



SCUOLA  
NORMALE  
SUPERIORE

# TESI DI PERFEZIONAMENTO IN STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA

## IMMAGINI MIRACOLOSE SOTTO PROCESSO

Candidata: LAURA BIGGI

Relatrice: PROFESSORESSA STEFANIA PASTORE (SNS)

ANNO ACCADEMICO 2018/2019

## ABBREVIAZIONI

AALu: Archivio Arcivescovile di Lucca, Lucca

ACP: Archivio Capitolare di Pistoia, Pistoia

ASF: Archivio di Stato di Firenze

ASLu: Archivio di Stato di Lucca, Lucca

ASP: Archivio di Stato di Pistoia, Pistoia

AVP: Archivio Vescovile di Pistoia, Pistoia

BCF: Biblioteca Comunale Forteguerriana, Pistoia

BRP: Biblioteca Roncioniana di Prato, Prato

BSLu: Biblioteca Statale di Lucca, Lucca

COD: *Concilium Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2002

DBI: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1960 e sgg.

ETR: *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1929 e sgg.

## I. INTRODUZIONE

### 1. Di immagini mariane, vescovi e processi

Il mio lavoro è dedicato ai processi alle immagini della Vergine che hanno dato origine a culti e santuari mariani intorno al XVI secolo in Italia.

Ho scelto di analizzare questa specifica documentazione attraverso l'esame di più *inquisitiones* e optando per un metodo di ricerca che permetta di valutare i cambiamenti, formali e sostanziali, avvenuti nella fonte stessa dal Quattrocento fino agli ultimi anni del Cinquecento.

A Lucca, nel 1588, il vescovo Alessandro Guidiccioni e il governo cittadino stabilirono di tagliare una porzione di muro presso la Porta dei Borghi su cui era dipinta un'immagine della Madonna alla quale qualche giorno prima era stato attribuito un miracolo. La Vergine fu segretamente trasportata durante la notte all'interno di un palazzo del governo cittadino - un palazzo laico, dunque - così da sottrarla alla devozione dei lucchesi, in attesa di accertare se l'icona potesse davvero considerarsi miracolosa. A questo scopo, subito dopo la traslazione l'ordinario episcopale aprì una *inquisitio*, simile nella forma a un processo penale, che si svolse con la partecipazione di teologi, notai, medici, e testimoni che avevano assistito al presunto miracolo. Per comprendere la genesi dell'*inquisitio* lucchese, come delle altre che ho analizzato, mi sono posta delle domande: erano sempre i vescovi, come accadde a Lucca, a istruire i procedimenti, e per quale motivo? A quale scopo rispondeva precisamente la registrazione dei miracoli, autenticata attraverso deposizioni e interrogatori di testimoni? Questi processi influenzavano la devozione prestata all'immagine sacra, a Lucca e altrove, e in che modo? Ma, soprattutto: quali conseguenze lasciavano le *inquisitiones* sulla vita religiosa della collettività che ospitava l'icona miracolosa?

Cercando di rispondere a questi interrogativi ho elaborato una tesi che ritengo possa fornire alcune risposte relative non soltanto alla storia della fonte, ma anche a temi diversi e più complessi, ampiamente dibattuti dalla storiografia: il ruolo dei vescovi nella Chiesa pre e post tridentina e il loro rapporto con la corte papale e con le istituzioni laiche territoriali; la questione della maggiore o minore continuità fra XV e

XVI secolo di fenomeni culturali - come quelli collegati a credenze e devozioni - e di relazioni e conflitti fra istituzioni e giurisdizioni; il problema costituito dalla materialità dell'immagine sacra e dall'elaborazione, proprio a partire dal processo, di memorie condivise intorno ad essa<sup>1</sup>. La mia ricerca si basa principalmente su fonti scritte prodotte da processi informativi a oggetti materiali, nel mio caso immagini sacre, finalizzati all'accertamento di un miracolo e alla possibile conseguente legittimazione di un santuario: a livello storiografico, mi sono dunque confrontata con studiosi che hanno portato le analisi sulla storia materiale nel campo della storia religiosa e della storia delle devozioni, sebbene con metodologie e fonti differenti dalle mie. Ho dunque messo in relazione i risultati del mio lavoro con quelli che emergono dalle ricerche di Mary Laven - che studia le devozioni domestiche privilegiando le fonti provenienti dal basso - o di Caroline Bynum - che indaga il paradosso rappresentato dalla doppia natura degli oggetti sacri, con il quale i fedeli si trovavano a confrontarsi fra Medioevo ed Età moderna<sup>2</sup> -. Se riprendiamo il caso già citato della Madonna dei Miracoli di Lucca e quello della Madonna di Monte Berico di Vicenza vediamo come i diversi quadri interpretativi della *history of things* offrano conclusioni talvolta coincidenti, altre volte molto differenti rispetto a quelle derivanti dall'esegesi delle fonti scritte. La vicenda che si svolse nel contesto lucchese evidenzia il valore dirompente che un oggetto materiale, per l'esattezza una porzione di muro con dipinta l'immagine della Vergine, poteva assumere: la notizia del miracolo era circolata in città così rapidamente e aveva

---

<sup>1</sup> Ci si richiama qui a una delle tendenze storiografiche che sono state annoverate, nel recentissimo libro di Marek Tamm e Peter Burke, fra i *'New approaches to history'*. La *History of things* e gli studi sulla cultura materiale si sono intrecciati con gli studi sulla *'visual culture'*, soprattutto nelle opere della storiografia culturale anglofona, a partire dagli anni Novanta del XX secolo. Al proposito, rimando ad alcune opere generali che consentano di inquadrare tali correnti nella storiografia: Burke, Peter - Tamm, Marek (a cura di), *Debating New Approaches to History*, London, Bloomsbury, 2018; Gerritsen, Anne - Riello, Giorgio, *Writing Material Cultural History*, London, Bloomsbury, 2014; Hicks, Dan, *The Material-Cultural Turn: Event and Effect*, in Beaudry, Mary - Hicks, Dan (a cura di), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 25-99; Miller, Peter (a cura di), *Cultural Histories of the Material World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2013. Per quanto riguarda gli studi di Laven e Bynum, mi limito a rimandare a quelli cui farò maggiormente riferimento nella mia argomentazione e con i quali mi confronterò nelle conclusioni di questo studio: Laven, Mary, *Recording miracles in renaissance Italy*, in «Past and Present», XI, 2016, pp. 191-212; Brundin, Abigail - Howard, Deborah - Laven, Mary, *The sacred home in renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2018 (gli scritti sono derivati dalla più ampia ricerca *Domestic devotions: the place of piety in the renaissance Italian home 1400-1600*, a cui si farà più volte riferimento); Walker Bynum, Caroline, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2016.

<sup>2</sup> Cfr. Houdard, Sophie - Malena, Adelisa - Von Tippelskirch, Xenia, *Premessa*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXX, 2017, p. 12.

suscitato tanto fervore religioso da costringere il vescovo e i poteri laici cittadini a sottrarre l'icona mariana alla vista dei fedeli, almeno fin quando il miracolo non fosse stato accertato e legittimato dal processo. Nello stesso tempo, quel medesimo oggetto divenne, grazie a un'operazione culturale che coinvolse tutte le 'parti' cittadine, lo strumento attraverso cui Lucca poteva proiettare all'esterno una differente identità: non più quella di città infettata dall'eterodossia, ma quella di Repubblica posta sotto la protezione del Volto Santo e della Vergine. Se l'icona mariana rappresentava in un primo momento un pericolo per la cittadinanza, perché i devoti potevano venerare come miracolosa una Madonna che non lo era, dedicandosi a «una pratica deviante»<sup>3</sup>, dopo il processo veniva al contrario proposta come immagine posta a tutela dell'ortodossia cittadina. A questo cambiamento di significato corrispose uno spostamento fisico dell'immagine, in un perfetto concretizzarsi di quel binomio di ri-contestualizzazione e ri-semantizzazione individuato dalla storia della cultura materiale<sup>4</sup>. Nelle conclusioni di questo lavoro evidenzierò, utilizzando il caso della Madonna di Monte Berico, quali possano essere invece i rischi 'distorsivi' di un approccio che si rivolga esclusivamente a fonti materiali o 'popolari' per indagare le manifestazioni devozionali.

Tornando alle fonti utilizzate, l'esame della documentazione processuale, così come del materiale bibliografico disponibile, mi ha reso possibile dimostrare come le *inquisitiones* relative alle immagini o alle reliquie mariane ritenute miracolose - le prime testimonianze di processi di questo tipo nella penisola italiana risalgono al Quattrocento<sup>5</sup> - trovassero origine nella volontà, soprattutto dei vescovi e dei poteri laici, di valorizzare il territorio cittadino e diocesano tramite il riconoscimento offerto alla loro comunità dai miracoli attribuiti alla Madonna.

La mia analisi chiarirà come il processo potesse rafforzare l'identità di una collettività locale e svolgere una funzione di controllo e disciplina delle nuove devozioni. Nel XV secolo i vescovi erano generalmente uomini di chiesa e di stato, fortemente collegati ai poteri laici: le *inquisitiones* presentavano in questa fase una tipologia documentaria che

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>5</sup> Per le datazioni si veda la tabella a p. 34.

attingeva a modelli laici ed ecclesiastici precedenti<sup>6</sup>, non ancora stabilizzata nella struttura che avrebbe assunto alla fine del XVI secolo. Fra Quattrocento e Cinquecento i processi informativi erano istruiti soprattutto nei contesti in cui gli ordinari diocesani mostravano una propensione per la riforma della Chiesa: erano attivamente presenti nella propria diocesi, cercavano di mettere un freno al malcostume interno al clero, riponevano speranze nei lavori del concilio. Dal punto di vista documentario, si assisteva a una fase di transizione: i procedimenti erano abbastanza sintetici e presentavano poche testimonianze, di solito tendevano a indagare solo il fatto miracoloso che aveva dato origine al santuario e non i miracoli avvenuti in seguito. In questo senso, le *inquisitiones* non sembravano presentare una reale volontà di accertamento degli eventi miracolosi, tendevano piuttosto ad accentuare il loro carattere di protezione delle prerogative dei vescovi sulla loro diocesi<sup>7</sup>. Con gli anni Quaranta del Cinquecento i processi alle immagini sacre incrociarono il problema della repressione dell'eresia in Italia e l'inizio della risposta romana alla riforma protestante, con la creazione della Congregazione del Sant'Uffizio. La documentazione processuale divenne uno strumento tramite il quale i vescovi si proponevano, attraverso la verifica dei miracoli, di legittimare il proprio operato nella diocesi e di preservare i propri spazi di azione nei confronti sia di Roma sia dei poteri laici dei moderni stati sovra-cittadini che dominavano l'Italia<sup>8</sup>. In epoca post conciliare, soprattutto con l'ascesa dell'Inquisizione romana e successivamente con la nascita della Congregazione dei Riti, i processi conservarono una funzione di difesa dell'identità della comunità cittadina e della giurisdizione delle sue istituzioni politiche e religiose, ma nelle vicende

---

<sup>6</sup> Cfr. Fiume, Giovanna, *Il santo moro*, Milano, Angeli, 2002, p. 11. Per l'iter di un processo di beatificazione successivo si rimanda invece a Ead., *Illud quod est caput omnium. L'espulsione dei moriscos e la canonizzazione di Juan de Ribera*, in «*Estudis. Revista de Historia Moderna*», 39, 2013, pp. 217-218. Questo articolo è stato poi ampliato nel volume Id., *La cacciata dei moriscos e la beatificazione di Juan de Ribera*, Brescia, Morcelliana, 2014.

<sup>7</sup> Di questo gruppo fa parte ad esempio il processo di Anghiari, che avvenne durante il cambio di ordinario diocesano, nel passaggio fra Francesco Minerbetti e il nipote Bernardetto. Entrambi si distinsero per un'attiva iniziativa diocesana, anche se Francesco cominciò a interessarsi veramente alla diocesi nel momento in cui iniziò a risiedervi e soprattutto nei primi tempi da vescovo del nipote: dato che quest'ultimo era impegnato in missioni che lo tenevano lontano dalla Toscana, lo zio continuò ad amministrare la diocesi. Bernardetto, inoltre, si interessò attivamente all'applicazione delle norme del Concilio di Trento. Cfr. Pieri, Silvano - Volpi, Carlo (a cura di), *Visite pastorali dal 1521 al 1571*, San Giovanni Valdarno, Servizio editoriale fiesolano, 2011, pp. 45-46 e 145-146.

<sup>8</sup> La vicenda della Madonna dell'Umiltà di Pistoia appartiene a questa fase e rientra, per le caratteristiche formali, anche nella fase precedente. Si rimanda al relativo capitolo per constatare l'impatto della presenza riformata e della presenza romana sul caso pistoiese. Cfr. *Infra*, cap. II

processuali cominciarono a comparire le ingerenze della Curia romana e degli stati regionali italiani. Gli incartamenti dei processi si complicarono, diventarono sempre più lunghi e minuziosi, nel tentativo da parte dei vescovi di evitare di esporsi a critiche e confutazioni<sup>9</sup>. La Congregazione dei Riti iniziò a reclamare i fascicoli delle *inquisitiones*, fino ad allora rimasti nelle diocesi; anche il Sant'Uffizio, nel pieno dell'espansione delle materie su cui esercitare la propria giurisdizione, intervenne sui processi, talvolta 'scontrandosi' con l'altra congregazione romana<sup>10</sup>. I vescovi, progressivamente sminuiti nella loro autorità, cominciarono a trovarsi di fronte a casi in cui i processi da loro istruiti venivano contestati<sup>11</sup> e accadde perfino che alcuni ordinari diocesani, trovandosi in una posizione di grave debolezza all'interno della propria diocesi, si impegnassero per concludere il processo con esito negativo, pur di non riconoscere un culto che altre istituzioni avrebbero sottratto alla loro giurisdizione<sup>12</sup>.

Dalla seconda metà del Cinquecento, la tipologia documentaria del processo informativo a oggetti ed eventi miracolosi tese progressivamente a uniformarsi. Questo cambiamento fu probabilmente dovuto alla circolazione degli atti processuali tra le diocesi, ma anche al crescente interesse di Roma per le *inquisitiones*: alla fine del Cinquecento sorse, infatti, la disputa fra le diverse istituzioni per stabilire chi detenesse

---

<sup>9</sup> Di questa fase fa parte il processo alla Madonna dei Miracoli di Lucca, per cui si rinvia al capitolo dedicato. Cfr. *Infra*, cap. IV.

<sup>10</sup> Ne è un esempio l'*inquisitio* condotta sui miracoli attribuiti alla Madonna di Mondovì. Cfr. Cozzo, Paolo, «*Regina montis regalis*». *Il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabauda*, Roma, Viella, 2002, pp. 89-90.

<sup>11</sup> Si veda al proposito la vicenda della Madonna delle Grazie, a Napoli, dove i frati zoccolanti del convento di Santa Maria la Nova si scontrarono con la curia napoletana fino alla risoluzione positiva del processo, ottenuta per merito della «reazione violenta e intransigente del popolo minuto». Cfr. Scaramella, Pierroberto, *Madonne del purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e controriforma*, Genova, Marietti, 1991, pp. 184-189.

<sup>12</sup> Il processo alla Madonna di Cutigliano, conclusosi con un non riconoscimento dell'attività miracolosa dell'immagine sacra, si tenne in un momento di profonda debolezza del governo vescovile di Lattanzio Lattanzi; inoltre, il pievano Mancini, sebbene durante il processo avesse asserito di non credere nel miracolo che si diceva si fosse verificato, continuò a sfruttare la devozione alla Madonna del Ponte appropriandosi delle elemosine che le venivano offerte. Cfr. Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano*, Pistoia, Storia Nuova, 2015, pp. 23; cfr. Bruna Bocchini Caimani, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa tra cinquecento e settecento*, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III. Dentro lo stato fiorentino. Dalla metà del XIV alla fine del XVIII secolo*, Firenze, Le Monnier, 1999, pp. 257-258. Un processo significativo è quello (non conservato, ma tramandatoci per via indiretta) relativo all'apparizione della Madonna a Margherita nella campagna piacentina nel 1560: il vicario del vescovo, la cui decisione di erigere un oratorio fu contestata dai domenicani, vide la sua risoluzione sconsigliata dall'inquisitore generale Michele Ghislieri. Cfr. Prosperi, Adriano, *Madonne di città e Madonne di campagna: per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in *Eresie e devozioni: la religione italiana in Età moderna*, vol. 3, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2010, pp. 629-635.

la prerogativa di decidere l'autenticità dei miracoli attribuiti a oggetti sacri, in modo analogo a quanto avveniva per i miracoli attribuiti a possibili santi.

L'interpretazione dei processi informativi alle immagini o alle reliquie sembra essere in linea con quella proposta a suo tempo da Miguel Gotor per i processi di beatificazione e canonizzazione: le «alleanze periferiche orizzontali» fra vescovi, clero secolare e governi laici furono sottoposte alla pressione delle congregazioni romane, che ne ridussero in maniera graduale il potere giurisdizionale nell'ambito del confronto politico fra istituzioni laiche ed ecclesiastiche, chiese locali e chiesa centrale che era in atto negli stati italiani<sup>13</sup>.

L'affinità fra i processi informativi e i processi di canonizzazione appare evidente, prima di tutto per la somiglianza fra le tipologie documentarie prodotte, entrambe ricalcate sul processo testimoniale in uso nella giustizia penale. I due tipi di procedimento potrebbero essere addirittura considerati paralleli se non dessero l'impressione di svilupparsi con cronologie sfalsate, come se le *inquisitiones* sui miracoli mariani subissero un ritardo, restando più a lungo simili alla prima fase dei processi di canonizzazione, ossia al processo di beatificazione, che si svolge a livello diocesano.

Il Cinquecento fu però caratterizzato dal silenzio dei processi di canonizzazione, pochi e articolati nel doppio passaggio della concessione del culto e del riesame delle prove, una flessione dovuta alla volontà di Roma di riorganizzare i procedimenti e di riaffermare su di essi l'autorità della Curia pontificia<sup>14</sup>; per contro, fu il secolo che ospitò il laboratorio di costruzione dei processi informativi sui miracoli, il periodo in cui si trasformarono da procedimento giuridico cittadino-vescovile a oggetto dell'attenzione delle congregazioni romane negli anni fra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo. Per buona parte del Cinquecento, in realtà, Roma non riuscì a sottoporre al proprio controllo delle *inquisitiones* che nascevano a livello diocesano e che mostravano una forte tendenza a rimanere in ambito locale. I primi casi di interessamento ai processi

---

<sup>13</sup> Gotor, Miguel, *Santi stravaganti: agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima Età moderna*, Roma, Aracne, 2012, pp. 116, 129.

<sup>14</sup> Cfr. Renoux, Christian, *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 105, n.1, 1993, pp. 184 e sgg. Le sole canonizzazioni andate a buon fine sono quelle di Francesco di Paola nel 1519 e di Hyacinth Odrowaz nel 1594.



informativi da parte delle congregazioni datano la fine degli anni Ottanta del Cinquecento e furono, quindi, coevi alla nascita della Congregazione dei Riti. Si può dunque ipotizzare un legame fra il culto prestato alle immagini sacre e la «santità locale»: in età moderna la Chiesa si trovava spesso di fronte a culti tributati a individui che a livello locale venivano ritenuti santi, devozioni che non davano segno di scemare. A metà del Quattrocento, Eugenio IV e Callisto III cominciarono a compiere i primi tentativi di regolarizzare i culti locali, tentativi portati avanti anche da Giulio II e Leone X; tuttavia questa opera di controllo giunse al suo apice solo con Urbano VIII, non a caso il pontefice che istituì il processo di beatificazione<sup>15</sup>. Parallelamente, le devozioni locali rivolte a immagini sacre iniziarono ad avere i propri processi diocesani: tuttavia, prima che la Chiesa di Roma potesse prendere in considerazione le devozioni prestate alle immagini, le quali ponevano probabilmente problemi di minore entità, si dovette aspettare che il controllo sui culti per le attività miracolose attribuite a persone fosse almeno parzialmente ristabilito e che la Chiesa avesse consolidato la stessa sua struttura tramite le nuove congregazioni. Il Concilio di Trento non aveva prestato particolare attenzione alla questione relativa all'accertamento tramite *inquisitio* della miracolosità di reliquie e icone, ed era sembrato che il discernimento vescovile in merito ai miracoli attribuiti a icone sacre fosse sufficiente ad evitare abusi<sup>16</sup>. Nell'ultima parte del Cinquecento la crescente somiglianza fra i processi di canonizzazione e i processi alle immagini si manifestò anche nell'uniformazione delle modalità del giudizio sul miracolo attribuito alla Madonna con le modalità del giudizio sul miracolo 'umano': «un evento è miracoloso non se lo dichiarano un concilio o i vescovi nelle diocesi come era avvenuto per secoli, bensì soltanto se lo stabilisce il papa, altrimenti è falso e pertanto superstizioso»<sup>17</sup>.

La differenza fra i processi informativi a oggetti ed eventi miracolosi e i processi di canonizzazione era rappresentata soprattutto dalla diversa condizione del soggetto al quale i miracoli erano attribuiti. Giovanna Fiume evidenzia come il procedimento per decidere in merito alla canonizzazione segni il passaggio fra 'sacro' e 'santo': i miracoli

---

<sup>15</sup> Cfr. Vauchez, André, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 416-417.

<sup>16</sup> Cfr. COD, *Sessione XXV*.

<sup>17</sup> Gotor, Miguel, *Santi stravaganti* cit., p 186.

attribuiti a un individuo costituivano una prova proprio di questo cambiamento di stato, in quanto, se riconosciuti autentici, attestavano la santità della persona stessa<sup>18</sup>. Nei processi informativi sulle immagini e sulle reliquie mariane si doveva invece accertare l'attività miracolosa dell'oggetto e se, in virtù di quella, l'immagine o la reliquia potessero divenire protagoniste di una particolare forma di devozione: non si doveva verificare se la Vergine in questione fosse o meno santa. L'immagine o l'oggetto rendevano però più problematico il confine fra l'accertamento della capacità di compiere miracoli e l'accertamento della santità: avremo modo di vedere come la sottrazione dell'immagine alla venerazione dei fedeli potesse prestarsi ad ambiguità in questo senso<sup>19</sup>.

Il problema dello *status* dell'immagine sacra si pose al centro delle *inquisitiones*, soprattutto in epoca post conciliare, come uno dei temi principali della controversia fra riformati e cattolici: la venerazione delle immagini e in generale il culto della Madonna e dei santi si prestavano a costituire un argomento polemico per entrambi gli schieramenti<sup>20</sup>. La Vergine era spesso impiegata come vessillo di protezione o di conquista di territori da parte della Chiesa controriformista<sup>21</sup>: alcuni processi

---

<sup>18</sup> Cfr. Fiume, Giovanna, *Il santo moro*, cit., pp. 11 e segg.

<sup>19</sup> Si veda al proposito il caso lucchese. Cfr. *Infra*, cap. IV.

<sup>20</sup>Cfr. Firpo, Massimo - Biferali, Fabrizio, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Bari-Roma, Laterza, 2016, pp. 3-20; cfr. Rubin, Miri, *Mother of God. A history of the Virgin Mary*, London, Penguin books, 2009, pp. 357-358; 367-368; cfr. Oberman, Heiko, *The Controversy over Images at the Time of the Reformation*, in *The Two Reformations: the journey from the last days to the New World*, New Haven - London, Yale University Press, 2003, pp. 86-96C; Prosperi, Adriano, *Tra venerazione e iconoclastia. Le immagini a soggetto religioso tra Quattrocento e Cinquecento*, in Furlan, Caterina - Romani Vittoria (a cura di), *Dal Pordenone a Palma il Giovane. Devozione e pietà nel disegno veneziano del Cinquecento*, Milano, Electa, 2000, pp. 53-68; Scaramella, Pierroberto, «Madonna violate e Christi abbruciati»: note sull'iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma, in Brizzi, Gian Paolo - Olmi, Giuseppe (a cura di), *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna, Clueb, 2007, pp. 55-70. Corry, Maya - Howard, Deborah - Laven, Mary, *Madonna & Miracles. The Holy home in Renaissance Italy*, London, Philip Wilson Publishers, 2017, p. 143. La più famosa opera Cinquecentesca sulle immagini di parte cattolica è sicuramente il trattato di Gabriele Paleotti, per il cui inquadramento si rimanda a Prodi, Paolo, *Il cardinale Gabriele Paleotti 1522-1594*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1967. Si tenga presente che sono attestati casi in cui le immagini mariane furono conservate anche in epoca riformata, poiché esse avevano assunto una connotazione politica tale da perdere il valore sacrale ma capace di preservare il nesso fra l'immagine della Vergine e il ceto dirigente della città. Cfr. Cavarzere, Marco, *La Riforma e il potere degli oggetti: ostie, tesori e Madonne nella Svizzera riformata*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXX, 2017, pp. 37-38.

<sup>21</sup> Cfr. Prosperi, Adriano, *Madonne di città e Madonne di campagna*, cit., pp. 628-631; Rubin, Miri, *Mother of God*, pp. 357-358. Lirosi, Alessia, *Custodi del sacro: monache, reliquie e immagini miracolose nella Roma della controriforma*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», v. 66, n. 2, 2012, p. 468. In questo senso sono significative sia la vicenda della Madonna dell'Umiltà di Pistoia sia quella della Madonna dei Miracoli di Lucca.

informativi mostrarono, proprio attraverso l'*inquisitio* a un'immagine della Madonna ritenuta miracolosa, la volontà di riaffermare l'ortodossia di una diocesi che aveva subito l'influenza delle dottrine riformate. Ciò non vuol dire che questa fosse l'unica circostanza - o la circostanza principale - alla base dell'istruzione di un procedimento. Sebbene la storiografia abbia spesso indicato il problema della Riforma e il decreto tridentino sulle immagini come cause dei processi informativi, ci furono *inquisitiones* che ebbero poco a che fare con tali questioni, e altre dalle quali emergeva nel contesto interessato dal miracolo una presenza riformata, che tuttavia non compariva mai nelle carte processuali.

Come è possibile constatare nella vicenda della Madonna dei Miracoli di Lucca, per trovare degli accenni più o meno espliciti all'eterodossia religiosa come movente di una *inquisitio*, si dovettero attendere le opere letterarie e devozionali successive ai processi informativi - ai quali spesso gli autori attinsero - che potevano essere scritte anche a notevole distanza di tempo rispetto ai procedimenti. Gli scritti devozionali più espliciti sulla questione dell'eterodossia erano di frequente prodotti da personalità che avevano vissuto la stagione dei miracoli, ma in opposizione all'asse vescovo-governo cittadino che aveva avviato il processo<sup>22</sup>. Il problema eterodosso veniva in ogni caso ricordato nelle opere successive ai miracoli solo quando non costituiva più una reale minaccia, e questo spiega l'assenza dell'argomento nelle *inquisitiones*. Un'assenza che non deve sorprendere più di tanto: come si è accennato, i processi nascono non solo per decidere se legittimare o meno una nuova devozione, ma anche da una volontà di difesa della propria identità e del proprio potere giurisdizionale su un certo territorio. Dalla metà del Cinquecento, per un vescovo o una città ammettere la presenza all'interno della propria giurisdizione di cittadini simpatizzanti con i temi eterodossi avrebbe costituito un rischio, quello di attirare l'attenzione della Curia romana e del Sant'Uffizio: questi avrebbero reso ancora più precaria l'autorità del presule e del ceto dirigente laico sulla

---

<sup>22</sup> Cfr. *Infra* p. 212.

diocesi<sup>23</sup>, vanificando di fatto lo scopo centrale che ci si proponeva di ottenere con i processi.

Per la piena comprensione dei processi informativi ho ritenuto che si dovessero ricostruire sia il contesto in cui il procedimento si inseriva sia le relazioni fra i protagonisti delle *inquisitiones*, ma mi è sembrato di primaria importanza anche analizzare i testi - dal processo fino alle prime opere devozionali sui miracoli mariani - che consentono di individuare le ripercussioni dell'esito dell'accertamento del miracolo sul territorio in cui l'*inquisitio* si svolgeva. Da questi scritti emerge con particolare rilevanza il contributo dei canonici del capitolo della cattedrale, cui spesso si devono le opere devozionali 'ufficiali', che riportano alcune delle informazioni contenute nei documenti del processo e mettono in evidenza il buon operato del vescovo. Pare confermata in questo caso quell'«alleanza orizzontale», che includerebbe anche il clero secolare<sup>24</sup>, proprio come accade per i processi di beatificazione e canonizzazione. Le opere devozionali, per i loro contenuti e per il tempo che intercorre tra l'*inquisitio* e la loro redazione, sono spesso in grado di indicarci le strategie con cui diocesi e territori continuarono ad attuare delle politiche che avevano nel sacro il loro punto centrale: la legittimazione offerta dai processi informativi continuava a esercitare il suo effetto ben oltre la conclusione del procedimento giuridico.

## 2. *Inquisitiones* e scritti sulla Madonna dell'Umiltà, la Madonna dei Miracoli e altri processi

Ho strutturato il mio lavoro in sei capitoli: il primo e l'ultimo costituiscono rispettivamente la cornice metodologica e quella interpretativa dei quattro capitoli centrali, che affrontano l'analisi di due processi informativi, relativi il primo ai miracoli attribuiti alla Madonna dell'Umiltà di Pistoia e il secondo alle grazie attribuite alla Madonna dei Miracoli di Lucca. Prossime dal punto di vista geografico, ma

---

<sup>23</sup> Per la progressiva estensione delle materie inquisitoriali e la loro sovrapposizione con quelle vescovili a scapito degli ordinari diocesani, cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 341 e sgg.. Le crescenti pressioni dell'apparato romano sui vescovi sono invece efficacemente sintetizzate nel recente volume di Elena Bonora. Cfr. Bonora, Elena, *La controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 48-54; Cfr. Id., *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa post tridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. IX-XIII e pp. 288-296; Brambilla, Elena, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.

<sup>24</sup> Cfr. Gotor, Miguel, *Santi stravaganti*, cit., pp. 115-116.

appartenenti a due diocesi e a due stati differenti, queste due *inquisitiones* sono state scelte perché la loro diversità consente di interrompere l'immagine 'omogenea' che la storiografia tende a restituire dei processi informativi. Allo stesso tempo, entrambi i procedimenti sono in grado di far emergere alcune costanti proprie delle *inquisitiones* sia di inizio sia di fine Cinquecento.

Il processo di Pistoia ebbe luogo negli anni Quaranta del XVI secolo, prima dell'emanazione del decreto tridentino sulle immagini, mentre il processo di Lucca si tenne alla fine degli anni Ottanta del medesimo secolo, nello stesso anno in cui veniva creata la Congregazione dei Riti. Mentre l'*inquisitio* lucchese rispondeva al modello 'classico' di istruzione del processo in concomitanza con il verificarsi dei miracoli attribuiti all'immagine, il procedimento pistoiese si svolse a quasi sessant'anni di distanza dalla miracolosa sudorazione attribuita alla Vergine. La conduzione dei due processi fu molto diversa, sia nella formazione della commissione giudicante, sia nella selezione delle testimonianze e nella loro registrazione. Anche le opere devozionali successive, sebbene presentino alcuni tratti comuni (realizzazione da parte di canonici della cattedrale, passaggi di trattatistica sulle immagini sacre e sulla devozione a loro dovuta), mostrano profonde differenze: i testi sulla Madonna dell'Umiltà furono rari e apparvero molti anni dopo la conclusione del processo; la Madonna dei Miracoli godette di una grande fortuna letteraria e le prime opere vennero pubblicate pressoché in contemporanea con i lavori processuali.

Nel secondo e nel quarto capitolo ho cercato di inquadrare le due *inquisitiones* nel loro contesto cronologico e territoriale, prestando particolare attenzione alle personalità dei vescovi coinvolti nei procedimenti e ai nodi problematici che interessavano la diocesi mentre ci si preparava ad istruire il processo. Nel terzo e nel quinto capitolo ho invece esaminato la produzione di scritture sui miracoli e sui processi fino al XVII secolo, con l'intento, già accennato, di seguire l'effetto della legittimazione delle immagini al di là della chiusura delle *inquisitiones* e di stabilire quale fosse la fortuna dei processi all'interno delle scritture devozionali o private sui fatti miracolosi.

Il sesto capitolo mira a tracciare la storia e i cambiamenti della fonte attraverso un secolo di storia, confrontando processi pre e post tridentini, quattrocenteschi, pieno cinquecenteschi e tardo cinquecenteschi, le diverse modalità di redazione degli

incartamenti e di composizione delle commissioni, le differenti personalità vescovili e situazioni diocesane della penisola, per arrivare ad una conclusione che contribuisca a interpretare organicamente questa tipologia documentaria.

### 3. Santuari, processi informativi e storia materiale nella storiografia

Il percorso che mi ha condotto all'individuazione del tema della mia ricerca e alla sua trattazione da una determinata prospettiva storiografica è partito dagli esiti della stagione di studi sui santuari avviata in Italia negli anni Novanta dall'*École française de Rome* e diretta da André Vauchez. Il progetto *L'uomo lo spazio e il sacro nei paesi del Mediterraneo* dette avvio al censimento *I santuari cristiani d'Italia dall'antichità ai nostri giorni*<sup>25</sup> e pose il problema di adottare una prospettiva storica e antropologica nello studio dei santuari nella zona mediterranea, studio fino a quel momento mai condotto sistematicamente. La questione preliminare della definizione di 'santuario' in quanto luogo sacro veniva affrontata privilegiando una metodologia transnazionale e una cronologia ampia<sup>26</sup>. La mia indagine, attraverso lo studio dei processi, ha recuperato indirettamente il tema della definizione di santuario, dato che lo scopo delle *inquisitiones* è stabilire se il miracolo si sia effettivamente verificato e, in accordo con la conclusione raggiunta, consentire o negare la devozione popolare, nel suo articolarsi in riti e oggetti materiali di testimonianza dei prodigi (pellegrinaggi, *ex voto*, scritti), nel luogo in cui è avvenuta la manifestazione miracolosa. Si tratta, in sostanza, di stabilire se quel luogo possa essere un santuario o meno. Ho inoltre affrontato il problema legato all'identità istituzionale dei soggetti che, attraverso l'apertura del processo, hanno il potere di stabilire se un determinato luogo possa essere o meno un santuario. Infine, ho indirizzato la mia ricerca sulla questione relativa a quale sia lo *status* del luogo del miracolo una volta che il processo si sia concluso con un esito negativo: cessa effettivamente di essere 'santuario' nella definizione che è stata data dagli studiosi

---

<sup>25</sup> Il censimento è consultabile sul sito <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it>.

<sup>26</sup> Cfr. Vauchez, André (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, *École française de Rome*, 2000. Questa prima pubblicazione riporta gli esiti della tavola rotonda di Roma del 2 e 3 giugno 1997, in occasione della quale sono stati stabiliti i termini e gli obiettivi della ricerca.

partecipanti al progetto dell'École<sup>27</sup>? Dunque, il problema di stabilire quali parametri trasformino un luogo 'neutro' in un santuario si collega, tramite la definizione di chi avesse il potere giurisdizionale di decidere in merito alla veridicità o meno dei miracoli, con i temi propri delle analisi dei modernisti sul ruolo dei vescovi nell'Italia post tridentina e sulla validità del Concilio di Trento come spartiacque nella vita religiosa italiana della Controriforma<sup>28</sup>.

Il progetto *L'uomo lo spazio e il sacro nei paesi del Mediterraneo*, in parallelo al *Censimento*, condusse una serie di indagini che si concentrarono sulla penisola italiana e che in gran parte sono alla base della mia ricerca<sup>29</sup>. Tra le opere prodotte dal progetto, è in particolare il volume che raccoglie gli interventi alla tavola rotonda tenuta all'Isola Polvese nel 2001<sup>30</sup> che ha costituito per me un riferimento importante, poiché si concentra su due specifici aspetti della storia santuariale: la committenza e la fruizione, temi affrontati a partire dal rapporto tra reliquie e immagini. L'idea di santuario si sviluppa infatti attorno a questi oggetti, utili per una più precisa definizione del luogo di culto. Emerge nella raccolta di saggi l'importanza dell'oggetto sacro che, come il santuario stesso, non è stabile e immutabile ma risente del rapporto con il territorio e del variare delle condizioni sociali e politiche<sup>31</sup>. Proprio l'analisi della relazione fra modificarsi delle condizioni socio politiche e modificarsi dello *status* dell'immagine cui è attribuito il miracolo è al centro della mia tesi. Credo che lo studio della devozione prestata alle icone mariane ritenute miracolose non debba prescindere dall'indagine della loro amministrazione da parte delle istituzioni e dai conflitti giurisdizionali che

---

<sup>27</sup> Si rimanda in particolare alla riflessione sviluppata nel volume sui profili giuridici dei santuari, a cura di Gaetano Dammacco e Giorgio Otranto, a cui faremo riferimento fra poco.

<sup>28</sup> Il tema, come ha recentemente mostrato Elena Bonora in un articolo del 2016, è più attuale di quanto si possa pensare, specie nel confronto fra storiografia anglosassone e italiana. Cfr. Bonora, Elena, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápulo)*, in «Studi storici», II, 2016, pp. 267-295 (in particolare, pp. 284 e sgg.).

<sup>29</sup> Cfr. Sensi, Mario, *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo* in Toniolo, Ermanno (a cura di), *Itinerari mariani dei due millenni*, vol. III: *La madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*, Roma, Centro di cultura mariana Madre della Chiesa, 1998, p. 56. Vedi Cracco, Giorgio (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: proposte regionali*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>30</sup> Tosti, Mario (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Committenza e fruizione fra Medioevo e Età moderna*, Roma, École française de Rome, 2003.

<sup>31</sup> Mario Tosti segnala un convegno su temi convergenti, sebbene non direttamente collegato al ciclo d'incontri sul censimento dei santuari cristiani, organizzato a Trento dall'Istituto Storico Italo-Germanico, fra maggio e giugno 2001. Gli atti sono stati pubblicati nel volume di Cracco, Giorgio (a cura di), *La geografia dei santuari fra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2003.

spesso si crearono intorno al loro riconoscimento come oggetti degni di adorazione e intorno alla loro gestione sia sociale<sup>32</sup> sia economica<sup>33</sup>.

A indirizzarmi verso le fonti documentarie e letterarie legate ai santuari come soggetto della mia tesi è stata in particolare la necessità, sottolineata dal lavoro dell'*École française de Rome*<sup>34</sup>, di ricondurre la ricerca su questi luoghi di culto a una sfera «storica, giuridica, sociologica, teologica in una dimensione fortemente interdisciplinare»<sup>35</sup>, possibilità offerta proprio dalla grande disponibilità e dalla varietà di fonti scritte. La volontà di recepire tale proposta mi ha portato a combinare l'attenzione per le pratiche religiose e devozionali con l'analisi delle cornici istituzionali entro cui quelle pratiche avevano luogo: a questo scopo ho articolato ciascuno dei miei due principali casi di studio in un primo capitolo di riflessione sulle dinamiche giurisdizionali e socio politiche attuate intorno all'immagine sacra, e in un secondo capitolo dedicato all'esame delle diverse fonti prodotte dai due santuari; questa documentazione mi ha permesso di raccogliere ed elaborare una serie di informazioni piuttosto eterogenee a seconda della tipologia testuale, dell'autore o degli autori, del contesto in cui i documenti erano stati prodotti. Il lavoro sulle fonti, in particolare quelle

---

<sup>32</sup> Faccio qui riferimento ai fenomeni di 'disvelamento' e 'copertura' tramite cui l'immagine era sottratta alla vista dei fedeli, oppure alla 'pubblicità' con la quale la fama di un'icona poteva essere diffusa (grazie a libretti, opere devozionali, stampe ecc.), scelta che si ripercuoteva anche sull'aspetto economico (elemosine, lasciti, donazioni al santuario). Su tale dimensione sociale ed economica riflette, tra gli altri, Mary Laven, riferendosi alle tavolette votive in legno presenti in alcuni santuari italiani del Rinascimento. Cfr. Laven, Mary, *Recording miracles*, cit., pp. 204-205.

<sup>33</sup> Su questo punto, concordo con Elena Bonora: quando si studiano dal punto di vista della storia culturale fenomeni devozionali come quelli relativi ai santuari, legati a miracoli e immagini, se è vero che bisogna considerare quella parte di personaggi «che si muovono tutti orizzontalmente e dal basso», per una piena comprensione sia della società in cui i santuari svolgevano la loro funzione sia delle dinamiche relazionali che intorno ad essi si articolavano è necessario prestare la stessa attenzione a «poteri diversamente distribuiti, ruoli, appartenenze e ambiti istituzionali differenziati». Cfr. Bonora, Elena, *Il ritorno della Controriforma*, cit., pp. 284-285.

<sup>34</sup> Questa necessità è emersa in particolare in occasione del convegno di Bari dell'aprile 2003, nel corso del quale i contributi di partecipanti hanno messo in evidenza il ritardo degli studi sui santuari, ma anche la copiosa documentazione prodotta da questi luoghi sacri. Gli atti del convegno di Bari sono stati pubblicati nel 2004; vedi Dammacco, Gaetano - Otranto, Giorgio (a cura di), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Bari, Edipuglia, 2004. Nel volume che raccoglie gli interventi tenuti al convegno di Bari, gli studiosi del progetto dell'*École* hanno tentato anche un primissimo bilancio dell'impresa del censimento. Fra le pubblicazioni degli atti del convegno all'Isola Polvese e le pubblicazioni degli atti del convegno di Bari sono usciti altri due volumi: gli atti di un convegno tenutosi a Roma nel 2002 - si veda Boesch Gajano, Sofia - Scorza Barcellona, Francesco (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Roma, Viella, 2008; gli atti di un convegno tenutosi nella stessa città nel novembre 2002 - vedi Vauchez, André (a cura di), *I santuari francesi e italiani nel mondo contemporaneo. Tradizione, riprese, invenzioni*, Roma, *École française de Rome* e Istituto Luigi Sturzo, 2005.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 2.



letterarie, mi ha consentito di adottare una prospettiva di studio che guarda maggiormente alla storia culturale, focalizzando l'attenzione su aspetti della vita delle comunità che ospitavano i santuari per valutarne non soltanto gli effetti materiali, ma anche l'impatto in termini di immaginario sull'autore dello scritto, e più in generale sulla sua comunità di appartenenza.

Le conclusioni della ricerca sui santuari d'Italia condotta dall'*École française de Rome*, raccolte nel volume *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, mi hanno guidato nella delimitazione dei confini cronologici e geografici entro i quali sviluppare il mio lavoro<sup>36</sup>, prima di tutto offrendomi un quadro di insieme del fenomeno di diffusione e tipizzazione dei santuari consacrati alla Madonna, presenti in tutta la penisola fra 1300 e il 1500<sup>37</sup>; in particolare, l'analisi delle tipologie di santuario nelle tre macro aree dell'Italia nord-orientale, centrale e meridionale, nonché in specifiche aree regionali, mi ha permesso nell'ultimo capitolo della mia tesi di confrontare i due casi toscani al centro della mia ricerca con processi a miracoli avvenuti al nord e al sud della penisola<sup>38</sup>. L'opera presenta, inoltre, una sezione dedicata a come lo 'spazio' divenga 'territorio' sacro<sup>39</sup>, indagando il rapporto fra storia e antropologia sul tema dello spazio sacralizzato e recuperando lo stimolo originario che

---

<sup>36</sup> Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, *École française de Rome*, 2007. Oltre al compito di inquadrare i santuari in una prospettiva cronologica e spaziale, al volume sono affidate le conclusioni del progetto.

<sup>37</sup> Vedi Cracco, Giorgio, *La grande stagione dei santuari mariani (XIV-XVI secolo)*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio*, cit., pp. 17-44. Il volume continua poi un'analisi della cronologia dei santuari con un saggio dedicato alla rinascita dei culti nei santuari fra XIX e XX secolo: cfr. Tosti, Mario, *La ripresa dei santuari tra Ottocento e Novecento*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio*, cit., pp. 45-61.

