carlo Ginzburg ha dedicato un ampio studio al tema del nicodemismo nell'Europa cristiana del XVI secolo⁷⁹⁹. Il termine «nicodemita» fu in effetti introdotto nel dibattito teologico da Giovanni Calvino nel 1543 per identificare quei soggetti che, pur aderendo alla riforma protestante, partecipavano in pubblico ai riti cattolici poiché risiedevano in aree ufficialmente cattoliche.

⁷⁹⁶ Si veda a tal proposito G. Greco, *Benedetto XIV*, versione elettronica.

⁷⁹⁷ APF, SOCG. 792, pp. 145r.-147v. La testimonianza di Massarek è citata anche da N. Malcolm, «Crypto-Christianity», pp. 102-103.

⁷⁹⁸ APF, SOCG. 792, p. 149v.

⁷⁹⁹ C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970.

Una strategia di sopravvivenza per certi versi simile era stata adottata anche nel Giappone dell'epoca Edo dagli appartenenti alle comunità cattoliche, i cosiddetti *kirishitan*, cristiani, che vivevano la propria spiritualità *kakure*, cioè nascosti, nel segreto delle proprie case.⁸⁰⁰ Episodi di cripto-giudaismo e cripto-islamismo si verificarono inoltre nella Spagna multi-confessionale nel corso del medioevo e della prima età moderna, dove la presenza dei marrani (gli ebrei convertiti al cattolicesimo) e dei *moriscos* (musulmani convertiti alla fede cattolica) era particolarmente diffusa⁸⁰¹.

In tutti i casi menzionati la dissimulazione della fede era intesa e utilizzata come un utile *escamotage* per sfuggire alle infauste conseguenze di una professione di fede pubblica. Nel caso dei *kakure kirishitan*, per esempio, tale condotta si era resa necessaria dopo l'emanazione di una serie di editti tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, attraverso i quali il governo di Tokugawa aveva messo al bando la religione cattolica⁸⁰². Formalmente convertitisi al buddhismo (e poi allo shintoismo), i superstiti continuarono tuttavia a praticare la religione cristiana segretamente. Nel corso dei decenni, stante l'assenza di un'autorità ecclesiastica di riferimento, il cristianesimo professato dai *kakure kirishitan* subì un graduale processo di indigenizzazione, per usare un termine mutuato dal lessico dell'antropologia. Come ha osservato Dorothea Filius, «in the process of concealment, Buddhist and Shinto practices, originally used as camouflage, became part of Kakure Kirishitanism and now are inseparable»⁸⁰³. In tal modo, essi riuscirono a preservare efficacemente la propria identità religiosa nel corso dei secoli (ancor oggi diffusa, per esempio, nell'area di Nagasaki).

Nella seconda metà del XIX secolo, in seguito al ritorno dei missionari europei sull'isola, una parte dei cristiani nascosti decise di convertirsi al cattolicesimo, ma altri – un cospicuo numero – rimasero saldamente ancorati alla propria peculiare tradizione spirituale.

⁸⁰⁰ D. Filus, "Secrecy and Kakure Kirishitan", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 7 (2003), pp. 93-113; P. Nosco, "The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter", in *Japanese Journal of Religious Studies* 34/1, Nanzan Institute for Religion and Culture (2007), pp. 85-97; Id., "Secrecy and the Transmission of Tradition: Issues in the Study of the "Underground" Christians", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 20, No. 1 (1993), pp. 3-29.

⁸⁰¹ Cf. S. Skendi, *Crypto-Christianity in the Balkan Area...*, p. 227; sulla convivenza religiosa in Spagna, dove i neofiti cattolici erano spesso sospettati o accusati di apostasia si veda per esempio G. Fiume, *La cacciata dei moriscos e la beatificazione di Juan de Ribera*, Brescia 2014; *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, ed. B. Franco, B. Pomara, M. Loma, B. Ruiz, Valencia 2016; F. Alfieri, "Espellere i moriscos", in *Introduzione alla storia moderna*, ed. V. Lavenia, M. Bellabarba, Bologna 2018, p. 335-344; M. Garcia-Arenal, F. Rodriguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Marcial Pons, Madrid 2010; EAD., "La vida de un morisco entre España y el Magreb después de la expulsión de 1609", in *Torre de los Lujanes* 66 (2010), pp. 93-110.

⁸⁰² P. Nosco, "Secrecy and the Transmission of Tradition", p. 3-4. In realtà, come Nosco ha giustamente sottolineato, l'inizio delle ondate persecutorie nei confronti della minoranza cattolica e dei missionari risale già al 1597 (ibid.).

⁸⁰³ D. Filus, "Secrecy and Kakure Kirishitan", p. 98.

Gli agenti del cattolicesimo, infatti, si mostrarono particolarmente intolleranti verso il sistema locale di credenze, preghiere e ritualità. Alcuni oggetti utilizzati dai *kakure kirishitan* per il proprio culto erano ritenuti dai missionari un riflesso della loro idolatria e pertanto meritevoli di essere distrutti e dimenticati. D'altro canto, la scelta e la volontà dei cristiani nascosti di rimanere tali evitò anche il loro diretto coinvolgimento nell'ondata di persecuzioni (la cosiddetta *Quarta persecuzione di Urakami*, del 1867) scatenatasi nuovamente contro quei cattolici che avevano palesemente manifestato la propria identità confessionale⁸⁰⁴.

Anche in area balcanica, il cripto-cristianesimo si configurava come un fenomeno politicamente e storicamente determinato. Naturalmente le circostanze, nella “Turchia europea”, erano ben diverse da quelle esistenti nel Giappone dell'era Edo. I cristiani – e i cattolici in particolare – non avevano subito persecuzioni sistematiche, sebbene - come ricordato a più riprese - la posizione delle comunità *zimmi* (e dunque anche dei cattolici) fosse regolata da una serie di norme discriminatorie che relegavano, di fatto, i non musulmani a uno status giuridico e sociale di inferiorità. Si trattava di circostanze che favorivano, in ultima istanza, il processo di conversione e assimilazione della cultura della classe dominante. La «mancanza di Operarij», per dirla con le parole di Stjepan Gasprit⁸⁰⁵, nonché l'assenza di una struttura ecclesiastica capace di garantire una vigilanza capillare, completavano il quadro.

Per incentivare la conversione dei cristiani all'islam, secondo le fonti missionarie, i predicatori musulmani potevano inoltre far leva sulle affinità e le similitudini delle due fedi, cristianesimo e islam, sottolineando al contempo come entrambe potessero garantire l'accesso alla salvezza eterna⁸⁰⁶. Tale questione, unitamente alle migliori prospettive economiche e sociali che la conversione offriva a chi abbandonava la fede romana, può aver esercitato un influsso notevole sui cattolici tentati dalle lusinghe dell'apostasia, aprendo anche la strada, di fatto, allo sviluppo di forme di devozione interreligiosa. Questa “equivalenza teologica” («theological equivalentism»), come la definisce Malcolm, non era però certamente sottesa a un fenomeno come quello del cripto-cristianesimo, sostiene convintamente lo storico britannico: «Crypto-Christianity must surely have been based on the idea that the two faiths were not really equivalent at all, but radically opposed, and that

⁸⁰⁴ *Ibid.*, pp. 101-102.

⁸⁰⁵ M. Palnikaj, *Relacione për gjendjen e Shqipërisë*, p. 62.

⁸⁰⁶ N. Malcolm, “Crypto-Christianity and Religious Amphibianism”, p. 97.

one of them (the secretly held Christian faith) gave salvation, while the other did not»⁸⁰⁷. E così, verosimilmente, deve essere stato per le prime generazioni di convertiti (che però, come esplicitato, Malcolm non identifica propriamente come cripto-cristiani): d'altronde in aree come l'Albania e il Kosovo, soprattutto in seguito alle invasioni dell'esercito austro-ungarico (1689 e 1737) e alle conseguenti pressioni ottomane sulla popolazione cattolica, le ragioni politiche per la conversione non mancavano di certo.

Tuttavia, per coloro i quali avevano ereditato il cristianesimo occulto come una consolidata tradizione familiare – o almeno per una parte di essi - le cose potevano essere andate assai diversamente. In tal senso, trovo pertinente e lecito il dubbio espresso da Ger Duijzings, nel volume *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*: fino a che punto possiamo affermare che tutti i cattolici occulti fossero coscientemente consapevoli di combinare, all'interno della propria identità, due fedi differenti⁸⁰⁸? Negli anni Venti del Novecento il nunzio apostolico Ermenegildo Pellegrinetti aveva argutamente ipotizzato che «dopo tante generazioni inquinate da parziale partecipazione ad un culto impuro» il cripto-cristianesimo avesse sviluppato delle peculiari caratteristiche ibride che ne facevo una sorta di «setta speciale cristiano-musulmana»⁸⁰⁹. L'identità confessionale dei cripto-cattolici era cioè costituita da fattori teologici e devozionali derivati da due fedi in alcun modo conciliabili agli occhi dei prelati e dei missionari (un «culto impuro»). Eppure questi elementi insieme cristiani e islamici erano divenuti inestricabili all'interno dell'identità confessionale e sociale dei cattolici occulti: così la gran parte di essi non voleva rinunciare né agli uni, né agli altri.

Bisogna aggiungere che la dissimulazione della fede garantì ai cattolici segreti una maggiore tutela sul piano dei diritti e delle opportunità: agli occhi dell'amministrazione ottomana essi potevano apparire, infatti, dei veri sudditi islamici. Similmente a quanto avvenuto tra i *kakure kirishitan*, questo *escamotage*, storicamente e politicamente circoscritto, divenne col tempo una tradizione religiosa familiare e comunitaria, un'eredità culturale perpetrata forse proprio grazie al suo carattere di segretezza. Ancora nel 1893, il missionario gesuita Domenico Pasi aveva trovato interi villaggi di cripto-cattolici: località, scriveva, dove «nessuna traccia di Cristianesimo» era apparentemente presente. Pubblicamente tutti i membri di quelle comunità vivevano secondo le usanze e i costumi islamici, ma segretamente, all'interno dei propri nuclei familiari, praticavano la religione

⁸⁰⁷ *Ivi*, p. 97.

⁸⁰⁸ G. Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, p. 99.

⁸⁰⁹ ACDF, D.B D.B 1917-1929, fasc. 1354/1924, p. 15.

cattolica, digiunavano durante la quaresima, osservavano le festività previste dal calendario romano, secondo lui «nella speranza che passati i tristi tempi della sopraffazione o della persecuzione, potessero riavere la libertà di ritornare al culto della fede tradizionale»⁸¹⁰.

Non si deve perciò – ancora una volta – immaginare una società culturalmente polarizzata e artificiosamente composta da atomi comunicabili: come si è cercato di dimostrare nei capitoli precedenti, le occasioni di contatto – e persino di compartecipazione - fra le diverse comunità confessionali presenti nella Rumelia ottomana erano assai frequenti, come attestato dalle stesse relazioni missionarie. Pertanto è facile immaginare che i cripto-cattolici, formalmente musulmani, fossero presenti fra i “turchi” intervenuti, per esempio, durante i rituali propiziatori - come quello che aveva luogo a Prizren alla metà del XVII secolo - celebrati intorno a un'icona cristiana. Ancora una volta, dunque, emerge con chiarezza il carattere di fluidità che qualificava l'identità confessionale dei cattolici balcanici. Proprio quella fluidità che, come è evidente dall'antologia di casi osservati, i missionari cercarono di contenere attraverso la predisposizioni di più espliciti e solidi margini confessionali.

I cripto-cattolici albanesi e serbi (a differenza di quanto avvenne, per esempio, fra cristiani segreti in Giappone) mantennero, però, sempre una stretta relazione con i ministri del culto romano: ne avevano bisogno soprattutto per il conferimento dei sacramenti, cui attribuivano un ruolo fondamentale nell'ambito della propria spiritualità – potremmo anzi dire che i sacramenti costituivano per i cripto-cattolici una cifra identitaria. Nel momento in cui i missionari ne negarono la somministrazione, essi reagirono spesso con violenza, mossi da sdegno e indignazione: privati della collaborazione e della complicità dei missionari – nei fatti l'unico punto di contatto con il cattolicesimo romano e tridentino - essi preferirono a quel punto convertirsi in modo definitivo alla religione islamica.