<sup>38</sup> Nella medesima direzione, quella di analizzare puntualmente i santuari in ogni zona della penisola, va la recente collana sui santuari italiani edita da De Luca Editori d'Arte, che si concentra su singole realtà regionali o, talvolta, cittadine. Vedi Boesch Gajano Sofia - Caciorgna Maria Teresa - Fiocchi Nicolai, Vincenzo - Scorza Barcellona, Francesco (a cura di), *Santuari d'Italia. Lazio*, Roma, De Luca editori d'arte, 2010. Vedi Otranto, Giorgio - Aulisa, Immacolata (a cura di), *Santuari d'Italia. Puglia*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012. Vedi Curzel, Emanuele - Varanini, Gian Mari (a cura di), *Santuari d'Italia. Trentino-Alto Adige/Südtirol*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012. Vedi Coletti, Chiara - Tosti, Mario (a cura di), *Santuari d'Italia. Umbria*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012. Vedi Boesch Gajano, Sofia - Caliò, Tommaso - Scorza Barcellona, Francesco - Spera, Lucrezia (a cura di), *Santuari d'Italia. Roma*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012. Vedi Orselli, Alba Maria - Caroli, Martina (a cura di), *Santuari d'Italia. Romagna*, Roma, De Luca editori d'arte, 2013. Vedi Roma, Giuseppe - Papparella, Franca, *Santuari d'Italia. Calabria*, Roma, De Luca editori d'arte, 2017. A breve è prevista la stampa dei volumi sulla Campania e sulla Sardegna, curati rispettivamente da Gennaro Luongo e Giovanni Vitolo e da Maria Giuseppina Meloni, Olivetta Schena e Simonetta Sitzia Cfr. *Ivi*, sopra copertina.

<sup>39</sup> Cfr. Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio*, cit., pp. 145-346.

la ricerca antropologica ha fornito alla ricerca storica su questo tema<sup>40</sup>. Questo aspetto dello studio dell'École ha costituito la base per le mie riflessioni sul tema dei luoghi non riconosciuti come teatro di un vero miracolo dai processi informativi, luoghi che tuttavia continuavano, anche se in misura minore e in ambito locale, a essere frequentati dai fedeli.

Più in generale, il progetto sui santuari portato avanti dall'École française de Rome ha orientato la mia ricerca anche grazie al tentativo del progetto di coinvolgere maggiormente gli studiosi di Storia moderna nelle ricerche sui santuari, argomento fino a qualche decennio prima appannaggio soprattutto degli storici medievisti che si occupavano di religiosità popolare<sup>41</sup>, concentrando l'interesse per questo tipo di indagine anche sul periodo che ho scelto per il mio lavoro. Infine, lo strumento di ricerca utilizzato per impostare il mio studio è stato il *Censimento dei santuari cristiani d'Italia*, realizzato da una grande squadra di studiosi di ogni parte della penisola<sup>42</sup>, che ancora oggi risulta il mezzo più completo per condurre un'indagine di ampio respiro sui santuari italiani. Il *database* del *Censimento* è il solo strumento che permette una primissima ricognizione delle fonti relative ad ogni santuario, rendendo disponibile una raccolta di dati che consente ragionamenti e raffronti di tipo statistico su vari fenomeni o fonti<sup>43</sup>; proprio grazie al *Censimento* ho potuto reperire un quadro, anche se non

---

<sup>40</sup> Si pensi in proposito agli stimoli forniti sul tema del sacro e dello spazio da Rudolf Otto, Georges Dumézil e Mircea Eliade, sfociati in opere come: Lévy, Françoise Paul -Segaud, Marion, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1983; oppure Sami-Ali, *L'espace imaginaire*, Parigi, Gallimard, 1986.

<sup>41</sup> Cfr. Guarnieri, Romana, *Fonti vecchie e nuove per una nuova storia dei santuari*, in «*Marianum*», 1980, pp. 517-518. La situazione era ancora la stessa nel 1993 - fatto salvo per il volume di Vismara, Paola, *Miracoli settecenteschi in Lombardia tra istituzione ecclesiastica e religione popolare*, Milano, Istituto propaganda libraria, 1988 -. Maurizio Sangalli lamentava che, riguardo ai processi informativi, «l'Età moderna sembra ancora un terreno da dissodare». Cfr. Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel milanese in età spagnola*, Milano, NED, 1993, p. 10, n. 11.

<sup>42</sup> «Hanno aderito al censimento trenta Università distribuite su tutto il territorio nazionale che hanno formato *équipe* regionali di lavoro», cfr. <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/DescrizioneStoria.htm>

<sup>43</sup> Si veda, ad esempio, l'impiego dei dati tratti dal censimento in Berardi, Maria Rita, *Geografia e storia dei santuari in Abruzzo e Molise*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio*, cit., pp. 165-168.

completo<sup>44</sup>, dei processi informativi che in Italia interessarono oggetti miracolosi mariani fra Medioevo ed Età moderna.

La documentazione sulle *inquisitiones* relative alle immagini<sup>45</sup> costituisce una delle principali fonti scritte riguardo ai santuari, inoltre gli atti dei processi sono non di rado la fonte principale di scritti e opere devozionali sul santuario, di solito successive al procedimento giuridico. I processi ai miracoli attribuiti alla Vergine sono stati a lungo oggetto di interesse soprattutto per ragioni devozionali, per cui raramente nelle edizioni dei procedimenti si riportava il testo dell'intero processo; di frequente ci si accontentava di trarre dalle *inquisitiones* alcuni dei miracoli riportati nelle carte processuali<sup>46</sup>. A lungo eruditi locali o membri del clero, spesso forniti di preparazione storica, hanno privilegiato il contenuto dei documenti, sottolineandone soprattutto il valore di testimonianza della grandezza e della bontà della Madonna<sup>47</sup>. Queste opere rappresentano la maggior parte delle pubblicazioni sui processi informativi italiani; le *inquisitiones* relative alle immagini mariane per molto tempo non hanno attirato

---

<sup>44</sup> Dato che il *Censimento* non è mai stato oggetto di una revisione sistematica, la compilazione delle schede varia, come completezza, in base al compilatore. Mi è capitato, durante questa ricerca, di reperire notizie di processi informativi di cui il censimento non riportava l'esistenza (la Madonna della Ghiara di Reggio Emilia o il processo alla Madonna dell'Arco di Napoli) o di avere dal *database* notizia del processo, senza però che fosse indicata la collocazione della fonte (circostanza verificatasi per entrambi i principali casi di studio di questa tesi).

<sup>45</sup> Come ho già sottolineato all'inizio di questa introduzione, i processi alle immagini sacre miracolose sono procedimenti giuridici che seguono il modello del processo penale; vengono aperti generalmente dopo il verificarsi di un miracolo da parte di un'immagine della Vergine per stabilire se il prodigio sia realmente avvenuto o meno. L'iniziativa di aprire il processo è, per la gran parte dei procedimenti, vescovile e la commissione incaricata di vagliare i testimoni è di solito composta da un collegio di teologi, medici, notai e dal vescovo o il suo vicario. Come si vedrà nel corso di questa tesi, le eccezioni a questo modello sono numerose.

<sup>46</sup> Basti scorrere a titolo di esempio alcuni di questi volumi. La raccolta di contributi pubblicata nel 1938 sulla Madonna dei Miracoli di Lucca – la quale include un saggio che è l'unico, fino a questo momento, a riportare citazioni puntuali dal processo - è una pubblicazione parrocchiale, tutta incentrata sulla devozione mariana. Cfr. Corsi, Domenico, *Il prodigio di Porta dei Borghi nella luce della storia*, in *La Madonna dei Miracoli. VII cinquantenario del prodigio di porta dei Borghi 1588-1938*, Anno XXIV, Gennaio-Aprile 1938, pp. 15-18.

<sup>47</sup> Monsignor Ercole Agnoletti, nella sua opera sulla Madonna dei Lumi, riporta una serie di miracoli attribuiti alla Vergine e sostiene che «molti [miracoli] rimangono certi a testimoniare che Maria in questa terra poneva il trono della sua tenerezza per noi». Cfr. Agnoletti, Ercole, *Madonna dei Lumi, Cenno storico su pieve S. Stefano e il suo santuario*, Forlì, tipografia A. Raffaelli, 1961, p. 11. Un altro caso simile è quello della Madonna del Carmine di Anghiari: dopo il furto delle carte del processo dal volume delle visite pastorali, rimane testimonianza parziale del contenuto dell'*inquisitio* solo in Bartolomei, Giacomo - De Robertis, Giovanni, *Un santuario mariano in terra di Anghiari. Il Carmine al Combarbio tra passato e presente*, Anghiari, ITEA Editrice, 1987. Nella premessa di Giacomo Bartolomei si legge: «Il mio impegno è stato quello di essere interprete della storia vera, al solo fine di rendere vivo e attuale un evento straordinario, un'apparizione sulla nostra terra che, sul suo significato, non ha da aggiungere niente alle parole della Sacra Scrittura [...] ma rievoca e manifesta con intensità nuova ciò che era già rivelato». *Ivi*, p. 97.

l'interesse degli storici della penisola<sup>48</sup>, tolti alcuni accenni da parte della storiografia, che di solito si è accontentata di indicare l'esistenza della documentazione processuale o di utilizzarla come materiale di corredo in analisi incentrate su altri temi<sup>49</sup>. Lo scarso numero di studi su questi documenti risulta tanto più insolito se si considera che, come hanno evidenziato anche altri studiosi<sup>50</sup>, i processi informativi presentano una forte

---

<sup>48</sup> Per la bibliografia sui processi informativi non italiani possiamo ricordare l'articolo di Balzamo, Nicolas, *Renaissance d'un sanctuaire. Notre-Dame de Verdelsais en Guyenne (1620-1624)* in «*Revue d'histoire de l'Eglise de France*», vol. 97, n. 1, 2011, pp. 81-101. Altri processi non italiani sono stati studiati in Olanda e Spagna. Si veda Margry, Peter Jan - Caspers, Charles, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, voll. 3, Amsterdam, Meertens Instituut, Hilversum Verloren, 1997; William, Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Hondarribia, Editorial Nerea, 1981.

<sup>49</sup> Quando si sono dedicati ai processi informativi, gli storici hanno di solito preferito trattarne brevemente, tramite articoli o contributi in raccolte di saggi, o, come si accennava, semplicemente citandoli nella loro trattazione. Cfr. Barbieri, Giuseppe, *Il santuario e la città: Monte Berico a Vicenza*, in Diano, Antonio - Puppi Lionello (a cura di), *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*, Padova, Il Poligrafo, 2006, pp. 121-133; cfr. Baja, Guarienti, Carlo, *Un miracolo civico. La nascita del culto della Madonna della Ghiara nello scenario reggiano fra Cinque e Seicento*, in Bellesia, Elisa - Mazza, Angelo (a cura di), *I Servi di Maria a Reggio Emilia (1313-2013). La strategia delle immagini e il fenomeno della Ghiara*, Reggio Emilia, Edizioni Tecnograf, 2015, pp. 169-180; cfr. Prospero, Adriano, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in Boesch Gajano, Sofia - Sebastiani, Lucia (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, L. U. Japadre, 1984, pp. 615-647; cfr. Montesano, Marina, *Alcune note per una tipologia delle leggende di fondazione e dei miracoli mariani tardo medievali e rinascimentali*, in Saccardo, Lucia - Zardin, Danilo (a cura di), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Milano, Vita e pensiero, 2000, pp. 73-81; cfr. Cracco, Giorgio, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra Medioevo ed Età moderna*, in Saccardo, Lucia - Zardin, Danilo (a cura di), *Arte, religione, comunità*, cit., pp. 25-52; cfr. Id., *Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario*, in Cracco, Giorgio - Scarmoncin, Franco - Scotto, Davide (a cura di), *Tra Venezia e terraferma: per la storia del Veneto regione del mondo*, Roma, Viella, 2009, pp. 578-593; Id., *La grande stagione dei santuari mariani (XIV-XVI secolo)* in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio*, cit., pp. 17-44; cfr. Scaramella, Pierroberto, *Madonne del purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Genova, Marietti, 1991, pp. 170-195.

<sup>50</sup> Cfr. Vauchez, André, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 13-14; Cozzo, Paolo, «*Regina montis regalis*». *Il santuario di Mondovì: da devozione locale a tempio sabauda*, Roma, Viella, 2002, pp. 11-13.

somiglianza con una fonte che ha ottenuto molta più attenzione da parte degli storici: i processi di canonizzazione<sup>51</sup>.

Esistono tuttavia opere italiane che analizzano criticamente processi informativi ai miracoli mariani, con le quali la mia ricerca si è confrontata.

La prima di queste opere, pubblicata nel 1993, è l'edizione della tesi di dottorato di Maurizio Sangalli, *Miracoli a Milano*<sup>52</sup>. Sangalli ha esaminato il fondo dei processi informativi presente nell'archivio diocesano di Milano<sup>53</sup> seguendo una cronologia che va dal 1568 al 1705<sup>54</sup>, proponendosi di studiare le credenze di coloro che testimoniavano nei processi informativi. L'analisi di Sangalli verte, di conseguenza, soprattutto sullo studio della mentalità<sup>55</sup>, sull'esame degli episodi di esorcismo, sul ruolo del personale medico nei processi<sup>56</sup> e, in generale, su una prospettiva religiosa e culturale<sup>57</sup>; il tema più significativo per il mio studio è la ricostruzione dell'*iter* di

---

<sup>51</sup> Mi limito qui a ricordare alcune delle opere principali: oltre alla già citata opera di André Vauchez, vedi Vauchez, André, *La santità nel Medioevo*, cit., si rimanda a: Veraja, Fabijan, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1983; Papa, Giovanni, *Le forme di canonizzazione*, in Giordini, Gian Domenico (a cura di), *Santità e agiografia*, Genova, Marietti, 1991; Renoux, Christian, *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation*, in «*Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*», t. 105, n. 1, 1993, pp. 177-217; Sallmann, Jean-Michel, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi del regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996; Caffiero Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996; Suire, Éric, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVI-XVIII siècles) d'après les textes agiographiques et les procès de canonisation*, Bordeaux, Presse Universitaire de Bordeaux, 2001; Sodano, Giulio, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002; Id., *I processi di canonizzazione a Napoli: miracoli o virtù? struttura dei processi, strategie e contenuti*, in «Archivio storico per le province napoletane», a. 116, 1998, pp. 47-76. Vedi, inoltre: Fiume, Giovanna, *Il santo moro: i processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, Milano, Franco Angeli, 2002; Gotor, Miguel, *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588-1642)*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000; Id., *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in Età moderna*, Firenze, L. S. Olschki, 2002; Id., *Santi stravaganti: agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima Età moderna*, cit.. Ho preferito tralasciare la maggior parte delle opere che si occupano di un particolare processo e ho cercato di privilegiare gli studi che riguardano la storia moderna.

<sup>52</sup> Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano*, cit.

<sup>53</sup> Cfr. *Ivi*, p. 9.

<sup>54</sup> Sangalli dichiara come «a causa della estrema esiguità del materiale reperito per il periodo pre tridentino» abbia deciso di prendere «come sorta di *'terminus a quo'* il 1568, data del primo processo istruito sotto l'episcopato del Borromeo» e come «*'terminus ad quem'* il 1705». In tale periodo lo studioso ha rintracciato circa una cinquantina di processi. Cfr. *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>55</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 29 e segg..

<sup>56</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 91-94.

<sup>57</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 118-122.

formazione del processo<sup>58</sup>, in cui emergono argomenti simili a quelli dei capitoli introduttivi e conclusivi affrontati nella mia tesi.

Lo studio di Sangalli individua nelle differenti *inquisitiones* dei passaggi comuni, che l'autore sembra propenso a generalizzare e ad estendere all'insieme dei processi informativi: al diffondersi della notizia dei miracoli dispensati da una reliquia o da un'immagine sacra, l'arcivescovo o il vicario generale iniziavano le pratiche per il processo, formando la commissione di delegati arcivescovili che avrebbero condotto l'*inquisitio*. La scelta avveniva fra diversi profili, senza che ci fossero figure specializzate nell'assolvere questo compito<sup>59</sup>: in pochi giorni,<sup>60</sup> i delegati aprivano il procedimento. In questa fase spesso i membri della commissione si assicuravano che la devozione all'immagine o alla reliquia non incrementasse ulteriormente, per cui si poteva decidere di celare l'oggetto del culto<sup>61</sup>; nell'attesa dell'esito del processo ci si assicurava, inoltre, che le elemosine o i donativi arrivati tramite le offerte dei pellegrini non divenissero oggetto dell'avidità di laici o consacrati<sup>62</sup>. Una volta terminata l'*inquisitio*, gli atti erano inviati alla cancelleria arcivescovile e la sentenza, dopo l'esame delle carte, veniva pronunciata nella curia: qui l'Arcivescovo e un'assemblea di teologi e canonisti davano un responso in merito alla veridicità dei miracoli. A Roma i processi informativi ricadevano sotto la giurisdizione della Congregazione dei Riti, che

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 136 e segg..

<sup>59</sup> «La scelta dei delegati può cadere tanto sul rettore della chiesa in cui si sono verificati gli eventi miracolosi, quanto sul vicario foraneo di una vicaria vicina, o sui canonici ordinari della Metropolitana addottorati in teologia, sull'avvocato fiscale, sul vicario criminale e su quello civile, sui visitatori regionali e sui prefetti delle varie porte cittadine, sul cancelliere o su uno dei notai suoi coadiutori, o addirittura sul vicario generale, spesso in collaborazione l'un con l'altro». Cfr. *Ivi*, p. 138.

<sup>60</sup> Sangalli afferma che fra il decreto che ordinava l'istruzione del processo e l'effettiva apertura dello stesso di solito passavano pochi giorni, ma afferma che «anche tra l'esplosione del fenomeno miracolistico e il momento in cui viene informata l'autorità ecclesiastica, non doveva trascorrere molto tempo». Cfr. *Ivi*, p. 141. Lo studioso restituisce dunque l'idea che, una volta avvenuti i miracoli, gli eventi che avrebbero condotto al processo si sarebbero sviluppati velocemente; avremo tuttavia modo di vedere come in molte situazioni i processi arrivino a grande distanza dai miracoli che indagano, come nel caso di studio pistoiese.

<sup>61</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 146-149. Ci si preoccupava, dice Sangalli di 'congelare' il culto, finché il processo non avesse stabilito l'effettiva miracolosità dell'oggetto sacro; uno dei problemi è che, per quanto brutalmente si tenti di fermarla (ricordiamo la vicenda di Lucca, in cui l'immagine della Vergine viene tralata nel laico Palazzo dei Signori), l'affluenza dei fedeli non si ferma. Nel caso della Madonna di Cutigliano i fedeli continuarono a rendere omaggio all'edicola, benché il processo avesse stabilito l'assenza dell'attività miracolosa. D'altra parte, proprio la persistenza del culto, nonostante la sua temporanea repressione da parte delle istituzioni, verrà spesso usata come segno di riconoscimento della devozione di una popolazione nelle opere scritte dopo la conclusione positiva dei processi.

<sup>62</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 147-148.

si accertava di avere copia degli incartamenti e stabiliva in maniera definitiva se gli eventi accaduti intorno all'oggetto della devozione fossero da ritenersi o meno miracolosi, fornendo anche delle disposizioni relative al culto<sup>63</sup>.

La ricerca di Maurizio Sangalli per la prima volta affronta queste *inquisitiones* in modo organico, indicandone un possibile utilizzo come fonte sia per la storia sociale sia per la storia della cultura e della mentalità; lo storico delinea un primo quadro dello sviluppo della documentazione, almeno in ambito milanese. Tuttavia, credo che il tentativo di Sangalli di mettere in evidenza i punti in comune fra i vari processi possa comportare il rischio di generalizzare il senso di alcune pratiche, come ad esempio le fasi di costituzione dell'incartamento, senza cogliere la possibilità di individuare differenti modalità di sviluppo e di uso della fonte da parte della curia arcivescovile.

La seconda opera che affronta con taglio storico un processo informativo risale al 2002 ed è la pubblicazione del lavoro di Paolo Cozzo sull'*inquisitio* relativa ai miracoli della Madonna di Vico<sup>64</sup>.

Cozzo evidenzia come i processi informativi possano costituire una documentazione in grado di fornire molteplici spunti per studi di storia economica e sociale e di storia culturale, nonostante la sua ricerca sull'*inquisitio* sia dichiaratamente condotta dalla prospettiva della storia del santuario<sup>65</sup>. Il saggio inizia con una ricostruzione dell'ambiente in cui i miracoli si verificarono<sup>66</sup>, a partire dall'individuazione degli episodi che testimoniano un culto al pilone della Vergine di Vico di diversi anni

---

<sup>63</sup> Lo studioso, per quanto riguarda il milanese, individua un primo intervento 'esterno' rispetto a quello arcivescovile - «anche se a lui spetta sempre l'ultima parola» - nel processo alla Madonna di Rho nel 1583. Qui sarebbe intervenuta la Congregazione della Disciplina, poi identificatasi, per la somiglianza nelle competenze, con la Congregazione milanese dei Riti e delle Cerimonie. *Ivi*, p. 191.

<sup>64</sup> Cozzo, Paolo, «*Regina Montis Regalis*»: *il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabauda*, Roma, Viella, 2002.

<sup>65</sup> Secondo lo studioso «il problema di fondo per chi affronta i processi informativi è la scelta di una prospettiva che tenga conto della versatilità euristica di queste fonti». Per questo motivo, afferma Cozzo, «proprio dalla consapevolezza della vastità degli approcci che i processi testimoniali rendono possibili [...] è maturata la decisione di non affrontare, in tale sede, lo studio 'interno' di questi documenti [...]. Allo studioso dei santuari, invece, è toccato il tentativo di spiegare, partendo anche dai processi ma non fermandosi a essi la nascita di un luogo di culto mariano, il suo repentino sviluppo e la sua trasformazione in un tempio di sacralità politica e dinastica». Cfr. *Ivi*, pp. 16-17.

<sup>66</sup> Il primo capitolo dell'opera di Cozzo consiste in una ricostruzione del contesto socio politico del Piemonte cinquecentesco, con una particolare attenzione a Mondovì e al suo non facile inserimento nella compagine statale sabauda. Cfr. *Ivi*, pp. 31-50.

precedente l'istruzione del processo<sup>67</sup>. In base alla documentazione esaminata, lo studioso divide in diverse fasi gli interessi che si svilupparono intorno alla Madonna di Vico: la volontà del diacono di far rinascere il culto; la decisione del vescovo di porre il santuario sotto il proprio controllo; l'attenzione della città per il luogo sacro; la determinazione del duca di Savoia Carlo Emanuele a imporsi nella gestione del santuario, in alleanza con Roma<sup>68</sup>. L'analisi è condotta da Cozzo non solo attraverso lo studio del processo, ma anche con la minuziosa ricostruzione delle relazioni fra i personaggi e delle ambizioni che si addensarono intorno al pilone della Madonna di Vico.

L'opera di Paolo Cozzo mi ha fornito un modello per la stesura dei capitoli sui miei due casi di studio principali, la Madonna dell'Umiltà di Pistoia e la Madonna dei Miracoli di Lucca. Si tratta dei capitoli in cui sono esaminate le relazioni fra i soggetti istituzionali, le quali hanno ricadute sulla collettività dei fedeli e contribuiscono a plasmare i modi, i luoghi, le occasioni in cui si può fare ricorso all'immagine sacra: ritengo si tratti di elementi imprescindibili per la comprensione delle dinamiche politiche e giurisdizionali collegate alla fruizione del sacro e, in misura non inferiore, per una comprensione piena e chiara delle dinamiche della devozione popolare.

Su quest'ultimo punto la mia tesi si confronta anche con alcuni studi anglosassoni di storia culturale, con particolare riferimento alla '*devotional materiality*'. Si è già accennato a come tali analisi tendano generalmente a indagare la funzione e l'uso di oggetti devozionali - o immagini o racconti di miracoli - prodotti 'dal basso' e fruiti da quelli che possiamo definire individui ordinari<sup>69</sup>. Alcuni lavori di Mary Laven hanno esaminato argomenti particolarmente vicini ai miei: *ex voto*<sup>70</sup>, miracoli e immagini sacre

---

<sup>67</sup> Tra gli episodi di culto, il primo che viene ricordato da Cozzo riguarda il voto di un mattonaro: «se i suoi mattoni fossero stagionati bene, egli avrebbe innalzato un pilone e vi avrebbe fatto dipingere l'immagine della Madonna con il Bambino»; l'artigiano, ottenuta la grazia, aveva alzato il pilone. L'episodio viene riportato nei testi seicenteschi con rilevanti modifiche e datato alla fine del Quattrocento. Una seconda ondata devozionale pare si fosse verificata intorno al 1548-49. Cfr. *Ivi*, pp. 53-56.

<sup>68</sup> A ognuno di questi periodi, lo studioso fa corrispondere un capitolo; nell'ordine: «il santuario del diacono»; «il santuario del vescovo e della città»; «il santuario del principe». Cfr. *Ivi*, pp. 51 e segg.; pp. 79 e segg.; pp. 109 e segg..

<sup>69</sup> Riferendosi alle tavolette lignee utilizzate come *ex voto*, Laven afferma «They are an enticing source because they appear to offer visual depictions of ordinary occurrences involving ordinary people». Cfr. Laven, Mary, *Recording miracles*, cit., p. 195.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 191-212.



in ambienti domestici<sup>71</sup>. Le analisi derivate da queste ricerche raccontano di una dimensione privata della devozione, domestica appunto, che sembra prescindere quasi totalmente dal contesto economico e politico-istituzionale<sup>72</sup>. Questo è forse un risultato della scelta delle fonti utilizzate dalla studiosa che, quando non materiali ma scritte, si basano essenzialmente su raccolte di miracoli a stampa. Io stessa ho ampiamente fatto ricorso a raccolte di miracoli e opere devozionali che riportano elenchi di guarigioni, scampati pericoli e altri interventi mariani. Per altro, in passato ho studiato una fonte molto utilizzata da Mary Laven, cioè l'opera cinquecentesca del servita Luca Ferrini sulla Santissima Annunziata di Firenze<sup>73</sup>. Ed è proprio perché ho avuto modo di lavorare in un ambito simile a quello della studiosa britannica e di utilizzare in parte le sue stesse fonti, che mi trovo a condividere alcuni dubbi, recentemente espressi anche da una parte della storiografia italiana<sup>74</sup>, su un'impostazione storiografica che studia la devozione esclusivamente dal basso. I racconti di miracoli vengono utilizzati da Laven essenzialmente per comprendere le forme della fede popolare e per dimostrare come l'intervento del divino fosse un'esperienza, per quanto straordinaria, integrata però nella vita dei fedeli cristiani<sup>75</sup>. Mi trovo d'accordo su molti punti che Laven sottolinea, come l'importanza dell'intervento della Madonna e come esso fosse considerato come un concreto aiuto domestico in situazioni di 'crisi' (incidenti e malattie di bambini, problemi femminili come il parto o la presunta infedeltà al marito)<sup>76</sup> oppure con il valore di 'archivio di miracoli' attribuito dalla storica inglese alle tavolette lignee, che dal Quattrocento costituirono una forma di *ex voto*<sup>77</sup>. Mi sembra, tuttavia, che esaminare

---

<sup>71</sup> Cfr. Laven, Mary, *The Sacred home*, cit. Per i miracoli si vedano in particolare le pagine da 249 a 287. Inoltre, si veda Corry, Maya - Howard, Deborah - Laven, Mary, *Madonnas miracles. The Holy Home in Renaissance Italy*, Cambridge, The Fitzwilliam Museum, 2017.

<sup>72</sup> Di solito, Laven si limita a sottintendere l'esistenza di una dimensione economica dietro le raccolte di miracoli o gli oggetti devozionali, come quando accenna al fatto che le opere devozionali avessero anche lo scopo di pubblicizzare il luogo sacro. Cfr. Laven, Mary, *Recording miracles*, cit., p. 204. Al proposito cfr. Bonora, Elena, *Il ritorno della Controriforma*, cit., p. 277.

<sup>73</sup> Ferrini, Luca, *Corona di sessanta tre miracoli della Nunziata di Firenze*, In Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti, 1593.

<sup>74</sup> Cfr. Bonora, Elena, *Il ritorno della Controriforma*, cit., pp. 267-295.

<sup>75</sup> «[...] in this chapter we have sought to demonstrate not only the value of ex-votos and printed miracle stories in reflecting domestic devotional practices; we have further argued for the active role of miracles in locating religion within the home». Cfr. Laven, Mary, *The Sacred home*, cit., p. 287.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 261-283.

<sup>77</sup> Cfr. Laven, Mary, *Recording miracles*, cit., pp. 211-212.

le scritture devozionali concentrandosi solo sui miracoli che riportano comportamenti il rischio di ottenere una visione parziale delle forme e dei modi della devozione. Cercherò di spiegarmi meglio, basandomi proprio sull'evoluzione della mia ricerca.

Le *inquisitiones* sono un'ottima fonte per reperire miracoli, perché spesso la verbalizzazione delle testimonianze pare essere, per alcune sue caratteristiche formali (uso del volgare, ripetizioni, termini dialettali), una trascrizione abbastanza fedele di quanto riportato dal teste<sup>78</sup>. Confrontando questi verbali con i miracoli ripresi dalle successive opere devozionali, spesso emerge una rielaborazione letteraria più o meno significativa attuata dall'autore della raccolta di miracoli e, talvolta, una selezione dei miracoli stessi<sup>79</sup>. Si pongono dunque una serie di problemi che ho cercato di affrontare in questo lavoro: chi erano coloro che scrivevano le opere devozionali? Oltre alla fede personale, erano spinti a questa impresa letteraria da altre motivazioni? Quanto questi scrittori erano legati alle personalità e agli eventi che avviarono il processo e ne condizionarono gli sviluppi? Ho cercato la risposta a queste domande nei risultati del mio studio sia del processo sia delle relazioni socio politiche dimostratesi determinanti per l'apertura e la conclusione dell'*inquisitio*, e ho potuto constatare come la devozione della base dei fedeli fosse influenzata dal sistema di trasmissione dei racconti di miracoli<sup>80</sup> e dai processi decisionali riguardo all'immagine miracolosa che avvenivano a livello di relazioni politiche e giurisdizionali complesse, due tesi che ho tentato di dimostrare in questo lavoro<sup>81</sup>. In base ai cambiamenti che si verificarono in questi

---

<sup>78</sup> Proprio tale particolarità, per altro, renderebbe gli atti dei processi una fonte di grandissima utilità per gli storici della cultura e delle mentalità. Naturalmente, anche per questi documenti si deve tener presente, come recentemente è stato osservato per le scritture prodotte da donne religiose, che la testimonianza era sempre 'mediata' da chi la trascriveva e in parte indirizzata dalle domande che venivano poste ai testimoni. Cfr. Gagliardi, Isabella, *Il rapporto uomo-donna e la direzione spirituale femminile*, in Centro italiano di studi di Storia e d'Arte Pistoia, *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Roma, Viella, 2019, pp. 129-149.

<sup>79</sup> Rimando, al proposito, al capitolo in cui si analizzano le opere devozionali sulla Madonna dei Miracoli di Lucca. Cfr. *Infra*, cap. V.

<sup>80</sup> La trasmissione dei miracoli avviene per via soprattutto orale, come dimostrano i processi - ma le opere devozionali non sono in grado di attestare questo dato - e da racconti provenienti da raccolte di miracoli che, a loro volta, spesso cambiavano *medium*, reificandosi, appunto, in illustrazioni, immagini, oggetti.

<sup>81</sup> Questo elemento risulta particolarmente evidente nelle situazioni in cui i processi sanciscono la non validità dei miracoli, come in quello della Madonna di Cutigliano. In quel caso non si costruì un santuario, ma ci si limitò ad un piccolo oratorio di campagna. La devozione continuò ma in forma molto ristretta (non si verificarono altri miracoli) e a livello locale. Di fatto, dunque, l'esito del processo impedì che si sviluppasse pellegrinaggi, un santuario, ecc. Cfr. *Infra*, p. 272.

rapporti fra istituzioni, come nei rapporti fra istituzioni e cittadini<sup>82</sup>, ho provato a stabilire una periodizzazione nei processi e, dunque, anche nelle forme e nelle possibilità di devozione popolare. Un altro problema che deriva dalla scelta di concentrare l'attenzione solo sulle manifestazioni devozionali è proprio la difficoltà nel produrre periodizzazioni, a meno che non si tratti della datazione di certi oggetti devozionali<sup>83</sup>. In altre parole, risulta difficile elaborare una scansione cronologica per i sentimenti e le forme di devozione suscitate da immagini o reliquie. Il motivo è spiegato efficacemente da Caroline Bynum nel suo lungo saggio sulla *'Christian Materiality'*: per quanto lo studioso moderno si sforzi, non sarà in grado di capire l'ordine di problemi che un'immagine sacra poneva alla fine del Medioevo ai contemporanei; questioni diametralmente differenti dalle nostre, ma che anche in quel tempo erano diverse nella visione del fedele 'semplice' rispetto a quella di chi faceva parte del corpo ecclesiastico (vescovi, teologi)<sup>84</sup>. Per questo motivo Bynum sostiene che la periodizzazione dei fenomeni storici, e culturali in particolare, cambia al mutare del *focus* e della prospettiva dello studioso<sup>85</sup>: la storica statunitense afferma di condividere l'interpretazione sia di John Bossy<sup>86</sup>, sia di James Simpson<sup>87</sup> o di Constantine Fasolt<sup>88</sup>, ma al tempo stesso dichiara la sua decisione di non concentrarsi sulla periodizzazione,

---

<sup>82</sup> Come dimostrano, ad esempio, i processi napoletani. Cfr. *Infra*, pp. 270 e segg.

<sup>83</sup> Al proposito cfr. Bonora, Elena, *Il ritorno della Controriforma*, cit., p. 277.

<sup>84</sup> Cfr. Bynum, Caroline, *Christian Materiality*, cit., pp.280-284.

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 269-273.

<sup>86</sup> Bossy ritiene che il vero spartiacque sia rappresentato dal passaggio fra «cristianità tradizionale» e «cristianità tradotta» intorno al Cinquecento: ma la cristianità che si emancipa rispetto alla tradizione non è solo quella della confessione protestante, bensì l'intera comunità dei credenti. Si veda Bossy, John, *L'Occidente cristiano (1400-1700)*, cit.; sullo stesso indirizzo storiografico, si veda Eamon Duffy, *Marking the hours: English people and their prayers, 1240-1570*, New Haven, Yale University Press, 2006.

<sup>87</sup> Secondo Simpson, la rottura fra Medioevo e Riforma si continua a propagare grazie gli studi dei medievisti e degli storici della Riforma e del Rinascimento. Cfr. Simpson, James, *The Rule of Medieval Imagination*, in Dimmick, Jeremy - Simpson, James - Zeeman, Nicolette (a cura di), *Images, Idolatry, and Iconoclasm in Late Medieval England: Textuality and the Visual Image*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 24.

<sup>88</sup> Fasolt afferma che le vere rotture nella storia religiosa e sociale in Europa sarebbero da ricercare nella riforma gregoriana e nella rivoluzione industriale, piuttosto che nel passaggio fra Medioevo e Riforma. Cfr. Fasolt, Constantin, *Hegel's Ghost: Europe, the Reformation, and the Middle Ages*, in «Viator», 39, 2008, pp. 345-386.

perché ritiene che il paradosso riguardo la materialità degli oggetti<sup>89</sup> che caratterizza il tardo Medioevo le consenta di liberarsi dal problema di stabilire se il Cinquecento rappresenti una continuità rispetto al cristianesimo precedente o sia invece da vedersi come una rottura<sup>90</sup>.

Personalmente, ritengo che, in presenza di una fonte che consente di analizzare il fenomeno dei processi alle immagini sacre con una continuità fra XV, XVI e XVII secolo, elaborare una periodizzazione delle *inquisitiones* possa essere utile per comprendere alcuni meccanismi politici, istituzionali e sociali che, come vedremo nelle conclusioni, erano però fortemente collegati ai fenomeni devozionali. Lo studio dei rapporti fra religione e politica, articolato attraverso una scansione cronologica - nel mio caso individuando un nesso fra conflitti giurisdizionali fra vescovi, laici e congregazioni romane ed esito dei processi - mi pare consenta una visione articolata della società Quattro-Cinquecentesca: le dinamiche che si sviluppavano a livello popolare esercitavano un'influenza sulle decisioni prese dai vescovi o dai poteri laici sui miracoli attribuiti alle immagini, ma anche la devozione dal basso risentiva delle relazioni esistenti fra ordinari episcopali, governi cittadini e Curia romana.

#### 4. Problemi di datazione, problemi di definizione e potenzialità della fonte

Riguardo al problema posto dalla periodizzazione, uno dei limiti più importanti che ho riscontrato nella storiografia sulle *inquisitiones* relative alle Vergini miracolose è senza dubbio la tendenza a ridurre i processi informativi a un fenomeno essenzialmente post tridentino. Nonostante gli studiosi siano consapevoli dell'esistenza di *inquisitiones* quattrocentesche, in genere la decisione di istruire questi procedimenti è ritenuta una conseguenza del decreto su 'L'invocazione, la venerazione e le reliquie dei santi e le sacre immagini'<sup>91</sup>. Certamente i processi divennero più frequenti alla fine del

---

<sup>89</sup> Baynum definisce questo paradosso in relazione a varie tipologie di oggetti, comprese quindi le immagini sacre. Secondo la studiosa, le icone mostrano la loro materialità e, dunque, il loro non essere Dio; ma la materia è una creazione del divino, attraverso la quale il divino agisce: l'immagine rivela quindi Dio attraverso se stessa. Cfr. Bynum, Caroline, *Christian Materiality*, cit., p. 35.

<sup>90</sup> *Ivi*, pp. 272-273.

<sup>91</sup> Cfr. Alberigo, Giuseppe– Dossetti, Giuseppe, Jannou, Perikles, Leonardi, Claudio – Prodi, Paolo (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni dehoniane, Bologna, 2002, Sessione XXV (3-4 dicembre 1563), pp. 774-776.

Cinquecento<sup>92</sup>, ma trovo che ignorare procedimenti analoghi che si tennero fino dal secolo precedente comporti il rischio di fornire un'analisi parziale delle *inquisitiones*, soprattutto perché non consente di valutarne la nascita e lo sviluppo in una prospettiva diacronica, così come preclude la possibilità di osservare se e come le varie istituzioni e personalità coinvolte nella produzione della documentazione relativa ai processi avessero nel tempo cambiato interessi e strategie di azione politica. La cronologia 'lunga' delle *inquisitiones*, che si pone a cavallo fra tardo Medioevo e Riforma, consente poi di osservare da un punto di vista privilegiato se e in quale misura le richieste di riforma della Chiesa nel XV secolo, la Riforma protestante e il Concilio di Trento avessero esercitato la loro influenza su questo tipo di azioni giuridiche, prodotte in ambiente diocesano. È possibile, dunque, evitare quel 'polo magnetico' costituito dalla Riforma denunciato da James Simpson<sup>93</sup>.

Inoltre, la storiografia si è confrontata solo di sfuggita con un problema rilevante: ancora all'inizio del XVII secolo, le regole in materie di accertamento dei miracoli erano tanto semplici quanto vaghe: in accordo con il decreto sulle immagini, era il vescovo a detenere l'autorità per indagare su eventi miracolosi e per deciderne o meno l'autenticità. Gli studiosi non si sono soffermati sul fatto che l'*inquisitio* fu una tipologia documentaria che i vescovi adottarono di propria iniziativa; non ha ancora risposto l'interrogativo che riguarda la ragione per cui gli ordinari diocesani scelsero questa forma documentaria, né è stato chiarito per quale motivo non venisse adottata da tutti i vescovi in ogni circostanza nella quale a un oggetto sacro fossero attribuiti miracoli. Sappiamo con certezza che esistono casi in cui si decise di approfondire l'evento miracoloso, ma non lo si fece attraverso un processo vero e proprio. Riguardo all'apparizione della Madonna del Carmine di Anghiari, l'*inquisitio* voluta dal vescovo Minerbetti nel 1536 fu molto semplice e rapida: si basò sulla testimonianza di tre persone - escludendo sia Marietta, la piccola veggente a cui la Madonna si mostrava, sia

---

<sup>92</sup> Come è dimostrato dalla tabella che ho riportato più avanti. Cfr. *Infra* p. 34.

<sup>93</sup> Cfr. Simpson, James, *The Rule of Medieval Imagination*, cit., p. 24.

i suoi genitori - e fu redatta nel contesto delle visite pastorali<sup>94</sup>. A Pieve Santo Stefano, nel 1589, in seguito all'apparizione di schiere luminose di angeli che visitavano ogni notte un affresco della Vergine col Bambino, fu l'arciprete Rodolfo Coupers a prendere in mano la situazione, iniziando a vagliare i miracoli e scartando quelli che riteneva meno credibili, facendo deporre i testimoni sotto giuramento e registrando le manifestazioni miracolose durante un processo da lui condotto; fu sempre l'arciprete a raccogliere le offerte e a prendere l'iniziativa di inviare gli atti al granduca Ferdinando I Medici, affinché quest'ultimo autorizzasse la costruzione di un santuario per onorare l'immagine miracolosa. In questo episodio la figura del vescovo risulta totalmente assente: l'arciprete gestì tutte le fasi del processo e ne inviò gli atti non a Roma, bensì al granduca di Toscana, che fu ben lieto di affidare all'ingegner Pietro Cercini da Volterra il disegno del progetto del nuovo santuario<sup>95</sup>. Risulta evidente come la tipologia documentaria dell'*inquisitio* appaia molto più variegata rispetto a come viene solitamente presentata dalla storiografia, sia dal punto di vista della sua composizione, sia da quello delle personalità che ruotavano intorno ai processi.

Gli studi sui processi italiani, come si è constatato, hanno privilegiato l'analisi di *inquisitiones* istruite in una medesima diocesi, senza esaminare la tipologia documentaria in una prospettiva diacronica e comparativa. Le ricerche si sono prevalentemente concentrate su miracoli post tridentini, ma uno sguardo più ampio offre molti spunti di lavoro: tracciare una storia dei cambiamenti della fonte; ipotizzare che possano essersi verificati fenomeni di contaminazione fra le pratiche documentarie di diversi periodi e luoghi della penisola; ricostruire i rapporti fra Curia romana, vescovi e poteri laici nel Cinquecento. Già Adriano Prosperi aveva evidenziato come fosse auspicabile che si ampliasse e si completasse la casistica «in merito al mutare dei quadri ambientali delle devozioni», per dimostrare come lo stato del controllo territoriale da parte dei poteri che vi avrebbero dovuto esercitare la propria giurisdizione si riflettesse

---

<sup>94</sup> Le carte relative al processo, che si trovavano nell'Archivio della Curia Vescovile di Arezzo (ACVA), sono sparite in seguito a un taglio operato con un trincetto sulla costola dei fogli, come ho potuto constatare di persona. Le indicazioni che abbiamo sul processo sono contenute in: Bartolomei, Giacomo - De Robertis, Giovanni, *Un santuario mariano*, cit., pp. 141-151. Cfr., inoltre, Pieri, Silvano - Volpi, Carlo (a cura di), *Visite pastorali dal 1521 al 1571*, Arezzo, Archivi diocesani, 2008, pp. 129-130, n.

<sup>95</sup> Cfr. Agnoletti, Ercole, *Madonna dei Lumi*, cit., pp. 16-17. Come risulta evidente dal caso della Madonna di Vico, i governanti utilizzavano spesso i santuari consacrati alla Vergine in chiave legittimante della propria azione di governo e della propria casata.

«sull'esito degli episodi e sul modo in cui fu vissuto di volta in volta l'evento miracoloso»<sup>96</sup>.