Nonostante gli sforzi profusi dal clero missionario (o almeno da una parte di esso) e dalla Congregazioni romane, dunque, l'eliminazione di quella condotta confessionale bifida, palesemente contraria ai principi di ortodossia dottrinale promossi dai canoni conciliari, rimase, nella sua sostanza, un progetto privo di reali ricadute sul piano effettivo. Significativamente, più le disposizioni si facevano rigide – come nel caso delle norme emanate da Benedetto XIV – meno erano tollerate dai cattolici o cripto-cattolici locali. L'inefficacia di una strategia missionaria orientata alla intransigente applicazione della normativa tridentina aveva del resto già mostrato altrove i suoi limiti: in Cina, in seguito all'emanazione dell'enciclica *Ex qui singulari* (1742) e all'irrigidimento della strategia

⁸¹⁰ F. Cordignano, *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano il P. Domenico Pasi S.I. 1847-1914*, vol. II, Istituto per l'Europa orientale, 1934, pp. 134-135.

missionaria, le gerarchie ecclesiastiche, i missionari e i fedeli furono oggetto, da parte delle autorità civili, di progressive ondate repressive che portarono di fatto al collasso della struttura del cattolicesimo⁸¹¹.

Al di là dell'eziologia del fenomeno, la vicenda del cripto-cristianesimo – un esemplificativo caso di microstoria – restituisce un grafico, per così dire, estremamente chiaro dell'andamento del progetto di disciplinamento confessionale nella sua declinazione balcanica. Le particolari condizioni ambientali imposero, infatti, agli agenti locali del cattolicesimo tridentino di rimodulare puntualmente le proprie strategie di confessionalizzazione. Tali circostanze causarono, nei fatti, una sorta di corto circuito esecutivo: alla complessa produzione normativa romana, per le ragioni sin qui osservate, non poteva far seguito un'applicazione uniforme e omogenea di quel sistema di regole. Così, inevitabilmente, i dubbi pur risolti dalle Congregazioni romane o dagli stessi pontefici tornarono a riproporsi ciclicamente fino al XIX secolo.

Alla fine dei conti, dunque, l'immagine del cattolicesimo tridentino che Roma voleva applicare al contesto balcanico come una sorta di matrice serigrafica finì per frantumarsi a contro lo scoglio della realtà locale. Anche il cripto-cristianesimo, un fenomeno contraddistinto da un elevato livello di gravità perché contrario al diritto canonico e al progetto di disciplinamento confessionale, fu impossibile da estirpare.

⁸¹¹ G. Greco, *Benedetto XIV*, versione elettronica.

Conclusioni

L'antologia di eventi e fenomeni che abbiamo analizzato nel corso della dissertazione non può ritenersi certamente esaustiva: purtroppo il perdurare della pandemia e le inevitabili ripercussioni sul piano della ricerca hanno ostacolato la consultazione di una più soddisfacente quantità di documenti d'archivio. In particolare, l'impossibilità di accedere ai fondi dell'Archivio Apostolico Vaticano, nonché l'impossibilità di svolgere ulteriori periodi di ricerca presso le istituzioni culturali dei Paesi coinvolti nell'indagine hanno avuto un peso specifico non indifferente in questo senso. Ad ogni modo, se non esaustiva, questa selezione di casi risulta certamente indicativa ed esplicativa.

Attraverso l'organica contestualizzazione dei fenomeni registrati dai missionari nel corso della tesi si è cercato di chiarirne, ove possibile, la genesi e le implicazioni socio-culturali. Il caso del culto di *Shen Prenda*, cui fra le comunità cattoliche albanesi era intitolata la festività settimanale del venerdì, risulta assai eloquente in tal senso: bollata dai missionari come un mero adeguamento a una consuetudine "turca", a un'analisi profonda questa usanza si è rivelata invece il riflesso di un radicato sistema di credenze diffuso trasversalmente fra cattolici albanesi, ortodossi serbi e bulgari, e persino fra i pauliciani convertiti. Così da portato di una cultura religiosa pre-cristiana, il culto di santa *Shen Prenda/Sveta Petka*, integrata nel pantheon delle divinità cristiane, si è trasformato in una devozione transconfessionale (e interreligiosa) impermeabile ai tentativi di disciplinamento confessionale profusi dai missionari cattolici.

Anche l'utilizzo di amuleti e immagini miracolose, la celebrazione di riti propiziatori e pratiche divinatorie erano diffusi, come si è visto, in modo trasversale, condivisi e partecipati dai membri delle diverse comunità presenti nei contesti urbani o rurali. Essi avevano, in un certo senso, non solo una rilevanza religiosa e spirituale ma anche un valore sociale e comunitario. Anche per tale ragione, il tentativo dei missionari di sradicarle ebbe poco o nessun esito.

Alla metà del XVII secolo, a Prizren, Gregorio Massarecchi – come egli stesso ammetteva - aveva molto faticato a scoraggiare l'uso di bere vino e consumare grano cotto (*koljivo*) nel corso dei funerali cattolici, aperti peraltro anche alla partecipazione di donne «scismatiche»

e «zingare». Il pericolo di una ricaduta però era più vivo che mai: del resto, quella consuetudine rimaneva molto diffusa presso la comunità ortodossa. La convivenza a stretto contatto poteva rendere i pochi risultati raggiunti precari e provvisori, un fuoco fatuo, come lo stesso Massarecchi ben comprendeva.

E in effetti poco meno di un secolo dopo, l'arcivescovo di Skopje Giovanni Nikolović tornava a lamentare l'esistenza di pratiche battesimali vicine alla tradizione culturale e dottrinale ortodossa. Questa volta però il prelado metteva in evidenza anche un altro genere di ibridazione religiosa, cioè la diffusione, fra i cattolici, di una cerimonia funebre mutuata da un'altra comunità religiosa largamente presente nell'area dell'arcidiocesi: quella islamica. Questo rito, secondo la ricostruzione del prelado, non era che un calco, appena riadattato alle esigenze cattoliche, del funerale musulmano così come codificato dagli *hadith* e dalla giurisprudenza islamica. Negli anni Quaranta del XVIII secolo il processo di islamizzazione aveva in effetti raggiunto un livello considerevole, soprattutto nell'area del Kosovo⁸¹² (allora sottoposta proprio alla giurisdizione dell'arcivescovo di Skopje): la comunità islamica si era infatti allargata anche a causa delle pressioni esercitate sulla minoranza cristiana dagli ottomani, in conseguenza delle invasioni asburgiche del 1689 e del 1737⁸¹³. Possiamo ipotizzare che l'influenza della cultura musulmana – espressione della classe dirigente - fosse divenuta perciò ancor più determinante e pervasiva, capace di colonizzare ulteriormente le condotte devozionali dei cattolici. La diffusione di una tendenza alla dissimulazione fra i cattolici dell'arcidiocesi di Skopje – come lo stesso Nikolović aveva rilevato⁸¹⁴ - continuava del resto a costituire uno dei maggiori nodi problematici per i prelati locali: per le ragioni che si è cercato di illustrare nel capitolo precedente, i cattolici occulti erano restii ad abbandonare la propria identità bifida, ma non volevano comunque rinunciare alla somministrazione dei sacramenti.

Qualcosa di simile era accaduto anche nella Bulgaria ottomana, fra i pauliciani. L'identità

⁸¹² Nella lettera del 1647 Massarecchi già lamentava un elevato numero di conversioni: nella parrocchia a lui destinata aveva trovato infatti «molto poche case deli Christiani, le quali arivano [sic.] al numero di 24» (G. Massarecchi alla Propaganda Fide, 1647 pubblicata da M. Jačov, *Le missioni cattoliche*, p. 150). Nelle sei ville in cui la parrocchia era suddivisa in effetti, il missionario comunicava di aver trovato poche case di cattolici: la maggior parte degli uomini aveva abbracciato la fede islamica «per gli agravi degli datij». Tuttavia, «per tutte le ville si trovano degli Christiani, se non homini, donne»: molti dei presunti convertiti, come si è detto, ammetteva peraltro al missionario di aver mutato soltanto nome per evitare il pagamento del testatico. Massarecchi nella sua lettera non forniva però informazioni sul numero degli «scismatici» presenti (ivi, p. 152).

⁸¹³ In seguito al fallimento delle forze austriache, nel 1737 ebbe luogo una seconda migrazione verso nord, oltre il corso del Danubio, guidata dal patriarca serbo Arsenije IV Jovanović: a emigrare, insieme ai serbi ortodossi, furono anche gruppi di cattolici albanesi, incluse alcune famiglie del clan dei Kelmendi (S. Ćirković, *The Serbs*, p. 154).

⁸¹⁴ APF, SC. Servia, vol. I 1669-1760, p. 344r.v.

religiosa dei cattolici «novelli» si era infatti rivelata un crogiolo di elementi mutuati da diverse tradizioni religiose fundamentalmente impermeabile ai tentativi di disciplinamento confessionale.

Al di là della posizione espressa dal papato e dalle Congregazioni romane, interessati a preservare la purezza e l'ortodossia dottrinale del cattolicesimo *in partibus infidelium*, i molteplici elementi che concorrevano a formare l'identità confessionale e sociale dei cattolici locali non potevano essere separati, e neppure deterministicamente bollati come veri o falsi. Mutuati da differenti tradizioni religiose e culturali, essi erano divenuti per lo più inscindibili gli uni dagli altri. Per citare un adagio caro alla psicologia della *Gestalt*, potremmo anche dire che il tutto (nel nostro caso l'identità confessionale) non coincideva con la somma delle parti.

Così in Albania, come nelle province ecclesiastiche di Serbia e Bulgaria, l'isolamento, una volta per tutte, dell'identità cattolica si era dimostrato, alla metà del XVIII secolo, un proposito irrealizzabile. Anzi, tanto più gli sforzi di disciplinamento si facevano rigidi e intransigenti tanto più essi divenivano intollerabili agli occhi comunità cattoliche locali: il caso di studio del cripto-cristianesimo rende ben evidente questo paradosso. Più i divieti e i tentativi di coercizione disposti dai pontefici e dalle Congregazioni romane divenivano rigorosi, come testimoniava Matteo Massarek nella seconda metà del XVIII secolo, più il rischio di una effettiva conversione dei cattolici occulti alla religione islamica assumeva concretezza.

Durante il papato di Prospero Lambertini, mosso dalla volontà di risolvere definitivamente le controversie e i problemi di indisciplina dottrinale sorti nelle aree di missioni, le conseguenze nefaste di un approccio eccessivamente inflessibile si manifestarono in tutta la loro evidenza. Questo accadde, come si è visto, nel contesto serbo e in quello albanese ma non solo. Lontano dall'ombra della cupola di San Pietro, nel cuore dei possedimenti della Porta, come in Cina o in India, l'identità confessionale e sociale dei cattolici non poteva divenire una questione di *aut-aut*.

Le ragioni per cui il disciplinamento confessionale rimase un proposito inattuabile sono di ordine diverso, e sono state ribadite a più riprese nel corso della dissertazione: da un lato, si è detto, le circostanze storico politiche giocarono un ruolo di primissimo piano. Le province ecclesiastiche di Serbia, Albania e Bulgaria erano sottoposte al governo della Porta, la cui religione ufficiale era l'Islam sunnita. Pertanto la sostanziale collaborazione – pur non esente da importanti occasioni di frizione - fra potere spirituale e quello temporale, che nell'Europa cattolica e protestante aveva favorito lo sviluppo e l'implementazione di uno

specifico (seppur per certi versi imperfetto) modello di disciplinamento confessionale, restò una via impraticabile. La stessa autorità papale e quella delle Congregazioni romane del resto non poteva avere, per le stesse ragioni, alcun tipo di ripercussione giudiziaria o legale.