I processi informativi costituiscono una documentazione interna alle diocesi che offre inoltre un punto di vista privilegiato sull'impatto dei movimenti per la riforma della chiesa fra XV e XVI secolo, sui problemi posti dalla Riforma protestante sul tema della venerazione delle immagini sacre, sulla reazione di Roma e la nascita delle grandi congregazioni romane (prima quella del Sant'Uffizio e successivamente la Congregazione dei Riti), sul rapporto fra chiesa delle istituzioni e spiritualità popolare, sulla giurisdizione dei vescovi e delle chiese locali posta di fronte al crescente centralismo romano.

Le *inquisitiones* sui miracoli attribuiti alla Madonna, come è stato sottolineato spesso negli studi, sono una fonte ricca di dati sulla storia culturale, sociale ed economica<sup>97</sup>. La tipologia documentaria stessa, i suoi cambiamenti nel tempo, i suoi estensori e il suo pubblico toccano una serie di problemi che sono centrali nella modernistica italiana.

## 5. Metodologia

La ricostruzione di fenomeni storici attraverso le fonti richiede per essere attendibile una ricognizione il più possibile ampia della documentazione: per i processi alle immagini sacre il numero più alto di carte processuali consultabili riguarda le icone della Vergine. La mia scelta si è indirizzata verso le *inquisitiones* relative ai miracoli mariani proprio perché la grande quantità di dati a disposizione permette di individuare con maggiore precisione le dinamiche che ne determinarono lo sviluppo e gli effetti del fenomeno stesso, e di attuare confronti per rilevare costanti e variabili. Dal Quattrocento fino oltre il XVII secolo, il culto della Madonna continuò la sua crescita vertiginosa diventando durante la Controriforma uno dei pilastri del cattolicesimo. Lo studio dei processi ai miracoli mariani mi ha permesso di valutare l'influenza della devozione, in

---

<sup>96</sup> Cfr. Prosperi, Adriano, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post tridentina*, in Boesch Gajano, Sofia - Sebastani, Lucia (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni, classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, 1984, p. 644.

<sup>97</sup> «I processi sono documenti preziosi per lo studio della storia della procedura giudiziaria, o della medicina e della farmacopea, o per la storia delle vie di comunicazione e per i sistemi di transito, o ancora, per la storia del costume e della cultura materiale». Cfr. Cozzo, Paolo, «*Regina Montis Regalis*», cit., p. 16.

particolare della devozione mariana, sulla vita della penisola durante il Cinquecento, e in particolare di evidenziare che, come vedremo, la Vergine non fu solo madre e consolazione per i disperati, ma divenne fonte di legittimazione di poteri istituzionali ecclesiastici e laici<sup>98</sup>. I processi ai miracoli mariani costituiscono un precipitato dell'«uso» dell'immagine della Vergine fra XV e XVI secolo. A mio avviso, la consacrazione alla Madonna di un luogo di culto permetteva, inoltre, di conferire maggiore risalto al problema della legittimazione di un'immagine che aveva già lo *status* per porsi come oggetto di devozione. Da questa ricerca è apparso subito evidente come i processi informativi nel Quattrocento e nel Cinquecento, ma ancora nei secoli successivi, interessassero solo una piccola parte di tutte le immagini o reliquie della Vergine cui furono attribuiti miracoli. Altrettanto chiaramente si è potuto rilevare come, soprattutto nel Quattrocento e nella prima metà del Cinquecento, i processi tendessero a essere più rari, mentre aumentarono di quantità negli ultimi decenni del XVI secolo. Bisogna tenere presente che l'interpretazione relativa a questi periodi si basa su un numero di casi limitato, che restano comunque significativi per tracciare una storia dei processi informativi.

Grazie al *Censimento dei santuari cristiani* ho stilato una prima lista di santuari mariani la cui scheda menzionasse dei processi informativi, ma non sempre la documentazione si è dimostrata reperibile. Mi sono imbattuta in situazioni in cui l'informazione del processo sembra ripresa da una letteratura erudita devozionale, circostanza che porta a dubitare dell'effettiva conservazione dell'*inquisitio*<sup>99</sup>. La ricerca della documentazione inoltre è resa non facile dalla diffusa carenza di organico degli archivi diocesani, luogo

---

<sup>98</sup> A proposito dell'imponente crescita della devozione alla Vergine fra Medioevo ed Età moderna, si veda Cracco, Giorgio, *La grande stagione dei santuari mariani (XIV-XVI secolo)*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento*, cit., pp. 17-41; Montesano, Marina, *Alcune note*, cit., pp. 73-77. L'immagine della Madonna venne spesso utilizzata da dinastie di reali proprio per il suo ruolo legittimatorio, oltre che protettivo. Cfr. Rubin Miri, *Mother of God*, cit. p. XXVI e pp. 285-302. Per casi italiani si vedano, oltre alle analisi presenti in questo lavoro, gli studi di Paolo Cozzo sulla casata Savoia: Cozzo, Paolo, «*Regina Montis Regalis*», cit.; Id., «*Perpetuum. regis et regni praesidium*». *Il santuario di Savona nella geografia mariana dei Savoia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n 2, 2011, pp. 287-302. Esempi simili si rintracciano facilmente nella storiografia a livello di potenti famiglie (si ricordano esponenti della casata Farnese e di quella Estense nel confrontarsi con miracoli attribuiti alla Vergine che si verificarono sotto la loro giurisdizione. Si veda Prospero, Adriano, *Madonna di città*, cit.), ma anche a livelli più modesti, si pensi ad esempio alla promozione dell'immagine di Santa Maria la Nova da parte della famiglia Pagliuca. Cfr. Scaramella, Pierroberto, *Madonne del Purgatorio*, cit. p. 185.

<sup>99</sup> È questo il caso della Madonna del Carmine di Anghiari, il cui processo è irreperibile da metà degli anni Novanta, o quello della Madonna dei Lumi di Pieve Santo Stefano, la cui *inquisitio* rimane, fino ad ora, introvabile.



in cui i processi informativi dovrebbero confluire ‘naturalmente’; infine, questi incartamenti possono essere stati spostati dal loro luogo di conservazione originale, con varie conseguenze. Sappiamo che l'*inquisitio* circa il santuario della Madonna dell'Umiltà di Pistoia fu al centro di una disputa, perché le carte del processo originale furono contese fra due individui che ne reclamavano il possesso, dopo che un canonico le aveva, apparentemente, messe in vendita; il manoscritto, al momento non reperibile, era stato però copiato integralmente, per arrivare a un accordo con la parte perdente nella disputa<sup>100</sup>. Nell'archivio capitolare e diocesano di Lucca esisteva un fondo dedicato ai processi informativi, analogo a quello presente nell'archivio diocesano di Milano: il fondo lucchese sembra però essere scomparso durante le ultime riorganizzazioni, con una conseguente dispersione della documentazione<sup>101</sup>.

L'elenco dei processi che si è ottenuto - integrando la lista estratta dal *Censimento* con episodi reperiti successivamente - è quello che segue. Non mi risulta che una ricognizione completa sui processi informativi Quattro-Seicenteschi sia mai stata tentata prima<sup>102</sup>, ma credo che per la piena comprensione della fonte sia essenziale avere un quadro della documentazione disponibile. Il solo elenco dei processi, qui proposti in ordine cronologico, consente alcune osservazioni preliminari, dovute alla visione d'insieme delle datazioni, dei luoghi, dei vescovi e di altre personalità o istituzioni che decisero di avviare una *inquisitio*<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Cfr. BFP, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4., c.1r.; cfr. inoltre, *Infra*, pp. 98-99.

<sup>101</sup> L'indicazione è fornita da Domenico Corsi. Cfr. Corsi, Domenico, *Il prodigio di Porta dei Borghi*, cit., pp. 13-14.

<sup>102</sup> Non penso che la mia ricognizione sia completa; un lavoro puntuale sugli archivi diocesani, le biblioteche, le visite pastorali di tutta Italia restituirebbe di certo altri esempi. Tuttavia, penso che i casi che sono riuscita a raccogliere consentano di avere una prima visione complessiva del fenomeno dei processi ai miracoli mariani, un quadro che era fino a ora mancato negli studi precedenti.

<sup>103</sup> Ho qui elencato tutti i processi informativi andati a buon fine che sono riuscita a raccogliere *dal Censimento dei santuari cristiani d'Italia* e da tutta la bibliografia che ho consultato. L'eventuale mancanza di informazioni è dovuta alla loro assenza nel materiale da me esaminato, come nei casi provenienti dalla curia arcivescovile milanese, per cui Maurizio Sangalli non riporta eventuali miracoli avvenuti prima dei processi. Cfr. Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano*, cit., pp. 262-266. I processi che non riconoscono l'attività miracolosa della Vergine saranno trattati separatamente nelle conclusioni.

<b>Santuari</b>	<b>Miracolo di fondazione</b>	<b>Processo informativo</b>	<b>Vescovo/istruttore del processo</b>
Madonna di Monte Berico. Vicenza	1426	1430	Comune di Vicenza
Madonna dei Miracoli presso San Celso. Milano	1485	1486 e 1583 (Carlo Borromeo) e 1620 (Federico Borromeo)	Giovanni Arcimboldo
Santa Maria a Mare. Maiori, Salerno	1494	1494-1550	Alessio Dondo, vicario arcivescovo di Amalfi
Madonna del Carmine. Anghiari, Arezzo	1536	1536	Francesco Minerbetti
Madonna dell'Umiltà. Pistoia	1490	1549	Pier Francesco da Gagliano
Madonna del fuoco. Faenza	1567	1567	Giovan Battista Sighicelli
Madonna di Scoladrera di Melzo. Milano.		1568	Carlo Borromeo
Madonna nella chiesa di San Pietro. Abbiategrasso, Milano.		1569	Carlo Borromeo
Madonna del soccorso. Cori, Latina	1521	1570	Giovanni Morone
Beata Vergine Maria del riposo. Pandino, Crema	1432	1578	Niccolò Sfrondati
Beata Vergine dei miracoli. Saronno, Varese	1460	1578	Carlo Borromeo
Madonna della Ghianda. Mezzana, Milano.		1581	Carlo Borromeo

<b>Santuari</b>	<b>Miracolo di fondazione</b>	<b>Processo informativo</b>	<b>Vescovo/istruttore del processo</b>
Vergine nella chiesa della SS. Trinità. Milano.		1582-1590	Carlo Borromeo
M a d o n n a addolorata. Rho, Milano	1583 (c'erano stati miracoli precedenti)	1583	Carlo Borromeo
M a d o n n a n e l monastero dei Serviti. Tradate, Milano.		1584 e 1586	Guaspere Visconti
Vergine in San Lorenzo Maggiore. Milano.		1585	Guaspere Visconti
M a d o n n a d e i Miracoli. Lucca	1588	1588	Alessandro Guidiccioni il vecchio
Madonna dei Lumi. Pieve Santo Stefano, Arezzo	1589	1589	arciprete Rodolfo di Coupers
M a d o n n a d e l Rosario. Settala, Milano.		1589	Guaspere Visconti
Madonna della Passione. Milano.		1590	Guaspere Visconti
Nostra Signoria di Bonaria. Cagliari	1370	1592	Francesco del Val
Madonna delle Grazie. Ercolano.	1588	1593	Ardicino Biandrà, vicario dell'arcivescovo Annibale di Capua
Santa Maria dei miracoli. Corbetta, Milano.		1595	Guaspere Visconti
Beata Vergine delle grazie. Santarcangelo di Romagna, Rimini	1593	1596	Giulio Cesare Salicini

<b>Santuari</b>	<b>Miracolo di fondazione</b>	<b>Processo informativo</b>	<b>Vescovo/istruttore del processo</b>
Nostra Signora dei Lumi. Montemarignano, Ancona	1593 (l'attività miracolosa era precedente e risale al 1460 circa)	1596	Carlo Conti
Maria Santissima di Vicoforte. Mondovì, Cuneo	1594 (si erano già verificati episodi miracolosi)	1596	Giovanni Antonio Castrucci
Madonna della Ghiara. Reggio Emilia	1596	1596	Claudio Rangoni
Santa Maria la Nova. Napoli.	1496 ; 1596	1596	Quattromani, vicario dell'arcivescovo Alfonso Gesualdo
Madonna Assunta. San Gervasio, Milano.		1597	Federico Borromeo
Beata Vergine delle grazie. Cordovado, Pordenone	1592	1599	Matteo Sanudo
Vergine in Sant'Anastasia in Compito. Milano		1600	Federico Borromeo
Madonna delle Lacrime. Dongo, Como	1553	1615	Filippo Archinti
Madonna in San Calocero. Milano		1617	Federico Borromeo
Madonna nella collegiata di Santa Maria. Vimercate, Milano		1619	Federico Borromeo
Madonna sulla strada per Castano. Inveruno, Milano		1619	Federico Borromeo

<b>Santuari</b>	<b>Miracolo di fondazione</b>	<b>Processo informativo</b>	<b>Vescovo/istruttore del processo</b>
M a d o n n a nell'oratorio di S. A n t o n i n o . Colturano, Milano.		1619	Federico Borromeo
M a d o n n a dell' U s c i o . Carnago, Milano.		1620	Federico Borromeo
M a d o n n a del Carmine. Carnate, Milano		1620	Federico Borromeo
Madonna dei laghi. Avigliana, Torino	1300	1620	Filiberto Millet
M a d o n n a di Castelletto. Milano.		1623	Federico Borromeo
Beata Vergine di C a r a v a g g i o . Cremona	1624	1624	processo condotto da don Francesco Cereali. Approvazione del vescovo Pietro Campori
Madonna delle Grazie. Napoli.	1617	1627	Protonotario apostolico Paolo Squillante, delegato dal cardinale Francesco Buoncompagno
Natività di Maria. Correggio, Reggio Emilia	1625	1628	giureconsulto e consigliere di giustizia del Duca di Mantova
M a d o n n a del sudore (in Duomo). Ravenna	1630 (miracolo precedente del 1512)	1630	Luigi Capponi
Beata Vergine del Castello. Fiorano modenese, Modena	1588	1633	Alessandro Rangoni

<b>Santuari</b>	<b>Miracolo di fondazione</b>	<b>Processo informativo</b>	<b>Vescovo/istruttore del processo</b>
Madonna della selva. Caprese michelangelo, Arezzo	1634	1634	vicario episcopale Alessandro Rigi
Madonna delle grazie. Velletri, Roma	Inizio 1600	Intorno agli anni '30 del XVII secolo	Domenico Ginnasi
Madonna del Rosario. Castano, Milano.		1636	Cesare Monti
Madonna di Concesa. Milano		1642	Cesare Monti
Madonna delle grazie in Bonisiolo. Mogliano Veneto, Treviso.	1470	1644	Marco Morosini
Madonna del Pilastrello. S. Colombano, Milano		1645	Cesare Monti
Nostra Signora di Cabu Abbas. Olbia		1647	Gavino Manca Figo
Santa Maria alla Porta. Milano		1652	Alfonso Litta
Madonna della Cortazza. Abbiategrasso, Milano		1652	Alfonso Litta
Madonna di S. Smpliciano. Milano		1652	Alfonso Litta
Madonna di San' Andrea. Milano		1652	Alfonso Litta
Madonna dei sette dolori. Milano.		1659	Alfonso Litta

<b>Santuari</b>	<b>Miracolo di fondazione</b>	<b>Processo informativo</b>	<b>Vescovo/istruttore del processo</b>
Madonna dei sette dolori. Melegnano, Milano.			1660 Alfonso Litta
Beata Vergine di Loreto. Mortara, Pavia	1662 (nel 1578 la chiesa era in disuso)		1662 Gabriel Adarzo de Santander
Madonna di Vanzaghello. Milano			1662 Alfonso Litta
Madonna del Carmine. Capannori, Lucca	1663		1663 Girolamo Buonvisi
Madonna di S. Salvatore. Giornate inferiore, Milano			1668 Alfonso Litta
Madonna del mulino. Treviglio, Milano.			1676 Alfonso Litta
Madonna di San Giovanni. Sommariva del Bosco, Cuneo	1685		1685 Michele Beggiamo
Madonna di Nobiallo. Lezzeno, Milano			1688 Federico Visconti
Beata Vergine della porta. Guastalla, Reggio Emilia	1693		1693 Augusto Bellincini
Santa Maria Annunciata in Camposanto			1695 Federico Caccia

Dopo questa ricognizione sui santuari sono emersi una serie di problemi che ho ritenuto di affrontare in questo studio e che hanno portato a determinate scelte di impostazioni dell'analisi.

Uno dei punti risultati subito evidenti è la preponderanza di *inquisitiones* condotte nel centro-nord della penisola, senza che si rilevino significativi cambiamenti nel passaggio fra XV e XVI e fra XVI e XVII secolo. Tale disequilibrio fra le varie parti della penisola sembra, almeno per quanto riguarda la zona campana, doversi ai differenti compilatori del *Censimento* e alla mancata revisione dello stesso<sup>104</sup>. Gli studi condotti da Pierroberto Scaramella dimostrano come in area campana le dinamiche intorno alle immagini sacre cui venivano attribuiti miracoli potevano complicarsi, coinvolgendo molti più attori rispetto al centro nord<sup>105</sup>. Questa circostanza potrebbe aver privato i vescovi del Sud del poco spazio di manovra che i presuli riuscivano a conservare negli altri stati italiani del XVI secolo, nonostante le ingerenze dei governanti laici e il crescente centralismo da parte di Roma. Dal momento che nel Mezzogiorno la nascita di nuovi santuari non si arrestò durante il Cinquecento, è probabile che la relativa esiguità della documentazione sia dovuta a un ricorso inferiore ai processi informativi per regolarizzare i miracoli di immagini sacre o reliquie. Del resto, oltre alla grande attenzione alla lotta contro le eresie nel XVI secolo «il bisogno di non fomentare scandali restava una delle preoccupazioni principali del clero napoletano»<sup>106</sup>. Possiamo supporre che nel resto del dominio spagnolo nel sud della penisola si condividesse la medesima preoccupazione di non attirare sugli eventi miracolosi l'attenzione di troppi soggetti, anche per evitare l'invio di truppe da parte del viceré, come accadde in Campania per il caso di Santa Maria dell'Arco<sup>107</sup>. Inoltre, la situazione dei vescovi sottoposti alla corona spagnola,

---

<sup>104</sup> Bisogna, infatti, tenere presente che la mia ricognizione si basa sul Censimento e sulla bibliografia che io stessa ho consultato. La certezza di quanti e quali processi informativi siano stati condotti si potrebbe avere solo con uno spoglio sistematico degli archivi diocesani, arcivescovili, capitolari di tutta Italia. Tuttavia, come già accennavo, alcuni processi sono stati reperiti in fondi di biblioteche e sicuramente, soprattutto dalla seconda metà del Cinquecento in poi, una parte dei procedimenti è confluita negli archivi del San'Uffizio e della Congregazione dei Riti. In tal senso, sarebbe auspicabile una nuova stagione di ricerche, come quella che portò alla compilazione del *Censimento*.

<sup>105</sup> Cfr. Scaramella, Pierroberto, *Le Madonne del Purgatorio*, cit., p. 178.

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, p. 172.

<sup>107</sup> Riguardo a questa vicenda, Scaramella ha ricostruito efficacemente la lotta che si scatenò fra attori diversi della vicenda: la curia di Nola, quella Napoletana, la Santa Sede, i sindaci, il tenentario della Cappella, la stessa cittadinanza. Cfr. Scaramella, Pierroberto, *Le Madonne del Purgatorio*, cit., pp. 174-178.



situazione più debole di quella dei vescovi degli altri stati peninsulari (con la sola, significativa, eccezione della curia napoletana), rendeva precaria la giurisdizione dell'ordinario sulla diocesi, motivo per cui i titoli vescovili al Sud non erano ambiti: una larga parte degli ecclesiastici responsabili di diocesi nel Mezzogiorno non erano residenti nei territori che avrebbero dovuto governare<sup>108</sup>. Risulterebbe dunque plausibile il nesso fra debolezza e latitanza dei vescovi e scarsità di processi. Tuttavia, per la sola curia napoletana, la storiografia ci segnala diverse *inquisitiones*: la prima sembra essere quella relativa a Sant'Anastasia del 1548<sup>109</sup>, ma abbiamo la documentazione di altri quattro processi informativi, collocati a varie altezze cronologiche, riguardanti miracoli attribuiti a Madonne. Due di queste attività miracolose furono dichiarate inattendibili, le altre due icone furono invece legittimate.

La difficoltà di reperimento di indicazioni per i processi nel sud Italia è il motivo per cui mi sono concentrata prevalentemente su *inquisitiones* del centro nord della penisola; ho cercato, tuttavia, di inserire i casi napoletani e altri processi informativi tenutisi nel Mezzogiorno nel capitolo comparativo finale, attingendo soprattutto alla bibliografia disponibile.

Un altro tema emerso dalla ricognizione sui santuari e che ho ritenuto di inserire nella mia ricerca riguarda il tempo intercorso fra i primi miracoli e lo svolgersi dei processi. Sebbene la maggioranza dei procedimenti presenti una sostanziale continuità fra il manifestarsi dei miracoli e l'inizio dell'*iter* giuridico, c'erano alcune situazioni nelle quali tra i miracoli e le *inquisitiones* che li riguardano passavano periodi di tempo anche molto lunghi<sup>110</sup>. Inoltre, studiando processi istruiti apparentemente a breve distanza di tempo dal miracolo, si scopre che spesso alle icone erano già state attribuite attività

---

<sup>108</sup> Cfr. Bonora, Elena, *La Controriforma*, cit., pp. 55-56. Sulle strutture ecclesiastiche nel sud Italia, cfr. Rosa, Mario, *La chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in Chittolini, Giorgio - Miccoli, Giovanni (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 293-345. Per un approfondimento: Id., *Diocesi e vescovi del Mezzogiorno durante il vicereame spagnolo: Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto dal 1545 al 1714*, Bari, Dedalo libri, 1969.

<sup>109</sup> «Quello di Sant'Anastasia è il primo caso del quale ci sia rimasta testimonianza di un interessamento del tribunale della curia arcivescovile di Napoli per problemi derivanti dalla «pubblicazione» di miracoli e dalla nascita di nuovi poli devozionali». Cfr. Scaramella, Pierroberto, *Le Madonne del Purgatorio*, cit., p. 174. Il processo all'immagine di Sant'Anastasia non rientra fra i miei casi di studio, poiché non si tratta di un processo a un'icona mariana.

<sup>110</sup> Si tratterà approfonditamente il caso della Madonna dell'Umiltà, ma oltre a quello possiamo citare la vicenda della Madonna del Soccorso di Cori o la Vergine di Pandino, la Madonna di Saronno e Nostra Signora della Bonaria a Cagliari, per il solo Cinquecento.

miracolose, secondo la ‘continuità del sacro’ teorizzata da Alphonse Dupront<sup>111</sup>. Nel momento in cui si sceglieva di istruire il processo, il culto poteva essere già cessato del tutto o ricordato da una piccola parte della popolazione<sup>112</sup>, oppure poteva, come accade per la Madonna dell’Umiltà di Pistoia, essere ancora attivo<sup>113</sup>. Uno degli interrogativi che mi sono posta in questo studio è perché, in un dato momento, culti che erano fino ad allora o passati sotto silenzio o erano, al contrario, ben affermati e del tutto tollerati dalla chiesa locale, abbiano richiamato l’attenzione degli ordinari diocesani (e non solo, come vedremo). Per cercare di rispondere a questa domanda ho scelto di studiare il caso della Madonna dell’Umiltà di Pistoia nel quale, come si è accennato, il miracolo che fu sottoposto a verifica e il relativo processo si svolsero a poco meno di sessant’anni di distanza l’uno dall’altro. Correlato a questo tema è quello della somiglianza fra il miracolo di fondazione al centro di un processo informativo e il miracolo di fondazione di un altro santuario, di molto precedente, ma presente nella stessa diocesi, come accadde a Lucca<sup>114</sup>. La circostanza pare essere speculare a quella che talvolta si rileva per gli accertamenti sulla santità di un individuo, come accadde, ad esempio, per la vicenda di Angelella Cozzolino del suo rapporto con l’antico Santo Ampellone. Sia per Angelella sia per l’immagine della Madonna dei Miracoli «potersi appoggiare, come per un riconoscimento ufficiale a una santità antica» era di primaria importanza al fine di legittimarsi. Tuttavia, se ad Angelella interessava che la «garanzia di autenticità» non fosse «nella ufficialità ecclesiastica, quanto piuttosto nell’antichità di una tradizione narrativa»<sup>115</sup>, per la Vergine lucchese sembrarono fondamentali sia il richiamarsi a una tradizione narrativa (per creare una linea di continuità del culto delle immagini che attraversasse il periodo eterodosso cittadino) sia l’accreditamento da parte

---

<sup>111</sup> Cfr. Dupront, Alphonse, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 71-75 e pp. 525-533.

<sup>112</sup> Questo accade ad esempio con la Madonna di Rho, per cui il ricordo di miracoli precedenti dell’immagine veniva conservato a malapena da alcune pie donne molto anziane. Cfr. Marcora, Carlo – Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho: Indagine sui fatti prodigiosi all’origine del Santuario*, Milano, NED, 1983, pp. 16-17.

<sup>113</sup> Cfr. *Infra*, pp. 48 e sgg.

<sup>114</sup> Cfr. *Infra*, p. 171 e sgg.

<sup>115</sup> Palumbo, Genoveffa, *Sante immagini e santità immaginata: una simulazione «familiare»*, in Zarri, Gabriella (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1991, p. 148.

dell'ufficialità ecclesiastica, come ben dimostra tutta l'istruzione del processo nella città toscana.

Un altro tema che ho affrontato riguarda la cronologia della fonte: risulta chiaro come in epoca post-conciliare ci fosse un aumento esponenziale dei processi, in concomitanza soprattutto con l'attività borromaica a Milano, al cui esempio si dovette certamente il perdurare dei processi nella curia milanese oltre Carlo e Federico Borromeo e, probabilmente, anche il processo condotto da altri vescovi toccati dall'esempio borromaico, come Nicolò Sfrondati<sup>116</sup>. In particolare, i processi aumentarono quando furono posti sotto la giurisdizione della Congregazione dei Riti: le *inquisitiones* ottennero ufficialmente un posto nella struttura della Santa Sede e la gestione dei processi all'attività miracolosa delle icone mariane venne inquadrata in un preciso *iter* burocratico, proprio come stava succedendo per i processi canonici. Tale dinamica segnò il passaggio del processo informativo da strumento utilizzato dai vescovi per legittimare il proprio operato e per difendere la propria giurisdizione a strumento che spesso denunciava la debolezza della figura dell'ordinario diocesano. Due esempi di questa debolezza furono i casi di Mondovì, in cui l'Inquisizione si intromise, nonostante il vescovo avesse già informato circa i miracoli e il processo la Congregazione dei Riti, e quello di Santa Maria la Nuova a Napoli, in cui il vescovo si appellò all'intervento di Roma, perché incapace di far rispettare le sue ordinanze circa la regolamentazione della devozione popolare dai frati zoccolanti, che amministravano l'immagine miracolosa<sup>117</sup>. Queste osservazioni mi hanno convinto ad adottare una cronologia che fosse in grado di sottolineare questi cambiamenti, in particolare le differenze fra processi con datazioni pre conciliari e post conciliari. Ricorrere al decreto sulle immagini come mezzo di confronto tra questi due periodi permette di evidenziare un altro fenomeno, che come ho accennato, tocca i processi cinquecenteschi: il problema riformato. Dagli anni Sessanta

---

<sup>116</sup> Nicolò Sfrondati ebbe stretti rapporti con Carlo Borromeo e fu presente ai suoi sinodi diocesani: era dunque al corrente di quale fosse l'attività legislativa di Borromeo all'interno della diocesi, per cui è ipotizzabile che conoscesse anche i processi sui miracoli mariani voluti dall'arcivescovo milanese. Inoltre, il futuro papa Gregorio XIV aveva dimostrato, negli anni del suo episcopato, un forte interesse per l'applicazione dei dettami conciliari all'interno della sua diocesi. Cfr. Borromeo, Agostino, voce *Gregorio XIV* in DBI; cfr. Id., voce *Gregorio XIV* in Enciclopedia dei Papi; vedi Castano, Luigi, *Monsignor Nicolò Sfrondati vescovo di Cremona al Concilio di Trento, 1561-1563*, Torino, Società editrice internazionale, 1939; Marcocchi, Massimo, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Cremona in età post-tridentina*, Brescia, 1998.

<sup>117</sup> Cozzo, Paolo, «*Regina Montis Regalis*», cit., p. 90; Scaramella, Pierroberto, *Madonne del Purgatorio*, cit., pp. 185-191.

del XVI secolo in Italia non c'era più una significativa presenza eterodossa, fatto salvo per alcune situazioni particolari, come ad esempio quella lucchese o quella delle zone di frontiera. Nella penisola, le idee protestanti erano state percepite come un reale pericolo per la Chiesa di Roma fino agli anni Cinquanta, quando ormai la rifondata Inquisizione era attiva da un decennio. Inoltre, grazie al decreto sulle immagini possiamo valutare il profilo dei vescovi anche in rapporto alla loro posizione rispetto ai lavori del concilio tridentino: risulta evidente come, in una rilevante parte dei casi, i vescovi che istruirono processi informativi durante il XVI secolo avessero un'inclinazione verso la riforma della Chiesa che il concilio voleva realizzare e che era auspicata da un numero considerevole di ecclesiastici fino dal secolo precedente.

Le indagini sulla Madonna dell'Umiltà di Pistoia e sulla Madonna dei Miracoli di Lucca mi hanno consentito di comparare *inquisitiones* precedenti e successive all'emanazione del decreto sulle immagini, ma hanno anche mostrato quale ruolo il problema riformato potesse avere nelle diocesi interessate da un processo informativo. I due processi hanno portato alla nostra attenzione le complesse personalità del vescovo di Pistoia, Pier Francesco da Gagliano, di sensibilità savonaroliana - diviso fra il disciplinamento della propria diocesi e la gestione delle pressioni di Cosimo I e, più da lontano, di Roma - e un vescovo lucchese della dinastia Guidiccioni, estensore di regole per i sacerdoti della sua diocesi, simpatizzante con le idee di Giovanni Leonardi, diviso fra i richiami della Curia papale e il complicato rapporto con il ceto dirigente cittadino.

Non sono presenti nella tabella alcuni processi il cui esito non fu positivo<sup>118</sup> e che ho ritenuto tuttavia essenziale includere in questo lavoro per evidenziare come in certe occasioni le *inquisitiones* fossero utilizzate dai vescovi come strumento di repressione verso altri soggetti e istituzioni: singoli ecclesiastici o gruppi di appartenenti a ordini religiosi potevano infatti tentare di avviare una nuova devozione (o porre sotto il proprio controllo un culto affermatosi a livello popolare) senza sottoporre la loro iniziativa al vescovo, quindi ignorandone l'autorità nella sua diocesi. Di frequente le immagini o gli

---

<sup>118</sup> Si tratta dei processi per il miracolo della Madonna a Piacenza nel 1560, quello per i miracoli della Madonna delle Catacombe di S. Gaudioso, a Napoli, nel 1579, quello per i miracoli della Madonna di Cutigliano nel 1587. Non relativo a miracoli attribuiti alla Vergine, ma a quelli di un crocifisso è il processo del 1544 che si tenne a Bergamo (e per la cui segnalazione ringrazio Massimo Firpo). Cfr. Firpo, Massimo - Pagano, Sergio, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo, 1550-1558*, vol. II, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004, pp. 717-732. Rintracciare i processi con esito negativo risulta più difficile, perché di solito le immagini o gli oggetti presunti miracolosi non hanno dato luogo a un santuario o a un costante flusso devozionale, anche se vedremo come ci siano delle eccezioni.

oggetti miracolosi, anche in mancanza di un processo, attiravano grandi quantità di donazioni, che potevano incoraggiare singole personalità o istituzioni ad assumere il controllo della raccolta e della gestione delle elemosine. L'intervento attivo del vescovo nella questione, spesso tramite un processo, che poteva confermare o meno gli eventi miracolosi, era l'occasione affinché la curia potesse o mettere fine al flusso delle elemosine o porlo sotto il proprio controllo.

Questa circostanza si verificò soprattutto in momenti di particolare debolezza della posizione vescovile e forse è anche per questo che si sono rintracciati vari processi con esito negativo soprattutto spostandosi verso la fine del Cinquecento<sup>119</sup>. Si è quindi pensato che ciò che Sarpi definì il «*totato romano*» facesse sì che i processi in cui il vescovo, in alleanza con i poteri laici territoriali e i canonici, legittimava i miracoli mariani - vecchi o nuovi - in funzione positiva, si trasformassero in un documento con una funzione prevalentemente difensiva della giurisdizione episcopale. Con il passare del tempo gli atti delle *inquisitiones* divenissero un documento che il vescovo era tenuto a produrre se voleva che l'immagine o l'oggetto miracolosi avessero un riconoscimento formale da parte di Roma, ormai diventato indispensabile nel XVII secolo, come dimostra il sempre più frequente interessamento delle congregazioni romane verso le *inquisitiones*. Dunque, alla fine del Cinquecento, e soprattutto con il secolo successivo, i processi per miracoli attribuiti alla Madonna entrarono organicamente in quel disciplinamento delle credenze in cui rientravano i processi di canonizzazione. La mia posizione rispetto alla categoria storiografica di 'disciplinamento' si colloca nella scia di coloro che hanno tentato, facendo ricorso a fonti di solito poco utilizzate, di chiarire come, se una forma di controllo e disciplinamento ci fu, non si fosse però trattato di un processo lineare che vide istituzioni ecclesiastiche e civili «in un progetto di controllo condiviso»<sup>120</sup>. Spero invece di essere riuscita a dimostrare, attraverso le dinamiche che si crearono intorno ai processi, come le relazioni fra vescovi, corte papale, congregazioni romane, ordini, stati regionali e 'popolazioni' fossero complessi e problematici. Non si deve pensare che il confronto fra le varie istituzioni coinvolte dai processi venisse meno; tuttavia, lo spazio di manovra dei vescovi sembrò ridursi

---

<sup>119</sup> Naturalmente, potrebbe dipendere semplicemente dall'aumento del numero totale dei processi.

<sup>120</sup> Cfr. Bonora, Elena, *Il ritorno della Controriforma*, cit., p. 243 e nota 18.

progressivamente a scapito del centralismo romano e dei governanti dei moderni stati italiani.

## II. LA MADONNA DELL'UMILTÀ DI PISTOIA

### 1. Introduzione

Il miracolo mariano di essudazione avvenuto a Pistoia nella chiesa di *Santa Maria Forisportam* il 17 luglio del 1490 fu riconosciuto il giorno stesso dai poteri laici ed ecclesiastici della città, come attestato anche dalle ricordanze e dalle cronache redatte all'epoca da privati cittadini pistoiesi. I lavori per la costruzione di un nuovo tempio adatto a ospitare l'immagine miracolosa della Vergine cominciarono, di conseguenza, subito dopo l'evento straordinario; pochi decenni più tardi giunse il riconoscimento papale del miracolo, che godette così di una piena legittimazione.

Trascorsi ormai sessant'anni dal verificarsi del prodigio della Madonna dell'Umiltà, il vescovo di Pistoia Pier Francesco da Gagliano istruì un processo informativo per accertare l'autenticità di quello stesso fatto soprannaturale. Nonostante l'*incipit* dell'*inquisitio* vescovile dichiarò l'*iter* giudiziario avviato per la volontà di perpetuare la memoria del miracolo, le cause del processo sembrano piuttosto risiedere nel tentativo del vescovo di rafforzare all'interno della diocesi il proprio ruolo, in quel momento divenuto precario, e di dimostrare come il suo mandato vescovile e la sua giurisdizione si ponessero sotto il segno dell'ortodossia e si conformassero al disegno politico cosimiano. Tre sono principalmente i fattori che inducono a questa interpretazione: la situazione religiosa della diocesi pistoiese, resa problematica dalla presenza di forti simpatie per le dottrine di Girolamo Savonarola, di predicatori luterani e di conventi con una difficile situazione disciplinare; la sensibilità savonaroliana dello stesso vescovo, che si manifestò nella personale frequentazione e nel coinvolgimento di un giovane novizio della Compagnia di Gesù nei circoli legati alla spiritualità post savonaroliana; infine, lo stato di tensione esistente fra Cosimo e il papato tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta del Cinquecento: la sottile strategia di governo del duca, nella quale la politica religiosa costituiva un'arma di primaria importanza, non poteva in alcun modo essere messa in pericolo dalla tormentata situazione di una delle maggiori diocesi del dominio mediceo, com'era la diocesi di Pistoia, con il rischio di attirare

l'attenzione e le ingerenze della curia di Roma.

La completa assenza di riferimenti all'*inquisitio* voluta dal vescovo Gagliano nelle ricordanze e nelle cronache cittadine coeve e successive pare confermare il significato politico e privato del processo, e suona come un paradosso per un evento che, ufficialmente, avrebbe dovuto assicurare la perpetuazione del ricordo della sudorazione mariana.

## 2. Il miracolo del 1490

Il 17 luglio dell'anno 1490<sup>121</sup> la città di Pistoia fu sconvolta da un evento soprannaturale: un'immagine della Madonna dell'Umiltà, custodita nella chiesa di *Santa Maria Forisportam*<sup>122</sup>, iniziò improvvisamente a trasudare un liquido<sup>123</sup> «alla similitudine d'acqua viva di un limpidissimo fonte»<sup>124</sup>, che aveva origine dalla fronte della Vergine e le scorreva sulle vesti, evitando però di bagnare il Bambino che teneva in braccio<sup>125</sup>. Subito coloro i quali avevano assistito al prodigio diffusero la notizia, e in

---

<sup>121</sup> Jacopo Fioravanti è il solo che data il miracolo a un giorno diverso, il 4 luglio, sostenendo che 17 sarebbe avvenuta la perizia sul muro su cui era affrescata l'immagine. Cfr. Fioravanti, Jacopo, Maria, *Memorie storiche della città di Pistoja*, Lucca, Per Filippo Maria Benedini, 1758, p. 369. Il cronista pistoiese cita come fonte «una memoria ritrovata nell'Archivio de'PP. Di S. Domenico, e registrata nel Libro de' Morti segnato A», *ibidem*. Vasari riporta invece un anno diverso per l'inizio dell'attività miracolosa della Vergine, datandola al 1509. Cfr. Vasari, Giorgio, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, vol. IV, Edizione Giuntina, 1568, p. 85.

<sup>122</sup> Come denuncia il suo stesso nome, la chiesa si trovava al di fuori della prima cerchia di mura della città.

<sup>123</sup> Cfr. Chiti, Alfredo (a cura di), *Ricordi storici di Francesco Ricciardi detto "Ceccodea" con l'aggiunta della Narratio de calamitatibus suae patriae di Filippo Vassellini*, Pistoia, Cav. Alberto Pacinotti & c., 1934, p.50.

<sup>124</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli della sacra immagine della Gloriosa Vergine santa Maria dell'Humiltà di Pistoia, del principio, e progresso, & della sua translatione fattasi ultimamente nella nuova chiesa. Con alcune dichiarazioni de'miracoli, e culto delle sacre immagini. Breuemente raccolto da M. Cosimo Bracciolini canonico della Chiesa Cathedrale di Pistoia*, In Firenze, appresso Bartolommeo Sermartelli, 1580, p.32. In merito al colore del liquido ci sono in realtà due tradizioni: il processo, così come Bracciolini e Fioravanti, parla di un liquido limpido, mentre Alfredo Chiti accoglie la notizia di un liquido rosso, simile quindi al sangue, già riportata da Michelangelo Salvi, che cita come fonte generici documenti tratti dall'archivio comunale. Cfr. Biblioteca Forteguerriana di Pistoia [da ora BFP], Fondo forteguerriano, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4, cc. 5v-6r e segg.; cfr. Fioravanti, Jacopo, Maria, *Memorie storiche della città di Pistoja*, cit., p. 369; cfr. Chiti, Alfredo, *Il santuario della Madonna dell'Umiltà di Pistoia*, Pistoia, Nuove Esperienze, 2011, p. 12; cfr. Salvi, Michelangelo, *Historie di Pistoia e fazioni d'Italia*, II, Pistoia, per Pier Antonio Fortunati, 1657, p. 472.

<sup>125</sup> Cfr. la testimonianza di Polidoro Bracali, che depose durante il processo del 1549. Cfr. BFP, Fondo forteguerriano, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4, cc. 5v-6r. Si vedano inoltre le altre deposizioni rilasciate durante la medesima *inquisitio*, *ivi*, cc. 5v e segg. Cfr. Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 68-69.



tutta la città le campane risuonarono per richiamare i pistoiesi, che accorsero in gran numero sul luogo del miracolo. Quel medesimo giorno l'icona mariana cominciò a risanare gli infermi: in breve il fermento religioso invase tutta Pistoia, si sparse nelle campagne circostanti e ancora oltre, nelle altre città della Toscana, incoraggiato dalla presenza di molti predicatori e dalla grande affluenza di pellegrini presso l'immagine sacra<sup>126</sup>.

La veridicità dell'essudazione miracolosa avvenuta in *Santa Maria Forisportam* fu accertata immediatamente dal vescovo della diocesi pistoiese, Niccolò Pandolfini, e da due ufficiali fiorentini, Pietro Vettori e Giovanni Battista Ridolfi, presenti a Pistoia in qualità di podestà e di capitano della Repubblica di Firenze<sup>127</sup>. La tempestiva legittimazione del santuario, incoraggiata dallo stesso Pandolfini, è attestata anche dal progetto contemporaneo al miracolo di un nuovo e più degno tempio in cui l'immagine santa potesse essere venerata<sup>128</sup>.

Il prodigio compiuto dalla Vergine nel luglio del 1490 ebbe una risonanza tale da essere riportato non soltanto nelle cronache pistoiesi e nelle opere devozionali riguardanti il santuario, ma anche nelle ricordanze di privati cittadini: il sedicenne Francesco Ricciardi, detto Ceccodèa, iniziò la registrazione dei propri ricordi proprio con

---

<sup>126</sup> Cfr. Salvi, Michelangelo, *Historie di Pistoia*, cit., p. 472; cfr. Fioravanti, Jacopo Maria, *Memorie storiche*, cit., pp. 369-370; cfr. Dondori, Giuseppe, *Della pietà di Pistoia*, in Pistoia, per Pier Antonio Fortunati, 1666, p. 95; cfr. Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 33 – 37.

<sup>127</sup> Cfr. BFP, Fondo forteguerriano, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4, c. 6r. Tutte le opere devozionali sul santuario e le cronache pistoiesi che riportano il miracolo sono concordi circa l'identificazione dei personaggi coinvolti nell'accertamento.

<sup>128</sup> La notizia è riportata nelle carte iniziali del processo, da Bracciolini, da Salviati, da Fioravanti e in tutti i volumi che narrino la vicenda. Si noti che la chiesa della Madonna dell'Umiltà ha ricevuto più attenzione dagli studi di architettura e di storia dell'arte – grazie al progetto di Giuliano da San Gallo e ai lavori condotti da Ventura Vitoni e, soprattutto, da Giorgio Vasari – che dalla ricerca storica. Si vedano in merito: Belluzzi, Amedeo, *Giuliano da Sangallo e la chiesa della Madonna dell'Umiltà a Pistoia*, Firenze, Alinea, 1993; per i lavori di consolidamento della cupola vasariana, vedi Mazzino Fossi, *La basilica della Madonna dell'umiltà di Pistoia: lavori diretti da B. Ammannati 1575-1585*, Firenze, Olschki, 1973; per una trattazione storico artistica degli arredi si rimanda a *Il tesoro della Madonna: arredi sacri della Basilica di Santa Maria dell'Umiltà a Pistoia*, a cura di Nardinocchi, Elisabetta – Peri, Paolo, Cinisello Balsamo, Silvana, 1992. Prevalentemente all'architettura è anche dedicato il volume edito dalla Società pistoiese di Storia Patria, vedi *Centenario del miracolo della Madonna dell'umiltà di Pistoia: Pistoia, 5-26 maggio 1992*, Pistoia, Società pistoiese di Storia patria, 1992.

l'episodio dell'essudazione mariana<sup>129</sup>. La scelta della data da parte di Ricciardi non fu casuale: oltre a nutrire una particolare devozione per la Madonna<sup>130</sup>, come dimostra l'annotazione di una visita alla Santa Casa di Loreto, è probabile che Ceccodèa si sentisse direttamente interessato dal miracolo, perché *Santa Maria Forisportam* era la sua chiesa parrocchiale<sup>131</sup>. Nel proprio libro di ricordanze, Francesco Ricciardi fece seguire alla registrazione dell'evento prodigioso una breve cronologia degli stati di avanzamento dei lavori della fabbrica del nuovo tempio, consuetudine rispettata anche dai cronisti pistoiesi che narrarono lo straordinario avvenimento dopo Ceccodèa e dagli autori degli scritti devozionali relativi alla chiesa della Madonna dell'Umiltà, il santuario eretto per accogliere la Vergine miracolosa.