Va ricordato, inoltre, l'esiguo numero di sacerdoti e vescovi dislocati nelle tre province ecclesiastiche: spesso un solo sacerdote si trovava a dover sopperire alle necessità spirituali di diversi villaggi o addirittura parrocchie dislocati a chilometri e chilometri di distanza gli uni dagli altri. Era normale perciò per i cattolici avvalersi del supporto del clero ortodosso e autorità, politiche e religiose, islamiche. I pochi sacerdoti presenti - come alcuni degli stessi missionari - non sempre erano preparati, dotti e all'altezza delle aspettative della Santa Sede: talvolta poco formati nella dottrina cattolica, talaltra dediti al perseguimento del proprio piacere o interesse personale, si rivelarono in molti casi pastori incapaci di svolgere il proprio compito in maniera adeguata. Alcuni di essi erano persino colpevoli di connivenza, invischiati com'erano nel sistema culturale locale: i missionari Gregorio Massarecchi e Bonaventura Relli da Palazzolo, nella prima metà del XVII secolo, denunciavano gli abusi del clero locale, attore proattivo nell'ambito di abusi dottrinali e riti ibridi. Similmente, nel corso del secolo successivo, numerosi missionari di stanza fra le comunità di pauliciani bulgari lamentavano l'indifferenza o addirittura l'indulgenza di taluni prelati e sacerdoti davanti ai sacrifici animali noti come *kurbani*.

Tuttavia l'eccessiva condiscendenza e la mollezza dei costumi del clero non costituivano l'unico problema sul piano, per così dire, deontologico: «non meno il soverchio rigore, che la troppa indulgenza, sarebbero in tal materia di notabilissimo pregiudizio alle povere anime», come la lungimirante circolare del Sant'Uffizio sull'uso dei nomi islamici fra i cattolici aveva evidenziato nel 1729⁸¹⁵. L'approccio più utile e fruttuoso doveva, nei limiti del possibile, essere perciò caratterizzato da misura – in senso oraziano – fra esigenze locali ed esigenze dottrinali.

Certo, non dobbiamo però cedere alla facile tentazione di credere che la presenza dei missionari sia stata del tutto irrilevante: essi furono attori importanti sul palcoscenico balcanico, come evidente anche dall'importante ruolo politico che molti di essi giocarono nell'ambito delle rivolte e dei sentimenti anti-ottomani. Dal punto di vista culturale il loro intervento lasciò un segno indelebile: i prelati e sacerdoti di etnia e lingua albanese, come è stato dimostrato, produssero per esempio un contributo significativo nell'ambito della costruzione di una specifica identità culturale e linguistica albanese soprattutto a partire dal

⁸¹⁵ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, p. 103.

XVII secolo⁸¹⁶.

Così nel loro ruolo di agenti dell'ortodossia cattolica i missionari fallirono, poiché il modello confessionale modulato dalla Chiesa post-tridentina fu impossibile da applicare nella "Turchia europea": i pochi risultati ottenuti furono inadeguati, esigui o temporanei. Tuttavia, come *passseurs culturels*, come mediatori di cultura, essi lasciarono una traccia importante e talvolta indelebile nel panorama sociale dei Balcani ottomani. In un certo senso potremmo dire che i missionari consegnarono ai cattolici – e non solo – locali nuovi elementi da aggiungere al proprio paniere identitario. Si pensi anche al caso delle immagini, dei brevetti, delle cure mediche diffuse dai religiosi nel corso della propria attività pastorale.

Questo processo, naturalmente, non si verificò soltanto nel contesto dei Balcani ottomani: negli ultimi decenni si è assistito a un progressivo incremento di interesse intorno al ruolo di mediatori culturali che i missionari cattolici giocarono nei territori di missione. Si pensi per esempio alla recente pubblicazione di Serge Gruzinski *La macchina del tempo*, in cui l'autore mette in luce l'importante contributo apportato dagli ordini missionari impegnati nelle Americhe (e soprattutto in Messico) nell'ambito del processo di storicizzazione del mondo secondo i canoni europei⁸¹⁷. O ancora, alle implicazioni culturali delle missioni della Compagnia di Gesù in Cina e in Giappone esplorate da un numero considerevole di studiosi⁸¹⁸.

Per qual che riguarda l'area dei Balcani ottomani, ad oggi, questi studi mancano quasi del tutto se si escludono gli interventi già menzionati di Antal Molnar e Janja Jerkov Capaldo. Vorrei concludere, perciò, con l'augurio che questa dissertazione possa suscitare interesse e ricerche intorno al tema.

⁸¹⁶ A. Molnar, *Confessionalization on the Frontier*, pp. 135-156.

⁸¹⁷ S. Gruzinski, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018. Sul ruolo di mediatori culturali che i missionari giocarono nelle Americhe si veda anche L. E. Alcalá, "De compras por Europa: procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España", in *Goya: Revista de arte*, n. 318 (2007), pp. 141-158.

⁸¹⁸ Per quel che riguarda il contesto cinese si pensi per esempio al volume di Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) and London 2009; o ancora al saggio di Michela Catto, "An Inter-Cultural Prism. The Representation of the Belief in the Atheism of the Chinese as a Play of Mirror between the Society of Jesus and Philosophes", in *Representations of the Other and Intercultural Experiences in a Global Perspective*, a cura di N. Guasti, Mimesis Edizioni, Milano 2017, pp. 63-82; per l'area del Giappone invece si rimanda a P. Hoyos Hattori e P. Gavirati Miyashiro, "Traducir, editar, evangelizar: el discurso jesuita del "siglo cristiano en Japón" desde la perspectiva de la modernidad-colonialidad (siglo XVI)", in *Historia crítica*, n. 63 (2017), pp. 13-32; F. Palomo, "Procurators, religious orders and cultural circulation in the Early Modern Portuguese Empire: printed works, images (and relics) from Japan in António Cardim's journey to Rome (1644-1646)", in *e-Journal of Portuguese History*, vol. 14, n. 2 (2016), pp. 1-32.



Fig. 1 – La “Turchia europea fra il 1792 e il 1877”, in *Atlas général Vidal-Lablache* 1894, Armand Colin & . C Éditeurs.



Fig. 2 – Gentile Bellini, *Ritratto del sultano Maometto II* (1480), Victoria and Albert Museum, Londra

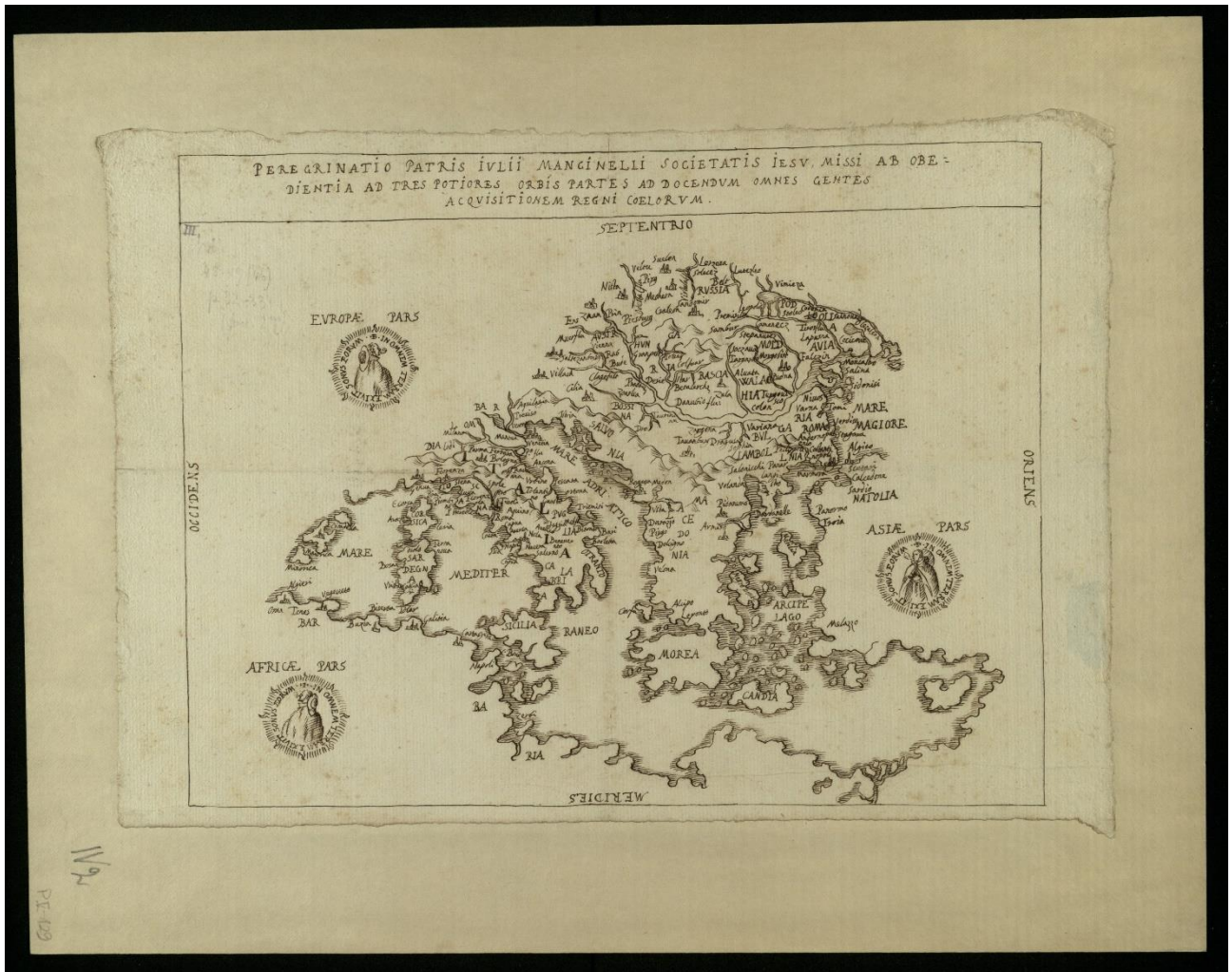


Fig. 3 - Mappa peregrinatio Patris Iulii Mancinelli (ARSI)



Fig. 4 – Serbia e Albania (province ecclesiastiche, secoli XVII-XVIII)