Solo i testi devozionali, tuttavia, ricordano l'*inquisitio* vescovile condotta nel 1549 da Pier Francesco da Gagliano, ordinario della diocesi di Pistoia alla metà del XVI secolo<sup>132</sup>: il processo per conferire pieno riconoscimento a una manifestazione soprannaturale avvenuta sessant'anni prima non lasciò traccia nelle ricordanze private e neppure nelle cronache pistoiesi<sup>133</sup>, a testimonianza di uno scarso coinvolgimento della città nella decisione del vescovo. L'intervallo di tempo che intercorre tra il prodigio di *Santa Maria Forisportam* e la volontà di accertarlo con un procedimento inquisitorio è in effetti abbastanza lungo da giustificare il sostanziale disinteresse della popolazione di Pistoia per l'iniziativa diocesana. Quali furono, dunque, le ragioni che spinsero il vescovo Gagliano a intraprendere il processo per legittimare un santuario la cui fama era ormai consolidata?

---

<sup>129</sup> Le ricordanze di Francesco Ricciardi, di cui l'originale è conservato nella Biblioteca Forteguerriana di Pistoia (cfr. BFP, coll. A, 29), sono state pubblicate per la prima volta nel volume *Francesco Ricciardi da Pistoia detto Ceccodèa. Ricordi storici dal 1494 al 1500*, a cura di Pietro Vigo, Bologna, presso Gaetano Romagnoli, 1882. Successivamente, Alfredo Chiti ha rinvenuto un nuovo e più completo codice che permetteva di integrare ed estendere, anche dal punto di vista cronologico, il primo manoscritto. Cfr. Chiti, Alfredo (a cura di), *Ricordi storici di Francesco Ricciardi detto "Ceccodèa"*, cit., pp. 26-31.

<sup>130</sup> In merito si veda anche Chiti. Cfr. Chiti, Alfredo, *Ricordi storici*, cit., p. 31. Sappiamo, inoltre, che nel 1526 Ceccodèa aveva offerto 800 scudi all'Opera di San Iacopo affinché ogni sabato facesse dire una messa presso le monache di Santa Maria da Sala, e perché due funzioni si tenessero rispettivamente per la festa dell'Annunciazione e per la sua vigilia. Cfr. Francesco Ricciardi da Pistoia detto Ceccodèa, *Ricordi*, cit., p. X.

<sup>131</sup> Cfr. Chiti, Alfredo, *Ricordi storici*, cit., p. 50.

<sup>132</sup> Sul perché Bracciolini riporti per primo l'episodio dell'*inquisitio* nella sua opera, ritorneremo successivamente. Cfr. *Infra*, pp. 111 e sgg.

<sup>133</sup> Si vedano le ricordanze e le memorie storiche inedite da me consultate che riguardano la storia pistoiese nel periodo di nostro interesse. Vedi BFP, Fondo forteguerriano, *Ricordi diversi di casa Franchini Taviani*, coll. E 379 fasc. 3; E. 389 fasc. 8; C. 231.

Dal momento che l'*inquisitio* relativa alla Madonna dell'Umiltà precedette la XXV sessione del Concilio di Trento di quasi quindici anni, è ovviamente da escludere una volontà del vescovo di Pistoia di adeguarsi a quanto stabilito dal decreto tridentino sulla venerazione delle immagini (*Della invocazione, della venerazione e delle reliquie dei santi e delle sacre immagini*), il quale peraltro attribuiva al presule la giurisdizione sui nuovi miracoli<sup>134</sup>, già esercitata dal vescovo Pandolfini in occasione dell'essudazione mariana del 1490.

Le risposte agli interrogativi sollevati dal tardivo processo istruito da Pier Francesco da Gagliano sono da ricercare in situazioni di difficoltà di diversa natura che nel Cinquecento interessavano la città di Pistoia, il santuario della Madonna dell'Umiltà e lo stesso ordinario diocesano Gagliano.

La consuetudine - presente nelle cronache pistoiesi, nelle opere devozionali e nelle ricordanze private - di riportare insieme al prodigio le iniziative legate alla costruzione della nuova chiesa dedicata alla Vergine non rappresenta l'unica tradizione narrativa legata all'avvenimento straordinario del 17 luglio 1490: gli autori delle differenti opere tendevano a cercare una causa per il manifestarsi del miracolo, e la individuarono spesso nella burrascosa fase politica vissuta da Pistoia alla fine del Quattrocento, quando la città soffriva «un diluvio di miserie e calamità per conto delle sedizioni e guerre civili»<sup>135</sup>. Negli ultimi anni del XV secolo Pistoia fu sconvolta da una serie di violenti scontri tra la famiglia dei Panciatichi, tradizionalmente alleata dei dominatori fiorentini, e quella dei Cancellieri. Lo stato di tensione provocato dai dissidi tra le due fazioni era stato alimentato alla fine degli anni Ottanta dall'omicidio di Mariano

---

<sup>134</sup> Cfr. COD, Sessione XXV (3-4 dicembre 1563).

<sup>135</sup> Salvi, Michelangelo, *Historie di Pistoia*, cit., p. 472.

Panciaticchi, unito a Lorenzo il Magnifico da forti legami clientelari<sup>136</sup>, e in seguito si era esasperato per colpa della difficile congiuntura economica, accompagnata da un malcontento crescente della cittadinanza e da violente ribellioni nei territori del contado. L'economia pistoiese fra XV e XVI secolo non risentiva solo delle ripetute devastazioni provocate dalle lotte di parte nella città e nelle campagne, ma era afflitta dal ripetersi delle crisi produttive e prostrata dalle politiche protezionistiche di Firenze<sup>137</sup>; il conseguente calo degli investimenti pubblici e privati nelle opere di regimentazione delle acque aveva inoltre aumentato la frequenza delle esondazioni, che provocarono l'impaludamento delle aree più prossime ai numerosi corsi d'acqua pistoiesi<sup>138</sup>. Nelle cronache cittadine di quegli anni sono non di rado registrati catastrofi naturali e fenomeni atmosferici estremi<sup>139</sup> che incrementavano le difficoltà di approvvigionamento alimentare. La scarsità di cibo certo non migliorava il morale della popolazione e di sicuro contribuiva al suo indebolimento, rendendola di frequente preda delle

---

<sup>136</sup> Sul sistema clientelare utilizzato da Firenze – in particolare da Lorenzo de' Medici – alla fine del XV secolo per governare le città del dominio molto è stato scritto; si rimanda qui alla imprescindibile tesi di dottorato di Connell, William J., *Republican Territorial Government: Florence and Pistoia in the Fifteenth and Early Sixteenth Century*, Ph.D., Berkeley, University of California, 1989. Si segnalano inoltre i contributi più recenti Connell William J., *Clientelismo e Stato territoriale. Il potere fiorentino a Pistoia nel XV secolo*, in «Società e Storia», 53, 1991, pp. 523-543; Connell, William J., *Changing Patterns of Medicean Patronage. The Florentine Dominion During the Fifteenth Century*, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, a cura di Garfagnini, Gian Carlo, *Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 9-13 giugno 1992)*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 87-107. Vedi, inoltre: Dedola, Marco, «Tener Pistoia con le parti». *Governo fiorentino e fazioni pistoiesi all'inizio del '500*, in «Ricerche storiche», 12, 1992, pp. 239-259; Milner, Stephen, *Lorenzo and Pistoia: Pacemaker or Partisan?* in *Lorenzo the Magnificent. Culture and Politics*, London, a cura di Mallett, Michael – Mann, Nicholas, The Warburg Institute, University of London, 1996, pp. 235-252; Milner, Stephen J., *Capitoli e clienti a Pistoia nel secolo XV: dalle strutture di potere repubblicane all'egemonia medicea*, in *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti*, a cura di Zorzi, Andrea – Connell William J., *Atti del seminario internazionale di studi (San Miniato, 7-8 giugno 1996)*, Pisa, Pacini, 2002, pp. 405-429; Salvadori Patrizia, *Rapporti personali, rapporti di potere nella corrispondenza di Lorenzo dei Medici*, in *Lorenzo il Magnifico e il suo tempo*, a cura di Garfagnini, Gian Carlo, Firenze, Olschki, 1992, pp. 125-146; Salvadori, Patrizia, *Dominio e Patronato. Lorenzo de' Medici e la Toscana nel Quattrocento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000; Vannini, Luca, *Firenze e Pistoia: Governo del territorio e fazioni cittadine*, in «Hispania», vol. 75, n. 250, 2015, pp. 365-388.

<sup>137</sup> Cfr. Epstein, Stephan R., *Stato territoriale ed economia regionale nella Toscana del Quattrocento*, in *La Toscana ai tempi di Lorenzo il Magnifico*, cit., p. 883; cfr. Ginatempo, Maria, *Firenze e fiscalità. Note sulle peculiarità degli stati regionali italiani e le loro città*, in Salvestrini, Francesco (a cura di), *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, Firenze, Firenze University Press, 2007, pp. 285-286.

<sup>138</sup> Cfr. Mineccia, Francesco, *Dinamiche demografiche e strutture economiche tra XIV e XVIII secolo*, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III. Dentro lo stato fiorentino. Dalla metà del XIV alla fine del XVIII secolo*, Firenze, Le Monnier, 1999, p. 163. Sul tema economico-demografico per Pistoia appare ancora fondamentale il lavoro di Herlihy, David, *Pistoia nel Medioevo e nel Rinascimento 1200-1430*, Firenze, Olschki, 1972.

<sup>139</sup> Per l'inverno successivo al miracolo mariano, ad esempio, viene riportata la notizia di una stagione freddissima e di venti potentissimi e dannosi che abbattono alberi ed edifici. Cfr. Salvi, Michelangelo, *Historie di Pistoia*, cit., p. 473; cfr. Fioravanti, Jacopo Maria, *Memorie storiche*, cit., p. 372.

pestilenze<sup>140</sup>

Il fosco scenario di Pistoia pare confermare la tesi tradizionalmente proposta dagli scritti devozionali riguardanti santuari situati un po' ovunque, una tesi che stabilisce un rapporto di causa-effetto fra il verificarsi dei miracoli e le difficili condizioni di vita di popolazioni flagellate da guerre, carestie, eventi meteorologici avversi<sup>141</sup>. Gli storici impegnati nello studio di questi luoghi di culto a partire dagli anni Novanta del XX secolo hanno parzialmente mantenuto tale interpretazione, rilevando tuttavia una maggiore complessità nel quadro dei fattori implicati nella nascita di un santuario<sup>142</sup>. In particolare è apparso problematico il tentativo di inquadrare un edificio sacro in base al periodo di fondazione, mentre potrebbe essere più proficuo per gli studi classificarlo «in base alla funzione – svolta e che attualmente svolge – piuttosto che sull'evento da cui ha preso l'avvio»<sup>143</sup>. Sono d'accordo con questa modalità operativa: nello sforzo di identificare cronologie che mettano in perfetta corrispondenza sciagure subite dalla comunità e prodigi che in quella si verificano<sup>144</sup>, si incorre nel rischio di 'manipolare' la successione degli avvenimenti al fine di dimostrare una precisa tesi.

Un'analisi quantitativa sulle fondazioni dei santuari mariani nei secoli dal XII al XVI – nei quali si registra una continua crescita del numero dei luoghi pii -, eseguita suddividendo ogni secolo in decenni, illustra come le nuove fondazioni si distribuiscano

---

<sup>140</sup> Per l'episodico ripresentarsi della peste fra XV e XVI secolo in Toscana, cfr. Cipolla, Carlo M., *Contro un nemico invisibile. Epidemia e strutture sanitarie nell'Italia del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 13 e segg.; per quanto riguarda invece la diffusione di diverse ondate epidemiche, non solo di peste, cfr. Carmichael, Ann G., *Plague and the poor in Renaissance Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 67-70; Cosmacini, Giorgio, *Storia della medicina e della sanità in Italia: dalla peste nera ai nostri giorni*, Bari-Roma, Laterza, 2016, p. 20 e segg. Riguardo Pistoia, sono sempre le cronache a riportarci notizie del ripresentarsi della peste. Cfr. Fioravanti, Jacopo Maria, *Memorie storiche*, cit. p. 372.

<sup>141</sup> Così come le opere devozionali sulla Madonna dell'Umiltà mettono in relazione le crisi che colpiscono la popolazione e il manifestarsi della Vergine, lo stesso avviene anche per diversi altri santuari, basti citare il celeberrimo caso del santuario mariano di Monte Berico. Cfr. *Historia della miracolosa Struttione del Sacro Tempio di S. Maria di Monte di Vicenza*, in Venetia, Petri Castelli MDLVI, p. 1r.

<sup>142</sup> Si veda a questo proposito Tilatti, Andrea, *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia nord orientale*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Rome, École Française de Rome, 2007, p. 81. Ci sono poi categorie specifiche di santuari che si legano più strettamente alla presenza di catastrofi, come i santuari *contra pestem*. Cfr. Sensi, Mario, *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia centrale*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia*, cit. pp. 119-125.

<sup>143</sup> Sensi, Mario, *Tipologia*, cit., pp. 126-127.

<sup>144</sup> Un'operazione di questo tipo è quella condotta da Maurizio Sangalli. Cfr. Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel milanese in età spagnola*, Milano, NED, 1993, pp. 17-27.

in modo sostanzialmente omogeneo nelle diverse decadi.<sup>145</sup> Questo dato induce a pensare che i singoli fatti negativi abbiano un significato meno determinante di quanto si sia potuto pensare o quanto meno non bastino da soli a spiegare il compiersi di un miracolo, senza contare che nei secoli presi in considerazione è fin troppo facile imbattersi in disgrazie e calamità di ogni genere.

La difficile congiuntura politico-economica attraversata da Pistoia negli anni in cui la Madonna dell'Umiltà produsse la miracolosa essudazione non rappresenta, in effetti, l'unica possibile causa del prodigio: del resto, negli anni intorno al 1490 l'immagine nella chiesa di *Santa Maria Forisportam* non era la sola a operare miracoli in Toscana. Nel 1484 la Vergine dipinta sulle mura delle vecchie carceri di Prato si animò di fronte a un bambino, Iacopo di Antonio Belcari, e subito iniziò una stupefacente attività taumaturgica, di cui ci resta testimonianza dai libri di miracoli conservati nella Biblioteca Roncioniana di Prato<sup>146</sup>. Ancora nel XVII secolo veniva tramandato l'autonomo e miracoloso moto di un'icona mariana che a Marradi, nel 1493, si spostava dal castello della famiglia Fabroni in un luogo «veramente troppo indecente, per essere di sassi, di pruni, di vitalbe tutto ripieno»<sup>147</sup>. A Pistoia, a breve distanza dalla Madonna dell'Umiltà, a un'altra Vergine – Santa Maria delle Grazie, in città meglio conosciuta come Madonna del Letto – fino dal 1336 erano stati attribuiti miracoli che l'immagine avrebbe compiuto dall'ospedale in cui era situata<sup>148</sup>. L'essudazione di *Santa Maria*

---

<sup>145</sup> 1500-1510: 111 nuovi santuari; 1510-1520: 39 nuovi santuari; 1520-1530: 34 nuovi santuari; 1530-1540: 40 nuovi santuari; 1540-1550: 31 nuovi santuari; 1550-1560: 41 nuovi santuari; 1560-1570: 39 nuovi santuari; 1570-1580: 55 nuovi santuari; 1580-1590: 53 nuovi santuari; 1590-1600: 106 nuovi santuari. Il numero più alto di fondazioni santuariali nella prima e nell'ultima decade del Cinquecento si spiega con i metodi adottati per la compilazione del *Censimento dei santuari cristiani d'Italia*, che include le datazioni incerte nei primi o negli ultimi anni del secolo. <http://www.santuariocristiani.iccd.beniculturali.it>, accesso 01/06/2017.

<sup>146</sup> Cfr. Gagliardi, Isabella, *I miracoli della Madonna delle Carceri in due codici della Biblioteca Roncioniana di Prato*, Benvenuti, Anna (a cura di), *Santa Maria delle Carceri a Prato. Miracoli e devozione in un santuario mariano del Rinascimento*, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 97-153.

<sup>147</sup> Salvi, Michelangelo, *Historie di Pistoia*, cit., pp. 475-476. Sullo stesso santuario si segnalano i lavori di Robert Maniura: Maniura, Robert John, *Image and relic in the cult of Our Lady of Prato*, in Cornelison, Sally – Montgomery, Scott Bradford (a cura di), *Images, Relics, and Devotional Practices in Late Medieval and Renaissance Italy*, Tempe Arizona, ACMRS, 2006, pp. 193-212; Maniura, Robert John, *The images and miracles of Santa Maria delle Carceri*, in Thunø, Erik – Wolf, Gerhard (a cura di), *The miraculous image: in the late Middle Ages and Renaissance*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004, pp. 81-95.

<sup>148</sup> Solo alla metà del XV secolo messer Pietro Forteguerra deciderà di finanziare la costruzione di un tempio in onore di Santa Maria delle Grazie, con il contributo del comune di Pistoia: la costruzione della chiesa per la Vergine del Letto si stava per concludere nell'anno dell'essudazione della Madonna dell'Umiltà. Cfr. voce *Santa Maria delle Grazie, Pistoia* in *Censimento dei santuari cristiani d'Italia*, cit.

*Forisportam* sembra, quindi, rientrare in un più ampio intensificarsi della devozione mariana nel territorio pistoiese e nelle zone limitrofe durante il periodo conclusivo del Medioevo, inserendosi nella «geografia di devozione mariana»<sup>149</sup> e obbedendo alla dinamica del 'contagio' di fenomeni miracolosi<sup>150</sup>. In ognuno dei casi menzionati, il culto di Maria fu riconosciuto dalle autorità vescovili e da quelle cittadine, che intervennero soprattutto per costruire i nuovi santuari: le devozioni furono così trasformate, anche a distanza di decine di anni – si pensi alla Madonna del Letto, la cui chiesa fu iniziata nel 1469 -, in strumento di legittimazione politica<sup>151</sup>, oltre che in manifestazione del sentimento religioso.

### 3. La legittimazione del miracolo e l'inizio della costruzione della nuova chiesa sullo sfondo delle vicende pistoiesi

Il miracolo di essudazione del 1490 era stato, dunque, riconosciuto subito dal vescovo Niccolò Pandolfini e dal comune della città, che tre anni dopo, nel 1493, ebbe il patronato sulla costruzione della nuova chiesa<sup>152</sup>. Con l'assegnazione del patronato iniziarono finalmente i lavori, diretti dall'architetto pistoiese Ventura Vitoni, che già si stava occupando delle opere per il tempio intitolato a Santa Maria delle Grazie<sup>153</sup>: il progetto della Madonna dell'Umiltà era opera di Giuliano da Sangallo, autore anche del progetto sul quale verrà realizzata la costruzione della chiesa pratese di Santa Maria delle Carceri<sup>154</sup>. La costruzione del nuovo edificio sacro fu tribolata e conobbe spesso delle sospensioni, soprattutto a causa dei feroci scontri tra fazioni cittadine conseguenti alla vicenda dell'assegnazione della carica di spedalingo dell'ospedale di San Gregorio. Nel 1498 era infatti venuto a mancare lo spedalingo di tale importante istituzione

---

<sup>149</sup> Rosa, Mario, *La Chiesa e la città*, in Fasano Guarini, Elena (a cura di), *Prato. Storia di una città*, voll. II, Firenze, Le Monnier, 1986, p. 504.

<sup>150</sup> Cfr. Benvenuti, Anna, *Sotto il manto di Maria. Aspetti della devozione mariana nella Toscana del Quattrocento*, in Benvenuti, Anna (a cura di), *Santa Maria delle Carceri*, cit., pp. 13-15.

<sup>151</sup> Questo aspetto è stato particolarmente studiato nei decenni passati; per l'Italia si vedano ad esempio i lavori di Paolo Cozzo sulla casata Savoia. Cfr. Cozzo, Paolo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia: religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006.

<sup>152</sup> Cfr. Chiti, Alfredo, *Il santuario della Madonna dell'Umiltà di Pistoia*, cit., p. 15.

<sup>153</sup> Cfr. Hillyer Giglioli, Odoardo, voce *Vitoni, Ventura*, in *Enciclopedia italiana Treccani*.

<sup>154</sup> Cfr. Cerretelli, Claudio, *Da oscura prigioniera a tempio di luce. La costruzione di Santa Maria delle Carceri a Prato*, in Benvenuti, Anna (a cura di), *Santa Maria delle Carceri*, cit., pp. 55-58.

assistenziale e la contesa per la carica esplose immediatamente fra Panciatichi e Cancellieri:<sup>155</sup> Bernardo Nutini, legato ai Cancellieri, venne eletto nuovo spedalingo, ma i Panciatichi presentarono un ricorso, che si videro respinto. Iniziarono allora gli scontri in città che, nonostante l'intervento dei fiorentini, si prolungarono, tanto da richiedere un secondo intervento da parte della dominante.<sup>156</sup> Le lotte per il nuovo spedalingo provocarono nel 1500 la prima brusca interruzione ai lavori della chiesa. La costruzione riprese solo nel 1513, quando la città – finita la parentesi della Repubblica fiorentina – tornò di nuovo sotto il controllo mediceo, come dimostra l'affissione sul palazzo comunale dello stemma di papa Leone X, uno dei due pontefici protagonisti del Quinto concilio lateranense che si tenne nella vicina Firenze dal 1512 al 1517. Proprio durante i lavori conciliari, il papa dei Medici si interessò alla Madonna dell'Umiltà e nel breve pontificio del primo luglio del 1515 sancì la soppressione della titolazione a Santa Maria *Foris Portam* – «titulum et priorem denominationem de foris portae perpetuo supprimit» - e ribadì il patronato della comunità sul luogo sacro, già esistente dal 1493. Nel testo del breve papale veniva esplicitamente notato che «Altissimo ibi cerebra operante miracula»: tramite questo documento un pontefice riconosceva piena legittimazione all'attività miracolosa dell'icona della Madonna dell'Umiltà.<sup>157</sup> Non si potrà quindi sostenere, almeno per tale immagine, che il processo svoltosi nel 1549 rappresentasse la tardiva legittimazione vescovile di un'icona che era ormai inserita nel novero delle devozioni cittadine, dato che la legittimazione era stata ricevuta dal vescovo di Roma, *Vicarius Christi*, più di trenta anni prima, oltre che, come si è già ricordato, nell'anno del miracolo dal vescovo di Pistoia all'epoca in carica, Niccolò Pandolfini. Questi morì soltanto tre anni dopo il breve papale e con la sua dipartita si inaugurò la dinastia vescovile della famiglia Pucci, che vide tre suoi membri succedersi

---

<sup>155</sup> Gli scontri che si originarono intorno all'elezione dello spedalingo sono state studiate da Turi, Pilo, *Lotte per la carica di Spedalingo del Ceppo e di San Gregorio fra il '400 e il '500*, in «Buletino storico pistoiese», XII, 1977, pp. 53-70.

<sup>156</sup> Cfr. Neri, Francesco, *Società e istituzioni: dalla perdita dell'autonomia comunale a Cosimo I* in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III*, Firenze, Le Monnier, 1999, pp. 64-66.

<sup>157</sup> «Pro parte communitatis Pistorien., qui exponebant, quod in quodam pariete par. Eccl. B.M. de Humilitate olim foris portae Pistorien. a parte interiore imago B. Mariae existit, ad quam multi indigenae et etiam a civit. Pistorien. Procul distantes (Altissimo ibi crebra operante miracula) confluent [...] in eadem ecclesia, quae de jure patronatus dictae communitatis existit, rectoris titulum et priorem denominationem de foris portae perpetuo supprimit [...]», 1 Jul. 1515, Herngenröther, Joseph Adam Guastav, Leonis X. Pontificis Maximi Regesta, fasciculus VII-VIII, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1884.



alla guida della diocesi di Pistoia.

Mentre la città viveva la perdita del vescovo che era stato testimone del miracolo di essudazione, i lavori per la nuova chiesa andavano avanti: pur fra le crescenti tensioni dovute soprattutto alle gravose imposizioni fiscali di Firenze e al continuo passaggio di truppe mercenarie nel pistoiese<sup>158</sup>, si riuscì a costruire e terminare la decorazione dell'abside. Finito l'abside, nel 1522 Ventura Vitoni, direttore dei lavori della chiesa, morì, lasciando in Giorgio Vasari, che diversi decenni dopo assumerà la direzione della fabbrica, il ricordo di «un falegname pistolese, il quale aveva bonissimo ingegno e disegnava assai aconciamente»<sup>159</sup>. La scomparsa di Vitoni determinò una nuova interruzione dei lavori, che non furono ripresi soprattutto perché la morte dell'architetto fu seguita a Pistoia da un nuovo periodo di violenze. Il sacco di Roma del 1527, con l'entrata di Carlo di Borbone nell'Urbe, determinò infatti una nuova cacciata dei Medici da Firenze e il ritorno di un governo repubblicano.<sup>160</sup> Le truppe fiorentine che presidiavano Pistoia furono richiamate nella loro città, lasciando campo libero alle due fazioni pistoiesi. Le distruzioni furono tali che un governo di emergenza formato da otto savii decise di chiedere l'aiuto del papa che, grazie all'intercessione del vescovo di Pistoia Antonio Pucci, inviò in città un commissario apostolico<sup>161</sup>. Nel 1530, tuttavia, la sconfitta di Francesco Ferrucci nella battaglia di Gavinana determinò la capitolazione della Repubblica fiorentina e il ritorno dei Medici alla guida di Firenze e della Toscana, nella persona del duca Alessandro<sup>162</sup>. Durante il suo breve governo, data la turbolenta situazione politica pistoiese, Alessandro dei Medici stabilì «Che le faccende di Pistoja

---

<sup>158</sup> Cfr. Neri, Francesco, *Società e istituzioni*, cit., p. 67.

<sup>159</sup> Vasari, Giorgio, *Le vite*, cit., p. 85.

<sup>160</sup> Cfr. Salvi, Michelangelo, *Historie di Pistoia*, III, cit., pp. 97-98. In questi anni, Salvi non manca inoltre di ricordare gli eventi nefasti che si abbatterono sul territorio pistoiese: la comparsa della peste a Cutigliano nel 1527, strascico di un'ondata pestilenziale che durava dal 1524, e nello stesso anno una serie di forti terremoti seguiti da carestie. Cfr. *ivi*, pp. 97-99.

<sup>161</sup> Cfr. Neri, Francesco, *Società e istituzioni*, cit., pp. 76-77.

<sup>162</sup> Per la battaglia di Gavinana si rimanda al volume di Monti, Alessandro, *La guerra dei Medici. Firenze e il suo dominio nei giorni dell'Assedio (1529-1530). Uomini, fatti, battaglie*, Firenze, Nuova toscana Editrice, 2007. Sullo stesso tema e del medesimo autore si veda anche il recente contributo Monti, Alessandro, *La rotta del Ferruccio. Nuove evidenze sulla battaglia di Gavinana (3 agosto 1530)*, in «Bullettino Storico Pistoiese», a. CXIII, 2011, pp. 61-92.

devano essere applicate alla mia persona medesima»<sup>163</sup>. Nel 1536 il duca decise di attuare una riforma che prevedeva che il governo pistoiese fosse composto da un consiglio di cittadini non dipendenti dalla guida di un commissario di Firenze. Tuttavia, per Pistoia la situazione cambiò repentinamente: con l'assassinio di Alessandro nel 1537<sup>164</sup> e la travagliata successione di Cosimo dei Medici al governo di Firenze, le violenze fazionarie si riproposero a Pistoia. I Cancellieri presero contatti con i fuoriusciti repubblicani fiorentini, nei confronti dei quali Cosimo, dopo un primo tentativo di conciliazione, assunse un atteggiamento intransigente, in risposta all'attacco congiunto delle truppe francesi e dei fuoriusciti di Filippo Strozzi, penetrati nei confini dello Stato mediceo ma affrontati e sconfitti da Alessandro Vitelli il 1 agosto del 1537 nella battaglia di Montemurlo<sup>165</sup>.

Dopo questa vittoria, l'azione del duca Cosimo a Pistoia divenne più decisa: privò la città degli uffici pubblici, sostituendoli con quattro commissari incaricati di gestire il territorio pistoiese, mentre le entrate fiscali furono poste sotto l'autorità degli ufficiali di Firenze<sup>166</sup>.

Con la fine delle parti pistoiesi, schiacciate definitivamente nel 1538, si aprì per Pistoia una stagione di pacificazione sotto il governo di uno dei più capaci uomini politici del tempo<sup>167</sup>. Nel periodo che va dalla sua ascesa al potere all'inizio degli anni Cinquanta del Cinquecento, Cosimo compì scelte strategiche riguardo ai rapporti con il papato e alla politica religiosa del ducato che si riverberarono sulla diocesi pistoiese: insieme ai rapporti che intercorsero fra il duca e il vescovo di Pistoia Pier Francesco da Gagliano, tali decisioni non furono estranee alle vicende del santuario della Madonna dell'Umiltà.

Per trovare una chiave interpretativa che ci consenta di capire perché si decise di aprire

---

<sup>163</sup> Si riporta il passo completo: « [...] passato lo stato di Toscana sotto il Dominio di Alessandro de' Medici, e per conseguenza anche la Città di Pistoja come piantata dentro i confini del medesimo, la volle il nuovo Regnante nella riforma di Firenze de' 27 Aprile 1532 distinguere da tutte l'altre sottoposteli con questa particolarità – Che le faccende di Pistoja devano essere applicate alla mia persona medesima –». Fioravanti, Jacopo, Maria, *Memorie storiche della città di Pistoja*, cit., p. 424.

<sup>164</sup> Si veda in proposito, Dall'Aglio, Stefano, *L'assassinio del duca: esilio e morte di Lorenzino de' Medici*, Firenze, L.S. Olshki, 2001.

<sup>165</sup> Per gli eventi che portarono dalla morte del duca Alessandro alla battaglia di Montemurlo, cfr. Spini, Giorgio, *Cosimo I e l'indipendenza del principato mediceo*, Firenze, Vallecchi, 1945, pp. 28-91.

<sup>166</sup> Cfr. Neri, Francesco, *Società e istituzioni*, cit., p. 80.

<sup>167</sup> Non a caso riferendosi alla Pistoia governata da Cosimo si è parlato di *pax cosimiana*. Cfr. Cipriani, Giovanni, *Dai Medici ai Lorena. Politica – cultura – vita cittadina*, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia*, cit., p. 81.

il processo del 1549 è necessario indagare sulla vita religiosa della diocesi pistoiese e del suo vescovo, incrociando i differenti interessi e le azioni dei protagonisti della vicenda diocesana: l'ordinario Gagliano, Cosimo dei Medici e la sua politica in merito agli affari ecclesiastici nel ducato, le varie personalità - mistiche, predicatori savonaroliani, eretici - che si incontrano nella diocesi di Pistoia negli anni immediatamente precedenti all'aprirsi dell'*inquisitio*.

Diversi anni dopo la fine del processo, agli inizi degli anni Sessanta del Cinquecento, in una temperie politica ormai completamente diversa, Cosimo ascoltò infine le reiterate richieste dei cittadini pistoiesi, affinché la chiesa della Madonna dell'Umiltà fosse fornita di una copertura. Giorgio Vasari realizzò allora la grande cupola dell'edificio e, a trent'anni esatti dalla conclusione dell'*inquisitio*, l'immagine mariana fu finalmente traslata nel nuovo tempio<sup>168</sup>.

#### 4. La diocesi e l'eredità spirituale di Girolamo Savonarola

Il miracolo della Madonna dell'Umiltà si verificava a Pistoia pochi anni prima dell'ascesa di Girolamo Savonarola<sup>169</sup>. La città, vicina a Firenze e geograficamente coinvolta nelle vicende politiche della dominante, non poteva non essere toccata dalla predicazione del profeta ferrarese e, in effetti, come si avrà modo di mostrare, il savonarolismo trovò terreno fertile nella società pistoiese<sup>170</sup>.

Un primo ricordo pistoiese del frate ci viene restituito dai *Ricordi* di Ceccodèa, che il 16 dicembre 1494 assistette a una predica tenuta in Santa Maria del Fiore da Savonarola, descritto da Francesco Ricciardi come «uno diligentissimo et singularissimo huomo et di sancta e buona vita secondo la voce et fama data dal populo fiorentino». La descrizione del frate di Ferrara fornitaci da Ricciardi riferisce il giudizio dei fiorentini sul religioso, da questi «adorato come se fusse sancto Guvanni Batista loro advocato»,

---

<sup>168</sup> Cfr. Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., p. 83.

<sup>169</sup> Savonarola tornò a Firenze per la seconda volta proprio nel 1490, anno in cui a Pistoia si verificò il miracolo della Madonna dell'Umiltà. Tuttavia Dall'Aglio fa notare come «Savonarola's first two years in Florence were rather uneventful», e individua nel 1494 l'anno cardine per l'inizio dell'ascesa del frate ferrarese. Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola and Savonarolism*, Toronto, *Centre for Reformation and Renaissance Studies*, 2010, p. 15; cfr. *Ivi*, pp. 17-21.

<sup>170</sup> Si rimanda in proposito al volume di Verde, Armando, *Il movimento spirituale savonaroliano fra Lucca, Bologna, Ferrara, Pistoia, Perugia, Prato, Firenze*, in *Movimenti savonaroliani e riformistici*, Pistoia, Provincia romana dei frati Predicatori, «Memorie Domenicane», n.s. 25, 1994.

tanto che in città «Facevasi pel consiglio di quello el temporale et lo spirituale sì come quello disponeva»<sup>171</sup>.

A questo primo giudizio di Ceccodèa, ‘filtrato’ dal giudizio del popolo di Firenze sul religioso<sup>172</sup>, ben presto segue nei *Ricordi* l’elaborazione di un pensiero evidentemente divergente rispetto alle iniziative piagnone: attribuendo al Savonarola «frate sancto et divotissimo [...] che aveva creduto quanto fusse possibile dal populo fiorentino» l’esecuzione di cinque eminenti cittadini fiorentini, Francesco Ricciardi afferma che questa circostanza «farà istare sempre Firenze in confusione»<sup>173</sup>. Alla morte di Savonarola, Ricciardi manifestò apertamente l’opposizione maturata nei confronti del religioso «el quale e gli era istracciati e panni per sancto et governava el populo fiorentino per la sua ipocresia», con toni violentissimi, descrivendone l’esecuzione «perché sia exemplo a ogni giuntatore et ingannatore della fede di Cristo»<sup>174</sup>.

È indubbio che l’azione condotta da Savonarola nella vicina Firenze dovette lasciare una traccia profonda anche nella popolazione di Pistoia, dove quasi si replicarono gli schieramenti fiorentini. Se infatti ci furono gli ‘arrabbiati’ come Ceccodèa, ci fu però chi rimase affascinato dalla spiritualità savonaroliana, come i due vescovi pistoiesi maggiormente legati alle vicende del santuario della Madonna dell’Umiltà: Niccolò Pandolfini e Pier Francesco da Gagliano.

Niccolò Pandolfini, il vescovo che riconobbe, insieme a due commissari fiorentini, l’autenticità del primo miracolo della Madonna dell’Umiltà appartenne, come i suoi successori – Lorenzo, Antonio e Roberto Pucci –, alla lunga serie di ordinari diocesani provenienti da Firenze che fra il 1400 e il 1700 furono incaricati a Pistoia: su ventisei vescovi, infatti, diciannove appartennero alla nobiltà fiorentina, e provennero soprattutto

---

<sup>171</sup> Cfr. Vigo, Pietro (a cura di), *Francesco Ricciardi da Pistoia detto Ceccodèa. Ricordi storici dal 1494 al 1500*, cit., p. 20.

<sup>172</sup> Vigo giudica che il primo ricordo che Ceccodèa ha di Girolamo Savonarola sia già espresso in modo ironico e sarcastico nei confronti del frate ferrarese. Cfr. *ivi*, p. XVII. Personalmente, noto nei *Ricordi* una progressiva formazione del giudizio negativo di Ricciardi su Savonarola, per cui questo ricordo potrebbe essere non necessariamente già caratterizzato da sarcasmo, ma semplicemente meno ‘schierato’ contro il predicatore domenicano.

<sup>173</sup> *Ivi*, pp. 45-46.

<sup>174</sup> *Ivi*, pp. 50-52.

dal capitolo della metropolitana<sup>175</sup>. L'esiguo numero di vescovi pistoiesi appare coincidente con la perdita dell'autonomia della città nel 1402, anno della riforma fiorentina degli statuti<sup>176</sup>: anche la scelta del vescovo in questi anni sembrò dipendere naturalmente dalla dominante. Niccolò Pandolfini e i Pucci furono vescovi con nomina cardinalizia, quindi profondamente coinvolti nella vita romana, tanto che tesero a delegare la loro azione all'interno della diocesi di Pistoia al vicario episcopale. Proprio a causa del suo ruolo cardinalizio, Pandolfini, uomo assai stimato a Roma per la sua grande cultura e le sue abilità politiche, poté entrare nella diocesi pistoiese, di cui era ordinario episcopale dal 1474, solo nel 1487<sup>177</sup>. Tuttavia, egli non riuscì a rimanere fuori dagli affari della curia pontificia, se nel 1495 ricomparve come tramite nelle trattative fra papa Alessandro VI e la Repubblica di Firenze, circostanza in cui ebbe certamente modo di conoscere in maniera approfondita l'operato di Girolamo Savonarola<sup>178</sup>. Il pensiero del frate ferrarese dovette colpire il prelado fiorentino poiché dal punto di vista strettamente spirituale, Pandolfini, ma anche i tre esponenti della famiglia Pucci, si caratterizzarono per i loro legami con i circoli riformatori domenicani e con i conventi post-savonaroliani, fautori di un rinnovamento morale e spirituale della chiesa<sup>179</sup>. D'altra parte, da una lettera di Pandolfini ai Dieci di Libertà e di Balìa, in data 14 marzo 1495<sup>180</sup>, sappiamo che in un colloquio con papa Alessandro VI il vescovo di Pistoia aveva cautamente difeso le prediche di Savonarola<sup>181</sup>. Di fronte, infatti, ai rimproveri papali rivolti a Firenze riguardo il «sopportare voi che contro alla sua volontà [di Alessandro VI] Fra Ieronimo predichi», Niccolò Pandolfini rispondeva che i fiorentini avevano avuto notizia del divieto papale di predicazione per Girolamo Savonarola, ma avevano poi saputo che la predicazione savonaroliana era stata

---

<sup>175</sup> Cfr. Bocchini Caimani, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa tra Cinquecento e Settecento*, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III*, cit., p. 249.

<sup>176</sup> Cfr. Neri, Francesco, *Società e istituzioni*, cit, p. 23

<sup>177</sup> Cfr. Saccenti, Riccardo, voce *Pandolfini, Niccolò*, in DBI.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> Cfr. Bocchini Caimani, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 252-253.

<sup>180</sup> Riporto la datazione in stile antico.

<sup>181</sup> Questo nonostante Niccolò Pandolfini avesse anche partecipato nella Pasqua del medesimo anno alla riunione dei quattordici teologi domenicani convocata da Alessandro VI per condannare il frate ferrarese. Cfr. De Maio, Romeo, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida Editori, 1992, p. 57.

autorizzata da un Cardinale, per cui non pensavano certo, lasciando predicare Savonarola, di andare contro la volontà del papa; riguardo all'attività di predicatore del frate di Ferrara, Pandolfini aggiungeva: «eo maxime che delle prediche sue non s'intendeva che bene»<sup>182</sup>.

La consonanza tra il pensiero di Niccolò Pandolfini e il programma riformatore di Savonarola viene dimostrata anche dai fermenti di riforma che durante il suo episcopato animarono due conventi domenicani pistoiesi, quello di San Domenico e quello di Santa Caterina. Con questi due conventi «Savonarola ebbe certamente contatti, tanto che dal monastero pistoiese di Santa Caterina trasse una delle fondatrici per Santa Caterina di Firenze»<sup>183</sup>. Queste due istituzioni religiose non furono le sole a risentire dell'azione di Pandolfini: egli «eresse il Seminario, introdusse in città vari Ordini religiosi, arredò chiese»<sup>184</sup>.

Un indizio dei contatti che Pistoia ebbe con il movimento savonaroliano durante l'episcopato di Niccolò Pandolfini si rileva anche nell'arte cittadina. Gli storici dell'arte hanno individuato una spiritualità vicina a quella savonaroliana nel ciclo pittorico commissionato a Benozzo Gozzoli dal vescovo Pandolfini per il palazzo vescovile e la stessa tendenza è rintracciabile nei due dipinti a olio della *Deposizione* e della *Resurrezione di Lazzaro*<sup>185</sup>. Inoltre, a Pistoia lavorarono negli anni fra l'ultimo decennio del Quattrocento e i primi del Cinquecento diversi artisti con una sensibilità simile a quella di Gozzoli: fra questi Bernardino del Signoraccio e i suoi figli, uno dei quali, Paolino, fu autore di una Sacra Conversazione – oggi esposta nella chiesa di San Paolo – in cui San Pietro martire è raffigurato con i tratti di Girolamo Savonarola, nonostante le riproduzioni pittoriche del frate fossero all'epoca già bandite dal dominio

---

<sup>182</sup> Marchese, Vincenzo, *Lettere inedite di Fra Gerolamo Savonarola e documenti concernenti lo stesso*, estratto da «Archivio Storico Italiano», n. 25, Livorno, Tipografia Galileiana, 1850, p. 77 e 79.

<sup>183</sup> Cfr. Bocchini Caimani, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 252.

<sup>184</sup> Cagni B., Giuseppe Maria, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969, p. 191. La notizia è riportata praticamente con le stesse parole da Saccenti, Riccardo, voce *Pandolfini, Niccolò*, cit. e pare essere ripresa da Passerini, Luigi, *Genealogia ed Istoria della Famiglia Pandolfini*, Ms dell'Archivio Pandolfini di Firenze, ff. 39-44. Riguardo all'erezione del seminario, Dondori la attribuisce al vescovo Matteo Diamanti, mentre Pandolfini sarebbe subentrato in un secondo momento. Cfr. Dondori, Giuseppe, *Della pietà di Pistoia in grazia della sua patria*, Pistoia, per Pier' Antonio Fortunati, 1666, p. 6.

<sup>185</sup> Cfr. <http://www.museobenozzogozzoli.it/opere/Pistoia.html>.

fiorentino<sup>186</sup>.