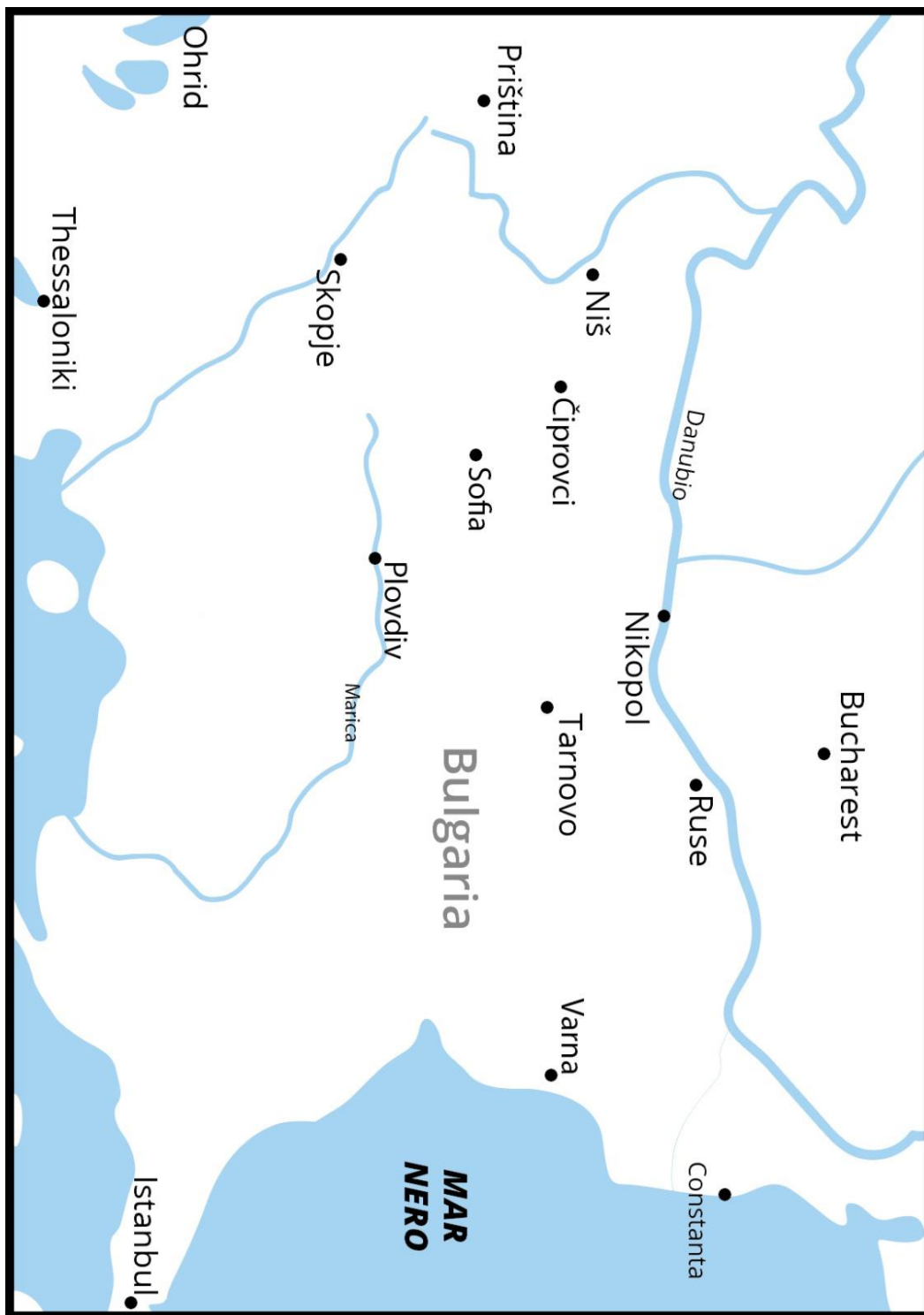


Fig.5 – Bulgaria (provincia ecclesiastica, secoli XVII-XVIII)



Fig.6 – Bonaventura Relli (attribuito a), *Madonna Liberatrice*, Chiesa di San Giorgio a Valperga

Fonti manoscritte

APF: Archivio storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o de «Propaganda Fide» (Roma)

SOCG: Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali

Vol. 17, 60, 123, 124, 125, 126, 127, 146, 148, 152, 157, 158, 176, 178, 179, 220, 261, 263, 264, 267, 299, 302, 303, 304, 305, 384, 481, 501, 563, 585, 734

SC: Scritture riferite nei Congressi

Albania-Macedonia Montenegro, 1640-1672, Vol. 1

Albania-Macedonia Montenegro, 1696-1707, Vol. 5

Albania-Macedonia Montenegro, 1741-1749, Vol. 9

Albania-Macedonia Montenegro, 1750-1760, Vol. 10

Greci di Croazia Dalmazia Schiavonia Transilvania Ungheria, Vol. 1

Dalmazia, 5

Bosnia, Vol. 1

Servia vol 1, 1669-1760

Servia, Vol.2, 1761-1784

Bulgaria e Valacchia Vol. 1 1638-1699

Bulgaria e Valacchia Vol. 2 1700-1727

Bulgaria e Valacchia Vol. 3 1728-1740

Bulgaria e Valacchia Vol. 4 1741-1760

Bulgaria e Valacchia, vol. 5 1761-1768

ACTA: Acta Sacrae Congregationis

Vol. 3, 10, 12, 13, 18, 20, 71, 73, 74, 75, 95, 105, 106, 107, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 147, 148, 149

ACDF: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (Città del Vaticano)

St. st.: Stanza Storica

Vol. D 4 a, M 6 o, M 3 b, TT 1 a, I 7 a, I 7 b, OO 5h, D 4 e, O 5 b

D.V.: Dubia Varia

Vol. D.V. 1570-1668, D. V. 1669-1707, D. V. 1708-1730, D. V. 1731-1753, D. V. 1754-1760

Res Doctrinales

Vol. D.B. 1

ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu

Vitae Nostrorum

Vol. 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50

F. G.: Fondo gesuitico

Vol. 720/a

Archivio provinciale Frati Minori Osservanti (Torino)

Fondo Provincia San Bonaventura, 13. 1. 3. 7 Bonaventura da Palazzolo

Fonti edite:

E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al senato durante il secolo decimosesto*, Serie III, Vol. III, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1855.

M. Balázs, A. Friczy, L. Lukács, I. Monok, *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missiok, I/1 1609-1616*, Szeged 1990.

M. Balázs, A. Friczy, L. Lukács, I. Monok, *Erdélyi és hódoltsági jezsuita missiok, I/2 1617-1625*, Szeged 1990.

P. Bartl, "Die Mirditen. Bemerkungen zur nordalbanischen Stammesgeschichte", in *Münchner Zeitschrift für Balkankunde*, Band 1, München 1978.

P. Bartl, *Albania Sacra. Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*, 4vols., Hrrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007-2017.

Bobadillae monumentae; Nicolai Alphonsi de Bobadilla, sacerdotis e Societate Jesu, gesta et scripta ex autographis aut archetypis potissimum deprompta, Typis Gabrielis Lopez Del Horno, Matriti 1913.

S. M. Cerretus, *Annales minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum, vol. XXII, (1585-1590)*, Quaracchi, 1934.

S. M. Cerretus, *Annales minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum, vol. XXIII, (1591-1600)*, Quaracchi, 1934.

K. Draganović, "Izvjješće apostolskog vizitatora Petra Masarechija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni g. 1623. i 1624" [Report by the Apostolic

- Visitor Pietro Masarechi on the Condition of the Catholic people in Bulgaria, Serbia, Syrmia, Slavonia and Bonsia in 1623 and 1624], *Starine*, n. 39, JAZU, 1938, pp. 1-48.
- E. Fermendžin, *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 925 usque ad annum 1752*, in «*Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium 23*», Zagabriae 1892.
- E. Fermendžin, “Izprave god. 1579-1671. tičući se Crne gore i stare Srbije”, in *Starine* [Documents concerning Montenegro and Old Serbia], n. 25, JAZU, 1892, pp. 164-200.
- E. Fermendžin, “Listovi o izdanju glagolskih crkvenih knjiga i drugih književnih poslovi u Hrvatskoj od god. 1620-1648”, in *Starine*, n. 24, JAZU, 1890, pp. 1-40.
- E. Fermendžin, “Chronicon observantis provinciae Bosnae Argentinae ordinis s. Francisci Seraphici”, *Starine*, n. 22 (1891), JAZU, pp. 1-67.
- E. Fermendžin, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799*, in «*Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium 18*», Zagabriae 1887.
- M. Jačov, *L'Europa tra conquiste ottomana e leghe sante*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- M. Jačov, “Le missioni cattoliche nei Balcani tra le due grandi guerre: Candia (1645-1669) a Vienna e Morea (1683-1699)”, in *Studi e Testi*, n.386, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- M. Jačov, *I Balcani tra Impero Ottomano e potenze europee (secc. XVI-XVII). Il ruolo della diplomazia pontificia*, Cosenza 1997.
- M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante la guerra di Candia (1645-1669)*, "Studi e Testi", n. 352-353, vol. I (p. 1-720), vol.II (p. 1-786), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1992.
- M. Jačov, *Le guerre veneto turche del XVII secolo in Dalmazia*, Venezia 1990.
- M. Jačov, *Les Documents de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide à Rome concernant les Serbes (1622-1644)*, Academie Serbe des Sciences et des Arts, Beograd 1986.
- M. Jačov, *Spisi Tajnog vatikanskog arhiva XVI-XVIII veka*, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd 1983.
- J. Jerkov Capaldo, “Le relazioni delle visite apostoliche fra i Pauliciani Bulgari del XVIII secolo”, in *Ricerche Slavistiche*, 50 (2006), pp. 85-205, 51 (2007), pp. 45-190.
- J. Jurić, M. Korade, *Iz arhivske građe o ilirskom Kolegiju u Loretu. Podaci o pitomcima ilirskog kolegija u Loretu (1580-1658)*, «*Vrela i Prinosi*», 13 (1982), Zagreb, pp. 61-105.
- J. Jurić, M. Korade, *Iz arhivske građe o ilirskom Kolegiju u Loretu. Podaci o pitomcima ilirskog kolegija u Loretu (1659-1686)*, «*Vrela i Prinosi*», 14 (1983), Zagreb, pp. 155-203.

- L. Lukács (a cura di), *Monumenta antiquae Hungariae*, IV Voll., in «Monumenta historica Societatis Iesu», Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1969-1987.
- A. Molnár, *A Dél-Balkán Képe Rómában. Marino Bizzi antivari érsek kéet kiadatlan beszámolója Szerbiáról és Albániáról (1622)* [The Roman View of the Southern Balkans. Two unpublished reports by Archbishop Marino Bizzi of Antivari on Serbia and Albania (1622)], in A. Molnár, *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban. Források és tanulmányok a balkáni és hodoltági katolicizmus 16-17. Századi történetéhez*, Budapest 2013.
- A. Molnár, *A Chaplain from Dubrovnik in Ottoman Buda: Vincenzo di Augustino and his Report to the Roman Inquisition about the Situation of the Balkan Catholicism* «Dubrovnik Annals», 18 (2014), pp. 95-121.
- B. Primov, P. Sariški, M. Ćovkov, S. Stanimirov, *Dokumenti za katolicheskata deñnost v Bŭlgariia prez XVII vek*, Universitetsko izd-vo "Sv. Kliment Okhridski", Sofiia 1993.
- M. Palnikaj, *Relacione për gjendjen e Shqipërisë në shek XVII-XVIII* [Relazioni sullo stato dell'Albania nei secoli XVII-XVIII, Fast Print, Tiranë 2020.
- F. Rački, "Izvještaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju god. 1610 po Arbanaskoj i stari Srbiji" [Report by Archbishop Marino Bizzi of Antivari on his travels in Albania and Old Serbia in 1610], *Starine*, n. 20, JAZU, 1888, pp. 50-156.
- P. Sella, "Testimonianze inedite circa il martirio dei frati minori Giacomo da Sarnano e Ferdinando d'Albissola (Scutari 28 febbraio 1648)", *Carthaginensia*, Vol. XXXI, 2015, pp. 1059-1076.
- I. G. Tóth, *Relationes Missionarorum de Hungaria et Transilvania (1627-1707)*, Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma, Budapest-Roma 1994.
- I. G. Tóth, "A spy's report about Turkish occupied Hungary and Bosnia in 1626. The Journey of the Dalmatian Humanist Athanasio Georgiceo", in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, n. 51, 1998, pp. 185-218.
- I. G. Tóth, *Litterae Missionarorum de Hungaria et Transilvania (1572-1717)*, 5 voll., Roma-Budapest, 2002-2008.
- M. Vanino, *Autobiografija Bartola Kašića* [Autobiography of Bartol Kašić], «Građa za povijest književnosti hrvatske, 15 (1940), pp. 1-144.
- I. Zamputti, *Relacione e dokumente për historinë e Shqipërisë (1610-1650)*, Albanisches Institut-Faik Konica. St. Gallen- Prishtinë 2018;
- I. Zamputti, *Dokumente për historinë e Shqipërisë (1623-1653)*, Albanisches Institut-Faik Konica. St. Gallen- Prishtinë 2015.

Bibliografia secondaria:

- G. Alfani, “The Reformation, the Council of Trent and the Divergence of Spiritual Kinship and Godparenthood across Europe: A Long-run Analysis”, in *The History of Families and Households Comparative European Dimensions*, ed. S. Sovič, P. Thane, P. P. Viazzo, Brill, Boston-Leiden 2015, pp. 142-167.
- G. Alfani, V. Gourdon (ed. by), *Spiritual Kinship in Europe, 1500–1900*, London, 2012.
- F. Alfieri, “Espellere i moriscos”, in *Introduzione alla storia moderna*, ed. V. Lavenia, M. Bellabarba, Bologna 2018, p. 335–344.
- E. Andor, I. G. Tóth (ed. by), *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities*, CEU-European Science Foundation, Budapest 2001.
- D. Antonijević, “Contribution à l'étude de la symbolique du cercle magique et la marche en rond autour du defunt”, in *Balcanica* 3 (1972), pp. 461–476.
- A. Bagnera, E. Pezzini, “I cimiteri di rito musulmano nella Sicilia medievale. Dati e problemi”, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, tome 116, n°1. 2004.
- M. Balázs, “Tolerant Country – Misunderstood Laws. Interpreting Sixteenth-Century Transylvanian Legislation Concerning Religion”, in *Hungarian Historical Review* 2, no. 1 (2013), pp. 85–108.
- P. Bartl, *Die Albaner in der europäischen Geschichte: Ausgewählte Aufsätze*, Centre for Albanian Studies, London 2016, versione elettronica.
- Đ. Bašić, “Elogia Iesuitarum Ragusinorum”, izdao D. Pavlović, *Vrela i Prinosi* 3(1933), pp. 8-10.
- D. Bataković, “Kosovo and Metohija: History, Memory, Identity,” in *The Christian Heritage of Kosovo and Metohija. The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People*, ed. Maxim Vasiljević, Sebastian Press, Los Angeles 2015.
- H. Belting, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Carocci editore, Roma 2001.
- L. Bénat-Tachot, S. Gruzinski, *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Maison de science de l'homme, Paris 2001.
- L. Bennassar, B. Bennassar, *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei sec. XVI e XVII*, Rizzoli, Milano 1991.
- G. Benzoni (a cura di), *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, Olschky, Firenze 1974.

- J. Bernard, “Le décret Tametsi du Concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage ?”, in *Revue de Droit Canonique* 30, 1980, p. 209-234.
- I. Biliarsky, “Two Documents Concerning the Matrimonial Relations amongst the Balkan Jews in the Late Middle Ages”, in *To Be or not to be a Jew. On Conversion to or Renouncing Judaism*, ed. A. Cornea e M. Stanciu, Editura Universității din București, Bucarest 2014, pp. 141-147.
- I. Biliarsky, “The Cult of Saint Petka and the Constantinopolitan Marial Cult”, in *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l'idéologie du pouvoir en Europe Centrale et Orientale*, ed. by I. Vainovski-Mihai, New Europe College, Bucharest 2007, pp. 81-104.
- B. I. Bojovic, *L'Église Orthodoxe Serbe, Histoire-spiritualité-modernité*, Institute for Balkan Studies, Belgrade 2014.
- S. Bono, “Conversioni all'Islam e riconciliazioni in Levante nella prima metà del Seicento”, in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna Motta, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 325-339.
- J. Bossy, “Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in Occidente”, in *Quaderni storici*, XLI (1979), pp. 440-449.
- S. Brajović, J. Erdeljan, “Praying with the Senses. Examples of Icon Devotion and the Sensory Experience in Medieval and Early Modern Balkans”, in *Zograf. A Journal of Medieval Art*, n.39 (2015), Belgrade 2015, pp. 57-63.
- W. Breul, “Da Lutero a Calvino: la confessionalizzazione del principato di Anhalt”, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n. 2/2010.
- S. Brevaglieri, A. Romano, *Produzione di saperi. Costruzione di spazi, Quaderni storici* (monografico), 2013, 1.
- P. Broggio, C. de Castelneau-L'Estoile, G. Pizzorusso, eds. “Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde”: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée* 121-1, École française de Rome, Roma 2009.
- G. Brunelli, *La santa impresa. Le crociate del papa in Ungheria (1595-1601)*, Salerno Editrice, Roma 2018.
- R. Budelli, “Come ricavare i nomi degli angeli e dei demoni nella divinazione con i quadrati magici, secondo il Mafātīh al-Ġayb di Aḥmad Mūsā al-Zarqāwī”, in *Kervan – Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, n. 12 (2010).
- S. Burghartz, L. Burkart, C. Göttler Leiden (a cura di), *Sites of mediation: connected histories of places, processes, and objects in Europe and beyond, 1450–1650*, Brill, Boston 2016.

- M. Caffiero, *Battesimi forzati: storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004.
- G. Calvi, *Cultures of Space: Costume Books, Maps, and Clothing between Europe and Japan (Sixteenth through Nineteenth Centuries)*, in *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, vol. 20, n. 2, University of Chicago Press, Chicago 2017, pp. 331-363.
- G. Campobasso, "Alcune Fonti per lo studio del Regnum Albaniae degli Angiò: documenti, epigrafi, araldica e visual evidences", in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 128-2 (2016), <https://mefrm.revues.org/3291>.
- G. Campobasso, "L'Albanie des Anjou. Alcuni aspetti di cultura occidentale nel Levante adriatico fra XIII e XIV secolo", in *ICONOGRAPHICA - Studies in the history of images*, XIV (2015), pp. 72-99.
- G. Capriotti, F. Coltrinari (a cura di), *Crivelli, Lotto, Guercino: immagini della predicazione tra Quattrocento e Settecento*, Silvana, Cinisello Balsamo 2017.
- G. Capriotti, "The Cauldron of St. Venera and the Comb of St. Blaise. Cult and Iconography in the Confraternities of Albanians and Schiavoni in Fifteenth-Century Ascoli Piceno", in *Confraternitas* 27 (2016), pp. 32-35.
- G. Capriotti, "Subalterno, centrale, periferico: tre casi di studio sul rapporto tra visione mistica e immagine nella Marca pontificia di Età Moderna", in «*Archivio italiano per la storia della pietà*», XXIX (2016), pp. 285-303.
- E. Castelnuovo, C. Ginzburg, *Centro e periferia nella storia dell'arte italiana*, Officina Libraria, Roma 2019.
- S. Cavazza, "La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento", in *Quaderni storici*, vol. 17, N. 5.0 (2), Il Mulino, Bologna 1982.
- G. Cimbalo, "La Chiesa della comunità arbëreshë e la Chiesa di rito greco-cattolica in Albania: una sola Chiesa", in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 30 (2016), pp. 1-21.
- G. Cimbalo, "Il ruolo degli arbëreshë nella messa a punto del modello albanese di rapporti tra le comunità religiose e lo Stato", in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, n. 17, 2014.
- S. M. Ćirković, *The Serbs*, Blackwell Publishing, Oxford 2004.
- Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu decreta, instructiones, rescripta pro Apostolicis Missionibus I (1622–1866)*, Romae 1907.
- E. Colombo, "A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631–1667)", in *Journal of Early Modern History*, 17 (2013), pp. 479–504.
- F. C. Conybeare, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church in Armenia*, Oxford, 1898.

- F. Cordignano, “Geografia ecclesiastica dell’Albania dagli ultimi decenni del secolo XVI alla meta del secolo XVII”, in *Orientalia Christiana*, vol. 36, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1934.
- F. Cordignano, *L’Albania a traverso l’opera e gli scritti di un grande missionario italiano il P. Domenico Pasi S.I. 1847-1914*, vol. II, Istituto per l’Europa orientale, Roma 1934.
- John K. Cox, *The History of Serbia*, Greenwood Press, Westport (Connecticut) – London 2002.
- M. Craciun, E. Fulton (edited by), *Communities and Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450-1800*, Ashgate, Aldershot 2011.
- M. Craciun, O. Ghitta and G. Murdock, *Confessional Identity in East-Central Europe*, Ashgate, Aldershot 2002.
- M. Craciun, O. Ghitta, *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-University Press, Cluj 1995.
- T. Dacosta Kaufmann, *East and West: Jesuits Arts and Artists in Central Europe, and Central European Art in the Americas*, in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto 1999, pp. 274-304.
- F. Dall’Aglío, *Innocenzo III e i Balcani: fede e politica nei Regesta pontifici*, Napoli 2003.
- C. A. Damian, *Ordinul iezuit și artele figurative - Cazul transilvan (secolele XVII-XVIII)*”, Academia Română, Centrul de Studii 2016.
- D. Dautović, E. O. Filipović, N. Isailović, *Medieval Bosnia and South-East European Relations. Political, Religious, and Cultural Life at the Adriatic Crossroads*, Arc Humanities Press, Leeds 2019.
- P. Duclos, “Baldassarre Loyola Mandes”, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, a cura di C.E. O’Neill e J.M. Dominguez, Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Pontificia Universidad Comillas, 2001, p. 2428.
- F. Dall’Aglío, *Innocenzo III e i Balcani: fede e politica nei Regesta pontifici*, Napoli 2003.
- W. de Boer, K. A.E. Enenkel, and W. Melion, eds., *Jesuit Image Theory*, Brill, Leiden 2016.
- M. De Certeau, *L’invention du quotidien*, vol.1: *Arts de faire*, Gallimard, Paris 1980.
- E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021.
- M. Detelić, “Света Петка и петак”, in *Источник* (зима ‘97) 24 (1998), pp. 66-76.
- S. Ditchfield, “De-centering the Catholic Reformation: Papacy and Peoples in the Early Modern World”, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 101 (2010), Gütersloher Verlag.

- C. Dixon, "Between East Rome and Armenia: Paulician Ethnogenesis c.780–850", in *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*, a cura di M. Ivanova and H. Jeffery, Brill, 2020.
- G. Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, Angiolo Garinei Libraio, Firenze 1860.
- T. Đorđević, "Opasivanje crkava", in *Glasnik Etnografskog Muzeja*, VIII (1933), p. 91.
- G. Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Columbia University Press, New York, 1999.
- M. E. Durham, *The Burden of the Balkans*, Edward Arnold, London 1905.
- J. Eade, M. Katić, *Military Pilgrimage and Battlefield Tourism. Commemorating the Dead*, Routledge, London-New York 2018.
- R. Elsie, *The Albanian Bektashi. History and Culture of a Dervish Order in the Balkans*, I. B. Tauris, London 2019.
- R. Elsie, "The Christian Saints of Albania." *Balkanistica*, 13, (2000).
- P.-A. Fabre, "Qu'est-ce que la postérité du Concile de Trente? Le cas du 'culte des images'", in M. Catto - A. Proserpi (eds.), *Trent and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, Brepols, 2017, pp. 83-99.
- P.A. Fabre, "Les lettres des premiers jésuites: Rome-Messine, 1549. Essai sur le genre de la correspondance", in *Communication & langages* 2016/3 (n. 189), pp. 107-123.
- P.-A. Fabre, *Décréter l'image? La XXVème session du Concile de Trente dans le texte*, Les Belles Lettres, Paris 2013.
- P. A. Fabre, "L'allégorie est-elle une figure fondatrice de la culture jésuite?", in *Claude-François Menestrier. Les jésuites et le monde des images*, ed. G. Sabatier, Grenoble: PUG, 2009, 83–101.
- S. Faroqhi, *L'impero ottomano*, Il Mulino, Bologna 2014.
- E.G. Farrugia, R. Taft, G. Piovesana (edited by), *Christianity among the Slavs: the Heritage of Saint Cyril and Methodius*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1988.
- D. Filus, "Secrecy and Kakure Kirishitan", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, 7 (2003), pp. 93-113.
- J. V. A. Fine, jr, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans. A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, The University of Michigan Press, 2006.
- G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente. Dalla Caduta di Costantinopoli alla fine del Cinquecento*, vol. I, Jaca Book, Milano 2010.