Savonarola trovò terreno fertile a Pistoia<sup>187</sup>: la città doveva essere animata da afflatti riformistici già da tempo, se negli anni Settanta del Quattrocento era iniziata anche un'esperienza di vita comunitaria femminile, inaugurata da una terziaria domenicana<sup>188</sup>; questa comunità ottenne evidentemente un certo successo, visto che godé della protezione della casata Medici nella persona di Clarice, moglie di Lorenzo il Magnifico<sup>189</sup>. In effetti, già dagli esordi della predicazione savonaroliana a Firenze, il frate di Ferrara dovette ben presto conquistare anche gli abitanti dei centri limitrofi, come dimostreranno le esperienze post savonaroliane diffuse in altre città toscane, si pensi, ad esempio, a quella della mistica Santa Caterina di Prato, «discepola di Savonarola»<sup>190</sup>, che fu in grande intimità col vescovo Pier Francesco da Gagliano, tanto da diventare per il vescovo «guida e strumento di rimprovero»<sup>191</sup>.

Le simpatie savonaroliane si fecero più sfumate con i vescovi esponenti della famiglia Pucci: questa era infatti strettamente legata alla casa Medici e fra il 1494 e il 1512 la famiglia perse molto del suo potere politico a Firenze, per poi vederlo restaurato con il ritorno mediceo in città. Lorenzo Pucci, dal 1509 coadiutore del vescovo Pandolfini, si espose, già cardinale, per la canonizzazione di Sant'Antonino e divenne protettore generale dei Domenicani sotto il pontificato di Clemente VII: i contemporanei, tuttavia,

---

<sup>186</sup> Si veda in proposito D'Afflitto, Chiara – Falletti, Franca - Muzzi, Andrea (a cura di), *Fra' Paolino e la pittura a Pistoia nel primo '500: l'età di Savonarola*, Venezia, Marsilio, 1996. Per il savonarolismo dimostrato dal pittore nella vita e nelle opere, cfr. Nesi, Alessandro, *Paolo di Bernardino di Antonio del Signoraccio*, in DBI.

<sup>187</sup> Non si fa riferimento solo alla città, ma anche alla diocesi: basti pensare che nel 1499 fra i conventi controllati a causa della loro forte compromissione con il messaggio piagnone ci fu anche San Domenico di Prato, uno dei conventi che raccolse maggiormente l'eredità savonaroliana, insieme al monastero pratese di San Vincenzo. Cfr. Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari, Cacucci, 2005, p. 89 e 99.

<sup>188</sup> Si trattava di «Antonia, moglie di Francesco Grini, pistoiese, spedalingo di S. Gregorio». Cfr. Beani, Gaetano, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri: appunti storici*, Pistoia, Pagnini, 1912, p. 205.

<sup>189</sup> Cfr. Bocchini Caimani, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche cit.*, p. 252.

<sup>190</sup> Scattigno, Anna, *La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo*, in «Annali di storia di Firenze», v. 8, 2014, p. 148.

<sup>191</sup> Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelado tridentino: Pier Francesco da Gagliano vescovo di Pistoia (1547-59)*, in Dall'Olio, Guido, Malena, Adelisa, Scaramella, Pierroberto (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, p. 136.

ne restituirono un ritratto in cui egli pareva più incline alle malversazioni<sup>192</sup> e all'uso spregiudicato delle indulgenze<sup>193</sup> che a uno spirito riformista. Pucci ebbe comunque interessanti frequentazioni, tra cui non mancano personalità vicine agli spirituali: si pensi a Iacopo Sadoletto, che Lorenzo Pucci conobbe nella Segreteria domestica di Leone X; a Erasmo da Rotterdam, che proprio a Pucci dedicò le Annotazioni sulle opere di S. Cipriano; anche a personaggi controversi, come Lorenzo Davidico<sup>194</sup>, che ritroveremo fra le relazioni del vescovo Gagliano. In ogni caso, l'episcopato di Lorenzo Pucci non dovette esercitare una forte influenza sul clima religioso della diocesi di Pistoia, dato che egli fu vescovo di questa città solo per pochi mesi nel 1518, senza d'altra parte mai recarvisi personalmente. Una sorte simile toccò anche al nipote e successore di Lorenzo, Antonio Pucci, che fu un più esplicito animatore degli ambienti riformatori e vantò amicizie tra le quali compare Paolo Orlandini, monaco camaldolese e ficiniano<sup>195</sup>, in contatto a sua volta con Vincenzo Querini, nel 1513 autore, insieme a Paolo Giustiniani, del *Libellus ad Leonem X*. Antonio Pucci fu, dunque, in contatto con correnti che premevano per una riforma della Chiesa, ma non solo di orientamento savonaroliano, dato che fu lo stesso Giustiniani a rendersi protagonista di quella che Stefano Dall'Aglio ha definito «l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola» al sinodo di Firenze del 1516-1517<sup>196</sup>, sinodo a cui fu presente anche Pucci. Antonio Pucci

---

<sup>192</sup> Cfr. Giovio, Paolo, *Le vite di Leon Decimo et d' Adriano sesto sommi pontefici, et del cardinal Pompeo Colonna. Scritte per Mons. Paolo Giovio vescovo di Nocera & tradotte da M. Lodovico Domenichi*, in Vinegia, Appresso Giovanni de' Rossi, MDXLIII, p. 94v.

<sup>193</sup> La notizia viene riportata da Guicciardini nella *Storia d'Italia*, dove si individua nel grande traffico di indulgenze fatte da Lorenzo Pucci una delle cause dell'eresia luterana. Cfr. Guicciardini, Francesco, *La Historia d'Italia*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de'Ferrari, MDLXVIII, p. 660.

<sup>194</sup> Cfr. Arrighi, Vanna, voce *Pucci, Lorenzo*, in DBI.

<sup>195</sup> I ficiniani erano stati in un primo tempo «fervidi propagatori del suo [di Savonarola] messaggio», ma avevano poi preso le distanze dal movimento piagnone. Weinstein, Donald, *Savonarola e Firenze, Bologna*, Il Mulino, 1976, p. X; cfr. Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, cit., p. 22.

<sup>196</sup> Proprio al sinodo di Firenze la dottrina di Girolamo Savonarola fu censurata da Paolo Giustiniani, con conseguenti reazioni negli ambienti domenicani pistoiesi, legati alla tradizione savonaroliana; risposte a Giustiniani si segnalano ancora negli anni Quaranta del Cinquecento. Si ricorda, in quanto scritta da Ignazio Mainardi, un personaggio che incontreremo di nuovo in questa tesi, la *Apologeticus pro frate Hieronymo Savonarola Ordinis Predicatorum adversus ei obiecta a venerabili Paulo Iustiniano eremita Camaldolensi*; Mainardi la compose nel 1539 presso l'Eremo di Monte Corone, dove aveva trovato le schede compilate venti anni prima da Paolo Giustiniani per portare il suo attacco a Savonarola durante il sinodo. Cfr. Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale savonaroliano fra Lucca, Bologna, Ferrara, Pistoia, Perugia, Prato, Firenze*, in *Movimenti savonaroliani e riformistici*, Pistoia, Provincia romana dei frati Predicatori, «Memorie Domenicane», n.s. 25, 1994, pp. 13-14.



partecipò al Concilio Lateranense V<sup>197</sup> e nel 1519 organizzò a Pistoia un sinodo diocesano, il quale venne tuttavia concluso dal suo vicario, poiché ben presto Pucci fu troppo impegnato nella politica della Curia romana per poter esercitare un'influenza incisiva sulla diocesi di Pistoia.

Un freno momentaneo agli afflatti riformatori sembrò verificarsi nella diocesi pistoiese con il cardinale Roberto Pucci che mantenne la carica episcopale tenuta in precedenza dai suoi familiari: Antonio Pucci gli trasmise, infatti, il titolo di vescovo di Pistoia nel 1541. Nonostante i contatti che Roberto Pucci ebbe con esponenti della fazione anti medicea - la figlia Maria aveva sposato Francesco Valori, bandito in seguito alla battaglia di Montemurlo, e il figlio Pandolfo si rese protagonista di una fallita congiura ai danni del duca Cosimo<sup>198</sup> - il prelado rimase fedele ai Medici, e si discostò da Lorenzo e Antonio Pucci per la sua condotta manifestamente anti savonaroliana. Nel 1542 Roberto Pucci scrisse infatti a Cosimo dei Medici sottolineando le affinità fra le idee piagnone e quelle luterane<sup>199</sup>, argomentazioni che il duca stesso riproporrà nel 1545 in occasione del suo scontro con papa Paolo III, avvenuto in seguito alla cacciata dei domenicani da San Marco che proprio Cosimo aveva ordinato<sup>200</sup>. Anche l'ultimo dei vescovi Pucci non dovette segnare profondamente la vita religiosa di Pistoia: dopo solo pochi anni di episcopato, nel 1545, il cardinale Roberto Pucci nominò Pier Francesco da Gagliano suo coadiutore con diritto di successione. Il 16 gennaio del 1547, alla morte di Roberto Pucci, Gagliano prese dunque possesso della diocesi pistoiese<sup>201</sup>.

Pier Francesco da Gagliano nacque a Firenze nel 1484 da una nobile famiglia fiorentina. Frequentatore in gioventù degli Orti Oricellari, mentre partecipava a discussioni politiche e letterarie, manifestò i segni di un'adesione allo spirito savonaroliano,

---

<sup>197</sup> Si veda Dall'Aglio, Stefano, *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'eresia medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006.

<sup>198</sup> Cfr. Sulle congiure ai danni di Cosimo – compresa quella di Pandolfo – cfr. Menchini, Carmen, *Panegirici e vite di Cosimo I de' Medici tra storia e propaganda*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 49-52.

<sup>199</sup> Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, cit., p. 161.

<sup>200</sup> «[...] proprio Cosimo de' Medici cercò di giustificare la sua decisione di espellere i frati da San Marco di Firenze alla fine di agosto del 1545 [...] ricordando non solo che Savonarola era stato condannato da papa Alessandro VI, ma soprattutto che i domenicani fiorentini continuavano a idolatrare quel frate che Lutero, nel proemio della ristampa del *Miserere*, dichiarava suo anticipatore». Rozzo, Ugo, *Savonarola nell'Indice dei libri proibiti*, in Fragnito, Gigliola – Miegge, Mario (a cura di), *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001, p. 252.

<sup>201</sup> Cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo*, cit., p. 133.

confermato dalle sue frequentazioni. Nel 1515 Gagliano conobbe Gasparo Contarini, passato durante la primavera a Camaldoli per salutare l'amico Paolo Giustiniani: il rapporto fra il giovane fiorentino e il patrizio veneziano non si esaurì in questa occasione e, dopo il rientro a Venezia di Contarini per motivi familiari, i due intellettuali iniziarono un fitto carteggio, alimentato anche dal profondo interesse riguardo la riforma della Chiesa che Gasparo Contarini aveva sviluppato durante il suo soggiorno a Firenze, a contatto con gli ambienti camaldolesi e con i seguaci di Girolamo Savonarola<sup>202</sup>. A differenza di Pier Francesco da Gagliano, che lodò spesso l'operato del domenicano ferrarese, Contarini ebbe delle perplessità circa l'aspetto profetico del messaggio savonaroliano, ma questa differenza non incrinò il rapporto del veneziano fra con il suo corrispondente Gagliano, dato che Gasparo Contarini mantenne un giudizio equilibrato sulla condotta di Savonarola. Nel 1516, infatti, in risposta a una missiva di Paolo Giustiniani che chiedeva a Contarini «quel che a mi pareva» riguardo «le cose di Fra Hieronimo»<sup>203</sup>, il veneziano scrisse la *Copia di un consiglio facto sopra le cose del Reverendo padre Fra Hieronimo Savonarola*<sup>204</sup> in cui «Although not a Savonarolan, Contarini was uncompromising in Savonarola's defence»<sup>205</sup>.

Pier Francesco da Gagliano continuò nel tempo a manifestare la sua adesione agli ideali savonaroliani: a Firenze, nel 1527, Gagliano entrò in contatto con il profeta savonaroliano Francesco d'Antonio Ricci; le convinzioni di Pier Francesco sembrano condivise anche dal fratello Antonio, il quale, emigrato a Napoli, intrattenne rapporti con esponenti dell'opposizione antimedicea<sup>206</sup>. Nel *Dizionario geografico, fisico e storico della Toscana* di Emanuele Repetti, d'altra parte, Pier Francesco da Gagliano

---

<sup>202</sup> Paoli, Maria, Pia, voce *Gagliano Pier Francesco da*, in DBI.

<sup>203</sup> Jedin, Hubert, *Contarini und Camaldoli*, in *Archivio italiano per la storia della pietà* 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959, p. 113. La stessa lettera di Contarini a Giustiniani, datata 15 novembre 1515, viene riportata anche da Gilbert, Felix, *Contarini on Savonarola: Un unknown Document of 1516*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 59, 1968, p. 145.

<sup>204</sup> Vedi Contarini, Gasparo, *Copia di un consiglio facto sopra le cose del Reverendo padre Fra Hieronimo Savonarola Ferrarese per Messer Guasparre Vinitiano in Pieve di Sacco addì XVIII di Settembre MDXVI. Ad instantia di Fra Paolo Vinitiano Monaco dell'eremo Camaldulense*, in Gilbert, Felix *Contarini on Savonarola*, cit., pp. 147-149.

<sup>205</sup> Polizzotto, Lorenzo, *The elect nation: the Savonarolan movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 295.

<sup>206</sup> Cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo*, cit., p. 133.

viene indicato come appartenente alla famiglia Ubaldini<sup>207</sup>, il che lo renderebbe parente di quel frate Roberto Ubaldini da Gagliano, domenicano di San Marco, autore della *Chronica conventus Sancti Marci de Florentia ordinis Praedicatorum*<sup>208</sup>, che fu interrogato insieme ad altri frateschi all'indomani della condanna del Savonarola e, successivamente, esiliato<sup>209</sup>. Pare, dunque, di poter affermare che almeno una parte degli Ubaldini da Gagliano condividesse le medesime idee savonaroliane.

Tuttavia, le notizie su Pier Francesco da Gagliano scarseggiano per tutti gli anni Trenta e i primi anni Quaranta del Cinquecento: nel 1531 si trovava a Bologna, mentre cinque anni dopo era a Roma, e allo stesso periodo risale il suo matrimonio; di certo si sa che il futuro vescovo si legò alla famiglia Pucci grazie al matrimonio fra la figlia, avuta dalla moglie Francesca di Bernardo Corsini, e il figlio di Roberto Pucci, il già citato Pandolfo. Quando nel 1546 Paolo III designò Gagliano come coadiutore di Roberto Pucci, la moglie di Pier Francesco era ancora in vita<sup>210</sup>: ancora nel marzo del 1547 si trova ancora un riferimento alla consorte di Gagliano, che doveva però essere deceduta poco dopo<sup>211</sup>.

I primissimi anni di Pier Francesco da Gagliano nella diocesi di Pistoia sono particolarmente significativi per il mio lavoro, poiché consentono di comprendere quale fosse il clima in città nel momento in cui si decise di istruire il processo per la Madonna dell'Umiltà, fornendo indicazioni sugli elementi che portarono a tale decisione.

## 5. La prima crisi: Gagliano e i gesuiti

Nell'ultimo anno di coadiutorato di Pier Francesco da Gagliano nella diocesi di Pistoia,

---

<sup>207</sup> Sotto il toponimo Gagliano, Repetti inserisce: «Pier Francesco Ubaldini, che nel 14 giugno 1545 fu consacrato vesc. Di Nanziano dal pont. Paolo III, traslocato poco dopo alla cattedra episcopale di Pistoja.». Repetti, Emanuele, *Dizionario Geografico, Fisico e Storico della Toscana*, voce *Gagliano, Galliano*.

<sup>208</sup> Per il manoscritto dell'opera conservato alla Biblioteca Laurenziana di Firenze si veda il portale Manus online: [http://manus.iccu.sbn.it/opac\\_SchedaScheda.php?ID=114840](http://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=114840). Per l'edizione si veda Morcay, Raoul, *La cronaca del convento fiorentino di S. Marco*, in «Archivio Storico italiano», 71, 1913, pp. 1-29; Creyten, Raymond, *Santi Schiattesi O.P., disciple de S. Antonin de Florence*, in «Archivium Fratrum Praedicatorum», 27, 2957, pp. 281-306.

<sup>209</sup> Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, cit., p. 80 e p. 85.

<sup>210</sup> Non risulta corretto, dunque, quanto riportato da Antonio Maria Rosati, secondo cui Gagliano divenne coadiutore solo dopo la morte della moglie. Cfr. Rosati, Antonio Maria, *Memorie per servire alla storia de' vescovi di Pistoja*, in Pistoja, nella stamperia di Atto Bracali stampatore vescovile, 1766, pp. 164-165.

<sup>211</sup> Cfr. Paoli, Maria, Pia, voce *Gagliano*, cit.

la città era ancora pervasa da una spiritualità - che Gagliano condivideva -<sup>212</sup>, vicina a quella dei seguaci di Girolamo Savonarola, nonostante gli eredi dei piagnoni avessero da breve vissuto nella vicina Firenze la cacciata dei frati da San Marco ordinata da Cosimo dei Medici e le sorti del movimento savonaroliano stessero rapidamente declinando<sup>213</sup>, dovendo forzatamente sottostare all'immagine 'tridentina' di Savonarola inaugurata dalle vite scritte da frate Marco di Francesco della Casa e da frate Serafino Razzi<sup>214</sup>.

In questo clima di fervore religioso giunse a Pistoia Juan de Polanco, novizio della Compagnia di Gesù. Proprio nel 1546 Pier Francesco da Gagliano aveva iniziato una politica di avvicinamento ai gesuiti, rivolgendosi a un esponente della Compagnia, Girolamo Domenech, nel tentativo - risultato vano - di aprire in città una scuola per preti<sup>215</sup>. Gagliano accolse quindi con gioia il giovane gesuita Polanco, il quale fino dalla sua prima lettera a Ignazio di Loyola, inviata da Montemurlo il 19 ottobre 1546, scriveva che Pier Francesco da Gagliano aveva iniziato «a hazer algunos exercitios spirituales»<sup>216</sup>; in una seconda lettera, del 19 novembre, il novizio dedica al religioso fiorentino un lungo passo, in cui lo definisce «de buena voluntad, y humilde»<sup>217</sup>.

Il coadiutore Gagliano incaricò subito Juan Polanco della predicazione e della confessione nella diocesi di Pistoia e il giovane gesuita si applicò con impegno al proprio compito<sup>218</sup>, ottenendo ben presto risposte positive non solo da parte della cittadinanza ma anche da parte dello stesso vescovo Pucci. In particolare, la lettera del 15 dicembre 1546 di Polanco a Ignazio di Loyola ci restituisce un quadro chiaro di

---

<sup>212</sup> Cfr. Franceschini, Chiara, 'Los scholares son cosa de su excelentia, como lo es toda la Compañia': Eleonora di Toledo and the Jesuits, in Eisenbichler, Konrad (a cura di), *The cultural world of Eleonora di Toledo duchess of Florence and Siena*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 181-206.

<sup>213</sup> Il confine del 1545 è individuato da Polizzotto come data che sancisce la fine del movimento savonaroliano a Firenze. Si veda Polizzotto, Lorenzo, *The elect nation*, cit.

<sup>214</sup> Cfr. *Ivi*, p. 439.

<sup>215</sup> «Da Pistoia è venuto uno per parte d'il Vescovo pregandomi molto s'io potessi transferirme fin là, dicendomi che Sua Signoria ha volontà di far una scola de preti, et che vorrebbe che fosseno della Compagnia», P. Hieronymus Domenech, Patri Ignatio de Loyola. Bononia, 24 Julii 1546, *Litterae Quadrimestres*, I, Matriti, Avrial, 1894, p. 10.

<sup>216</sup> *Polanci complementa*, I, Roma, *apud Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1969, p. 8.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>218</sup> Dalle lettere di Polanco, il suo impegno come predicatore è evidente. Cfr. *Polanci complementa*, cit., pp. 8, 10, 16 e segg..

quale fosse la risposta della società pistoiese alla presenza del gesuita: le sue prediche, «a las vezes eran dos o tres por día en diversos lugares», avevano iniziato a far aumentare i fedeli nelle chiese della città, tanto che i canonici del duomo e altri monasteri avevano chiesto al vescovo di lasciar predicare presso di loro il novizio. Tuttavia, il maggiore entusiasmo nei confronti del novizio gesuita era stato dimostrato da «una compañía de personas espirituales, entre los quales he predicado más vezes», che lo avevano eletto «rector, como ellos dizen, perpetuo» e che si erano recate in buon numero dal vescovo per utilizzarlo «por intercessor» affinché Juan Polanco accettasse l'incarico<sup>219</sup>. Pare che il giovane gesuita ricambiasse l'entusiasmo di questa compagnia di pistoiesi, dato che rispose in maniera affermativa al loro invito, pur rimettendosi alla volontà di Ignazio. Polanco, infatti, perorò la causa di questi fedeli presso il fondatore del proprio ordine, al quale fece notare che nella compagnia «ay de las mejores y más espirituales personas de la tierra», che si dedicavano ad opere pie e ad «una hora de oración mezclada con exhortación cada noche», per cui il novizio riteneva che con il suo rettorato avrebbe potuto incrementare i devoti e le opere buone<sup>220</sup>. Sappiamo che l'attività di Juan Polanco come predicatore continuò a intensificarsi dalla missiva del gennaio 1547, in cui egli scriveva di avere da poco ricevuto l'invito a predicare in un altro monastero almeno una volta a settimana, mentre continuava a predicare per tre volte a settimana nella «congregación» di persone pie di cui aveva parlato a Loyola nella sua lettera precedente. Questa comunicazione del giovane religioso è particolarmente interessante, perché nel testo è evidente un cambiamento di tono: se nelle missive precedenti Polanco aveva mostrato fin troppo entusiasmo nel descrivere la sua attività a Pistoia, nella lettera del 5 gennaio 1547 il novizio scrisse appena una decina di righe, con uno stile insolitamente asciutto, soprattutto nel precisare – quasi nella forma di una nota aggiunta - come la compagnia che lo aveva scelto come ‘*rector perpetuo*’ fosse frequentata da «personas eclesiásticas y seglares»; il gesuita concludeva il suo scritto con queste parole: «Hánmela echo tomar entre manos para que la ordene»<sup>221</sup>. Sembra che la lettera segni nell'umore di Juan Polanco un cambiamento, collegato

---

<sup>219</sup> *Polanci complementa*, cit., p. 18

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 29.

probabilmente a ciò che stava succedendo intorno al novizio della Compagnia di Gesù. La nuova situazione che si era creata nella diocesi di Pistoia non piaceva a tutti: il legame stabilitosi fra gesuiti e piagnoni disturbò soprattutto Cosimo dei Medici che, come già ricordato, aveva da poco cacciato da San Marco frati domenicani, accusati di essere eredi di un savonarolismo connotato in senso repubblicano e antimedicco. Il duca, infatti, avversò i seguaci di Girolamo Savonarola nella misura in cui essi si collegavano al fuoriuscitismo fiorentino, mentre tollerò la spiritualità savonaroliana svincolata da implicazioni politiche repubblicane. Cosimo si mostrò invece favorevole al programma di riforma della diocesi avviato dal vescovo Pier Francesco da Gagliano, programma che si incontrò con la volontà del duca fiorentino di educare il clero, in modo da renderlo partecipe del benessere del dominio<sup>222</sup>.

Per capire ciò che accadde a Pistoia durante il periodo di permanenza del gesuita Juan Polanco è utile ricostruire gli eventi sulla base del memoriale che Padre Andrea Frusius inviò a Cosimo fra il marzo e l'aprile del 1547. Il memoriale si apriva con la comunicazione al duca che due dei migliori uomini della Compagnia di Gesù erano stati scelti per predicare e insegnare a Firenze, ma che nessuno dei due aveva potuto adempiere quel compito: uno era morto a Roma<sup>223</sup>, l'altro, padre Lainez, era stato trattenuto a Trento, per i lavori del Concilio.

Per queste ragioni, in attesa che Lainez si liberasse dagli impegni conciliari, era stato inviato in Toscana un giovane sacerdote gesuita di nome Giovanni Polanco: erano queste le circostanze nelle quali il novizio, «pur senza commissione del superiore», si era recato a Pistoia, predicando per qualche tempo in quella città e in seguito a Firenze. Qui, il giovane religioso, «portato da qualche fervore di spirito, si mosse da se fin a parlar all' E.S.», tanto da essere richiamato a Roma dal superiore. Mentre si accingeva a intraprendere il viaggio, Polanco era stato però bloccato da alcuni suoi parenti che non volevano che si unisse alla Compagnia, circostanza questa non insolita, come

---

<sup>222</sup> Come fa notare Marco Cavarzere, accanto a Cosimo protettore degli eretici, nei primi anni del suo governo, non bisogna dimenticare Cosimo «riformatore religioso di stampo controriformista, zelante per il benessere spirituale dei suoi sudditi». Cavarzere, Marco, *Cosimo I, pater ecclesiae, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato*, in «Annali di Storia di Firenze», IX, 2014, p. 80. Per la posizione di Cosimo nei confronti degli eredi del Savonarola, cfr. *Ivi*, pp. 80-81.

<sup>223</sup> Si tratta di Padre Petrus Faber, morto a Roma il 1 agosto 1546.

dimostrano gli studi sulle vocazioni gesuitiche di Adriano Prosperi<sup>224</sup>. È chiaro che già alla data in cui Andrea Frusius scrive il memoriale per Cosimo dei Medici i rapporti fra la Compagnia di Gesù e il duca fiorentino dovevano essersi fatti tesi, se nel proseguimento dello scritto si pregava il duca di accettare due novizi a Firenze e di servirsi della Compagnia: inoltre è del 13 marzo dello stesso anno un'epistola ufficiosa di Ignazio a Cosimo in cui si implorava il duca affinché si degnasse «de dar grata audiencia y [el mismo] crédito cerca nuestras cosas»<sup>225</sup>. Appare evidente il legame fra l'atteggiamento scostante di Cosimo dei Medici e l'operato del giovane Juan Polanco, cui anche Ignazio faceva brevemente riferimento nella sua lettera al duca prima menzionata<sup>226</sup>, senza peraltro riportare nemmeno il nome del novizio.

Nella *Ratio gerendi res florentinas* del 1547 i riferimenti a ciò che Polanco doveva aver fatto per scatenare le ire di Cosimo si fanno decisamente più espliciti e puntuali: «deve evitarse [...] de enclinarse a una secta o a otra, como de fray Hierónimo [...]débese tambien escusar la mucha familiaridad con las personas [...] como son los que llaman piagnones». Ignazio si dedicò anche allo specifico caso di Pistoia, invitando i membri della Compagnia a tenersi lontani dai piagnoni della città<sup>227</sup>: fra questi veniva citato anche Thomás Frescobaldi, di cui il giovane Juan Polanco aveva lungamente parlato al fondatore dell'ordine dei gesuiti nella sua missiva del 19 novembre del 1546, affermando, tra le altre cose, che «el obispo de Pistoya se sirve de él en muchas cosas deste su obispado»<sup>228</sup>. Sebbene dopo gli anni Venti del Cinquecento non ci siano prove che Gagliano abbia continuato a essere savonaroliano, come ha fatto notare Maria Pia

---

<sup>224</sup> Cfr. Prosperi, Adriano, *La Vocazione. Storie di gesuiti fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 129-158. Per un resoconto più dettagliato dello scontro fra Giovanni Polanco e suo fratello, si rimanda a *Sancti Ignatii de Loyola epistolae et instructiones*, I, Romae, apud *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1964, p. 468.

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 472.

<sup>226</sup> «Agora seyendo sucedidas algunas cosas sobre uno, que pretende por tiempo de seer profeso con los nuestros [...]» *Ibidem*.

<sup>227</sup> In questa sede si fanno anche diversi nomi: «Thomas Frescobaldi, Barthomoleo de Pistoja, Aringho y otros; y desa ciudad, ciertas señoras devotas y spirituales (como entiendo) pero tenidas por del número de las piagnonas, como son Mona Lena degli Arrighi, Mona Margherita de Bon Romei ». *Polanci complementa*, II, Roma, apud *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1969, pp. 829-830

<sup>228</sup> *Polanci complementa*, I, cit., p. 11. Sebbene dopo gli anni Venti del Cinquecento non ci siano prove che Gagliano continuasse a essere savonaroliano, come ha fatto notare Maria Pia Paoli (cfr. Paoli, Maria Pia, voce: *Gagliano, Pier Francesco da*, in DBI), è altrettanto vero che le frequentazioni del coadiutore pistoiese e la scelta dei suoi collaboratori indirizzano a pensare che persistesse una sua inclinazione verso quel tipo di spiritualità.

Paoli, è altrettanto vero che le frequentazioni del coadiutore pistoiese lasciano pochi dubbi in merito alle sue inclinazioni spirituali.

Nel seguito della medesima *Ratio*, Polanco veniva rimproverato di aver avuto rapporti con persone conosciute come piagnone, anche perché la sua frequentazione con questi savonaroliani «daño a Polanco para con el duque» e, concludeva Ignazio, «Porque devéys saber que no ignora nada el duque en esa tierra»<sup>229</sup>.

Con il fallimento dell'esperienza della predicazione pistoiese di Juan Polanco sfumò ogni possibilità di avere stabilmente in città la Compagnia di Gesù, che infatti dovette attendere il XVII secolo per insediarsi a Pistoia, nella chiesa che la famiglia Rospigliosi fece edificare proprio per accogliere i gesuiti<sup>230</sup>.

Pier Francesco da Gagliano non perse, tuttavia, i contatti con la Compagnia, come testimoniano anche le lettere che ricevette da Ignazio di Loyola<sup>231</sup>, anzi, negli anni a venire il vescovo continuò a far riferimento a personalità legate ai gesuiti, come Leone Bartolini, allievo del lucchese e savonaroliano Vincenzo Arnolfini<sup>232</sup>, e Lorenzo Davidico<sup>233</sup>, che più volte cercò di essere ammesso nella Compagnia di Gesù. Sia Bartolini sia Davidico subirono processi inquisitoriali – rispettivamente nel 1554 e nel 1555 - ma nonostante questo non si alienarono le simpatie di Gagliano, che avvertì con entrambi una profonda affinità devozionale, tanto da scegliere Leone Bartolini come suo coadiutore e vicario nel 1556, dopo la felice conclusione del processo inquisitoriale che

---

<sup>229</sup> *Polanci complementa*, II, cit., p. 830. In effetti, il controllo che il duca Cosimo aveva sul suo territorio e perfino sui suoi più stretti collaboratori era capillare, basti pensare alle istruzioni inviate dal duca a Bartolomeo Concini affinché stesse «advertito» circa i comportamenti tenuti da Averardo Serristori, fidatissimo ambasciatore di Cosimo a Roma. Cfr. Contini, Alessandra, «Correre la fortuna» di Cesare. *Instabilità, diplomazia e informazione politica nel principato di Cosimo I*, in *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, a cura di Cantù, Francesca – Visceglia, Antonietta, Roma, Viella, 2003, pp. 391-392.

<sup>230</sup> Cfr. Rocchi, Giuseppe, *Architettura della Compagnia ignaziana nei centri antichi italiani*, Firenze, Alinea, 1999, pp. 181-182.

<sup>231</sup> Cfr. *Sancti Ignatii de Loyola epistolae et instructiones*, I, cit., pp. 473-474; 701-702.

<sup>232</sup> Le personalità piagnone ed eretiche che si muovevano fra Pistoia e Lucca, o che avevano legami con queste città, come si avrà modo di vedere, furono molte: a Lucca, ad esempio, si rifugiò il frate savonaroliano Stefano da Capodiponte dopo l'esilio da Firenze subito nel 1498. Cfr. Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, cit., p. 89.

<sup>233</sup> I rapporti di Gagliano con Lorenzo Davidico iniziarono negli anni Cinquanta del Cinquecento, quando il predicatore, durante i pellegrinaggi iniziati dopo la sua espulsione dalla congregazione dei barnabiti, approdò a Firenze. Cfr. *ivi*, p. 134. Davidico aveva più volte tentato di entrare nella Compagnia, come testimonia una sua lettera a Ignazio del 7 marzo 1549. Cfr. Firpo, Massimo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Leo Olschki, 1992, p. 71.



lo aveva coinvolto<sup>234</sup>. Anche Davidico tentò di trovare una collocazione nella diocesi pistoiese, proponendosi a Pier Francesco da Gagliano come suffraganeo, ma il vescovo non dette seguito alle sue richieste. Nonostante questo, negli anni del processo a Davidico (1555-1559), Gagliano non cessò mai di cercarne notizie, senza successo.

## 6. La predicazione luterana a Pistoia

Superata la 'crisi' gesuitica, nel 1547 Pier Francesco da Gagliano si trovò ad affrontare la presenza di un predicatore eterodosso nella diocesi; ben poco, purtroppo, ci è rimasto a livello documentario di questa vicenda, se non una lettera di Ignazio Mainardi al vescovo di Pistoia.

Ignazio Mainardi (1495-1557), che fu il riferimento e il maggior aiutante di Gagliano nella repressione dei predicatori luterani nella diocesi pistoiese, frequentò fin dalla tenera età il castello della Mirandola, in cui suo padre svolse i ruoli di medico e precettore. Tra il 1509 e il 1512 la frequentazione con il conte Gian Francesco Pico gli trasmise l'ammirazione per le idee di Girolamo Savonarola<sup>235</sup>. Mainardi, che assunse il nome Ignazio solo nel 1519, quando divenne frate domenicano nel convento fiorentino di San Marco, è ricordato soprattutto come l'autore delle *Cronache del Convento di San Romano*, il convento lucchese dove risiedette stabilmente dal 1525 al 1531<sup>236</sup>. Le opere di Ignazio Mainardi che più spiccatamente sono da ricondurre alle idee savonaroliane si datano agli anni Trenta del Cinquecento, anni in cui il frate lavorò ai volgarizzamenti delle prediche e delle lettere di Savonarola, così come a due biografie, una delle quali è un rimaneggiamento della *Vita Hieronymi Savonarolae* di Giovanni Francesco Pico<sup>237</sup>. Dopo aver attraversato una crisi personale che lo fece oscillare fra i camaldolesi di

---

<sup>234</sup> Circa Leone Bartolini, si ricorda l'importantissimo contributo di Gabriella Zarri. Vedi, Zarri, Gabriella, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563): alla ricerca di una vita spirituale*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, vol. 7, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986. È la stessa Zarri a ritenere che il motivo della fiducia accordata a Leone Bartolini da Gagliano, nel momento in cui lo scelse come coadiutore, sia da ricercarsi nel fatto che entrambi erano savonaroliani. Cfr. Zarri Gabriella, *Il carteggio*, cit., pp. 388-389.

<sup>235</sup> Cfr. Dall'Aglio, Stefano, voce: *Mainardi, Ignazio*, in DBI.

<sup>236</sup> In merito al soggiorno lucchese di Ignazio Mainardi e alla sua attività all'interno di San Romano, con particolare riferimento alla circolazione delle idee savonaroliane a Lucca, cfr. Gagliardi, Isabella, *Li trofei della croce: l'esperienza gesuata e la società lucchese tra medioevo ed età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 162-163.

<sup>237</sup> Per l'attività letteraria di Mainardi in questo periodo, cfr. Verde, Armando, Felice, *Il movimento spirituale*, cit., pp. 14-15. Cfr. inoltre DBI, voce *Mainardi, Ignazio*.

Monte Corona e l'ordine domenicano, negli anni Quaranta del Cinquecento Mainardi fu attivo come confessore e predicatore tra Prato, dove fu confessore delle monache di S. Vincenzo - delle quali faceva parte la mistica suor Caterina de' Ricci<sup>238</sup> -, e Pistoia, dove fu confessore nel monastero di Santa Caterina. Dal 1550 in poi Ignazio Mainardi fu a Viterbo<sup>239</sup>, ma tornò di frequente a Pistoia fino alla morte, avvenuta nel 1557.

Mainardi non solo fece parte della rete di relazioni savonaroliane di Pier Francesco da Gagliano, ma soprattutto fu il principale aiutante del vescovo di Pistoia nella lotta contro le tendenze eretiche che si manifestarono nella diocesi durante il suo episcopato<sup>240</sup>. Fu anche per merito di Ignazio Mainardi, portatore nello stesso tempo dell'«impronta savonaroliana e quella controriformistica»<sup>241</sup>, se Gagliano si distinse per l'attivismo nei confronti dei predicatori sospetti, tenendo conto che in quegli anni sia Mainardi sia gli ambienti fiorentino-pistoiesi avvertivano il prestigio del neo vescovo Ambrogio Catarino Politi<sup>242</sup>.

È dunque grazie all'iniziativa di Ignazio Mainardi contro l'eresia che conosciamo il problema dei predicatori luterani a Pistoia, che Pier Francesco da Gagliano si trovò, appunto, a fronteggiare per la prima volta proprio 1547. La lettera di Mainardi al

---

<sup>238</sup> Caterina de' Ricci fece parte delle frequentazioni savonaroliane del vescovo pistoiese, riguardo alle quali ci è rimasto un nutrito scambio di lettere. Caterina fu determinante nell'opera vescovile di Gagliano, soprattutto nella seconda parte del suo episcopato. Per i rapporti fra Gagliano e Caterina de' Ricci, cfr. Cavazzeri, Marco, *Il savonarolismo di un prelado tridentino*, cit., p. 136; DBI, voce *Gagliano, Pier Francesco da*. Per l'epistolario di Caterina de' Ricci si rimanda a Di Agresti, Guglielmo (a cura di), *Santa Caterina de' Ricci: epistolario*, voll. 5, Firenze, Olschki, 1973-76.

<sup>239</sup> Viterbo fu, come è noto, un luogo significativo dal punto di vista della volontà di riforma della Chiesa, dal 1541 centro di quella *Ecclesia Viterbiensis* sviluppatasi intorno al cardinale inglese Reginald Pole. Cfr. Firpo, Massimo, *Valdesianesimo ed evangelismo: alle origini dell'Ecclesia Viterbiensis (1541)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena, Panini, 1987, pp. 53-71. Di legami fra quella che definisce la 'teologia del miserere' e l'evangelismo italiano ha parlato non molto tempo fa Luigi Lazzerini, in particolare tracciando un nesso fra la formazione savonaroliana di Marco Antonio Flaminio e il suo successivo valdesianesimo, in particolare per quanto riguarda l'idea di 'beneficio di Cristo', Cfr. Lazzerini, Luigi, *Rituale e interiorità. Teologia e Riforma in Girolamo Savonarola*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», Anno XLVIII, n. 2, 2012, pp. 292-293. Vedi Lazzerini, Luigi, *Teologia del miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo 1490-1543*, Torino, Rosenberg&Sellier, 2013, pp. 121-178. A Viterbo si trovava, inoltre, il convento di Santa Maria della Quercia, nel quale si rifugiarono molti dei frati sanmarchini banditi dopo la morte di Savonarola, ma anche coloro che a Firenze iniziarono a patire della repressione anti savonaroliana. Cfr. Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, cit., p. 95.

<sup>240</sup> Tamar Herzig pone Mainardi nel novero dei «some of Savonarola's most ardent followers» che «contributed to the anti-Protestant campaign in the Italian peninsula». Herzig, Tamar, *Savonarola's women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, p. 301.

<sup>241</sup> Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale*, cit., pp. 21.

<sup>242</sup> *Ivi*, cit., pp. 21-22.

vescovo di Pistoia relativa alla questione è datata 7 gennaio 1547 e si tratta di una risposta di frate Ignazio a Gagliano; dal testo della missiva possiamo desumere che quest'ultimo in due sue lettere avesse chiesto a Mainardi di pronunciarsi, insieme ad altri esaminatori, sulle proposizioni di un innominato oratore, e di stabilire se fossero o meno ortodosse. La conclusione cui Ignazio Mainardi arrivò è dichiarata nell'*incipit* della lettera: «Le conclusioni notate et taxate come scandalose o heretice habbiamo examinate et tutti d'accordo semo siano da non essere predicate, maxime a questi tempi tanto pericolosi che pare il mondo sia in su i carri di maniera che ogni piccola spinta lo fa correre allo in giù»<sup>243</sup>. Mainardi dimostrava tuttavia una certa elasticità di giudizio nei confronti degli eretici, i quali «possono havere qualche scusa o covertata difesa», ma avvertiva anche il vescovo di Pistoia su come i tempi, specialmente dopo lo scandalo suscitato dal predicatore luterano, non fossero adatti a «predicare cose che [...] habbino bisogno di difesa o dechiaratione». Frate Ignazio consigliava poi a Gagliano i comportamenti da tenere e i provvedimenti da prendere per far fronte alla predicazione luterana: «bisogna chi retto cammina, dica le cose tanto chiare alhora che chi è heretico non possa dire: costui dice come io et chi non è non habbia occasione di diventare». Grazie alla lettera di Mainardi, sappiamo anche che il predicatore luterano era stato «appuntato» per ciò che aveva detto e si era difeso «in parte negando di havere detto et parte calumniando chi l'haveva appuntato». La lettera riporta anche i provvedimenti adottati già da Pier Francesco da Gagliano nei confronti dell'eretico, ancora prima di stabilire, tramite il consiglio degli esaminatori, se potesse davvero dirsi tale: il vescovo aveva vietato al luterano di predicare nella diocesi pistoiese la dottrina a meno che non fosse chiaramente cattolica, ma l'eretico aveva provveduto da solo a censurarsi, lasciando la città.

Partendo da questo scandalo avvenuto a Pistoia, Ignazio Mainardi colse l'occasione per esporre la sua idea su come gestire la dottrina eterodossa. Secondo il frate era un errore affidarsi alla controversistica, che anima gli eretici e convince gli ignoranti, più convenienti sarebbero stati il silenzio e il semplice divieto di diffondere idee non cattoliche poiché «il silentio solve ogni questione»: «Se la dottrina è nova, si può examinare et imporre silentio a chi ha il torto». Il frate non mancò poi di far notare che

---

<sup>243</sup> AVP, III, B, filza 21, fasc.21. Cfr. anche la trascrizione della lettera in Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale*, cit., pp. 42-43.

se si fosse applicato questo metodo alla questione luterana il mondo non sarebbe stato nella più grande confusione, bisognava impedire che il male fosse seminato «per non havere briga di sverlo»<sup>244</sup>.

Nel momento in cui si rivolse a Mainardi per avere una valutazione sulla dottrina del predicatore che a Pistoia era stato pubblicamente contestato, Gagliano aveva, si è visto, già preso alcuni provvedimenti riguardo alla questione; inoltre, la lettera a noi pervenuta era già la seconda che il vescovo indirizzava a Ignazio Mainardi. Queste due circostanze fanno ipotizzare che il predicatore luterano fosse in attività nella diocesi pistoiese da qualche tempo, per cui - come hanno appurato studi precedenti<sup>245</sup>- non può identificarsi con il predicatore della Quaresima del 1548, anche lui eretico. Allo stato attuale delle conoscenze non ci sono altri documenti che si riferiscano direttamente a questa vicenda e che consentano una sicura identificazione del predicatore eterodosso del 1547: sappiamo, però, che durante l'Avvento di quell'anno nel Duomo di Pistoia predicò don Teodoro, appartenente all'ordine dei canonici regolari lateranensi, lo stesso ordine al quale apparteneva anche il predicatore del 1548. Sembra, infatti, che l'ambiente vescovile fosse particolarmente favorevole a prediche pronunciate da esponenti dell'ordine domenicano e francescano, mentre il comune cittadino pare esprimesse una preferenza per i predicatori lateranensi del monastero di San Bartolomeo<sup>246</sup>. D'altra parte il nome don Teodoro ricompare in due lettere del 1554, l'anno in cui fu riconosciuto come luterano dal vescovo Gagliano in persona<sup>247</sup>.

Superata questa seconda crisi all'interno della diocesi, Pier Francesco da Gagliano non cessò però di fronteggiare il pericolo luterano. Di appena una settimana successiva alla lettera ricevuta da Ignazio Mainardi è un'altra missiva indirizzata al vescovo, questa volta da Domenico di Vincenzo Mati, suo uomo di fiducia, che identificava come «infecto» un tale fra Prospero de' Servi, di cui aveva udito le «lectioni di san Pavolo».

---

<sup>244</sup> AVP, III, B, filza 21, fasc. 21.