- G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente. Dal Seicento ai nostri giorni, vol. III*, Jaca Book, Milano 2010.
- J. V. A. Fine, Jr, *The Bosnian Church: a New Interpretation*, Columbia University Press, New York 1975.
- G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Mondadori 2009.
- P. Fodor, "The Formation Of Ottoman Turkish Identity (Fourteenth To Seventeenth Centuries)", in *Identity and Culture in Ottoman Hungary*, ed. by Pál Fodor and Pál Ács, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017).
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2014.
- D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989.
- M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Campus Verlag, Frankfurt–New York 2011.
- C. Frugoni, "Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi", in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi 1983.
- S. Fumagalli, *L'eresia dei Pauliciani. Dualismo religioso e ribellione nell'Impero Bizantino*, Mimesis, Milano 2019.
- G. Galamb (a cura di), *Franciscan Observance Between Italy and Central Europe. Proceedings of International Conference, 4-6 December 2014*, pubblicato nel numero monografico di «Chronica», 15 (2017).
- L. Gavrilović, "Struktura i funkcija obrenog šišanja (strižba)", in *Etnološke sveske I*, Beograd 1978, pp. 132-141.
- S. Gavrilović, "Forcible Communion with the Catholic Church and Conversion to Catholicism of Serbs in Croatia, Slavonia and Hungary from the 13th to the 19th Century", in J. Milojkovic-Djuric, ed., *Balkan Cultural Legacies. Historical, Literary, and Fine Art Perceptions*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 67-85.
- M. Ghilardi, G. Sabatini, M. Sanfilippo, *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, Sette Città, Viterbo 2014.
- J.-P. Ghobrial, "Christian Materiality between East and West: Notes of a Capuchin among the Christians of the Ottoman Empire," in *Religious Materiality in the Early Modern World*, ed. Susanna Ivanić, Mary Laven, Andrew Morrall, Amsterdam University Press, Amsterdam 2019, pp. 103-118.
- D. L. Giacobelli, "La probabile latinizzazione spontanea di una locale tradizione di ispirazione bizantina. Il culto di Santa Veneranda Parasceve in Ginosa (TA) dal sec. XII all'epoca moderna", in *Vetera Christianorum*, 52 (2015).

- C. Giannelli, “Petar Zlojutrić, primo vescovo dei bulgari cattolici (1601-1623) in una supplica inedita dei suoi fedeli”, in I. Dujčev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi sulla nomina dei vescovi cattolici*, Orientalia Christiana Analecta 111, Roma 1937, pp. 177-191.
- M. C. Giannini (a cura di), *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Viella, Roma 2013.
- C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino 1970.
- C. Ginzburg, “Sulla microstoria. Due o tre cose che so di lei”, in *Quaderni storici*, Vol. 29, No. 86 (2) 1994, pp. 511-539.
- R. Gluzman, “Resurrection Of A Sunken Ship: The Salvage of The Venetian Marciliana That Saved Cattaro from Barbarossa”, *Archivio Veneto*, sesta serie, n.8 (2014), pp. 29-78.
- R. Gradeva, *Rumeli under Ottomans, 15th-18th Centuries: Institutions and Communities*, Istanbul, 2004.
- R. Gradeva, *Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century*, in «Arab Historical Review for Ottoman Studies», 22, 2000, pp. 29-74.
- F. Granata, “L’Albania e le missioni italiane nella prima metà del secolo XVII in base a documenti inediti”, in *Rivista d’Albania XXI* (1942), pp. 226-248.
- G. Greco, *Benedetto XIV. Riforme e conservazione, rigore e compromesso il governo e il magistero di un sovrano pontefice*, Salerno Editrice, Roma 2011.
- M. Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, 2000.
- S. Hadžibulić, “The Slava Celebration: a Private and a Public Matter”, in *Temenos- Nordic Journal of Comparative Religion*, Vol. 53, No. 1 (2017), pp. 31–53.
- S. Hadžibulić, M. Lagerspetz, “The Slava – A celebration, an institution, a practice with a changing position”, in *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*, Vol. 7, n .1(2016), pp. 72-90.
- L. Halevi, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, Columbia University Press, New York 2007.
- J. F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, Clarendon Press, Oxford 1929.
- M. Hasluck, ‘The Nonconformist Moslems of Albania,’ *Contemporary Review* (127), London 1925, pp. 599–606.

- F. W. Hasluck, "Geographical Distribution of the Bektashi", in *The Annual of the British School at Athens*, 1914/1915 - 1915/1916, Vol. 21 (1914/1915 - 1915/1916), pp. 84-124.
- B. Henri, "Pour une histoire des Albanais en Sicile XIV-XV siècles", in *Archivio Storico Siciliano*, LXVIII (1972), pp. 527-538.
- B. Heyberger, *L'Islam visto da Occidente: cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*. Atti del Convegno internazionale, Milano, Università degli studi, 17-18 ottobre 2007, Marietti 1820, Genova 2009.
- B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique*, École Française de Rome, Rome 1994.
- E. Horsh, *Storia dei Balcani*, Il Mulino, Bologna 2006.
- E. Horsh, *Storia dei paesi balcanici. Dalle origini ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 2005.
- Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia 2016.
- C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650. The Structure of Power*, Palgrave Macmillan, 2002.
- S. Ivanić, M. Laven, A. Morrall (eds), *Religious Materiality in the Early Modern World*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2019.
- Egidio Ivetić, *I Balcani. Civiltà, confini, popoli (1453-1912)*, Il Mulino, Bologna 2020.
- M. Jačov, "Uomini e popoli tra Mediterraneo ed Europa centrale", in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna Motta, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 296-299.
- M. Jačov, *I Balcani tra Impero ottomano e potenze europee (sec. XVI-XVII). Il ruolo della diplomazia pontificia*, Periferia, Cosenza 1997.
- G. A. James, *The Role of Religion in the Transfer and Rise of Bombay*, *The Historical Journal*, 46, 2 (2003), Cambridge University Press, pp. 317-34, DOI: Io.1017/Sooi8246Xo3003o78.
- J. Jerkov Capaldo, *Seobe. La dispersione delle Chiese ortodosse serba e bulgara nel XVIII secolo*, in «Storia religiosa di Serbia e Bulgaria», a cura di L. Vaccaro, Centro Ambrosiano, Milano 2008, pp. 291-316.
- J. Jerkov Capaldo, "Cultura itinerante e missionari cattolici nella Bulgaria del Seicento: il caso Stanislavov", in *Seminari di balcanistica*, Dipartimento di Studi slavi e dell'Europa centro-orientale (Facoltà di Lettere e filosofia – Università di Roma "La Sapienza"), Roma 2000.
- J. Jerkov Capaldo, "Zemja predelna. La Bulgaria medievale tra passato e presente", in *Seminari balcanici*, a cura di J. Jerkov Capaldo, Roma 2000.

- J. Jerkov Capaldo, “*Peccati del diavolo e Scandali dell’inferno* nella Chiesa cattolica bulgara del XVII secolo”, in *Europa orientalis* 8 (1989), pp. 41-69.
- J. Jurić, “Ilirski Kolegij u Loretu (1580-1860)”, *Vrela i Prinosi* 13 (1982), Zagreb, pp. 22-60.
- J. Jurić, “Pokušaj Zbora za širenje vjere god. 1927. da kod južnih Slavena uvede zajedničko pismo”, *Croatia Sacra* 4 (1934) 8, pp. 143-174.
- T. Kamusella, M. Nomachi, C. Gibson, *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities and Borders*, Palgrave Macmillan UK, 2016.
- M. Katić, “Catholic Madonna in a Muslim village: Sharing the Sacra in a Bosnian Way”, in A. Grossato (ed. by), *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei VI: Le Tre Anella Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2013.
- B. J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007.
- E. F. Kent and T. R. Kassam (eds.), *Lines in Water: Religious Boundaries in South Asia*, Syracuse University Press, Syracuse (NY) 2013; D. Mosse, *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*, University of California Press, Berkeley 2012.
- E. Kermeli, “The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries”, in *Journal of Semitic Studies* 52 (23), 2007, 165-211.
- B. K. Király, “The Sublime Porte, Vienna, Transylvania and the Dissemination of Protestant Reformation in Royal Hungary”, in B. K. Király (ed.), *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe*, Columbia University Press, New York 1975, pp. 199-221.
- B. Kopański, “Islamization of Albanians in the Middle Ages: The Primary Sources and the Predicament of the Modern Historiography”, in *Islamic Studies* 36:2, 3 (1997), pp. 191-208.
- M. Korade, “Julije Mancinelli o dubrovačkoj okolici (1575/76)”, in *Vrela i Prinosi*, 16 (1986).
- S. Kovačić, *Il Collegio illirico presso il Santuario della Santa Casa di Loreto 1580-1798*, in *Pellegrini verso Loreto*, a cura di Floriano Grimaldi e Katy Sordi, Ancona 2003, pp. 217-250.
- T. Krstić, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).
- T. Krstić, “From Shahāda to ‘Aqīda: Conversion to Islam, Catechisation and Sunnitisation in Sixteenth-century Ottoman Rumeli”, in A. C. S. Peacock (ed. by), *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, Edinburg University Press, Edinburgh 2017.

- T. Krstić, *State and Religion, “Sunnitization” and “Confessionalism” in Süleyman’s Time*, in Pál Fodor (ed.), *The Battle for Central Europe. The Siege of Szigetvár and the Death of Süleyman the Magnificent and Nicholas Zrínyi (1566)*, Brill, 2019.
- L. Kunčević, “The Rhetoric of the Frontier of Christendom in the Diplomacy of Renaissance Ragusa (Dubrovnik)”, in *Dubrovnik Annals* 17 (2013), pp. 37-68.
- V. Kursar, “Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory”, in M. Baramova, P. Mitev, I. Parvev, V. Racheva (ed.), *Power and Influence in South-Eastern Europe (16th-19th century)*, Lit Verlag, Zurich-Berlin 2013, pp. 97-108.
- V. Lavenia, S. Pavone, C. Petrolini, *Mi faccio romano*, Viella, Roma, in corso di pubblicazione.
- V. Lavenia, S. Pastore, S. Pavone, C. Petrolini (a cura di), *Compel People to Come In. Violence and Conversion in the Extra-European Catholic World*, Viella, Roma 2018.
- V. Lavenia (a cura di), *L’età moderna (secoli XVI-XVIII)*, in «Storia del Cristianesimo», vol. III, a cura di E. Prinzivalli, Carocci editore, 2015.
- J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 [trad. it. *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982].
- H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Pgreco, 2018 (ed. or.: *Production de l’espace*, Éditions Anthropos, Paris 1974).
- G. Levi, “On Microhistory”, in P. Burke (a cura di), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford 1991.
- E. Levy, “Early Modern Jesuit Arts and Jesuit Visual Culture. A View from the Twenty-First Century”, *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014), pp. 66-87.
- H. W. Lowry, Jr., “The Ottoman Tahrir Defterleri as a Source for Social and Economic History: Pitfalls and Limitations,” in *Studies in Defterology; Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Analecta Isisiana IV (Istanbul: The Isis Press, 1992), 3-18.
- M. Lubanska, *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes. Studies on Religious (Anti)Syncretism*, De Gruyter Open Poland, Warsaw 2015.
- C. Ludwig, “Wer hat was in welcher Absicht wie beschreiben? Bemerkungen zur Historia des Petros Sikeliotos über die Paulikianer,” *Varia 2 ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 6 (1987), pp. 149–227.
- N. Makuljević, “Migrations and the Creation of Orthodox Cultural and Artistic Networks between the Balkans and the Habsburg Lands (17th–19th Centuries)”, in *Across the Danube: Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th–19th C.)*, eds. O. Katsiardi-Hering and M. A. Stassinopoulou, Brill, 2016, pp. 54-64.

- N. Malcolm, *Rebels, Believers, Survivors. Studies in the History of the Albanians*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- N. Malcolm *Utili nemici. Islam e Impero ottomano nel pensiero politico*, Hoepli, 2020.
- N. Malcolm, *Agents of Empire. Knights, Corsairs, Jesuits And Spies In The Sixteenth-Century Mediterranean World*, Penguin Books, London 2016.
- N. Malcolm, *Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans. The Case of Kosovo*, in «Religious Quest and National Identity in the Balkans», ed. by Harry Norris, Muriel Heppell, Celia Hawkesworth, London, 2001, pp. 91–110.
- N. Malcolm, *Bosnia. A Short History*, New York University Press, New York 1996.
- S. Manali, “Fare rotta verso nuove terre: la diaspora greco-albanese della prima età moderna”, in *FARESTORIA*, Nuova serie, Anno II, n. 2 (*Spostarsi: migrazioni, lavoro, identità e conflitti*), a cura di S. Bartolini, pp. 135-146.
- H. Manikowska, “Does the Concept of ‘Popular Religion’ in the Middle Ages Still Make Sense? Regarding Alicja Szulc’s Homo Religiosus”, in *Kwartalnik Historyczny*, Vol. CXXI, 2014, pp. 157–168.
- L. Markelaj, *Pietro Bogdani e d’Albania del suo tempo, con la riproduzione fotografica di centotrentadue documenti*, Paolo del Colle, Bari 1989.
- S. Matthews Grieco, “Modelli di santità femminile nell’Italia del Rinascimento e della Controriforma”, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zari, Editori Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 303-326.
- B. Mazzara, *Leggendario francescano nel quale conforme l’ordine de mesi si contengono le vite, e morti de santi, beati, & altri huomini venerabili, & illustri*, Venezia 1680.
- M. Mesnil, A. Popova, “Démone et chrétienne: Sainte Vendredi”, *Revue des études slaves* 65.4, (1993), pp. 743-762.
- M. S. Messina, nel suo *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna*, Sellerio, 2007.
- J. Metzler (a cura di), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum (350 anni a servizio delle missioni 1622-1972)*, 3 voll. in 5 tt., Herder, Rom-Freiburg-Wien 1972-75.
- R. Mihaljčić, *The Battle of Kosovo in History and in Popular Tradition*, Beogradski Izdavacko-Graficki Zavod (Bigz), Beograd 1989.
- J. Milojković-Djurić (edited by), *Balkan Cultural Legacies. Historical, Literary, and Fine Art Perceptions*, Columbia University Press, New York 2010.
- J. Milojković-Djurić (edited by), *Aspects of Balkan Culture. Social, Political, and Literary Perceptions*, New Academia Publishing, Washington, DC 2006.

- A. Molnár, “Kavaljer Franjo Bolica (†1653): kotorski patricij na razdjelnici između Rima, Mletaka i Balkana”, in *Исторјски записи*, година ХСIII, 1-2/2020, pp. 109-132.
- A. Molnár, *Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality*, Viella, Roma 2019.
- A. Molnar, “The Catholic Missions and the Origins of Albanian Nation-Building at the Beginning of the 17th Century”, in “*These were hard times for Skanderbeg, but he had an ally, the Hungarian Hunyadi*”. *Episodes in Albanian–Hungarian Historical Contacts*, a cura di Krisztián Csaplár–Degovics, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2019, pp 67-91.
- A. Molnár, G. Pizzorusso, M. Sanfilippo (a cura di), *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, Viella, Roma 2017.
- A. Molnar, “Il Sant’Uffizio e le missioni balcaniche prima della fondazione della Congregazione de Propaganda Fide (1622)”, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di Massimiliano Ghilardi, Gaetano Sabatini, Matteo Sanfilippo, Donatella Strangio, Edizioni Sette Città, Viterbo 2014, pp. 255-278.
- A. Molnár, *Kalmárok és Káplánok az oszmán birodalomban. Források és tanulmányok a balkáni és hodoltági katolicizmus 16-17. Századi történetéhez* [Merchants and Chaplains in the Ottoman Empire. Sources and Studies on the History of Ottoman Hungary and Balkan Catholicism in the 16th and 17th Centuries], Budapest 2013.
- A. Molnar, “Missionari benedettini ragusei nell’Ungheria Ottomana (1587-1612)”, in *Rivista di Studi Ungheresi*, n. s. 11(2012), pp. 47-68.
- A. Molnar, *Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane 1572-1647*, METEM, Roma-Budapest, 2007.
- A. Molnár, “Raguse, point de mediation entre Rome et la Hongrie Ottomane aux XVIe-XVII. Siècles”, in *La circulation des hommes, des oeuvres et des idées entre la France, l’Italie et la Hongrie (XVe-XVIIe siècles). Acte du Colloque international Paris, 21 et 22 janvier 2000*, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, ed. by A. Di Francesco, A. C. Fiorato, Napoli 2004, pp. 149-162.
- C. M. Moreman (a cura di), *The Routledge Companion to Death and Dying*, Routledge 2018.
- M. Moroni, *Rapporti culturali e forme devozionali tra le due sponde dell’Adriatico in età moderna*, in *Pellegrini verso Loreto*, a cura di Floriano Grimaldi e Katy Sordi, Ancona 2003, pp. 181-216
- E. Muntan in *Negotiating Catholic Reform: Global Catholicism and Its Local Agents in Northern Ottoman Rumeli (1570s-1680s)*, Doctoral dissertation, Central European University, Budapest 2021.

- E. Muntan, "Uneasy Agents of Tridentine Reforms: Catholic Missionaries in Southern Ottoman Hungary and Their Local Competitors in the Early Seventeenth Century", in *Journal of Early Modern Christianity* 7(1), 2020.
- A. Naser Eslami (a cura di), *Incontri di civiltà nel Mediterraneo, tra l'Impero ottomano e l'Italia del Rinascimento*, L. Olschki Editore, Firenze 2014.
- A. Ndreca, *L'Albania nell'Archivio di Propaganda Fide*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017.
- J. Neralić, *Il ruolo delle istituzioni illiriche di Roma nella formazione della nazione croata*, in *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secolo XV-XVIII*, a cura di Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso, Matteo Sanfilippo, Viella, Roma 2017, pp. 133-160.
- O. Niccoli, *Muta Eloquenza. Gesti nel Rinascimento e dintorni*, Viella, Roma 2021.
- O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Carocci, Roma 2019.
- O. Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Editori Laterza, Bari 2011.
- V. Noisilia, M. Scarpa, *I Francescani nella storia del popoli balcanici nell'VIII centenario dalla fondazione dell'Ordine*, ArchetipoLibri, Venezia 2011.
- P. Nosco, "The Experiences of Christians During the Underground Years and Thereafter", in *Japanese Journal of Religious Studies* 34/1, Nanzan Institute for Religion and Culture (2007), pp. 85-97.
- P. Nosco, "Secrecy and the Transmission of Tradition: Issues in the Study of the "Underground" Christians", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 20, No. 1 (1993), pp. 3-29.
- T. Ó hAnnracháin, "Catholic Missionary Activity in the Northern Balkans in the Seventeenth Century", in *The Frontiers of Mission. Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, a cura di A. Forrestal and S. A. Smith, Brill, Boston 2020, pp. 136-158.
- T. Ó hAnnracháin, *Catholic Europe, 1592–1648. Centre and Peripheries*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- J. W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 2000.
- J. O'Malley, *The first Jesuits*, Harvard University Press: Cambridge (MASS) 1993.
- D. Obolensky, "Late Byzantine Culture and the Slavs: A Study in Acculturation", in *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Variorum Reprints, London 1982.
- D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, Praeger, New York 1971.

- S. Ortega, *Negotiating Transcultural Relations in the Early Modern Mediterranean. Ottoman-Venetian Encounters*, Routledge, London 2016.
- P. Papadimitriou, “Σύνθετη εικόνα της αγίας Παρασκευής με σκηνές του βίου της στο Εκκλησιαστικό Μουσείο της Σιάτιστας” [Complex Icon with Saint Paraskevi and Scenes from her Life in the Ecclesiastical Museum of Siatista], in *Μακεδονικά*, 38 (2009), pp. 59-95.
- U. Parente, *Nicolás Bobadilla*, AHSI 59 (1990), pp. 323-344.
- J. Pavličić, “Nomen Est Omen or a Testimonial Potential of Place: the Church of the Holy Virgin of Ljevisa in Prizren”, in *Genius Loci. Lugares e Significados, Places and Meanings*, Vol. 1, ed. da Lúcia Rosas, Ana Cristina Sousa, Hugo Barreira, CITCEM, Porto 2017, pp. 215-226.
- S. Pavone, “Sincretismo, conversioni e uso delle immagini tra cattolicesimo e induismo”, in *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, n. 44, 2018/2, pp. 55-90.
- S. Pavone, “Signes de la conversion au catholicisme dans l’Inde des XVIe - XVIIe siècles”, in *Archives de sciences sociales des religions*, n. 182 (2018), Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, Paris 2018, pp. 75 – 96.
- S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- S. Pavone, “Dentro e fuori la Compagnia di Gesù: Claude Visdelou tra riti cinesi e riti malabarici”, in *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, ed. E. Jiménez Pablo, H. Pizarro Llorente, J. Martínez Millán, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, pp. 943-960.
- L. Pellegrini, L. Viallet, *Between Christianitas And Europe: Giovanni Of Capestrano as an Historical Issue*, in *Franciscan Studies*, Vol. 75, Franciscan Institute Publications, 2017, pp. 5-26.
- M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate*, Il Mulino, Bologna 2013.
- L. Peris, *Le missioni gesuite in Transilvania e Moldova nel Seicento*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 1998.
- P. Petrović, “Opasivanje crkava”, in *Glasnik Etnografskog Muzeja*, VII (1932), pp. 110-112.
- H. R. Piccardo (a cura di), *Il Corano*, Newton Compton Editori, Roma 2015.
- P. Pinon, “The Ottoman Cities in the Balkans”, in *The City in the Islamic World*, ed. S. Khadra Jayyusi, R. Holod, A. Petruccioli, and A. Raymond, Brill 2008, pp. 141-158.
- J. Pirjevec, *Serbi, croati, sloveni. Storia di tre nazioni*, Il Mulino, Bologna 2015.

- P. Pirri, “Lo stato della Chiesa ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in un memoriale del P. Giulio Mancinelli S. I.”, in *Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi I*, Storia e letteratura, Roma 1947, pp. 79-103.
- G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia De Propaganda Fide*, Sette Città, Viterbo 2018.
- G. Pizzorusso, “La sede apostolica tra chiesa tridentina e chiesa missionaria: circolazione delle conoscenze e giurisdizione pontificia in una prospettiva globale durante l’età moderna”, in *Rechtsgeschichte - Legal History*, no. 20 (2012), pp. 382–85.
- G. Pizzorusso, “I satelliti di Propaganda Fide. Il Collegio Urbano e la tipografia Polyglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo”, in *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, Tomre 116, 2, École Française de Rome, Palais Farnèse, Roma 2004, pp. 471-198.
- M.-A. Polo de Beaulieu, “Prêcher en images à la fin du Moyen Âge. Preaching with images in the late Middle Ages. Usos de las imágenes (verbales, mentales y materiales) por los predicadores de fines de la Edad Media”, in *Archives des sciences sociales des religions*, 187 (2019), pp. 27-48.
- P. Prodi e W. Reinhard, *Il Concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.
- A. Prosperi, “Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna”, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, ed. A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 1-65.
- A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.
- A. Prosperi, “Otras Indias, missionari della controriforma tra contadini e selvaggi”, in *Scienze, credenze, occulte. Livelli di cultura*, Leo Olschki, Firenze 1982, pp. 205–234.
- L. Radenković, “Bread in the Folk Culture of the Serbs in Its Pan-Slavic Context”, in *Balcanica XLV* (2014), pp. 165-185.
- J. Radonić, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje od xvi do xix veka*, Catena Mundi, Beograd 2017.
- J. Rasson, “Patterns of Settlement Abandonment in Macedonia as Revealed in Ottoman Tax Records From the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, in *Flight and Emigration in Medieval Space and Mind*, ed. G. Jaritz e E. Lala (in corso di pubblicazione).
- A. Ratti, *Ecce crucem Domini. La preghiera di sant’Antonio contro il diavolo*, Edizioni messaggero Padova, Padova 2019.
- W. Reinhard, *Il pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2000.