<sup>245</sup> Cfr. Verde, Armando, Felice, *Il movimento spirituale*, cit., p. 40. Anche Cavarzere sembra accreditare questa conclusione di Verde, non mettendo in relazione i due predicatori, anche se non approfondisce il tema dell'identità del predicatore del gennaio 1547. Cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelato tridentino*, cit., p. 137.

<sup>246</sup> Cfr. Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale*, cit., p. 23. In particolare, dopo le predicazioni luterane, un decreto vescovile stabilì dei privilegi per i predicatori provenienti da questi due ordini. Cfr. *Ivi*, pp. 61-62.

<sup>247</sup> AVP, III, B, filza 31, fasc. 2; cfr. anche Verde, Armando, Felice, *Il movimento spirituale*, cit., p. 43.

Ma i sospetti di Mati si volgevano anche verso il «lector» di San Francesco di Prato, che trovò «infecto della medesima labe», e che infatti, durante le sue prediche, «mandò fuori el pestifero veneno onde offese tucte le orecchie dite catoliche[...]»<sup>248</sup>.

Gli informatori di Gagliano segnalavano anche episodi che, come nel caso sopra riportato, non ebbero conseguenze degne di rilievo: dalla stessa lettera sappiamo che al servita accusato da Domenico Mati, frate Prospero Maffucci, il vescovo vietò «la lectione privata»<sup>249</sup>, ma sembra che né il servita né il francescano ugualmente «infecto», abbiano subito altri provvedimenti. Anzi, alcuni anni dopo, nel 1553, il vescovo si servì di frate Prospero di Olivo Maffucci da Piteglio per rivolgere un richiamo proprio al predicatore don Teodoro<sup>250</sup>.

Da questa vicenda risulta, tuttavia, evidente l'alto livello di attenzione che Pier Francesco da Gagliano mantenne nei confronti dei fenomeni di natura eterodossa: in effetti, una nuova crisi non si farà attendere molto.

Nel 1548 la predica in Duomo del quaresimalista, il lateranense frate Girolamo da Bergamo, venne pubblicamente interrotta da un canonico della cattedrale, destando grande scalpore. Girolamo da Bergamo è da identificarsi con Girolamo Zanchi, formatosi nel convento di Santo Spirito a Bergamo, dopo essere entrato nell'ordine agostiniano nel 1531. Dieci anni più tardi, Zanchi si era trasferito nel convento di San Frediano, a Lucca, dove aveva incontrato Pietro Martire Vermigli ed era stato da questi introdotto alle idee riformate. Quando nel 1542 Vermigli fuggì da Lucca, per espatriare dopo qualche tempo, Girolamo Zanchi preferì continuare a predicare in Italia, benché nel 1551 anch'egli riparasse a Strasburgo, dove sposò la figlia maggiore di Celio Secondo Curione. La predicazione pistoiese rientra, appunto, nella iniziale scelta

---

<sup>248</sup> AVP, III, B, filza 22. Per una parziale trascrizione della lettera, comunque più completa rispetto a quella qui riportata, cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelato tridentino*, cit., p. 137.

<sup>249</sup> AVP, III, B, filza 22.

<sup>250</sup> Cfr. Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale*, cit., p. 57. Verde prende in considerazione l'ipotesi, purtroppo non verificabile, circa la possibilità che il don Teodoro della predicazione del 1547 sia lo stesso don Teodoro della predicazione del 1553.

nicodemitica del religioso bergamasco<sup>251</sup>.

Frate Girolamo cominciò la sua predicazione quaresimale a Pistoia il 14 febbraio 1548, suscitando grandi consensi: su Zanchi già dovevano essere sorti dei dubbi, se poco prima dell'incidente in cattedrale il vescovo Gagliano non gli aveva consentito una predica su un tema scottante come quello del libero arbitrio<sup>252</sup>. Pochi giorni dopo, tra il 20 e il 23 febbraio, don Girolamo tenne tre grandi prediche e in questa occasione uno dei canonici della cattedrale lo contestò pubblicamente. Da una lettera di Domenico di Vincenzo Mati a Pier Francesco da Gagliano, datata 28 febbraio, si apprende che in data 23 febbraio il vescovo aveva chiesto a Mati di parlare con Girolamo Zanchi. Durante il loro primo incontro con l'ordinario diocesano frate Girolamo iniziò a parlare del libero arbitrio, ma a circa metà predica si interruppe, adducendo come motivazione il divieto che gli era stato imposto di trattare l'argomento; in un secondo incontro, Zanchi e i due cittadini che lo accompagnavano articolarono la discussione su quattro punti principali che riprendevano chiaramente alcune delle più dibattute posizioni luterane: la validità della *'sola scriptura'*, la negazione del culto dei santi, l'invenzione del Purgatorio al solo scopo di trarne guadagni, la liceità del matrimonio per i religiosi:

In prima hebbe a dire che ciò che hanno determinato e' Concilii, la Chiesa et i prelati di quella dele cose appartenente ala fede nostra [...] se non si provano anzi trovano nela Scriptura non vagliono. [...] Secondo capo [...] fu che benché in pergamo havesse detto che ricorrere ale prece dei sancti fosse ordinatione della Chiesa et cosa pia ma che non si trovava nella Scriptura, quivi dixे expressamente più la che noi non haviamo altro mezo che Christo a impetrare da Dio gratia. [...] Tertio, uno de' dua ciptadini dixе che il Purgatorio era trovato da religiosi per fare una bottega [...] il predicatore si tacque: tanto che non contradicenso al detto ciptadino conime faceva ale mie positioni, mi parve che assai consentisse. L'ultimo capo principale fu [...] che dixе che la Chiesa non haveva potuto ordinate che frati e preti non pigliassero moglie allegando san Pavolo che dice habeat unusquisque uxorem suam propter fornicationes, et perché io dixi come potrebbe stare che maxime e' frati et monachi piglassero donna et stesseno ne' claustru tante famiglie di diversi sangui, a questo mi rispose che non fussino frati ne' monasterii che si poteva far senza<sup>253</sup>.

Accaduto lo scandalo della contestazione del predicatore bergamasco nella cattedrale, Pier Francesco da Gagliano si premurò di avvertire immediatamente le istituzioni

---

<sup>251</sup> Per il profilo biografico di Girolamo Zanchi, vedi Christopher J. Burchill, *Girolamo Zanchi: Portrait of a reformed theologian and his work*, in «*Sixteenth Century Journal*», XV, n. 2 (1984), pp. 185-207. Sebbene diversi storici della Riforma abbiano trattato la figura di Girolamo Zanchi (Cantimori, Caponnetto, McNair, Adorni Braccesi), la sua predicazione pistoiese è stata affrontata per la prima volta da Padre Armando Felice Verde e dalle sue ricerche ripresa nei successivi studi (Cavarzere, Bocchini). Cfr. Verde, Armando Felice, *il movimento spirituale*, cit., p. 38.

<sup>252</sup> Cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelado tridentino*, cit., p. 138.

<sup>253</sup> AVP, III, B, filza 23.

temporali: da una lettera dei Quattro commissari sopra le cose pistoiesi sappiamo che il vescovo inviò loro una missiva per metterli a parte di quanto accaduto in Duomo. Dal testo apprendiamo che fu il canonico contestatore a essere rinchiuso in carcere: gli ufficiali pensarono che la colpa maggiore non fosse del predicatore, bensì del canonico della cattedrale, dato che si era reso colpevole «di non piccola presunzione et leggerezza». Se infatti egli «haveva più una opinione che un'altra» non avrebbe dovuto interrompere la predicazione, causando «disturbo universale», piuttosto, una volta finita la predica, avrebbe dovuto «trovare il predicatore et dirli quanto li occorre». Per questa ragione, dunque, i commissari ritennero che il canonico meritasse un «conveniente castigo»<sup>254</sup>.

Le stesse argomentazioni i quattro commissari riportarono nella contemporanea lettera al senatore Lorenzo di Matteo Strozzi, il quale il 28 febbraio aveva inviato una missiva nella quale chiedeva di essere informato riguardo la vicenda: in questa comunicazione i commissari esprimevano il sospetto che la contestazione del canonico non fosse stata un'iniziativa personale, ma piuttosto «che lui fussi suto mosso a fare tale demonstratione da qualchuno della secta di quelli che falsamente si chiamono beati o da' frati di Sancto Domenico». Secondo le informazioni in possesso dei commissari, il canonico aveva parlato con due domenicani la mattina precedente alla scandalosa interruzione del predicatore e, dato che era risaputo che il canonico fosse «persona idiota», diventava chiaro che «quelle propositione gli siano state suggerite da altri». I commissari invitavano perciò Lorenzo Strozzi a esaminare il religioso contestatore e a «fare intendere a monsignore per parte nostra che lo ritenga in carcere per insino a nostro nuovo avviso[...]»<sup>255</sup>.

Ad attirare l'attenzione delle istituzioni temporali fu decisamente il canonico della cattedrale, forse collegato a quella che veniva definita dai commissari «la setta o vogliam dire sinagoga de' beati»<sup>256</sup>; dalle parole dei Quattro sopra le cose pistoiesi a Lorenzo Strozzi sembra che il vero interesse dei commissari fosse proprio rivolto a questa setta, della quale vollero sapere dove si radunava e chi fossero le persone che ne

---

<sup>254</sup> AVP, III, B, filza 21. Per una trascrizione dei documenti relativi al caso di don Girolamo, cfr. anche Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale*, cit., pp. 73 e segg..

<sup>255</sup> ASF, *Pratica Segreta di Pistoia e Pontremoli*, 483, 2 marzo 1547.

<sup>256</sup> *Ibidem*.

facevano parte<sup>257</sup>. All'inizio dello stesso anno la sinagoga dei beati aveva attirato anche l'attenzione del duca Cosimo dei Medici, nel periodo in cui la confraternita veniva retta da un ignoto prete spagnolo<sup>258</sup>.

In mancanza di ulteriore documentazione che possa chiarire da chi fosse frequentata la sinagoga dei beati, si possono avanzare delle ipotesi<sup>259</sup>. Da quanto emerge dalla vicenda della contestazione del canonico al predicatore eterodosso, la setta in questione dovette avere una posizione assai vicina a quella dei domenicani di Pistoia, dunque una posizione savonaroliana. Cavarzere fa notare come il prete spagnolo direttore della confraternita, soprattutto a questa altezza cronologica, potrebbe essere stato Juan Polanco e come la sinagoga pistoiese possa quindi identificarsi nella Confraternita dello Spirito Santo<sup>260</sup>, la quale, come abbiamo visto, offrì al novizio della Compagnia di Gesù il posto di rettore. Quanto all'insolito nome con cui la confraternita viene indicata dai quattro commissari, 'sinagoga dei beati', penso possa essere utile, seguendo la probabile inclinazione savonaroliana dei partecipanti, indagare tra le prediche di Girolamo Savonarola. In particolare, nella prima predica sopra il salmo *Quam bonus* – originariamente tenuta a Firenze nell'Avvento del 1493 - il frate analizzò il salmo 72 partendo dal nome, cioè *Salmo di Asaph*. Nella predica Savonarola interpretò *Asaph* come «sinagoga cioè congregazione»<sup>261</sup>, il che rese il salmo 72 identificabile come il 'salmo della sinagoga o della congregazione'. Ma, secondo Savonarola, non tutti potevano rientrare in tale congregazione, poiché *Asaph* nel salmo parlava «accioche tutti intendino la verità della questione proposta» e, concludeva il frate ferrarese, «Il che non se appartien fare se non ai perfetti cristiani; per la qual cosa questa sinagoga è la

---

<sup>257</sup> Vogliamo inoltre e ti commettiamo che tu usi ogni possibile diligentia di ritrovare se la setta o vogliamo dire sinagoga de'beati si raguna et dove et le persone v'intervengono et di tutto ce ne dia notitia». ASF, *Pratica Segreta di Pistoia e Pontremoli*, 483, 2 marzo 1547. I commissari tornarono sulla questione anche in una lettera del 9 marzo seguente, nella quale invitavano Lorenzo Strozzi a far osservare la setta e poi riferirne notizia.

<sup>258</sup> Cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelado tridentino*, cit., p. 138.

<sup>259</sup> Si riporta, a questo proposito, l'ipotesi avanzata da Padre Verde: «Doveva trattarsi di un gruppo di devoti che si raccoglievano forse intorno a un particolare frate domenicano oppure a una devota matrona, particolarmente zelante nell'opporsi alle nuove dottrine che si dovevano temere, a loro parere, soprattutto per il loro influsso sul popolo del quale attutivano la devozione, diminuivano la frequenza sacramentaria e la pratica delle buone opere». Verde, Armando, Felice, *Il movimento spirituale*, cit., p. 70. Per una ricostruzione delle personalità forse coinvolte nella setta, cfr. *ivi*, pp. 70-72.

<sup>260</sup> Cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelado tridentino*, cit., p.138 e p.142, nota 26.

<sup>261</sup> Savonarola riprende questo concetto da San Tommaso: «*Synagoga Graece, Latine dicitur congregatio*». *Catena in Lc*, cap. 4.1.4.



congregazione dei perfetti»<sup>262</sup>. In un passo della predica di poco successivo il termine 'beati' veniva usato come sinonimo di 'perfetti', per cui si può ipotizzare che la confraternita potesse avere tratto il proprio nome da questa predica di Girolamo Savonarola.

Il sospetto di una persistenza delle inclinazioni savonaroliane a Pistoia indusse i Quattro ad appuntare l'attenzione sul canonico, soprattutto sulla 'sinagoga', piuttosto che sul predicatore: riguardo a Girolamo Zanchi, ci si limitò a non farlo più predicare in città «per levar via l'occasione di nuove dissensione»<sup>263</sup>.

Anche il Consiglio del popolo di Pistoia, da parte sua, prese sulla vicenda una posizione opposta a quella del vescovo Gagliano, chiedendo al duca Cosimo di proteggere il predicatore lateranense, forse - come suggerisce Padre Armando Verde - per tentare di allontanare dalla città l'immagine di un covo di eretici: questa ipotesi farebbe apparire la richiesta del Consiglio del popolo un'iniziativa analoga, almeno nella finalità, a quella assunta dal governo degli Anziani a Lucca in occasione del processo relativo alla Madonna dei Miracoli <sup>264</sup>.

Al contrario, Pier Francesco da Gagliano decise di intervenire personalmente contro Girolamo Zanchi e, raccolte le dichiarazioni del predicatore lateranense, le inviò al rettore e ai 'diffinitori' del Capitolo generale dei canonici regolari lateranensi, a cui risposta, datata 25 maggio 1548, assicurò al vescovo pistoiese che don Girolamo sarebbe stato sottoposto al giudizio di quattro teologi, e che gli sarebbero state impedita la predicazione, la lezione e la confessione per un anno<sup>265</sup>.

La pronta reazione del vescovo di Pistoia nei confronti dell'eterodossia del predicatore bergamasco potrebbe essere stata stimolata da diversi fattori: il primo fu l'identificazione fra idee savonaroliane e idee luterane portata avanti da personalità di spicco del panorama religioso italiano. Proprio nell'anno in cui si consumò nella diocesi

---

<sup>262</sup> *Prediche nuovamente venute in luce del Reverendo Padre Fra Girolamo Savonarola da Ferrara, dell'ordine dei Frati predicatori, sopra il Salmo Quam Bonus Israel Deus predicate in Firenze, in Santa Maria del Fiore in uno advento nel MCCCCXIII dal medesimo poi il latina lingua raccolte. Et da fra Girolamo Giannotti da Pistoia in lingua volgare tradotte [...], in Vinegia, per Agostino de Zanni, MDXXVIII, c. IIIv.*

<sup>263</sup> ASF, *Pratica Segreta di Pistoia e Pontremoli*, 483, 2 marzo 1547.

<sup>264</sup> Cfr. ASP, *Provvisioni e Riforme*, 66, cc. 158v-159r. Cfr. Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale*, cit., p. 71.

<sup>265</sup> Cfr. AVP, III, B, filza 23.

pistoiese la predicazione di frate Zanchi, Ambrogio Catarino Politi dette alle stampe a Venezia il *Discorso contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola*, che instaurava un parallelismo tra Girolamo Savonarola e Martin Lutero, «facendo coincidere la disobbedienza del primo con l'eterodossia dottrinale del secondo»<sup>266</sup>. Domenicano ed ex savonaroliano, il vescovo Politi trasformava dunque la disobbedienza all'autorità - papale o ducale - in eresia. L'opera di Ambrogio Catarino Politi, che denunciava le falsità del frate ferrarese e gli errori dottrinali che lo avvicinavano al protestantesimo, ruppe il silenzio della controversistica anti savonaroliana a stampa - la più diffusa - che durava dal 1498<sup>267</sup>. Il dibattito sopito intorno ai savonaroliani riprese vigore nel 1548, e il *Discorso* di Politi in particolare fornì le basi su cui si fondarono tutte le successive accuse contro il pensiero di Savonarola, visto come un predecessore della dottrina luterana<sup>268</sup>, circostanza, questa, che non poteva non preoccupare Pier Francesco da Gagliano, un vescovo dalle simpatie savonaroliane nella cui diocesi predicavano dei luterani.

Il secondo fattore alla base della reazione del vescovo Gagliano contro l'eterodosso Girolamo Zanchi fu la presenza a Pistoia - durante il periodo di marasma seguito all'interruzione della predica tenuta in Duomo da don Girolamo - del frate francescano e teologo Raffaele Sannini<sup>269</sup>, che di lì a breve sarebbe stato anch'egli accusato di eresia, ma che in quel momento era il confessore di Cosimo dei Medici, e per questo era probabilmente percepito come 'gli occhi' del duca nella diocesi pistoiese.

Il terzo fattore di reazione per Pier Francesco da Gagliano fu, appunto, la consapevolezza di essere osservato dallo sguardo vigile di Cosimo, disagio al quale si aggiungeva il peso del giudizio cosimiano sulla faccenda relativa a frate Zanchi: sebbene da distanza, il duca non mancò di occuparsi della vicenda, in un momento che per la corte medicea, dal punto di vista religioso e dei rapporti con l'Inquisizione, decisamente non era roseo. Se, infatti, l'attenzione di Cosimo dei Medici sembrò attirata

---

<sup>266</sup> Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, cit., p. 166.

<sup>267</sup> In realtà Ambrogio Catarino Politi aveva iniziato a sottolineare le 'coincidenze luterane' nel pensiero del Savonarola già dal 1546. Cfr. Rozzo, Ugo, *Savonarola nell'Indice* cit., p. 247.

<sup>268</sup> Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 341-345.

<sup>269</sup> La presenza di Raffaele Sannini è segnalata da Verde, Armando Felice, *Il movimento spirituale*, cit., p. 71.

più dai seguaci pistoiesi di Savonarola, che frequentavano la ‘sinagoga dei beati’, che dai luterani che predicavano a Pistoia, certo il duca fiorentino non sottovalutò la situazione conflittuale della Curia romana in quel periodo, e come le vicende relative alla Congregazione dell'Inquisizione e al papato avrebbero potuto ripercuotersi sul suo dominio<sup>270</sup>.

## 7. Roma, Firenze e Pistoia

Nella penisola gli anni in cui troviamo la diocesi di Pistoia campo d'azione di predicatori luterani coincidono all'incirca con il periodo in cui all'interno dell'Inquisizione romana si verificò l'ascesa del gruppo di cardinali vicini alle posizioni intransigenti di Gian Pietro Carafa e con l'avvicinarsi della «battaglia decisiva negli anni del papato di Giulio III»<sup>271</sup>. Risale, infatti, al 1549 il conclave che vide sfumare l'elezione papale del cardinale Reginald Pole per le accuse di eresia mossegli, proprio durante il conclave, dallo stesso Carafa<sup>272</sup>. A breve distanza di tempo e nonostante l'opposizione di papa Giulio III, l'Inquisizione aprì processi sul cardinale Giovanni

---

<sup>270</sup> Secondo l'interpretazione che fornisce Stefano Dall'Aglio, dopo la battaglia di Mühlberg (1547) e la sconfitta dei protestanti Cosimo sarebbe stato pronto ad abbandonare l'ambiguità filoluterana in chiave antipapale per promuovere un modello di governo assoluto in cui l'obbedienza e l'ortodossia religiosa fossero legate strettamente. La tesi di Dall'Aglio vede Cosimo accantonare l'eterodossia religiosa usata come arma contro papa Paolo III fra il 1547 e il 1549. Cfr. Dall'Aglio Stefano, *Savonarola e savonarolismo*, cit., pp. 162-3 e p. 166. Massimo Firpo individua invece un cambiamento netto della politica religiosa cosimiana durante il pontificato di Pio IV e Pio V, poiché con papa Paolo IV i rapporti si sarebbero fatti di nuovo tesi: Cosimo sarebbe così tornato a una politica simile a quella esercitata durante il pontificato di Farnese. Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 393-399.

<sup>271</sup> Cfr. Santarelli, Daniele, *Dinamiche interne della Congregazione del Sant'Uffizio dal 1542 al 1572* in «Nuova Rivista Storica», 2013, XCVII (3), p. 1046.

<sup>272</sup> Per una trattazione esaustiva si rimanda a Simoncelli, Paolo, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977.

Morone<sup>273</sup> e sul vescovo di Bergamo, Vittore Soranzo<sup>274</sup>, che di Pole e di Morone godette la protezione. L'opposizione di papa Dal Monte ai metodi di Gian Pietro Carafa valse la salvezza a tutti e tre gli accusati, ma non riuscì a evitare che alla sua morte l'ala intransigente raggiungesse il soglio pontificio con l'elezione di Marcello Cervini prima e, soprattutto, con l'ascesa al soglio papale di Gian Pietro Carafa<sup>275</sup>.

Le vicende della corte pontificia e quelle interne alla Congregazione dell'Inquisizione alla metà del XVI secolo ebbero naturalmente ripercussioni ben oltre i confini dello Stato della Chiesa, come dimostrò l'intensificarsi della lotta contro gli eretici sotto il pontificato di Paolo IV<sup>276</sup>. Questa situazione, dopo un parziale rallentamento sotto il papa mediceo Pio IV, raggiunse l'apice con l'ascesa al soglio pontificio di Michele Ghislieri ed il processo seguito dalla condanna a morte di Pietro Carnesecchi<sup>277</sup>. La vicenda di Carnesecchi - protetto da Cosimo durante i processi del 1546 e del 1557, e

---

<sup>273</sup> Del processo al cardinale Morone si è a lungo occupato Massimo Firpo. Si vedano: Firpo, Massimo, *Filippo II, Paolo IV e il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, in «Rivista Storica Italiana», a. 95, fasc. 1, 1983, pp. 6-62; Firpo, Massimo, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992; Firpo, Massimo – Marcatto Dario, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, voll. 3, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011. Si segnala inoltre il contributo di Simoncelli, Paolo, *Del processo Morone*, in «Archivio Storico Italiano», 1990, pp. 427-448.

<sup>274</sup> Anche per i processi a Soranzo è necessario rimandare agli studi di Massimo Firpo: Firpo, Massimo, *Prime considerazioni sul processo inquisitoriale di Vittore Soranzo*, Firenze, Olshki, 2003; Firpo, Massimo - Sergio Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo 1550-1558*, voll. 2, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004; Firpo, Massimo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico: riforma della Chiesa e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma, Laterza, 2006. Si segnala, inoltre, il contributo di Adorni Braccesi, Simonetta, *Tra 'valdesianesimo' e riforma: i due processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558), vescovo di Bergamo*, in «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», 68, n. 1, 2006, pp. 159-166. In merito si veda inoltre Santarelli, Daniele, *Paolo IV, la Repubblica di Venezia e la persecuzione degli eretici. I casi di Bartolomeo Spadafora, Alvise Priuli e Vittore Soranzo*, in *Studi Veneziani*, 2005, pp. 311-378.

<sup>275</sup> Sul processo di ascesa della Congregazione dell'Inquisizione, qui riportato in maniera sintetica al solo scopo di offrire un inquadramento storico per la comprensione delle dinamiche fiorentino-pistoiesi, rinvio a Firpo, Massimo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana 1550-1553*, Roma - Bari, Laterza, 2014. Si veda anche Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 2009.

<sup>276</sup> D'altra parte si stava assistendo a «una larga diffusione di dottrine ereticali in tutta la penisola negli anni Quaranta – Cinquanta del Cinquecento». Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo*, Torino, Einaudi, 1997, p. XXI

<sup>277</sup> Pietro Carnesecchi ha attirato l'attenzione degli studiosi fin dal XIX secolo; si vedano i lavori di Antonio Agostini, Louis Ruffet, Giuseppe Bandi, Saverio Fera, Leonardo Bruni. All'inizio della seconda metà del Novecento i processi inquisitoriali di Carnesecchi sono stati studiati da Ortolani, Oddone, *Pietro Carnesecchi: per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento*, Firenze, le Monnier 1963. I lavori più recenti si devono tuttavia a Firpo, Massimo – Simoncelli, Paolo, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-1567): una proposta di interpretazione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», a. 18, n. 2, 1982, pp. 200-252; Firpo Massimo – Marcatto, Dario, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1557-1567*, voll. 4, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998.

dal duca consegnato a Roma per l'ultimo fatale procedimento del 1566 - ci consente di ricordare quale fosse la politica religiosa di Cosimo dei Medici fra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta del XVI secolo, di evidenziare come tale politica si adattò a ciò che avvenne a Roma e a Trento, di valutare come tale adeguamento si ripercosse sulla diocesi di Pistoia e sul suo vescovo.

Il primo periodo del governo di Cosimo fu improntato alla volontà di superare la tradizione comunale per realizzare uno stato territoriale organizzato e sotto suo pieno controllo, motivo per cui il duca si impegnò su molteplici e diversi fronti, dalla creazione di una complessa burocrazia che facesse capo a lui medesimo, alla riorganizzazione del sistema fiscale e annonario, all'imposizione dell'autorità del nuovo Stato anche sulle città soggette a Firenze, come Pistoia. In questo quadro sono da collocarsi anche i provvedimenti riguardo la ristrutturazione del sistema giudiziario, le nuove opere di fortificazione in tutto il dominio, così come le numerose iniziative volte a riattivare l'economia e a migliorare la viabilità e la regimentazione delle acque nel territorio ducale<sup>278</sup>. La volontà di Cosimo dei Medici di costituire una forte compagine statale in Toscana non tardò a scontrarsi con la politica nepotistica di Papa Paolo III, deciso a evitare che si formasse un potente dominio ai confini dello Stato della Chiesa, tanto più se un dominio che avesse rafforzato la posizione imperiale in Italia. È da inquadrare in questa cornice di tensione l'inasprimento nelle relazioni tra Firenze e Roma verificatosi dalla fine degli anni Trenta al 1549, anno della morte di Papa Farnese; a queste frizioni si doveva, ad esempio, la scelta cosimiana di circondarsi collaboratori ostili alla politica della Curia romana, come Lelio Torelli, Francesco Campana e Pierfrancesco Riccio<sup>279</sup>. C'erano state poi varie questioni di politica più o meno minuta che fino dal 1537 avevano visto opposte le volontà di Paolo III e quella del duca Cosimo, prima fra tutte la questione, che troverà una conclusione solo nel 1541, dell'eredità dei beni allodiali del duca Alessandro dei Medici. Nel 1537 aveva avuto luogo nei territori medicei anche la resistenza contro l'esazione delle decime ecclesiastiche, in un momento in cui lo stato cosimiano si trovava in gravi difficoltà

---

<sup>278</sup> Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit, pp. 296-297.

<sup>279</sup> Notoriamente appartenne proprio al Riccio il ms. 1785, conservato nella Biblioteca Riccardiana di Firenze, contenente il *Beneficio di Cristo*, le posizioni del Contarini sulla Dieta di Ratisbona e una predica di frate Benedetto da Locarno del 1543, precedente al suo esilio in Svizzera. Cfr. Firpo, Massimo - Biferali, Fabrizio, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Bari-Roma, Laterza, 2016, pp. 156-157.

economiche e infuriava la carestia: di fronte all'opposizione di Cosimo alla richiesta della Chiesa di incassare i tributi di Firenze, Papa Farnese lanciò l'interdetto, esacerbando il clima all'interno della città. Sempre nel 1537, l'attribuzione di un beneficio ecclesiastico all'ospedale di Altopascio fu un altro motivo di contrasto che portò alla scomunica papale del candidato sostenuto da Cosimo dei Medici. Fra il 1539 e il 1541 si ripropose la controversia sulle decime; nel 1544 il cardinale Benedetto Accolti, incarcerato per malversazione da Paolo III, si allontanò da Roma per essere accolto alla corte medicea come ministro<sup>280</sup>.

L'episodio che più interessa per questa ricerca, dato l'orientamento religioso del vescovo di Pistoia Gagliano, è il caso che provocò la maggiore intensità nello scontro fra il Papa Farnese e Cosimo, ossia la già rievocata espulsione, nel 1545, di venti frati domenicani dal convento di San Marco a Firenze, accusati dal duca di avere inclinazioni savonaroliane e repubblicane<sup>281</sup>. Davanti alla minaccia di scomunica papale, tuttavia, Cosimo fu costretto a cedere. Riammessi nel convento fiorentino, i frati furono ben presto colpiti dalla contromossa del duca, cioè la sospensione delle elemosine, decisione che scatenò i furori del pontefice. A distanza di pochi giorni, Paolo III fece arrestare l'agente fiorentino a Roma, Francesco Babbi, a cui furono requisiti anche i documenti trovati in suo possesso. In questo caso le veementi proteste di Cosimo dei Medici trovarono un alleato nell'imperatore, per cui Papa Farnese dovette rilasciare l'agente mediceo<sup>282</sup>. La controversia con la Curia romana sorta intorno alla questione dei domenicani fiorentini non si era però esaurito per Cosimo: nel 1547, approfittando della svantaggiosa posizione di Paolo III, in seguito anche alla morte del figlio Pier Luigi Farnese, il duca dei Medici tornò sulla questione savonaroliana, per chiedere di poter allontanare dal suo dominio i frati domenicani che gli fossero invisi, così da sgominare «le sinagoghe et le conventicole che ebbero principio fin da fra Girolamo» e che, se ne

---

<sup>280</sup> Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 313-318.

<sup>281</sup> Cfr. Fasano Guarini, Elena, voce *Cosimo I de' Medici, duca di Firenze, granduca di Toscana*, in DBI. La 'scintilla' che portò alla cacciata dei frati fu la predicazione di stampo savonaroliano tenuta in San Marco da frate Bartolomeo Franceschi; fu inoltre trovato un libro in cui il frate non riconosceva come legittima l'autorità medicea e auspicava il ritorno a un governo popolare. Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 318; cfr. Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, cit., pp. 160 e segg.

<sup>282</sup> Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 321-323.

aveva la certezza, «si fanno più di presente che non si facessero mai»<sup>283</sup>. Sia per la datazione sia per la terminologia usata, si può ipotizzare nelle parole di Cosimo un riferimento alla ‘sinagoga dei beati’ che proprio in quegli anni era attiva a Pistoia, al di là del richiamo alle vicende riguardanti il convento di San Marco. Grazie anche all'intermediazione pontificia si pervenne a un accordo fra i vertici dell'ordine domenicano e il duca Cosimo, un accordo che di fatto comportò l'espulsione dai conventi dello Stato dei frati sospetti ed quel cambio di rotta nella condotta dei frati sammarchini evidenziato da Polizzotto nelle conclusioni del suo studio sul movimento savonaroliano a Firenze<sup>284</sup>. Sebbene la Curia romana fosse riuscita a limitare i danni per quanto riguardava l'espulsione dei domenicani sgraditi al duca, non appena nel 1548 si presentò l'occasione di designare il nuovo arcivescovo di Firenze, Papa Farnese non mancò di fare cosa sgradita a Cosimo dei Medici, nominando Antonio di Bindo Altoviti, il cui padre esercitava a Roma il ruolo di protettore dei repubblicani fiorentini fuoriusciti<sup>285</sup>: tale sarà la contrarietà di Cosimo che Antonio Altoviti prenderà possesso della diocesi solo nel 1567<sup>286</sup>.

L'opposizione fra Paolo III e il duca Cosimo continuò anche nel 1549, l'anno del processo pistoiese al santuario della Madonna dell'Umiltà, e si palesò nelle informazioni ricevute da Pierfrancesco Riccio secondo cui il confessore di Cosimo dei Medici, quel Raffaele Sannini che abbiamo già incontrato nella diocesi di Pistoia, veniva denunciato al pontefice come luterano e invitato a recarsi a Roma<sup>287</sup>. Nei vari scontri che avevano caratterizzato il rapporto fra Papa Farnese e Cosimo, il papa aveva più volte inveito contro il duca dei Medici apostrofandolo come eretico ed estendendo ad alcuni dei suoi protetti e collaboratori il medesimo epiteto; non sorprende, dunque, che in quello stesso anno Teofilo Scullica, commissario generale del Sant'Uffizio, aprisse un *dossier* su Cosimo stesso. Determinante per l'apertura del fascicolo sul duca fiorentino fu certamente la presenza alla corte medicea di intellettuali, artisti, esponenti

---

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>284</sup> Cfr. Polizzotto, Lorenzo, *The elect nation*, cit., pp. 434-437.

<sup>285</sup> Cfr. Stella, Aldo, voce *Altoviti, Bindo*, in DBI; cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit, p., 325.

<sup>286</sup> Cfr. Cavarzere, Marco, *Cosimo I, pater ecclesiae*, cit., p. 78-79.

<sup>287</sup> Cfr. Firpo, Massimo, - Biferali, Fabrizio, *Immagini ed eresie*, cit. p. 170.

del ceto dirigente inclini al valdesianesimo e alle idee della Riforma, su cui molto è stato scritto. Inquadrate in questo contesto le scelte religiose che Cosimo dei Medici fece in quegli anni possono essere lette come «una protesta, e [...] una vera e propria guerra, politica e ideologica, contro la curia romana»<sup>288</sup>. Come una battaglia di questa guerra è da interpretarsi l'inizio, nel 1545, del grande ciclo di affreschi pontormiani nella basilica di San Lorenzo, il cui soggetto - ricostruito da Massimo Firpo in *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I* - altro non era se non la trasposizione pittorica del catechismo di Juan de Valdés. Alle posizioni valdesiane – incarnate nei lavori conciliari da Pole e da Morone - il duca Cosimo approdava perché esse sembravano offrire una soluzione alla volontà di Carlo V di ricomporre la frattura con i protestanti, volontà che Cosimo dei Medici condivideva, dato lo stretto legame politico che lo univa all'imperatore.

È stato giustamente sottolineato come, in questi anni, il valdesianesimo si profilasse non come un'eresia, ma come una possibilità sostenuta da grandi e autorevoli prelati<sup>289</sup>. Proprio la diffusione del valdesianesimo alla corte di Firenze, insieme alla tradizione savonaroliana che continuava a essere presente in città, impedirono che le dottrine protestanti avessero una grande diffusione a Firenze, come dimostra la scelta di non stabilirsi nel dominio fiorentino fatta da Antonio Brucioli, da Vermigli, da Pietro Gelido e da Carnesecchi<sup>290</sup>. Negli anni Venti del Cinquecento i savonaroliani fiorentini avevano cominciato a interessarsi alle idee che provenivano da Oltralpe<sup>291</sup>, che potevano sembrare concordassero con la dottrina di Girolamo Savonarola per quanto riguardava la volontà di riformare la Chiesa e per le istanze anticuriali. D'altra parte l'attenzione era stata reciproca: nel 1523 Lutero aveva pubblicato il commento al salmo *Miserere mei* di Savonarola, condividendo con lui le conclusioni circa la giustizia divina, cioè che «la

---

<sup>288</sup> Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 327.

<sup>289</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 327-334.

<sup>290</sup> Cfr. Firpo, Massimo, - Biferali, Fabrizio, *Immagini ed eresie*, cit. p. 174.

<sup>291</sup> Nel suo *Dialogo della mutatione di Firenze* Bartolomeo Cerretani faceva affermare ai due savonaroliani protagonisti dell'opera che Martin Lutero aveva fama di venerando religioso e che sembrava che «le sue conclusioni fossero molto proprie et conforme all'opinione et vita della primitiva Chiesa militante». Cerretani, Bartolomeo, *Dialogo della mutatione di Firenze*, a cura di Mordenti, Raul, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1990, p. 23. Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 340; cfr. Firpo, Massimo - Biferali, Fabrizio, *Immagini ed eresie*, cit., p. 172; cfr. Dall'Olio, Guido, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999, p. 52.



'giustizia di Dio' era la misericordia che ci considerava giusti»<sup>292</sup>. Tuttavia, sebbene i due messaggi, di Lutero e di Savonarola, potessero sembrare simili, furono proprio i frati seguaci del religioso ferrarese a prendere le distanze dalle idee provenienti d'Oltralpe, per evitare «contaminazioni ereticali, che avrebbero rischiato di tradirne l'ispirazione originaria e agevolarne l'emarginazione politica»<sup>293</sup>. Non deve sorprendere, dunque, che il domenicano e savonaroliano Ignazio Mainardi fosse così attivo nella lotta contro gli eretici pistoiesi, così come non deve stupire che lo stesso Pier Francesco da Gagliano, attivamente impegnato contro i protestanti nella sua diocesi, negli anni Cinquanta iniziasse a collaborare con il commissario generale del Sant'Uffizio, frate Michele Ghislieri<sup>294</sup>.

A Firenze, dunque, la volontà di riforma della chiesa si legava all'insegnamento di Savonarola, lasciando ben poco spazio ai gruppi eterodossi: il valdesianesimo della propria corte costituiva per Cosimo dei Medici non una minaccia - come invece il savonarolismo, da sempre connesso con un ideale politico repubblicano -, piuttosto consentiva al duca di collocarsi nel solco della politica imperiale, portando avanti la volontà di riformare la Chiesa e, allo stesso tempo, di opporsi all'odiato Paolo III prima e a papa Carafa poi.

Il savonaroliano vescovo Gagliano non poteva di conseguenza sentirsi del tutto a suo agio, negli anni fra il 1546 e il 1549, nei confronti di un duca di Firenze che - in linea con la politica appena illustrata - tendeva a scagliarsi più contro i seguaci di Savonarola che contro gli eretici, e per questo mostrava più interesse per la 'sinagoga dei beati' che per la predicazione di Girolamo Zanchi. Sul finire degli anni Quaranta Cosimo cominciò, però, a prestare maggiore attenzione alle manifestazioni di dissenso religioso che esulavano dal suo controllo<sup>295</sup>. Se «il sostegno concesso dal duca alle dottrine

---

<sup>292</sup> Lutero, Martin, *Discorsi a tavola*, a cura di Perini, Leandro, Torino, Einaudi, 1969, p. 279. Cfr. Lazzerini, Luigi, *Rituale e interiorità* cit., pp. 288-289; cfr., Lazzerini, Luigi, *La teologia del «Miserere»*, cit.. Cfr. Firpo, Massimo – Biferali Fabrizio, *Immagini ed eresie*, cit., p. 172.

<sup>293</sup> Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 343.

<sup>294</sup> Per i contatti fra Gagliano e il Sant'Uffizio, cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelado tridentino*, cit., pp. 139-140.

<sup>295</sup> Queste manifestazioni di attenzione ai fenomeni eterodossi da parte del duca Cosimo sul finire degli anni Quaranta del Cinquecento sembrerebbero confortare la tesi di Dall'Aglio (cfr. *Infra* nota 96). Tuttavia, Cosimo concesse ancora a lungo la propria protezione a personalità legate a lui e alla sua corte, portatrici di idee non pienamente ortodosse. Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., pp. 380 e segg..

eterodosse circolanti tra le *élites* toscane costituiva [...] un'arma di ricatto, oltre che motivo di tensione, con Roma, posta sotto la minaccia di un principe che a certe condizioni permetteva libertà di coscienza ai propri patriziati»<sup>296</sup>, dalla fine degli anni Quaranta del Cinquecento a Cosimo dovette risultare chiaro che l'espandersi delle idee eterodosse al di là della corte, nel resto della società, rischiava di assumere connotazioni politiche e sociali<sup>297</sup>.

Sono incline a interpretare in relazione a questa preoccupazione di Cosimo<sup>298</sup> l'atteggiamento che il duca tenne nei confronti del notaio Francesco Puccerelli, personaggio già studiato da Salvatore Caponnetto e recentemente rievocato proprio da Lucio Biasori, alla luce dei documenti da poco ritrovati riguardanti il processo inquisitoriale<sup>299</sup>. Nel 1549 l'inquisizione aprì un processo contro Puccerelli, colpevole di idee eterodosse che certo egli non celava; il notaio, uomo ben addentro all'amministrazione medicea, contava, se non sulla sua innocenza, su Cosimo dei Medici, nel quale vedeva, come molti altri membri della cerchia del cardinale Benedetto Accolti, la speranza di un principe secolare promotore di una riforma religiosa. Puccerelli, quindi, nel momento in cui venne accusato confidava nella benevolenza del suo duca, sicuro che Cosimo avrebbe difeso un suo suddito leale. Alla chiusura del processo, il 22 gennaio 1550, Puccerelli, pur dopo aver abiurato, fu condannato a tre anni al remo, una pena stranamente dura, tanto più che il notaio aveva inoltrato direttamente a Cosimo dei Medici una supplica in cui chiedeva non solo la misericordia per se stesso, ma per tutti i sudditi medicei. La risposta che arrivò da Lelio Torelli, segretario del duca, fu durissima e inequivocabile:

---

<sup>296</sup> Cavarzere, Marco, *Cosimo I, pater ecclesiae*, cit., p. 83.

<sup>297</sup> Cfr. Biasori, Lucio, «Una fede a modo suo»: il processo al notaio Francesco Puccerelli e la politica religiosa di Cosimo I, in Felici, Lucia (a cura di), *Ripensare la riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Torino, Claudiana, 2015, p. 71.

<sup>298</sup> Mi trovo dunque a condividere la tesi di Biasori. Salvatore Caponnetto interpretò invece la durezza della condanna con l'avvicinarsi del conclave, per cui Cosimo avrebbe dovuto mostrare una condotta al di sopra di qualsiasi sospetto per poter assicurare l'elezione di un papa a lui favorevole. Da parte sua, Massimo Firpo ipotizzava che Puccerelli «fosse stato chiamato a render conto non solo di letture eterodosse o di invettive contro il papa e la Chiesa di Roma, ma anche di imputazioni più gravi: forse di qualche progetto eversivo legato a [...] implicazioni anabattistiche». Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 357-358.

<sup>299</sup> Biasori ha rinvenuto le carte del Processo Puccerelli tra le carte del notaio Piero di Pontassieve, nell'Archivio dell'Ospedale degli Innocenti, 13193, s. 144, III. Cfr. Biasori, Lucio, «Una fede a modo suo», cit., p. 52, nota 3.

A sua Eccellenza non par s'habbi a mancare di dargli severo gastigo, maxime trovandosi le cose della religione nel termine che si trovano e, se loro non lo faranno, sua Eccellenza non mancherà di farlo lei [...].<sup>300</sup>

Cosimo sembrava vedere in Puccerelli il portatore di un dissenso religioso che travalicava gli ambienti di corte e quelli dell'Accademia e che rischiava di espandersi ben più di quanto il duca potesse tollerare. Per altro, la vicenda di Puccerelli fornì l'occasione per bandire in tutto lo stato mediceo che tutti coloro che avessero posseduto libri luterani, soprattutto di Bernardino Ochino o di Pietro Martire Vermigli, dovessero consegnarli al vicario dell'arcivescovo. Chi avesse trasgredito sarebbe stato condannato a una pena di fiorini cento e anni dieci di galera. Naturalmente, il bando e la stessa severità contro Puccerelli contribuirono a costituire l'immagine di un principe che contro gli eretici agiva «per mezzo de' deputati sopra l'Inquisizione» infliggendo «a ciascuno il gastigo che meritava», come ebbe a scrivere un gesuita dopo i processi per eresia del 1552<sup>301</sup>.

Con la medesima chiave interpretativa possiamo valutare le lettere inviate da Cosimo dei Medici a Pier Francesco da Gagliano dopo lo scandalo della predicazione luterana di Girolamo Zanchi. Il 4 marzo 1548 il duca inviò al vescovo di Pistoia una missiva in cui rispondeva a una lettera con la quale evidentemente Gagliano aveva chiesto istruzioni su come gestire la faccenda della predicazione luterana in Duomo; il duca ribadì al presule la sua fiducia ed espresse la volontà di non addentrarsi nella vicenda, invitando il religioso a fare «quello che le pare ragionevole in honore di Dio»<sup>302</sup>. In una lettera successiva del 28 di aprile, Cosimo continuò a tenere il medesimo tono riguardo l'elezione nella diocesi pistoiese di un nuovo predicatore per la Quaresima, argomento in cui ribadì di non voler entrare. Davanti all'insistenza di Pier Francesco da Gagliano che gli comunicava come fosse stato eletto un altro predicatore appartenente all'ordine lateranense, della cui ortodossia il vescovo non era persuaso<sup>303</sup>, il tono del duca cambiò:

---

<sup>300</sup> La citazione, tratta dalla documentazione del processo, è riportata da Biasiori. Cfr. Biasiori, Lucio, «Una fede a modo suo», cit., p.69.

<sup>301</sup> Cfr. Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit, p. 358. I processi del 1552, di cui Firpo tratta approfonditamente, si discostano dal processo a Puccerelli, poiché messi in moto dall'Inquisizione romana dopo le delazioni di Pietro Manelfi, nel 1551. Cfr. *Ivi*, pp. 358-374.

<sup>302</sup> AVP, III, 70, fasc.2.

<sup>303</sup> Cfr. AVP, III, filza 70, fasc.2.

nella lettera del 3 ottobre del 1548 l'atteggiamento di Cosimo si fece più deciso nei confronti dell'ordinario diocesano:

Molto Reverendo Monsignore, Confidiamo tanto nella buona et amorevole diligentia, quale ci è nota usarsi del continuo da V. S.[...] per il contento et salute di quelle sue anime, che ciò che ella disegna havere loro à essere di giovamento, crediamo facilmente che così n'abbia a seguire l'effetto: in modo, che [...] poteva pigliare il partito che le pareva migliore che il frate che era eletto a predicare così in questa proxima quaresima, trovandolo come hora ci fa sapere per la sua dell' ultimo del passato, inclinato fu presto, che no, a queste nuove opinioni contrarie al tutto alli ordini della Santa Romana Chiesa, et così al presente se pure ne vuole la mia risposta, per più sua satisfatione, le diciamo che se ella cognosce la dottrina sua non esser sancta ne catholica, ne trovi un altro, che passata la zizania, cerchi nel predicare sanamente la parola di Dio, quel frutto che ella s'ingegna, et per noi si desidera. [...].<sup>304</sup>

Il testo di questa lettera sembra marcare una chiara impazienza del duca dei Medici, desideroso che la vicenda della predicazione a Pistoia venga chiusa il prima possibile, assicurandosi dei predicatori che non creino più scandalo nella diocesi.

Sempre nello stesso anno, il 1548, anche nel monastero pratese di San Michele la disciplina pose non trascurabili problemi, come testimonia la lettera che la badessa inviò al vescovo Gagliano per informarlo che le monache erano riuscite a far entrare nell'edificio religioso un uomo travestito che poi aveva giaciuto con una di esse<sup>305</sup>.

All'inizio dell'anno 1549, il vescovo di Pistoia si trovava in una situazione di evidente difficoltà, in un clima di grande tensione religiosa che contribuiva a metterlo in crisi non solo all'interno della sua diocesi, ma anche di fronte al potere mediceo. La situazione d'instabilità della chiesa pistoiese, sia quella provocata dalla predicazione di stampo luterano sia quella relativa alla mancanza di disciplina nei monasteri, di sicuro non risultava gradita a Cosimo dei Medici, che stava affrontando in prima persona la crescente tensione con la Curia di Roma e con l'Inquisizione, e che certo non aveva bisogno di ulteriori pretesti per un'intromissione del Sant'Uffizio in una delle diocesi del suo dominio. Alle incertezze di Pier Francesco da Gagliano contribuirono anche le relazioni che egli stesso intratteneva con personalità spesso oggetto delle attenzioni

---

<sup>304</sup> AVP, III, filza 70, fasc.2.

<sup>305</sup> Cfr. AVP, III, filza 23. Bisogna considerare che Cosimo era molto attento all'opera di riforma religiosa all'interno di monasteri e conventi e al disciplinamento del clero: «la pietà si legava strettamente all'azione politica e la riforma religiosa appariva come un ulteriore aspetto dell'opera di rafforzamento del governo mediceo. Difesa dell'eresia e promozione di una riforma dei costumi si incontravano nella lotta per affermare il potere sovrano tanto sul fronte internazionale [...], quanto su quello interno [...]». Cavarzere, Marco, *Cosimo I, pater ecclesiae*, cit., p.81.

degli inquisitori o, come nel caso dei gesuiti e di Caterina dei Ricci, sgradite al duca Cosimo<sup>306</sup>.

Fu in questo clima, a che Pistoia, una città che appariva instabile e precaria sul piano dell'ortodossia e che solo da poco aveva recuperato, anche in politica, una fragile e parziale autonomia dal potere cosimiano,<sup>307</sup> nel 1549 il vescovo Gagliano, con l'appoggio delle istituzioni laiche – che non sempre condivisero, come si è visto, le sue inclinazioni religiose – decise di istruire un processo per legittimare il più recente e sicuramente il più grande e attivo santuario mariano cittadino.

Mi sembra, dunque, di individuare una linea di continuità fra gli eventi che si susseguirono dall'insediamento a Pistoia di Pier Francesco da Gagliano, come coauditore prima e come vescovo poi, e l'*inquisitio* sul santuario della Madonna dell'Umiltà, un processo che fu improvvisamente aperto a distanza di decenni dal miracolo di fondazione e benché il santuario – a dispetto dei lavori per l'edificazione della nuova chiesa ancora in corso - fosse attivo fino dalla sua nascita<sup>308</sup>, un santuario, è bene ricordarlo, già legittimato dal potere papale.

Il riconoscimento della veridicità dell'essudazione miracolosa del 1490 permise, come sottolineato in altro contesto da Simone Ragagli, sia al ceto dirigente cittadino sia al vescovo, di «celare efficacemente, sotto una parvenza di devozione, le irrequietudini della comunità e, non meno, il residuo anticonformismo dottrinale di alcuni individui»<sup>309</sup>. Essere benedetti da un miracolo mariano significava senza dubbio essere

---

<sup>306</sup> Tuttavia la Ricci intrattenne rapporti sia con la moglie sia con la madre di Cosimo. Cfr. Dall'Aglio Stefano, *Savonarola e i savonaroliani*, cit., p. 158.

<sup>307</sup> Risale all'agosto del 1546 il ripristino dei 'pubblici ofizi' concesso da Cosimo a Pistoia. Cfr. Cipriani, Giovanni, *Dai Medici ai Lorena*, cit., p. 81.

<sup>308</sup> Dalle fonti non risulta che a Pistoia la devozione alla Madonna dell'Umiltà si sia mai interrotta, né che l'immagine sia mai stata preclusa ai fedeli, dato che, anche durante i lavori alla nuova chiesa, la Vergine era stata conservata sull'unico muro non abbattuto della vecchia chiesa e lì era rimasta fino alla traslazione, avvenuta dopo la conclusione dei lavori del nuovo edificio. Cfr. Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 84-90. Esistono testimonianze del perdurare della devozione anche durante i lavori di edificazione della nuova chiesa. Cfr. Salvi, *Historie*, III, cit., p. 99.

<sup>309</sup> Simone Ragagli si riferisce alla città di Lucca e agli eventi del 1588, il processo alla Madonna dei Miracoli, e del 1589, il grande processo per stregoneria condotto dalle istituzioni secolari. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio. Il controllo delle coscienze nella Lucca del secolo di ferro*, Tesi di perfezionamento in discipline storiche, relatore Professor Adriano Prosperi, Scuola Normale Superiore di Pisa, a.a. 2008-2009, p. 235. Se il contesto è differente, tuttavia Pistoia e Lucca avevano in questi anni interessanti punti di contatto dal punto di vista religioso: si pensi che Leone Bartolini e Girolamo Zanchi erano discepoli rispettivamente di Arnolfini e di Pietro Martire Vermigli, e che il soldato 'punito' dalla Madonna dei Miracoli di Lucca fuggirà a Pistoia. Cfr. *Infra* cap. IV.

'prescelti' dalla Vergine e inoltre dava modo di dimostrare l'ortodossia e la pietà della città, del suo governo e del suo vescovo.

### III. UN PERCORSO DOCUMENTARIO: DAI *RICORDI* DI CECCODÈA AI TRATTATI SUL SANTUARIO

#### 1. Introduzione

La prima notizia dell'essudazione mariana avvenuta a Pistoia il 17 luglio del 1490 si diffuse in maniera pressoché immediata rispetto al miracolo e fu registrata per la prima volta – escludendo il decreto del Comune sulla vicenda - nelle ricordanze di Francesco Ricciardi da Pistoia, detto Ceccodèa<sup>310</sup>.

Il ricordo del giovane Ricciardi riguardo al miracolo ci consente di valutare l'entusiasmo che l'evento soprannaturale attribuito alla Madonna suscitò nella popolazione e di attuare un confronto con la modesta risonanza di cui al contrario godette il processo istruito per l'ufficializzazione del miracolo quasi sessant'anni più tardi: una discordanza che occorre trattare in modo approfondito per sottolineare il valore essenzialmente politico dell'*inquisitio* del 1549.

La presenza del miracolo nella redazione dei ricordi di un privato cittadino costituisce, infatti, un indizio del forte e immediato impatto provocato dalla sudorazione dell'immagine mariana sulla cittadinanza, anche oltre il rapporto profondo che Ceccodèa aveva da sempre con la chiesa dove la Vergine miracolosa si trovava, sia per la propria appartenenza parrocchiale sia per una personale devozione tributata alla Madonna<sup>311</sup>. Il dato trova conferma nella presenza dell'episodio dell'essudazione miracolosa anche in altre cronache e ricordanze scritte da cittadini di Pistoia<sup>312</sup>, nelle quali sembra invece non rintracciabile alcun accenno al processo, che - come dichiara il documento stesso dell'*inquisitio* – era giustificato proprio dalla sua funzione di conservare la memoria del miracolo nella comunità. Istruito a così tanti anni di distanza

---

<sup>310</sup> Cfr. Chiti, Alfredo (a cura di), *Ricordi storici*, cit., pp. 26-31.

<sup>311</sup> Al proposito, cfr. *Infra*, p. 97.

<sup>312</sup> La miracolosa sudorazione della Madonna dell'Umiltà è riportata, oltre che nelle ricordanze di Francesco Ricciardi, in un lunghissimo passo delle *Memorie storiche* di Jacopo Maria Fioravanti. Cfr. Fioravanti, Jacopo Maria, *Memorie storiche*, cit., pp. 365-372. La cronaca non riporta però notizia del processo del 1549, come del resto non la riportano le ricordanze e le memorie storiche inedite da me consultate che riguardano la storia pistoiese nel periodo di nostro interesse. Vedi BFP, *Fondo forteguerriano*, coll. E 379 fasc. 3; E. 389 fasc. 8; C. 231 (*Ricordi diversi di casa Franchini Taviani*).

dalla sudorazione attribuita a Maria, il procedimento appare un'iniziativa poco partecipata dai pistoiesi, voluta soprattutto dalle istituzioni cittadine religiose e laiche, rispetto alla quale il coinvolgimento della popolazione risultò limitato ai testimoni che deposero circa gli avvenimenti del 1490. La conduzione stessa dell'*inquisitio*, non particolarmente attenta ad approfondire le circostanze relative al miracolo, conforta la tesi che il processo venisse aperto soprattutto allo scopo di legittimare agli occhi della Curia di Roma e del duca di Firenze il buon operato del vescovo e del comune di Pistoia nella città e nella diocesi.

Gli unici scritti in cui il procedimento venne riportato furono, non a caso, testi devozionali sul santuario della Madonna dell'Umiltà, redatti anni o perfino secoli dopo il processo, rispondenti alla pubblicistica devozionale post tridentina, in cui il riconoscimento giuridico del santuario diveniva senz'altro un dato da sottolineare<sup>313</sup>.

## 2. Il primo ricordo del miracolo: Ceccodèa e la «Donna de umità»

Le notizie biografiche relative al pistoiese Francesco Ricciardi<sup>314</sup> sono scarse: nato nel 1474 da una famiglia di origini antiche ma di modesta condizione economica - il padre era un fornaio -, a ventidue anni Ceccodèa prese servizio nella Signoria fiorentina<sup>315</sup>; tornato gravemente malato da un'azione militare contro Pisa, qualche tempo dopo ricevette l'incarico di produrre per dodici mesi il pane delle elemosine all'Opera di San Iacopo. In seguito, Ricciardi fece parte di alcune magistrature cittadine.

All'età di venti anni Ceccodèa decise di cominciare a registrare gli avvenimenti che gli accadevano intorno, proposito maturato in un anno significativo per la penisola, quello della calata in Italia di Carlo VIII di Valois<sup>316</sup>. Le motivazioni per cui vennero redatti

---

<sup>313</sup> Si avrà modo di parlare di questi temi nel prossimo paragrafo. Vedi *Infra*, pp. 111 e sgg.

<sup>314</sup> La vita di Ricciardi è in parzialmente nota grazie a ciò che lui stesso racconta nei suoi *Ricordi* e grazie alla ricerca sulla figura di Ceccodèa condotta da Enrico Bindi sul periodico pistoiese «Ricordi filologici e letterari» nei numeri, 4 e 5 del 1847.

<sup>315</sup> Cfr. Ricciardi, Francesco, *Ricordi storici*, cit., p. 36.

<sup>316</sup> Il manoscritto di Ricciardi edito da Pietro Vigo comincia da questi avvenimenti, mentre quello curato da Chiti presenta un blocco di testo con avvenimenti precedenti, di cui alcuni personali. Di quest'ultimi ricordi - che riportano fatti dal 1490 in avanti e non sono ordinati cronologicamente - fa parte l'annotazione che riguarda il miracolo compiuto dalla Madonna dell'Umiltà.



discostano i ricordi di Ricciardi dal genere letterario delle ricordanze<sup>317</sup>, poiché fino dalla prima pagina egli dichiarò di volere, con la sua opera, combattere l'ozio, il dolore e la malinconia propri e altrui:

[...] volotoroso di cerchare e di dare principio a qualch'opera d'umanità per dischaciare otio, dolore, malinconia da me et da ogni spirito gentile; farò fede di tucte le cose che seguiranno da indi innanzi che verranno in mentre che istarò in questa misera e sciocha vita di questo mondo pieno d'affanni e di tribulationi<sup>318</sup>.

In accordo con la sua intenzione iniziale, Francesco Ricciardi raramente annotava ricordi 'personali', concentrandosi sulla registrazione degli eventi, soprattutto politici, che si verificarono nell'ultimo decennio del Quattrocento<sup>319</sup>. La redazione dei vari ricordi è stringata, soprattutto nelle prime pagine, di solito non più lunga di qualche rigo, a meno che non si tratti di fatti accaduti a Pistoia e a cui Ceccodèa aveva assistito personalmente. Questa estrema sintesi vale soprattutto per i *Ricordi storici* trascritti sulla vacchetta riportata nell'edizione di Alfredo Chiti, mentre il manoscritto edito da Pietro Vigo presenta una prosa più ornata.

Fra i ricordi registrati nella vacchetta che Chiti trovò in possesso del conte Tolomei compare la prima attestazione del miracolo attribuito alla Madonna dell'Umiltà: l'annotazione è preceduta dal ricordo - in realtà, cronologicamente successivo - del pellegrinaggio di Ricciardi alla Madonna di Loreto, entrambi episodi che testimoniano la profonda fede religiosa di Ceccodèa<sup>320</sup>. I due ricordi sono seguiti da una serie di

---

<sup>317</sup> È noto quanto si sia scritto in merito alle 'Ricordanze' o ai 'Libri di famiglia' e quali siano le questioni terminologiche sottese al dibattito in merito a come si possano descrivere queste fonti storiche. Da parte mia, condivido la definizione data a suo tempo da Giovanni Cherubini, secondo cui i libri di ricordi presenterebbero un elemento di trasmissione familiare della memoria, ma anche la volontà individuale dello scrivente di tramandare la propria vita. Cfr. Cherubini, Giovanni, *I «libri di ricordanze» come fonte storica*, in *Scritti toscani. L'urbanesimo medievale e la mezzadria*, Firenze, Salimbeni, 1991, cfr. p. 269. Al saggio di Cherubini rimando anche per la discussione terminologica cui accennavo sopra. Per una bibliografia aggiornata in merito a questa fonte, si veda invece Cicchetti, Angelo - Mordenti, Raul, *I libri di famiglia in Italia*, voll. 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985-2001.

<sup>318</sup> Ricciardi, Francesco, *Ricordi storici*, cit., p. 1.

<sup>319</sup> La differenza dei *Ricordi* del Ceccodèa dal genere delle ricordanze veniva già marcata anche da Alfredo Chiti: «Ma questi [Ceccodèa] che aveva intelligenza sveglia e vivace, non avendo da vergare nelle bianche carte della vacchetta abbandonata ricordi di interessi o di vicende familiari, preferì – dopo averla capovolta – segnarvi i ricordi della vita cittadina, ed anche quelli dei fatti politici e militari che avessero avuto il loro svolgimento nella vicina Firenze, nella regione toscana e nella penisola». Cfr. Chiti, Alfredo (a cura di), *Ricordi storici*, cit., pp. 15-16.

<sup>320</sup> Una nota in merito è scritta anche da Chiti nella sua curatela. Cfr. Chiti, Alfredo, *Ricordi storici*, cit., p. 31. Un altro ricordo legato a un'esperienza personale di Ricciardi, che ne testimonia l'intensa spiritualità, è relativo alla predica pronunciata il 16 dicembre del 1494 in Santa Maria del Fiore da frate Girolamo dell'ordine di San Domenico. Cfr. Ricciardi, Francesco, *Ricordi storici*, cit., p. 20.

avvenimenti, non esposti in ordine cronologico, tutti riguardanti le opere relative alla fabbrica della nuova chiesa della Madonna dell'Umiltà: queste annotazioni costituiscono un blocco di testo che ripercorre brevemente la storia cittadina nella circostanza del miracolo e sottolinea quelle che dovettero essere le conseguenze di maggiore impatto sulla popolazione, a partire proprio dall'essudazione attribuita alla Vergine:

E anchora farò richordo chome a dj 17 di luio de l'ano 1490 chominciò a fare miracholi la nostra donna de l'umità e a sudare.

Farò richordo quando ci venne el modelo de la nostra Donna de umità e venici a dj 20 d'aprile ne l'anno 1495 da Firenze.

E chominciosi a rechare le pietre per la deta muraria a dj 17 marzo ne 1495.

E anchora farò richordo chome a dj 2 di setembre si chominciò a fondare la deta chiesa di sata Maria dell'Umità che 'l primo sasso messe monsinore veschovo di Pistoia e monsinore Soderini vescovo di Volterra chone e' sinori di Pistoia che Dio dia bono principio bono mezo e miliore fine<sup>321</sup>.

Se il susseguirsi delle vicende legate alla sudorazione miracolosa e all'edificazione del santuario della Madonna dell'Umiltà continuò a comparire negli scritti dei successivi cronisti pistoiesi, il processo istruito nel 1549 per legittimare quegli avvenimenti non ebbe la medesima fortuna e rimase limitato al manoscritto sul quale era stato registrato, fino all'opera devozionale pubblicata nel 1580 dal canonico Cosimo Bracciolini.

### 3. Il processo

Il processo del 1549<sup>322</sup> ci è trasmesso da una copia del documento originale redatta nel XVIII secolo<sup>323</sup>, copia il cui possessore - firmatario della prima carta - risulta sconosciuto a causa della firma illeggibile posta a fine carta. Il proprietario della copia si lamenta nello stesso manoscritto di aver dovuto pagare di tasca propria la persona che gli ha consegnato la copia dell'atto, il cui originale - asserisce - egli aveva già comprato: gli era stata perfino rilasciata una ricevuta di pagamento da don Bartolini, il prete all'epoca incaricato di conservare il documento del processo nella sacrestia della chiesa della Madonna dell'Umiltà; sarebbe stato lo stesso don Bartolini ad avergli

---

<sup>321</sup> *Ivi* pp. 50-51.

<sup>322</sup> Nel Censimento dei santuari cristiani d'Italia, il processo è erroneamente datato al 1541.

<sup>323</sup> La copia del processo è conservata nella BFP, *Fondo forteguerriano*, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4.

sottratto con l'inganno il manoscritto acquistato<sup>324</sup>. La copia dovrebbe essere identica all'originale che, purtroppo, pare non essersi conservato.

Le carte del processo riportano gli atti dell'*inquisitio* tenutasi il giorno 11 aprile 1549 alla presenza del vescovo di Pistoia, Pier Francesco da Gagliano, del canonico della cattedrale, Don Leonardo de Centis, e del vicario vescovile, oltre che alla presenza degli operai dell'Opera della Madonna dell'Umiltà: Alessandro del fu Bernardo dei Bracciolini, Gieronimo del fu Milanese dei Rospigliosi, Mario del fu Bartolomeo dei Sozzifanti. Risulta assente un altro operaio della Madonna dell'Umiltà, nonché commissario del Comune, Tommaso del fu Geronimo di Franchino dei Taviani. L'atto è rogato dal notaio Giovanni di Desiderio dei Forteguerra il giorno 3 giugno 1549.

Il manoscritto richiama le origini dell'evento miracoloso del 1490 e il decreto del Comune di Pistoia<sup>325</sup> che stabiliva la costruzione di un «templus» nel luogo del miracolo e continue celebrazioni «ad perpetuam memoriam»<sup>326</sup>. Proprio il tema della perpetuazione della memoria ricorre nel documento come causa sia del decreto emanato dal Comune sia del processo istruito dal vescovo. L'atto giustifica la necessità di dell'*inquisitio* con il rischio che nei posteri possa diminuire la devozione per il miracolo attribuito alla Madonna dell'Umiltà:

Et quia populus Communis Pistorii maxime prosequitur affectum, gloriam, honorem, et laudem immaculatae Mariae Virginis totum [*sic.*] peccatoris refugium, timens tam grande et admirabile inclitum miraculum, in aliqua parte quamvis minima decresceret, seu minoraretur, cum nulla Civitas Pistorij, seu alterius cujuscumque loci hinc ad viginti, triginta, seu quadraginta annos ad plus secundum naturalem cursum vitae hominum reperiri posint, qui de visu ... incliti stupendi miraculi aliquid attestari possent, adeoque nonnest dubium quod illud, quod in futurum de auditu per nostros posteros, et successores de predicto miraculo deponeretur, esset multae minoris fidei, quam illud, quod de proprio visu ad presentes attestari, et probari potest [...] <sup>327</sup>.

Il proposito dichiarato dei promotori del procedimento era, quindi, impedire che il ricordo dell'evento soprannaturale sbiadisse: soprattutto il miracolo non doveva essere messo in dubbio dalle nuove generazioni, ossia da chi non aveva potuto assistervi di persona. Per questo era necessario far deporre dei testimoni oculari, e dunque

---

<sup>324</sup> BFP, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4., c.1r.

<sup>325</sup> BFP, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4., c.1v.

<sup>326</sup> *Idem*. Il decreto stabiliva anche la creazione di quattro operai, un provvisore e un cancelliere che ogni anno venissero estratti dai singoli borghi e che provvedessero all'amministrazione dei proventi del santuario e al santuario stesso.

<sup>327</sup> *Ivi*, c.2r.

attendibili, così che l'essudazione miracolosa fosse ricordata nei secoli come avvenimento degno di memoria eterna<sup>328</sup>.

Non soltanto la cittadinanza pistoiese, presente e futura, doveva tenere a mente la sudorazione attribuita a Maria, ma anche tutti coloro che per qualche motivo avevano a che fare con la gestione della città, compresi i poteri religiosi e laici: il testo del documento ricostruisce in maniera non casuale una continuità fra l'immediato intervento politico del 1490, ossia la decisione di edificare una nuova chiesa per la Madonna miracolosa, e il processo voluto dal vescovo Gagliano decenni dopo. Questo nesso permetteva di ribadire l'ortodossia di Pistoia in ogni ambito e a lungo termine, dimostrando la volontà di coinvolgere nella pietà per la Vergine – pietà tipicamente post tridentina, basti pensare al culto del Rosario<sup>329</sup> - anche la città del futuro.

Il manoscritto dell'*inquisitio* evidenzia più volte l'ottemperanza ai sacri canoni osservata nel produrre la documentazione processuale, sottolineando la regolarità e la validità della procedura anche in termini 'tecnici': tramite questo atto, Pistoia e il suo vescovo intendevano ricordare, all'interno come all'esterno della comunità cittadina, di essere *sub tutela Matris*, recuperando a tale fine la devozione più recente e più attiva in città, nonostante la presenza dentro le mura urbane e nella diocesi di diversi altri luoghi di devozione mariana<sup>330</sup>.

La Madonna dell'Umiltà, peraltro, dal miracolo in poi si era trovata quasi interrottamente al centro dell'attenzione: come si è ricordato nel precedente capitolo, nel 1515 la sudorazione dell'immagine mariana aveva ottenuto un riconoscimento da papa Leone X, il quale autorizzava il cambio di dedizione della chiesa in cui il fatto straordinario si era verificato. Per tutti questi motivi - legittimazione papale già ottenuta, intensa devozione cittadina, presenza di testimoni del miracolo ancora in vita-, questa Vergine pistoiese in particolare si prestava a divenire baluardo e garanzia

---

<sup>328</sup> Si può ipotizzare che nel passo ci sia un implicito riferimento allo scetticismo di cui erano portatrici le idee riformate che proprio in quegli anni erano presenti nella diocesi.

<sup>329</sup> Cfr. Rosa, Mario, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, in *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, pp. 217-243; Cfr. Niccoli, Ottavia, *Pregare con la bocca, con gli occhi e col cuore in Italia nella prima Età Moderna*, in «The Italianist», 34.3, 2014, pp. 429-430.

<sup>330</sup> Si pensi ai già citati casi della Madonna del Letto o al caso, comunque interno alla diocesi, della Madonna delle Carceri di Prato, santuario mariano la cui piena attività fra Quattro e Cinquecento è pienamente attestata e il cui miracolo di fondazione è di pochi anni più recente di quello della Madonna dell'Umiltà. Vedi Benvenuti, Anna (a cura di), *Santa Maria delle Carceri a Prato*, cit..

dell'ortodossia di una diocesi come quella di Pistoia che in quegli anni appariva turbolenta rispetto al disciplinamento del clero e in precario equilibrio riguardo alla fede. Credo, inoltre, che la legittimazione offerta dall'*inquisitio* alla Madonna dell'Umiltà abbia giocato un ruolo importante sia nel successivo interessamento di Cosimo dei Medici alla costruzione della cupola della nuova chiesa, affidata dal duca al Vasari, sia nella collocazione della Vergine miracolosa nel *pantheon* pistoiese, soprattutto attraverso la letteratura devozionale, che - come avremo modo di vedere - la elevò addirittura a patrona della città<sup>331</sup>.

#### 4. I capi, i testimoni, le deposizioni dell'*inquisitio*

La documentazione relativa al processo alla Madonna dell'Umiltà si apre con una lunga premessa burocratica ed esplicativa, seguita dalla parte nella quale sono riportati i 'capi' su cui verranno interrogati i testimoni, nominati subito dopo. Il ricorso a un formulario per questo genere di *inquisitiones* era una prassi molto diffusa ma non obbligatoria, come dimostrano alcuni procedimenti in cui la convocazione dei testimoni e lo stesso interrogatorio sono gestiti più liberamente dalla commissione incaricata del processo<sup>332</sup>.

Il primo capo riguarda ciò che avvenne a Pistoia nel 1490. Si comincia con la descrizione dell'immagine alla quale è attribuito il miracolo: la Vergine, che si trovava all'epoca nella chiesa «quam tum vocabatur S. Maria fuor le Porti», è in abito azzurro e tiene il Bambino sul braccio destro, «cum certa luna» ai suoi piedi. Il 17 luglio dalla fronte della Madonna uscì - testimoni abitanti della città, delle comunità del distretto e forestieri - «sudore, seu liquore ad similitudine aquae vivae limpidi fonti». Il fenomeno dell'essudazione continuò per giorni e mesi, con il sudore che scendeva dalla fronte della Vergine, rigava il viso e le vesti, ma evitava il Bambino.

Il secondo capo è relativo alla reazione suscitata dal miracolo: la fama dell'episodio arrivò presto anche a Firenze, mentre a Pistoia s'indagava con grande cura per accertare

---

<sup>331</sup> Cfr. Bocchini, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa*, cit., p. 247.

<sup>332</sup> Di quest'ultimo tipo è il procedimento giuridico riguardo alla Madonna di Rho del 1588, voluto da Carlo Borromeo. Cfr. Marcora, Carlo - Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho: indagine sui fatti prodigiosi all'origine del santuario*, Milano, NED, 1983, pp. 9-10. Ci sono tuttavia rimasti anche altri casi, ad esempio il processo alla Vergine del Ponte di Cutigliano voluto dal vescovo Lattanzi nel 1587. Cfr. AVP, III, C, 34.

la veridicità dell'avvenimento, al fine di acclarare che il santo sudore non fosse piuttosto umidità formatasi sulla parete che ospitava l'immagine della Madonna dell'Umiltà.

Il terzo capo fa riferimento al flusso del sudore, che naturalmente sarebbe dovuto scendere sul capo di Gesù, ma che, arrivato in prossimità della testa del Bambino, cambiava direzione e scorreva sul vestito della Vergine.

Il quarto capo interessa la pubblicità dell'evento, riguarda cioè la richiesta rivolta dal tribunale ai testimoni di confermare la notorietà del miracolo presso la cittadinanza.

Di seguito alla presentazione dei capi, sui quali si articola poi l'interrogatorio dei testimoni, compare l'elenco dei testi: D. Bartolomeo del fu Polidoro dei Bracali<sup>333</sup>, P. Bastiano del fu Antonio dei Conversini<sup>334</sup>, P. Simone del fu Paolo dei Landi, Tommaso di Salimbene dei Panciatichi<sup>335</sup>, Giovanni *magister* del fu Gualfredo Franchini dei Taviani<sup>336</sup>, Sigismondo del fu Bastiano dei Bonaccorsi<sup>337</sup>, Bello del fu Giovanni degli Aldobrandi<sup>338</sup>, Giusto del fu Crisostomo dei Celli<sup>339</sup>, Giuliano del fu Giovanni dei Grifoni<sup>340</sup>.

Molti di questi uomini appartenevano alla nobiltà pistoiese o a famiglie attive nel ceto dirigente cittadino: in ogni caso, i testimoni si trovavano, presumibilmente, a condividere la posizione del governo di Pistoia rispetto a questo processo; sappiamo dal documento che i testi dell'*inquisitio* erano stati 'procurati' dagli Operai della Madonna

---

<sup>333</sup> Bartolomeo fu uno dei sei figli maschi che il medico pistoiese Polidoro Bracali ebbe con la moglie Diamante di Simone Cellesi. Della famiglia Bracali, e in particolare di Polidoro, sono rimaste delle nutrite ricordanze, conservate nell'Archivio di Stato di Pistoia (da ora ASP), *Fondo Bracali*, n.4. Per uno studio sulle ricordanze di Bracali, vedi Bardazzi, Chiara, *Il medico Polidoro Bracali di Pistoia e il suo libro di ricordanze*, Tesi di Laurea, relatore Cherubini, Giovanni, Università degli studi di Firenze, 1992. Vedi inoltre DBI, voce *Polidoro Bracali*.

<sup>334</sup> Forse fratello maggiore del più noto Monsignor Benedetto di Antonio Conversini, di cui papa Paolo III si servì per governare lo Stato della Chiesa e su cui rimangono dei dubbi circa una connivenza con gli ambienti spirituali durante il suo soggiorno bolognese. Cr. DBI, voce *Conversini, Benedetto*.

<sup>335</sup> Si è visto nel paragrafo primo di questo capitolo come i Panciatichi fossero, insieme agli avversari Cancellieri, la maggiore famiglia di Pistoia e quale parte avessero nelle lotte fazionarie in città fra XV e XVI secolo.

<sup>336</sup> La famiglia Franchini Taviani, di cui in precedenza si sono già citati dei *Ricordi* conservati in BFP, *Fondo forteguerriano*, C231, fu una delle famiglie pistoiesi più importanti. Cfr. Archivio di Stato di Firenze (da ora ASF), *Ceramelli Piani*, fasc.2126.

<sup>337</sup> Anche i Bonaccorsi erano fra le più note famiglie pistoiesi; il loro stemma viene riportato nel fondo *Ceramelli Papiani* dell'ASF, fasc. 5261.

<sup>338</sup> ASF, *Ceramelli Papiani*, fasc. 68.

<sup>339</sup> *Ivi*, fasc. 5377.

<sup>340</sup> *Ivi*, fasc. 7389.

dell'Umiltà, i quali facevano parte dello stesso elevato ambito sociale. Non è da sottovalutare, in questo senso, come questo tipo di *iter* giuridico consentisse di legittimare anche i flussi di denaro subito creatisi intorno alla Madonna miracolosa: il decreto del Comune contemporaneo al miracolo – come ricorda anche il testo del processo - già provvedeva a dare alcune indicazioni riguardo al controllo di questi affari.

Dopo avere reso giuramento, i testimoni vengono interrogati sui capi precedentemente elencati dal vescovo e dal suo vicario: le testimonianze sono tra loro piuttosto concordi e tendono a confermare quanto esposto nei capi iniziali.

Bartolomeo di Polidoro Bracali ricorda come molti videro dalla fronte della Vergine scendere il sudore come acqua viva dalla fonte, sudore che le grondava sulle vesti ma evitava il capo del Bambino «mirabiliter», costituendo, dunque, un miracolo nel miracolo: si iniziarono a suonare le campane e accorse «multitudo populi». In città si trovavano Pietro dei Vettori, capitano di Pistoia per conto della Repubblica fiorentina, e Giovan Battista dei Ridolfi<sup>341</sup>, potestà della città, i quali, saputo del fatto straordinario, decisero di controllare se la parete su cui si trovava il dipinto della Madonna fosse umida: eseguirono un saggio del muro, da cui risultò evidente che l'essudazione non era opera umana. I due ufficiali, colpiti dall'evidenza del miracolo, si prostrarono ad adorare l'Immagine, resero grazie e donarono le proprie insegne a memoria dell'avvenimento. Ben presto, il concorso di gente che voleva assistere al miracolo divenne tale che s'iniziarono a organizzare processioni e a raccogliere elemosine e oblazioni destinate alla fabbrica per la costruzione della nuova chiesa; anche il Comune di Pistoia assegnò dei fondi all'opera.

Al termine della sua deposizione circa il primo capo, a Bartolomeo Bracali viene domandato in che luogo e in che epoca siano avvenuti gli eventi che ha ricordato e gli si chiede di fornire i nominativi di altri testimoni che possano confermare ciò che egli ha riferito: il teste indica i nomi di P. Bartolomeo dei Conversini<sup>342</sup>, Tommaso dei

---

<sup>341</sup> Uomo politico fiorentino, fervente sostenitore del Savonarola e avverso ai Medici, a Pistoia simpatizzò per la parte dei Cancellieri, durante l'elezione dello spedalingo di San Gregorio, schierandosi contro i Panciatichi, solitamente alleati con i Medici. Cfr. voce *Ridolfi, Giovanni Battista* su *Enciclopedia Treccani* (da ora Etr); cfr. Guicciardini, Francesco, *Storia fiorentina dai tempi di Cosimo de' Medici a quelli del gonfaloniere Soderini*, Firenze, Barbera, Bianchi e Comp., 1859, p. 341.

<sup>342</sup> Ritroveremo Bartolomeo Conversini nella deposizione del teste successivo; si tratta di uno dei pochi casi di miracolati dalla Vergine presenti nell'incartamento del processo.

Panciaticchi, Niccolò dei Baccelli, Sigismondo dei Bonaccorsi<sup>343</sup>, quindi chiama in causa due dei testimoni già convocati per il processo e due testimoni ulteriori. Interrogato sugli altri capi, Bracali rimanda a quanto già detto e conferma la pubblica fama del miracolo compiuto dall'Immagine, concludendo la testimonianza con la dichiarazione della propria data di nascita, 6 agosto 1472, e della professione svolta, sacerdote.

Dalla testimonianza di Bartolomeo Bracali emerge un primo elemento utile per comprendere la natura dell'*inquisitio* pistoiese: in questo processo, al contrario di quanto accade in altri procedimenti, i possibili altri testimoni, citati durante le deposizioni dei testi, non vengono poi interrogati, a meno che già non compaiano nella lista degli interpellati dal tribunale: se ne avremo ancora notizia, sarà dalle confessioni rese da qualche altro testimone. L'*inquisitio* pistoiese non ha, quindi, l'ambizione di accertare scrupolosamente la verità dei fatti come invece altre *inquisitiones* vescovili dello stesso tipo: in questo caso, si tende a rimanere all'interno dei rigidi limiti formali del processo. Il dato non risulta di per sé bizzarro ma può essere letto come un primo indizio documentario che conferma come il procedimento istruito da Pier Francesco da Gagliano fosse soprattutto un mezzo per conservare gli equilibri politici interni alla diocesi, uno strumento utilizzato per rafforzare la posizione del vescovo piuttosto che per mantenere viva la memoria del miracolo, a differenza di quanto dichiarato all'inizio del documento processuale e di ciò che sarà trasmesso dalla letteratura devozionale successiva<sup>344</sup>.

La testimonianza seguente è resa da padre Bastiano di Antonio dei Conversini: ricordando il giorno del miracolo, il religioso dichiara di essere accorso al suono delle campane e di aver visto il sudore sgorgare dalla fronte di Maria. Il testimone afferma inoltre che suo fratello, Bartolomeo dei Conversini, che si trovava insieme a lui, dopo

---

<sup>343</sup> Per la testimonianza di Sigismondo Bonaccorsi, cfr. BFP, *Fondo forteguerriano*, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4, cc. 5v-7r.

<sup>344</sup> Ancora nel XIX secolo per giustificare l'*inquisitio* del 1549 si ribadiva la motivazione fornita dagli atti processuali; nonostante si precisasse come la devozione dei pistoiesi nei sessant'anni successivi all'essudazione miracolosa non fosse mai venuta meno, si faceva anche cenno alla necessità di provare con un procedimento giuridico che il miracolo si fosse effettivamente verificato: «Era trascorso in questo stato più di mezzo secolo dal 1490 sino al 1549 con un fervore e una memoria vivissima della primiera manifestazione; e quel continuo parlare dei padri ai figli, quel mirarne quasi presente il portento nel volto di Maria Santissima, e celebrarlo e onorarlo ogni giorno con atti di culto così distinto, non lasciò a lungo pensare che un giorno potesse mai rendersi necessaria la prova di un processo regolare e autentico per attestare la verità del miracolo alle più tarde generazioni.». Cfr. Riccardi, Antonio, *Storia dei santuari più celebri di Maria Santissima sparsi nel mondo cristiano*, vol. 2, presso Giacomo Agnelli, 1840, pp. 217-218.



essersi raccomandato a Dio e alla Madonna, era stato miracolosamente risanato dalla cecità che gli affliggeva un occhio, e come lui molti altri erano guariti. Il testimone riporta anche che il miracolo fu letto come un presagio di calamità per la città e che infatti, a qualche anno di distanza dal prodigio, a Pistoia infuriò la lotta fra le parti, cui seguirono esili, incendi e infiniti mali.

L'interpretazione della manifestazione miracolosa fornita da Bastiano Conversini è simile a quella che si affermerà in seguito nella letteratura devozionale sul santuario; tuttavia, egli individua il significato dell'evento alla luce degli scontri verificatisi negli anni successivi all'essudazione mariana; del resto, si è visto come la situazione pistoiese circa l'ordine pubblico fosse precaria sia prima sia dopo il miracolo del 1490.

Bastiano Conversini continua la sua deposizione confermando i restanti capi, ma nel descrivere il fluire del sudore dalla fronte della Vergine non fa mai cenno al Bambino e al fatto che il liquido lo eviti, circostanza che in questo processo come nelle successive opere devozionali sarà considerata alla stregua di un secondo miracolo.

Il teste indica poi altre persone che possono confermare la sua versione dei fatti e menziona alcuni dei testimoni già scelti per il processo: Tommaso Panciatichi, Bartolomeo Bracali, Sigismondo Buonaccorsi e Giovanni *m.* dei Franchini<sup>345</sup>; Bastiano Conversini dichiara, infine, di avere settantanove anni, di essere nato nel giorno di San Martino e di essere sacerdote.

A deporre è poi Tommaso di Salimbene Panciatichi che ricorda come ad accorgersi del miracolo fossero state le donne pie che si trovavano nella chiesa della Vergine dell'Umiltà, e come in un secondo momento la voce della sudorazione soprannaturale si fosse sparsa e la cittadinanza fosse accorsa.

La presenza delle donne come prime testimoni del miracolo costituisce uno degli elementi ricorrenti nelle fonti che ci restituiscono il verificarsi di un fatto sacro. Accade spesso, infatti, di imbattersi in donne che assistono di persona al prodigio, tanto che una simile circostanza è diventata uno dei *topoi* delle leggende di fondazione dei santuari. Le donne non sono però le uniche a godere di questo 'privilegio': ad assistere per primi

---

<sup>345</sup> A Pistoia i Franchini facevano parte della nuova aristocrazia medicea cinquecentesca della città, come attesta anche la presenza di tombe della famiglia nella chiesa pistoiese di San Francesco, luogo di sepoltura scelto nel XIV secolo dalle famiglie aristocratiche di Pistoia – Sozzifanti, Desideri, Arrighi, per citarne alcune -. Cfr. Cipriani, Giovanni, *Dai Medici ai Lorena. Politica – cultura – vita cittadina*, in *Storia di Pistoia*, cit., p. 96.

al miracolo sono di frequente «una donna o un uomo del popolo, una persona vecchia o malata o portatrice di handicap, oppure un bambino [...]. Di solito si tratta dunque di un individuo debole, marginale, subalterno». Questo insieme di persone è stato raggruppato sotto la categoria dei «mediatori innocenti»<sup>346</sup>, figure che si rintracciano soprattutto nei testi che riportano miracoli di fondazione relativi ai santuari mariani.

Subito dopo avere affermato che furono le donne devote per prime a notare il sudore miracoloso, Tommaso Panciatici rilascia una dichiarazione interessante, che gli interroganti non cercano di approfondire con ulteriori domande, come avviene invece in altri processi analoghi<sup>347</sup>. Il testimone racconta che quando gli altri cittadini videro l'immagine della Madonna «prius illam non habentam signa sudoris, et postea ab illo die vidit, et videri possent, quod apparent signa dicti sudoris»<sup>348</sup>. Sembra, dunque, che il miracolo non fosse visibile al resto dei fedeli nello stesso giorno in cui le donne lo avevano osservato per la prima volta: questa affermazione del teste avrebbe potuto far sospettare, soprattutto a coloro che conducevano il processo, un intervento non propriamente divino nell'episodio dell'essudazione. Nonostante questo particolare non trascurabile, la deposizione di Panciatici non si ferma e ciò costituisce un secondo indizio circa la priorità del processo, che, come si è evidenziato, è quella di produrre un documento comprovante la legittimità del santuario, la buona volontà e la profonda ortodossia del vescovo e della comunità. La modalità scelta per l'interrogatorio dei testimoni, cioè la mancanza di interventi di approfondimento sulle loro deposizioni, non mira evidentemente a tramandare una memoria condivisa, obiettivo che richiederebbe di uniformare le versioni dei vari testi o, quanto meno, di precisarle il più possibile.