- W. Reinhard, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII (1982) Il Mulino, Bologna.
- P. Reynolds, *How Marriage Became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- G. Ricci, "Da Lepanto a Passarowitz. Echi dello scontro con gli Ottomani sulla religiosità e la cultura popolare in Italia", in *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, a cura di B. Heyberger, M. García-Arenal, E. Colombo, P. Vismara, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 2009, pp. 159-170.
- A. Romano, "Les savoirs de la mission", dans S. Van Damme (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs*, vol. 1, Le Seuil, Paris 2015, pp. 347-366.
- G. Romeo, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2002.
- A. Rossi, *L'architettura della città*, Quodlibet, Macerata 2011.
- Vincenzo Ruggieri, "Costantinopoli vista da P. Giulio Mancinelli S. J. (1583-1585)", in *Revue des études byzantines*, tome 60 (2002), pp. 113-131.
- A. Ruiu, "Missionaries and French Subjects: The Jesuits in the Ottoman Empire", in *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, ed. by R. Po-Chia Hsia, Brill 2018, pp. 181-204.
- A. Ruiu, "Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609–1628", *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014), pp. 260-280.
- F. Sacchetti, "Aspetti rituali della morte nell'Islam in terra di migrazione", *Studi di Sociologia*, Anno 55, Fasc. 4 (Ottobre-Dicembre 2017), p. 376-380.
- H. Saldzhiev, "Continuity between Early Paulicianism and the Seventeenth-Century Bulgarian Paulicians: the Paulician Legend of Rome and the Ritual of the Baptism by Fire", in *Studia Ceranea* 9, 2019, pp. 657-679.
- R. Samardzić, M. Duskov (edited by), *Serbs in European Civilization*, NOVA, 1993.
- M. Sanfilippo, "La Congregazione *de Propaganda Fide* e la dominazione turca sul Mediterraneo centro-orientale nel XVII secolo", in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, a cura di Giovanna Motta, FrancoAngeli, Milano 1998.
- C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Bibliothèque des École françaises d'Athènes et de Rome, Roma 2018.
- P. Scaramella, L. Felici (a cura di), *Un mondo perduto? Religione a cultura popolare*, Aracne Editrice, Canterano 2020.

- P. Scaramella, "I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI-XVIII)", in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta*, Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée, tome 121, n°1 (2009), pp. 75-94.
- H. Schilling, I. G. Tóth (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400 - 1700*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- H. Schilling, "La confessionnalisation et le système international", in *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit*, a cura di L. Bély, Paris 2000, pp. 411-428.
- H. Schilling, "Confessione e identità politica in Europa agli inizi dell'età moderna (XV-XVIII secolo)", in *Concilium. Rivista internazionale di Teologia*, 6 (1995), pp. 970-983.
- H. Schilling, "Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit", in *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, a cura di H. Guggisberg e G. Krodel, Gütersloh 1993, pp. 597-613.
- O. J. Schmitt, *Skanderbeg: Der neue Alexander auf dem Balkan*, Friedrich Pustet GmbH, Regensburg 2009.
- K. Setton, *The Papacy and the Levant 1205-1571*, American Philosophical Society, Philadelphia 1976.
- D. Sokol, "L'emigrazione albanese in Italia come problema storiografico", in *Biblos*, anno X, nn. 23-24 (2003), pp. 28-44.
- E. Shukriu, *Saint Prenda Church Prizren. Development and Origin*, Prishtina, 2017.
- B. Sikimić, *Dynamic Continuity of a Sacred Space: Transformation of Pilgrims' Experience of Letnica in Kosovo*, in «Southeastern Europe», n. 41, 2017, pp. 43-58.
- B. Sikimić, P. Hristov (eds.), *Kurban in the Balkans*, Institute for Balkan Studies (SASA), Belgrado 2007.
- S. Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans", in *Slavic Review*, vol. 26, no. 2 (Jun. 1967), pp. 227-246.
- D. Solera, *La società dell'Inquisizione. Uomini, tribunali e pratiche del Sant'Uffizio romano*, Carocci, Roma 2021.
- V. B. Sotirović, "The Serbian Patriarchate of Peć in the Ottoman Empire: The First Phase (1557-94)", in *Serbian Studies. Journal of the North American Society for Serbian Studies*, Vol.25, 2011 (No.2), Slavica Publishers, pp. 143-167.
- M. Soykut, "Image of the "Turk" in Italy: a History of the "Other", in *Early Modern Europe: 1453-1683*, Klaus Schwarz, Berlin 2001.

- M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans. A Study in the Spread on Byzantine Culture among the Slavs*, Archon Books, Hamnsen 1968.
- N. Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural. Exchange between China and Europe*, University of Washington Press, Seattle 2008.
- V. Stanković, “A Ninth Century Turnaround in Southeast Europe: Christianization of Bulgaria And Constantinople’s Embracing of the Slavs”, in *Laudator Temporis Acti. Studia In Memoriam Ioannis A. Božilov*, ed. I. Biliarski, Издателска къща „Гутенберг“, 2018.
- K. Stantchev, “L’Abagar di Filip Stanislavov nell’evoluzione della stampa bulgara”, in *Identità europea e radici cristiane*, a cura di K. Plamen Kartaloff, Libreria editrice vaticana, Roma 2021, pp. 177-186.
- K. Stantchev, “I francescani e il cattolicesimo in Bulgaria”, in *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell’VIII centenario della fondazione dell’Ordine*, a cura di V. Nosilia e M. Scarpa, Archetipo libri, Venezia 2011, pp. 201-267.
- L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York University Press, New York 2000.
- M. Stock, N. Vöhringer (eds.), *Spatial Practices. Medieval/Modern*, V&R Unipress, Gottingen 2008.
- B. Stojkovski, “Between Byzantium and the West: Serbian Marital Policy and Political Orientation (Mid Eleventh Century – 1371)”, in *Hiperboreea*, 2020, Vol. 7, No. 2 (2020), p. 177-179.
- Y. Stoyanov, *Between Heresiology and Political Theology. The Rise of Paradigm of the Medieval Heretical “Bosnian Church”*, in G. Filoramo (edited by), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia 2015.
- Y. Stoyanov, “The Interchange between Religious Heterodoxies in the Balkans and Caucasus: the Case of the Paulicians”, in I. Biliarsky, O. Cristea, A. Oroveanu (edited by), *The Balkans and the Caucasus: Parallel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne 2012, pp. 106-115.
- B. Sudár, “Bektaşi Monasteries in Ottoman Hungary (16th–17th Centuries)”, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* Volume 61 (1–2), 2008, pp. 227-248.
- A. Tamborra, “Gli Stati italiani, l’Europa e il problema turco dopo Lepanto”, *Biblioteca dell’«Archivio storico italiano»*, vol. 13, Olschky, Firenze 1961.
- A. Terzić, V. Krivošejev, Ž. Bjeliac, “Cross-Cultural Exchange: Saint George’s Day Customs as a Common Heritage of Balkan Nations”, *Anthropological Notebooks* 21 (2): 2015, pp. 71-88.
- M. Todorova, *Immaginando i Balcani*, Argo, Lecce 2014.

- I. G. Tóth, “Between Islam and Orthodoxy. Protestants and Catholics in south eastern Europe”, in *Reform and Expansion. 1500-1660. The Cambridge History of Christianity*, a cura di R.P. Hsia, Cambridge 2007, pp. 536-556.
- I. G. Tóth, “Missionaries as Cultural Intermediaries in Religious Borderland: Habsburg Hungary and Ottoman Hungary in the Seventeenth Century”, in *Cultural Exchange in Early Modern Europe. Religion and Cultural Exchange in Europe 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 88-110.
- M. Trento, “The Theater of Accomodation: Strategies for Legitimizing the Christian Message in Madurai (c. 1610)”, in P.-A. Fabre - F. Rurale (eds), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Institute of Jesuit Sources, Boston 2017, pp. 109-127.
- M. Trogrlić, “Gli alunni del Collegio illirico di Loreto. Giovanni Scacoz, un paradigma”, in *Pellegrini verso Loreto*, a cura di Floriano Grimaldi e Katy Sordi, Ancona 2003, pp. 251-262.
- A. Trstenjak, “Alessandro Komulović S.I., 1548-1608. Profilo biografico”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 58 (1989), pp. 48-52.
- M. Tsibranska-Kostova, “Paulicians Between the Dogme and the Legend”, in *Studia Ceranea* 7, 2017, pp. 229–263
- A. Turchini, “La visita come strumento di governo del territorio”, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 335-382.
- R. George Tvrtković, “Our Lady of Victory or Our Lady of Beauty?: The Virgin Mary in Early Modern Dominican and Jesuit Approaches to Islam”, in *Journal of Jesuit Studies*, 7(3), 2020, pp. 403-416.
- R. George-Tvrtković, *Christian, Muslims, and Mary. A History*, Paulist Press, Mahwah 2018.
- A. Van Gennerp, *Le rites de passage*, Émile Nourry, Paris 1909 [trad. it. *I riti di passaggio. Passaggio dalla soglia, ospitalità nascita, pubertà, fidanzamento, matrimonio, morte, stagioni*, Universale Bollati Berlinghieri, Torino 1981].
- M. Vanino, “Le P. Barthélemy Kašić S.J., Écrivain croate (1575-1650)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, VI (1937), 216-58, and XI (1942), pp. 83-97.
- M. Vasiljević (edited by), *The Christian Heritage of Kosovo and Metohija. The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People*, Sebastian Press, Los Angeles 2015.
- J. P. Vernant, *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010.
- M. A. Visceglia (a cura di), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Viella, Roma 2013.

- A.P. Vlasto, *The entry of the Slavs into Christendom: an Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- M. A. Visceglia (a cura di), *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, Viella, Roma 2007.
- I. Vitaliotis, "Shqipëria, vend pritës i ndikimeve kulturore nga perëndimi mesjetar dhe bizanti: disa shembuj nga piktura murale e shek. XV-XVI" [Albania at the crossroads of cultural influences from Medieval West and Byzantium: a few testimonies from mural painting (15th-16th c.)], in *Shqipëria mes lindjes dhe perëndimit*, Tirana 2014, pp. 101-114.
- D. Vojvodić and D. Popović (edited by), *Byzantine Heritage And Serbian Art* voll. I-III, Belgrade 2015.
- M. Voulgaropoulou, "Cross-Cultural Encounters in the Twilight of the Republic of Venice: the Church of the Dormition of the Virgin in Višnjeva, Montenegro", in *Journal of Modern Greek Studies*, n. 36 (2018), The Modern Greek Studies Association, 2018, pp. 25-70.
- M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, 1991.
- A. J. Wensinck, "Kurban" in C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, Vol. V (KHE-MAHI), Brill, Leiden 1986.
- P. Wittek, *La formation de l'Empire Ottoman*, Variorum Reprints, London 1982.
- P. von Wyss-Giacosa, "Confronting Asia's 'Idolatrour Body'". Reading some Early Modern European Sources on Indian Religion", in A. D. Ornella, S. Knauss, A.-K. Hofflinger (a cura di), «*Commun(ica)t(in) Bodies*». *Body as a Medium in Religious Symbol Systems*, Pano – Nomos, Zurich- Baden Baden 2014, pp. 388-423.
- S. Zefi, *Islamization of Albanians through Centuries (15-20th century). Reasons for Islamization and the Stance of the Church towards the Occurrence*, Drita, Prizren 2006.
- V. Živković, "Tota depicta picturis grecis. The style and iconography of religious painting in medieval Kotor (Montenegro)", in *Il Capitale culturale*, X (2014), EUM 2014, pp. 65-89.
- V. Živković *Религиозност и уметност у Котору (XIV-XVI век)* [Religiosity and art in Kotor (Cattaro) in the fourteenth to sixteenth centuries], Београд 2010.
- Z. Zlatar, *Between the Double Eagle and the Crescent: the Republic of Dubrovnik and the Origins of the Eastern Question*, New York 1992.
- Z. Zlatar, *Our Kingdom Come: the Counter-Reformation, the Republic of Dubrovnik, and the Liberation of the Balkan Slavs*, New York 1992.
- I. G. Županov e P. A. Fabre, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Brill 2018.
- I.G. Županov, "Translationg the 'Doctrina Christiana': Jesuit Linguistic Mission Before and After the Council of Trent (Sixteenth- Seventeenth-Century India)", in M. Catto - A. Prospero (eds), *Trento and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, Brepols, Turnhout 2017.