Tommaso Panciatici procede poi a confermare i risanamenti miracolosi e le liberazioni operate dalla Madonna.

È interessante notare come in questa *inquisitio*, a differenza di quanto accade in molte

---

<sup>346</sup> Cracco, Giorgio, *La grande stagione dei santuari mariani*, cit., pp. 28-29.

<sup>347</sup> Si pensi, ad esempio, ai processi borromaici, in cui i testimoni rilasciavano le loro deposizioni, che erano tuttavia suscettibili di essere ulteriormente indagate durante un vero e proprio interrogatorio. Cfr. *Infra*, cap. VI.

<sup>348</sup> BFP, *Fondo forteguerriano*, coll. E376, pezzo 232, fasc. 4, c. 8v.

altre<sup>349</sup>, risanamenti e liberazioni siano sempre narrati da testimoni e non direttamente dai soggetti che hanno beneficiato della grazia. Questo non avviene nemmeno nel caso in cui i presunti miracolati siano ancora in vita: ad esempio, Bartolomeo Conversini - il cui risanamento è raccontato dal fratello Bastiano - all'epoca del processo doveva essere ancora vivo e capace di rilasciare una dichiarazione, dato che durante il procedimento è citato da più di un teste come persona in grado di confermare le deposizioni rese. Questa particolarità si configura come un altro indicatore della funzione meramente politica del processo pistoiese: la completa mancanza della volontà di approfondire gli avvenimenti arriva a trascurare le testimonianze dei risanati, ossia degli individui più indicati per l'accertamento del miracolo a livello sia 'fattuale' - l'immagine è miracolosa perché un devoto prima malato ora è sano - sia di 'impatto 'emotivo' - la potenza taumaturgica attribuita all'icona è senza dubbio l'aspetto della grazia che maggiormente richiama i fedeli e che più rimane nella loro memoria -<sup>350</sup>. La scelta di non interrogare i risanati in un procedimento il cui intento dichiarato è accrescere la fede nei confronti della Madonna dell'Umiltà comporta, quindi, la rinuncia a uno degli strumenti di maggiore efficacia per preservare la memoria del miracolo.

Il testimone che segue, Giovanni del fu Gualfredo Franchini dei Taviani, dichiara di avere sentito suonare le campane che annunciavano il miracolo durante una lezione di grammatica a cui stava assistendo. Il teste ricorda la grande devozione suscitata dall'evento, in particolare le numerose processioni e la presenza, in città, di un famoso predicatore degli Osservanti di San Francesco, di cui nel documento non viene riportato il nome<sup>351</sup>. Deposizioni di questo tipo, presenti anche in altri processi<sup>352</sup>, permettono di ricostruire il clima che si respirava in una città o in un centro più piccolo nel momento

---

<sup>349</sup> *Inquisitiones* sia precedenti, come quella di Monte Berico, sia successive, come quelle di Lucca, Rho, Cutigliano avranno nei miracolati, o nei presunti tali, i testimoni per eccellenza, insieme a coloro che per primi hanno assistito al miracolo di fondazione. Vedi Casarotto, Graziano Maria, *La costruzione del santuario mariano di Monte Berico. Edizione critica del processo vicentino del 1430-1431*, Vicenza, 1991. Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi intorno alla Miracolosa Imagine della Gloriosissima Vergine scopertasi nella Città di Lucca, l'anno 1588*, stampata in Genova, per Hieronimo Bartolo, 1588, pp. 27-41. Cfr. Marcora, Carlo – Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho* cit., pp. 77-81. AVP; III; C, 34, c. 7v-9r.

<sup>350</sup> Basti pensare agli *ex voto*, la cui presenza costituiva testimonianza della fama del santuario e di quanti fedeli avessero ritrovato la salute, svolgendo quindi anche una funzione 'pubblicitaria' per il santuario stesso. Cfr. Laven, Mary, *Recording miracles* cit., p. 204.

<sup>351</sup> *Ivi*, c. 10r.

<sup>352</sup> Si rimanda, a tal proposito, agli altri processi analizzati in questo studio.

in cui un evento considerato miracoloso aveva luogo. Le costanti sembrano essere due: l'enorme afflusso di devoti sia dalla città teatro del prodigio sia dalle località circostanti<sup>353</sup> e l'immediato picco del sentimento religioso, con il conseguente svolgimento di grandi processioni di cui, talvolta, vengono tramandate le descrizioni. Entrambe le reazioni hanno conseguenze sociali sul sito del miracolo, nei termini della gestione dei problemi di ordine pubblico ma anche nei termini di un considerevole impatto economico, sia in relazione ai donativi di istituzioni e di privati all'ente - in questo caso l'Opera della Madonna dell'Umiltà - che si occupa dell'amministrazione dell'oggetto miracoloso, sia in relazione ai pellegrini e all'indotto che la loro presenza crea a beneficio dell'economia della città sede del miracolo<sup>354</sup>. Significativo in questo processo è che si sottolinei l'incremento della devozione anche nelle pratiche religiose quotidiane: Taviani, ad esempio, racconta di avere notato dopo la sudorazione dell'immagine della Vergine un aumento dei fedeli che assistevano alla messa, subito seguito dalla crescita del numero dei sacerdoti occupati nella cura d'anime; si tratta di un altro elemento che si rileva di consueto nella circostanza di un evento miracoloso<sup>355</sup>. Giovanni Taviani conclude la propria deposizione indicando gli altri testimoni convocati per il processo come persone in grado di confermare le sue parole, quindi dichiara di avere settantadue anni, la stessa età del teste successivo, Sigismondo dei Buonaccorsi. Al pari di Tommaso Panciatichi, anche Sigismondo Buonaccorsi racconta che i cittadini di Pistoia avevano potuto assistere all'essudazione della Vergine in un secondo momento rispetto al primo verificarsi del miracolo, visibile solo ad alcune donne pie:

---

<sup>353</sup> Per altro, è da notare come il grande afflusso di pellegrini fosse motivo di vanto nella letteratura devozionale, in particolare se i pellegrini si distinguevano per un elevato *status* sociale, come accade, ad esempio, nel del libro di miracoli della SS. Annunziata a Firenze. Vedi, Lottini, Giovanni Angelo, *Scelta d'alcuni miracoli e grazie della Santissima Nunziata di Firenze*, Firenze, appresso P. Cecconcelli, 1619. Altro fattore nobilitante del santuario era la provenienza dei fedeli da terre lontane, come nel caso del pellegrino spagnolo usato come '*fictio*' narrativa nell'opera sulla Madonna dell'Umiltà del canonico Cosimo Bracciolini, di cui ci occuperemo nel paragrafo seguente. Il prestigio sociale, la ricchezza economica e la distanza geografica erano tutti elementi da evidenziare nei devoti perché, a dispetto di tali caratteristiche, quei pellegrini avevano scelto quel determinato santuario, a riprova di quanto potenti fossero le grazie che là si ottenevano.

<sup>354</sup> Fattore che assume grande evidenza nel caso della Madonna dei Miracoli di Lucca. Cfr. *Infra*, cap. V.

<sup>355</sup> Questo legame è chiaro soprattutto in quei casi in cui il 'miracolo' sia immediatamente riconosciuto dalle autorità religiose e cittadine: lo ritroviamo, ad esempio, sia nel caso di Pistoia sia in quello di Lucca, i quali, pur inquadrati in due contesti molto differenti, mostrano delle interessanti somiglianze, come si è già avuto modo di notare. Tuttavia questo fenomeno è stato ampiamente documentato dagli studi italiani sui santuari degli ultimi decenni, ad esempio cfr. Tilatti, Andrea, *Tipologia e funzione dei santuari nell'Italia nord orientale*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento*, cit., p. 82.

nemmeno a Bonaccorsi vengono tuttavia rivolte altre domande in merito. Come nelle precedenti deposizioni, il testimone continua a narrare ricordi basati sulla propria presenza all'evento miracoloso, ma anche sui resoconti successivi di pistoiesi più anziani: in questo senso, la testimonianza di Sigismondo Bonaccorsi offre una conferma di come la memoria del miracolo si trasmetta autonomamente nel tessuto cittadino e alimenti la devozione al santuario in modo forse più efficace di un procedimento giuridico.

La documentazione del processo del 1549 dimostra come i testimoni particolarmente avanti con gli anni ricordino di solito un numero maggiore di particolari sul fatto miracoloso: è quello che accade nel caso degli ultimi due testi dell'*inquisitio*, Paolo dei Landi e Giusto dei Celli, il primo settantacinquenne e l'altro ottantenne all'epoca delle loro deposizioni. Paolo dei Landi, chierico a Pistoia già al verificarsi del miracolo, rammenta come l'immagine della Madonna dell'Umiltà non avesse alcun segno di sudore e come un attimo dopo il liquido fosse comparso sulla fronte di Maria, scorrendo poi abbondante; sottolinea come anche il vescovo di allora, Niccolò Pandolfini, volle - d'accordo con i due ufficiali fiorentini - accertare che il fenomeno non potesse essere imputato ad opera umana, il che induce a pensare che in occasione di accadimenti miracolosi i casi di frode non fossero infrequenti<sup>356</sup>.

Il secondo testimone, Giusto dei Celli, a proposito del grande afflusso di pellegrini, ricorda come molti - risanati miracolosamente dai loro mali - fecero «*tabellas miraculis*» come atto di fede. Giusto dei Celli è il primo teste che si sofferma sugli oggetti devozionali, di solito descritti o almeno citati nei libri di miracoli ma anche nei

---

<sup>356</sup> Ecco, ad esempio, un caso di frode avvenuto in Toscana nel XVI secolo: «È quanto accadde nel 1572 a Rigoli, in Toscana, dove un prete ebbe la bella idea di sfregiare con un sasso una Madonna custodita nella pieve di cui era rettore, imbrattando poi con sangue di piccione i segni lasciati dai colpi, e gridare poi al miracolo, far suonare le campane a distesa per attirare la povera gente dai campi e dai borghi vicini dopo aver predisposto alla porta della chiesa un banchetto con le candele da vendere e una cassetta per l'elemosina. Un'iconoclastia truffaldina, insomma, finalizzata a far denari: «Beato te se monsignore ci authentica questa cosa», aveva detto a un amico che aveva «già pronta la casa per fare l'hosteria». Il che tuttavia non avvenne, anche per la sprovvedutezza con cui l'inganno fu montato, e il prete fu severamente punito». Mancino, Michele – Romeo, Giovanni, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2013, pp. 3-8. Non sappiamo invece se sia stato riconosciuto o meno come una frode il caso del Crocifisso di Fucecchio, che iniziò la sua attività miracolosa nell'anno del processo per la Madonna dell'Umiltà, ma che non divenne poi un santuario. L'episodio è noto grazie alla copia di una lettera scritta da suor Maddalena, badessa di Santa Chiara a Fucecchio alla badessa di Santa Chiara a Pistoia: nella missiva vengono narrati i numerosi miracoli operati dal Crocifisso conservato «nella chiesa di fuori delle monache di Fucecchio». La copia della lettera si trova nella corrispondenza di Pier Francesco da Gagliano, quindi il vescovo di Pistoia era a conoscenza dei prodigi, ma ritenne di non intervenire, nonostante la massiccia devozione testimoniata dalla lettera. Cfr. AVP, III, n.70, fasc.2.

rendiconti amministrativi dei santuari<sup>357</sup>. Gli *ex voto* hanno la capacità di aumentare il prestigio di un santuario, in quanto testimoniano l'«efficacia» dell'oggetto miracoloso, dimostrata - prima di tutto visivamente - dall'affluenza dei devoti, che induce altri pellegrini a recarsi nel luogo santo<sup>358</sup>.

Il processo alla Madonna dell'Umiltà di Pistoia presenta un dato interessante legato al sesso e alla provenienza sociale dei testimoni, evidentemente chiamati a deporre in base a una scelta precisa dei promotori dell'*inquisito* del 1549: tutti uomini, in gran parte religiosi, membri di famiglie abbienti e prestigiose, quasi i 'padri saggi' della città. Rispetto ad altri procedimenti questa 'selezione' di testi risulta piuttosto insolita, per ragioni in parte già accennate: nei processi usualmente deponeva chi era stato risanato o comunque chi aveva beneficiato di un miracolo, anche qualora la grazia ricevuta non coincidesse con la prima manifestazione miracolosa attribuita alla Vergine<sup>359</sup>. Nelle occasioni in cui la Madonna aveva cominciato a manifestarsi con un miracolo non taumaturgico ma, ad esempio, con un'apparizione, per primi venivano interrogati i testimoni oculari dell'evento miracoloso, proprio perché nelle *inquisitiones* i testi erano ritenuti tanto più attendibili quanto più 'vicini' erano stati al miracolo, in particolare se presenti nel momento stesso del suo verificarsi. L'estrazione sociale dei testimoni in questo genere di procedimenti era, di conseguenza, piuttosto varia: talvolta donne e talvolta uomini, di solito corrispondenti alla figura del 'mediatore innocente' - sebbene nei processi, rispetto alle leggende di fondazione, pare di assistere in a una maggiore varietà in relazione a questo aspetto<sup>360</sup>.

Riguardo a questo procedimento, sappiamo dalle testimonianze di Tommaso Panciatichi e di Sigismondo Bonaccorsi che le prime ad assistere al miracolo della Madonna

---

<sup>357</sup> Basti pensare agli *ex voto* della Ss. Annunziata di Firenze che negli stessi anni venivano descritti e inventariati e, in caso di *ex voto* argentei, fusi per far fronte a necessità economiche. Per la trascrizione degli inventari cinquecenteschi dell'Annunziata. Cfr. Biggi, Laura, *La speranza di guarire. Miracoli taumaturgici e medicina in tre santuari mariani del Medioevo*, Tesi magistrale in scienze storiche, relatrice Professoressa Anna Benvenuti, Università degli studi di Firenze, A.a. 2012-2013, pp. CXXXVI-CXCVIII.

<sup>358</sup> Cfr. Laven, Mary, *Recording miracles* cit., p. 194 e sgg.

<sup>359</sup> Cfr. a questo proposito il processo della Madonna dei miracoli di Rho, *infra*, cap. VI.

<sup>360</sup> Se infatti, nelle leggende di fondazione la figura del mediatore innocente appare preponderante, non sempre è così nel caso dei processi, nei quali a fornire le prime testimonianze sono anche uomini che non si trovano in condizioni particolari di disagio. Il quadro è tuttavia complicato anche dai 'ritorni devozionali', che un luogo e un'immagine possono aver avuto. Cfr. *Infra*, cap. VI.

dell'Umiltà furono un gruppo di donne pie: eppure, neanche una di esse testimoniò al processo, così come nemmeno uno dei miracolati fu chiamato a deporre. Risulta improbabile che nel 1549 nessuno dei componenti di questi due gruppi di persone fosse ancora in vita<sup>361</sup>, ma risulta ancora meno probabile che i testimoni oculari dell'essudazione, sopraggiunti dopo la prima manifestazione della Vergine davanti alla devote, fossero tutti dello stesso sesso e di un livello sociale estremamente omogeneo. Si è notato come la documentazione dell'*inquisitio* dichiarò subito ed esplicitamente che i testi furono selezionati dagli Operai della Madonna dell'Umiltà, i quali oltre a privilegiare esponenti del loro ceto, ne scelsero anche un numero decisamente esiguo, specie in rapporto a più tarde *inquisitiones* vescovili di questo tipo. È ipotizzabile che questa decisione fosse determinata soprattutto da due ragioni: dal miracolo di fondazione erano passati diversi decenni, per cui non c'era un reale bisogno di legittimazione del santuario; questo confermerebbe una volta di più la rispondenza del processo all'esigenza 'pubblicitaria' e di 'autolegittimazione' del vescovo e del ceto dirigente cittadino, al di là della volontà - sicuramente presente nelle istituzioni che vollero il procedimento - di combattere le idee luterane che circolavano in città riguardo alle immagini sacre, alla Vergine e ai santi. La seconda ragione per la scelta di uomini di *status* elevato come soli testimoni al processo pistoiese potrebbe essere la maggiore autorevolezza attribuita a una 'memoria nobile', socialmente più prestigiosa rispetto a una 'memoria plebea' e, dunque, potenzialmente più convincente anche per i posteri.

##### 5. Il canonico Cosimo Bracciolini

La prima opera devozionale a stampa sul santuario della Madonna dell'Umiltà di Pistoia seguì il processo di circa trent'anni, poiché venne pubblicata a Firenze nel 1580 dal canonico pistoiese Cosimo Bracciolini, per i tipi di Bartolomeo Sermartelli.

Di Cosimo Bracciolini, canonico della cattedrale e *dottore in utroque iure*, non conosciamo la data di nascita; prima di stabilirsi in modo definitivo a Pistoia, visse per

---

<sup>361</sup> Come abbiamo visto, almeno un risanato, Bartolomeo Conversini, è certamente ancora in vita al momento del processo.

vare anni a Roma al servizio del cardinale Zaccaria Dolfin<sup>362</sup>, con il quale viaggiò in Germania. In base alle notizie riportate da Vittorio Capponi<sup>363</sup>, durante il soggiorno tedesco Cosimo dimostrò notevoli curiosità e levatura culturale<sup>364</sup>, rinvenendo in un'antica abbazia «il libro di San Bonaventura della Esposizione dei saluti»<sup>365</sup>, che si premurò di trascrivere, dato che le ingiurie del tempo si erano accanite sul codice: per questa sua opera Bracciolini fu ricompensato adeguatamente dal pontefice Sisto V, cui la trascrizione era stata donata.

Seguire la vicenda di Cosimo Bracciolini prima del suo arrivo a Pistoia risulta difficile, mentre per quanto riguarda la sua permanenza nella città toscana alcuni documenti contenuti nell'Archivio Capitolare pistoiese aiutano a delineare un profilo del canonico e a chiarire quale fosse la sua attività nel capitolo della cattedrale.

Le prime notizie contenute nei documenti capitolari risalgono al 1574, quando Cosimo Bracciolini ricopriva già la carica di proposto, e dunque svolgeva un ruolo di rilievo all'interno del collegio canonico. Grazie alla preparazione culturale e all'esperienza maturata al servizio del cardinale Dolfin, a Bracciolini vennero spesso assegnati compiti delicati, come quello di intrattenere relazioni con personalità potenti e di grande prestigio: ad esempio, il 27 agosto 1574 si recò in visita al cardinale Ferdinando dei Medici<sup>366</sup>, mentre del settembre del 1589 è la visita alla Granduchessa Cristina<sup>367</sup>; nel 1594, Bracciolini si rivolse, a nome dei canonici della cattedrale, al Granduca Ferdinando I allo scopo di concordare un cardinale protettore per il capitolo di

---

<sup>362</sup> Vittorio Capponi riporta che Cosimo Bracciolini fu al servizio del «cardinale Delfino il Vecchio», senza precisare se con questa dicitura si debba intendere il cardinale Zaccaria Dolfin oppure il cardinale Giovanni Dolfin, entrambi in attività durante la vita di Bracciolini. Tuttavia Giovanni Dolfin divenne cardinale sotto Clemente VIII, quando Bracciolini era già da alcuni decenni a Pistoia, fatto ci fa propendere per l'identificazione del cardinale indicato da Capponi con Zaccaria Dolfin, nunzio apostolico in Germania. Zaccaria Dolfin era però già deceduto quando Bracciolini regalò a papa Sisto V l'opera che aveva rinvenuto in Germania. Massimo Firpo, che ringrazio, mi ha comunque confermato che il 'cardinale Delfino' citato da Vittorio Capponi è da individuarsi in Zaccaria Dolfin.

<sup>363</sup> Cfr. Capponi, Vittorio, *Biografia pistoiese o Notizie della vita e delle opere dei pistoiesi illustri nelle scienze, nelle lettere, nelle arti, per azioni virtuose, per la sanità della vita dai tempi più antichi fino ai nostri giorni*, Pistoia, Tipografia Rossetti, 1874, pp. 56-57.

<sup>364</sup> In merito alla levatura culturale di Bracciolini, cfr. Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano*, Pistoia, 2015, p. 16.

<sup>365</sup> Cfr. Capponi, Vittorio, *Biografia pistoiese* cit., <http://www.archiviopistoia.it/Bracciolini+Cosimo>.

<sup>366</sup> Cfr. Archivio Capitolare di Pistoia (da ora ACP), *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/8, c. 93v.

<sup>367</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-12, c. 2r



Pistoia<sup>368</sup>.

Cosimo Bracciolini affiancò il vescovo Lattanzio Lattanzi riguardo diverse questioni interne alla diocesi pistoiese: nel febbraio del 1576 fu uno dei designati dal collegio canonico a scrivere una lettera alla curia di Roma circa la volontà espressa dal capitolo di Prato di non sottostare più alla giurisdizione del vescovo di Pistoia, e di porsi invece sotto la guida del proposto dello stesso capitolo pratese; Bracciolini ebbe anche l'incombenza di informare di questa situazione il vescovo Lattanzi, in quel momento assente dalla diocesi<sup>369</sup>. Bracciolini fu inoltre eletto come accompagnatore dell'ordinario episcopale a Roma in vista di un incontro con il pontefice<sup>370</sup>, forse in virtù della sua passata esperienza presso la Santa Sede; insieme al canonico Carlo Vassellini, fu accanto del vescovo di Pistoia quando fu necessario trovare un teologo che leggesse «i casi di coscienza»<sup>371</sup>. Nel dicembre del 1584 furono il canonico Bracciolini e l'arcidiacono Baldassare Tuci a mettere il vescovo Lattanzi al corrente delle scorrettezze del suo coadiutore, «Monsignor Abioso»<sup>372</sup>, che aveva tentato di «accrescere due canonici, oltr' ai tre soliti» con il compito di assistere il vescovo mentre questi celebrava *in pontificalibus*<sup>373</sup>. Ancora pochi anni prima della sua morte, Bracciolini continuò a essere al fianco del vescovo di Pistoia nella questione della canonizzazione del beato Atto<sup>374</sup>.

Per quanto riguarda più strettamente il profilo culturale, intorno al 1580 il capitolo pistoiese decise di assegnare a Cosimo Bracciolini il compito di trovare «cosa

---

<sup>368</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-12, c. 63v; sappiamo da un documento successivo che il cardinale protettore fu il cardinale Del Monte, cfr. *ibidem*.

<sup>369</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/9 (rubrica), c. 5r. Il problema riguardo alla giurisdizione su Prato ricomparirà anche in ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/10, c. 23v. E ancora cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-13, c. 122v.

<sup>370</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/9 (rubrica), c. 27r.

<sup>371</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/9, c. 39v.

<sup>372</sup> Sappiamo che il coadiutore del vescovo, Ottavio Abbioso, lasciò dietro di sé una cattiva fama, tanto da far dire all'Arferuoli che il coadiutore «travagliò molto il povero Latantio [vescovo di Pistoia] mentre visse». Pacini, Alfredo, *La Chiesa pistoiese e la sua cattedrale nel tempo*, vol. IV, Pistoia, CRT, 1994, p. 223. Per un profilo di Abbiosi e per il suo rapporto con Lattanzi si rimanda a Bocchini, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit. pp. 258-260.

<sup>373</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-10, c. 48v.

<sup>374</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-14, c. 87v.

autentica» circa i Santi Rufino e Felice<sup>375</sup>, contitolari della cattedrale di Pistoia, mentre nel 1595 ricevette l'incarico di restaurare un registro antico «adomandato Croce»<sup>376</sup>. Insieme ad altri due canonici, Bracciolini si occupò di riformare le Costituzioni del capitolo della cattedrale pistoiese, previa autorizzazione del visitatore apostolico<sup>377</sup>; fu probabilmente grazie alle sue qualità intellettuali e alle sue competenze in materia di diritto se gli fu affidata la difesa di altri due canonici del capitolo pistoiese<sup>378</sup> e, in un'altra occasione, la difesa del capitolo stesso<sup>379</sup>.

Oltre a questi incarichi di rilievo, Cosimo Bracciolini si occupò spesso per conto del collegio canonico di questioni pratiche, come il compenso delle maestranze, ad esempio, pagando personalmente i lavoranti che avevano deposto le reliquie di Rufino e Felice in un vaso di marmo<sup>380</sup>, come pure di compiti minori, quali l'acquisto di libri e arredi sacri<sup>381</sup> o la gestione di problemi relativi al clero locale<sup>382</sup>.

Nonostante le molte incombenze, a Pistoia il canonico Bracciolini scrisse tre opere che beneficiarono della pubblicazione a stampa, il volume sui miracoli della Madonna dell'Umiltà nel 1580, e altre due libri nel 1602 e nel 1606. Il 19 luglio 1596, inoltre, Bracciolini ebbe l'incarico di redigere un libretto per regolare l'ufficio divino<sup>383</sup>, e data il 1582 un suo «Registro Abreviato di tutti gl'oblighi perpetui della Chiesa Cathedrale di Pistoia», il cui manoscritto è attualmente conservato nell'Archivio Capitolare della

---

<sup>375</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A1/9, c. 45v.

<sup>376</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-12, c. 81v.

<sup>377</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/10, c. 23v.

<sup>378</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/14, c. 6r. Per la vicenda dei due canonici, cfr. Bocchini, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 259 e n. 100. Tuttavia, al contrario di quanto riporta la studiosa in nota, l'editto che redarguiva i due religiosi per la lunga permanenza romana non era stato emanato dal capitolo, ma dal vicario del vescovo.

<sup>379</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-15, c. 60r.

<sup>380</sup> Cfr. ACP, *Sacrestia di San Zenò*, L-23, c. 144v. Per altri incarichi simili, cfr. Cfr. ACP, *Sacrestia di San Zenò*, L-23, c. 211v.

<sup>381</sup> Cfr. ACP, *Sacrestia di San Zenò*, L-23, c. 221r.

<sup>382</sup> Si veda, ad esempio, ACP; *Sacrestia di San Zenò*, L-23, c. 145v.

<sup>383</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A/1-12, c. 85r.

città<sup>384</sup>.

Tutte e tre le opere a stampa del canonico pistoiese risentirono fortemente del clima post conciliare: la prima - e, per il nostro studio, la più interessante -, relativa alla Vergine dell'Umiltà di Pistoia<sup>385</sup> consentì a Bracciolini di trattare due temi cari alla controversistica cattolica contro i protestanti: il tema dei miracoli e del culto prestato alla Madonna, e il tema delle immagini sacre, argomento discusso nelle battute finali del Concilio di Trento<sup>386</sup>, che solo due anni più tardi sarà ripreso dal cardinale Gabriele Paleotti nel suo celebre *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*<sup>387</sup>. Le altre due opere a stampa di Cosimo Bracciolini sono, in ordine cronologico, delle istruzioni ai sacerdoti<sup>388</sup> e una vita di Atto<sup>389</sup>, o Attone, il vescovo pistoiese grazie al quale la reliquia iacobea giunse a Pistoia. La vita di Atto rientra nella questione relativa alla rivalutazione del clero, ma anche del culto dei santi, in un'ottica controriformistica, e soprattutto sembra inserirsi nell'attività, molto intensa all'inizio del XVII secolo, della Chiesa pistoiese per promuovere la canonizzazione del vescovo<sup>390</sup>. Le istruzioni ai sacerdoti sono una delle moltissime opere che, fra Cinque e Seicento, trattano delle qualità che un buon prete, o un aspirante tale, dovrebbe possedere, riferendosi dunque alla problematica della formazione dei religiosi, anche questo uno dei temi di primo piano

---

<sup>384</sup> ACP, D, 5, ms. *Registro Abreviato di tutti gl'oblighi perpetui della Chiesa Cathedrale di Pistoia, cioe di feste, et offitj per li morti che si celebrano in tutto l'anno fuor dell'ordinario, et dell'offitio corrente con le loro distributioni et carichi. Raccolto da M. Cosimo di Lodovico Bracciolini canonico, l'anno 1582, ch'egli fu prefetto della Sacrestia di Sancto Zeno*, c. 1r.

<sup>385</sup> Vedi Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit.

<sup>386</sup> Vedi COD, Sessione XXV.

<sup>387</sup> Vedi Paleotti, Gabriele, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, Bologna, per Alessandro Benacci, 1582.

<sup>388</sup> Vedi Bracciolini, Cosimo, *Istruzione a sacerdoti. Nella quale si dimostra principalmente le qualità che debbono hauere quelle persone che vogliono esser promosse all'ordine sacerdotale*, In Firenze, nella Stamperia di Michelagnolo Sermartelli, 1602.

<sup>389</sup> Vedi Bracciolini, Cosimo, *Vita del b. Atto Vescouo di Pistoia e prima Ottauo generale della Congregatione de' monaci di Vallombrosa*, In Firenze, Nella Stamperia de' Giunti, 1606.

<sup>390</sup> Cfr. Gai, Lucia, *Testimonianze Jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII* in *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale. Pistoia, 28-29-30 settembre 1984*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1987, p. 131.

durante i lavori del Concilio tridentino<sup>391</sup>. D'altra parte se, come riporta Vittorio Capponi, Cosimo Bracciolini prestò servizio presso il cardinale veneziano Dolfin nel periodo in cui questi svolgeva la propria attività diplomatica in terra tedesca, il canonico pistoiese avrà di sicuro avuto la possibilità di essere ben informato sugli sviluppi del Concilio, in modo particolare riguardo ai punti di maggior frizione con la Riforma, tra i quali, si è appena ricordato, rientravano alcuni dei temi affrontati negli scritti di Bracciolini<sup>392</sup>.

Il *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà* di Cosimo Bracciolini fu pubblicato a Firenze presso Bartolomeo Sermartelli, il quale nello stesso periodo dette alle stampe, per la seconda volta dopo il 1495 e per la prima volta nel XVI secolo, anche un'opera destinata a maggiori fortune, lo *Specchio di vera penitenza* di frate Jacopo Passavanti<sup>393</sup>; Sermartelli ne pubblicò tre edizioni, nel 1579, nel 1580 e nel 1585. Nella sua versione a stampa *Lo Specchio* riscosse evidentemente grande fortuna presso il pubblico, se l'editore fiorentino decise di riproporla per tre volte a distanza così ravvicinata: in effetti, il contenuto dell'opera ben si prestava all'atmosfera post tridentina<sup>394</sup> per quanto riguardava la pietà dei laici<sup>395</sup>. L'editore Sermartelli, dunque, si concentrò in questi anni sulla letteratura devota, decisione coerente con lo spostamento della sua bottega accanto

---

<sup>391</sup> COD, *Sessione XXIII*. Al proposito cfr. Fantappiè, Carlo, *Problemi della formazione del clero nell'età moderna*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, vol. II, *Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini (Firenze 4-5 dicembre 1992)*, pp. 729-747; cfr. Guasco, Maurilio, *Per una storia della formazione del clero*, in Sangalli, Maurizio (a cura di), *Chiesa, chierici, sacerdoti: clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma, Herder Editrice e Libreria, 2000, pp. 25-38.

<sup>392</sup> Per l'attività di nunzio in terra tedesca del cardinale Zaccaria Dolfin, rimando a DBI, Benzoni, Gino, voce *Dolfin, Zaccaria*.

<sup>393</sup> Vedi Passavanti, Jacopo, *Lo specchio di vera penitenza. Del reuerendo maestro Jacopo Passauanti fiorentino dell'Ordine de predicatori*, In Firenze, appreso Bartolomeo Sermartelli, 1579. A questa stampa segue l'edizione della medesima opera, sempre presso Sermartelli, del 1580.

<sup>394</sup> Questa interpretazione era già stata proposta a suo tempo da Marcello Aurigemma, che nel suo saggio sulla fortuna dell'opera del Passavanti, parlando delle numerose edizioni fine cinquecentesche, diceva: «[...] oppure, più probabilmente, si è trattato, insieme, di un generico effetto storico, insito nelle fore delle cose, di una conseguenza cioè della mentalità controriformistica e delle tendenze linguistiche e letterarie diffuse: certo è che cinque edizioni si seguono in diciotto anni, dal 1580 al 1608.», Aurigemma, Marcello, *La fortuna critica dello Specchio di vera penitenza di Jacopo Passavanti*, in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, vol. I, Modena, Società tipografica editrice modenese, 1959, p. 50. Aurigemma pare non prendere in considerazione l'edizione per Sermartelli del 1579.

<sup>395</sup> Nei decreti conciliari il tema della penitenza, intesa come confessione, viene affrontato nella sessione VI. Cfr. COD, *Concilium Tridentinum*, Sessione VI, Cap. XIV. Il tema verrà poi trattato con maggiore completezza nella sessione XIV, dedicata ai sacramenti della penitenza e dell'estrema unzione. Cfr. COD, *Concilium Tridentinum*, Sessione XIV, capp. I-IX.

al Vescovado, nel 1559<sup>396</sup>.

Anche Cosimo Bracciolini impostò la sua opera sulla Vergine dell'Umiltà in maniera tale da renderla del tutto conforme alla letteratura devozionale post conciliare, ma anche pienamente rispondente all'operato di impronta controriformistica del vescovo Lattanzio Lattanzi, sotto la cui giurisdizione il canonico Bracciolini compose il suo trattato.

Lattanzio Lattanzi apparteneva a una nobile famiglia orvietana; fu governatore di Bologna, e una volta restato vedovo della moglie – nipote di papa Del Monte – prese l'abito ecclesiastico. Per incarico del pontefice, Lattanzi assunse il compito di Presidente della Romagna, e nel 1575 divenne vescovo di Pistoia. Tuttavia, la precedente carriera di amministratore di Lattanzi indusse ben presto il Granduca Francesco I dei Medici a sceglierlo come governatore di Siena, funzione che tenne il vescovo lontano dalla sua diocesi<sup>397</sup>. L'azione di Lattanzio Lattanzi a Pistoia si ricorda tuttavia per alcuni episodi, che ci consentono di inserirlo a pieno titolo nel clima post tridentino. Intorno al 1576, in ottemperanza ai decreti del Concilio di Trento e su richiesta dei canonici stessi<sup>398</sup>, il vescovo assegnò un nuovo abito al capitolo della cattedrale, i cui membri ebbero finalmente una veste per tutti uguale. Nel 1579, terminati finalmente i lavori del nuovo santuario, fu Lattanzi a partecipare alla traslazione della miracolosa immagine della Madonna dell'Umiltà, evento da cui Cosimo Bracciolini prese spunto, come vedremo, per comporre la sua opera devozionale. Inoltre, nel 1586, quando già le controversie sulla giurisdizione diocesana lo contrapponevano al suo coadiutore con diritto di successione, Ottavio Abbiosi, Lattanzio Lattanzi condusse i lavori di un sinodo diocesano, successivo di alcuni anni alla visita apostolica compiuta a Pistoia dal vescovo di Sarsina, Angelo Peruzzi, nel 1582. Quando nel 1587 le immagini di un tabernacolo nel territorio montano di Cutigliano iniziarono a sudare e compiere miracoli, fu sempre Lattanzi a inviare sul posto, per condurre un'*inquisitio*, proprio il

---

<sup>396</sup> Cfr. Edit16, Bartolomeo Sermartelli, [http://edit16.iccu.sbn.it/web\\_iccu/imain.htm](http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/imain.htm).

<sup>397</sup> Per la biografia di Lattanzio Lattanzi e la sua attività a Pistoia, cfr. Rosati, Antonio Maria, *Memorie per servire alla storia dei vescovi di Pistoia*, in Pistoia, nella stamperia d'Atto Bracali stampatore vescovile, MDCCLXVI, pp. 179-183; cfr. Bocchini, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 257-258. Si veda inoltre Lattanzi, Bernardino, *Lattanzio Lattanzi, Magistrato orvietano, Senatore di Roma, Vescovo di Pistoia*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano», vol. 23, 1967, pp. 55-65.

<sup>398</sup> Cfr. ACP, Atti del Capitolo della Cattedrale, A 1/9 (rubrica), c. 26v.

canonico Bracciolini, in virtù dei suoi studi giuridici, della sua conoscenza del mondo e, certo, anche in qualità di 'esperto' di immagini miracolose, dato che era l'autore del *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà*<sup>399</sup>.

La conduzione tendenzialmente post conciliare della diocesi di Pistoia da parte di Lattanzio Lattanzi sembra essere, dunque, anche alla base del trattato di Cosimo Bracciolini, un'opera che, come vedremo fra poco, non ha soltanto il fine di inserire la Madonna dell'Umiltà di Pistoia nel ciclo devozionale cittadino, insieme ai culti di più antica affermazione. Il trattato sulla Vergine dell'Umiltà venne scritto, infatti, da una personalità che non era legata all'Opera della Madonna o specificatamente a quella chiesa, ma da un uomo di fiducia del vescovo di Pistoia, un canonico della cattedrale, tanto aderente ai dettami post tridentini da scegliere perfino un editore 'irreprensibile' dal punto di vista della dottrina cattolica come il fiorentino Sermartelli. Significativa anche l'occasione dalla quale Bracciolini mostra di trarre spunto per comporre il trattato e che viene dichiarata già nel titolo dello stesso: la «Translatione fattasi vltimamente nella nuoua Chiesa»<sup>400</sup>. Il titolo dell'opera di Bracciolini fornisce, inoltre, un breve sommario dei contenuti che saranno effettivamente affrontati nel testo: l'inizio della devozione, il suo progresso, la traslazione, i miracoli compiuti e una sezione relativa al culto delle immagini sacre.

## 6. Le dediche del *Trattato* e la preghiera per la traslazione

Il *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà* di Cosimo Bracciolini si apre con la dedica ad Alessandro dei Medici, il futuro papa Leone XI, nel 1580 arcivescovo di Firenze e ambasciatore del Gran Duca Francesco I.

Alessandro dei Medici era stato vescovo di Pistoia, sebbene per un periodo brevissimo<sup>401</sup>: il suo governo della diocesi si era distinto per un notevole attivismo nell'applicazione dei decreti conciliari - soprattutto per quanto riguardava l'obbligo di

---

<sup>399</sup> Per il caso delle immagini di Cutigliano si veda la recente pubblicazione di Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano: storia di un miracolo dimenticato, di un ponte perduto, di un oratorio apparso e poi sparito*, Pistoia, Storianuova, 2015.

<sup>400</sup> La traslazione dell'affresco della Madonna dell'Umiltà nella nuova chiesa-santuario risale al 1579.

<sup>401</sup> Alessandro fu, infatti, ordinario diocesano di Pistoia nell'anno 1573, prima che, dopo la morte del vescovo Altoviti, fosse spostato alla diocesi fiorentina.

residenza dei parroci -, nella soppressione della tassa vescovile sui benefici vacanti e nell'alleggerimento delle tensioni fra la diocesi pistoiese e la prepositura di Prato<sup>402</sup>. In realtà, durante il suo mandato come vescovo di Pistoia, Alessandro era sempre rimasto a Roma, governando la diocesi tramite un vicario, suo cugino Bastiano dei Medici. Proprio all'esperienza del vescovado pistoiese e all'interesse che Alessandro dei Medici avrebbe dimostrato nei confronti della Madonna dell'Umiltà il canonico Bracciolini si riferisce nella sua dedica:

[...] nel Pontificato della San.me. Di Papa Pio Quinto, V. S. Molto Illustre, & Reuerendissima, ad istanza d'vn Ambasciadore di questa Communità s'adopò pur assai per farle ottener' alcune gratie, per poter' condurre à fine la fabrica di questa Chiesa, & augumentarla nel culto diuino, & anco, che mentre ella fu Vescouo di Pistoia piu volte (quando ero in Roma) mi domandò ragguglio di tal miracolo, & dello stato di quella Chiesa, che allhora non seppi dare: non mi hauesse fatto risolvere à subito compiacer chi me ne prega per dar'à lei ancora qualche lume di quanto gia desiderò hauere [...]<sup>403</sup>.

Pare dunque che nel 1573, mentre si trovava a Roma al servizio del cardinale Dolfino, Cosimo Bracciolini avesse incontrato Alessandro dei Medici, nominalmente vescovo di Pistoia, il quale gli aveva rivolto alcune domande riguardo alla vicenda della Madonna dell'Umiltà, sulla quale si teneva informato tramite il suo vicario. Deluso di non saper soddisfare la curiosità del prelado, e in seguito quella dei fedeli che gli chiedevano notizie sulla Vergine pistoiese, Bracciolini decise sette anni più tardi di scrivere un'opera sulla Madonna miracolosa e di porla sotto la benigna protezione di Alessandro dei Medici, ormai arcivescovo di Firenze. Sempre attraverso l'opera di Bastiano dei Medici, Alessandro stava mostrando anche nella diocesi fiorentina una volontà di riforma di stampo tridentino - con cui è probabile che Bracciolini concordasse - che si sarebbe poi incrementata con la residenza dell'arcivescovo a Firenze.

Il canonico pistoiese continua il trattato *Trattato* dichiarando la finalità del suo lavoro di soddisfare il desiderio dei fedeli che desiderano conoscere la Vergine dell'Umiltà; nel paragrafo «Alli pii, et devoti lettori»<sup>404</sup> aggiunge una seconda motivazione per la composizione dell'opera, ossia la volontà di fare cosa grata alla patria. Questo intento si ricongiunge al primo, poiché se il trattato da un lato fornisce notizie sulla Madonna di

---

<sup>402</sup> Cfr. *Enciclopedia dei Papi*, vedi Sanfilippo, Matteo, voce *Leone XI*.

<sup>403</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 4-5.

<sup>404</sup> *Ivi*, p. 7.

Pistoia, intorno alla quale – sostiene Bracciolini - la curiosità è aumentata al momento della traslazione dell'Immagine miracolosa nella nuova chiesa, dall'altro lato celebra la traslazione stessa come l'avvenimento che segna al contempo la fine dei lavori di costruzione e l'inaugurazione del santuario. Il religioso indica la data della traslazione come un fatto rilevante per la comunità pistoiese, ed è probabile lo fosse veramente, assai più di quanto lo fosse stato il processo del 1549.

Cosimo Bracciolini assicura ai suoi lettori di essersi documentato sull'origine e sullo sviluppo del culto della Madonna dell'Umiltà, che costituisce il principale argomento della sua opera, ma non l'unico: il canonico dichiara, infatti, di avere aggiunto alla parte dedicata alla Vergine una trattazione del miracolo e delle sacre immagini, affinché chi legge ne possa trarre frutto, ovviamente «conforme al fine ch'Iddio opera ne miracoli»<sup>405</sup>. Bracciolini, dunque, compose un trattato che potesse illustrare la vicenda miracolosa della Madonna dell'Umiltà, ma che allo stesso tempo procurasse un'istruzione supplementare su miracoli e immagini sacre, tale da garantire gli strumenti adeguati a giudicare i prodigi della Vergine pistoiese, ma più in generale tutti gli eventi di quel genere, quindi con un vero e proprio intento didattico indirizzato al pubblico dell'opera, indifferentemente ecclesiastico o laico.

Alla dedica e alla spiegazione, o dichiarazione d'intenti, che Cosimo Bracciolini rivolge ai lettori, segue una preghiera composta in occasione della traslazione della Madonna dell'Umiltà, attribuita però a un altro canonico pistoiese, Paolo Ciati<sup>406</sup>. La preghiera richiama la maternità della Vergine e introduce il concetto di umiltà, grazie al quale la Madonna regna in Cielo, rammenta poi i segni di pietà manifestati da Maria agli avi («à nostri Padri desti»<sup>407</sup>) che, subito dopo, rimprovera benevolmente per non aver

---

<sup>405</sup> *Ivi*, pp- 7-8.

<sup>406</sup> Paolo Ciati fu un canonico pistoiese e un letterato. Nello stesso anno in cui Cosimo Bracciolini pubblicò presso Sermartelli il trattato sulla Madonna pistoiese, Ciati stampava, sempre per i tipi di Sermartelli, un'opera sul rosario della Vergine. Vedi Ciati, Paolo, *Rosario della beatissima Vergine Maria, che contine in se XV misterij. Di m. Paolo Ciati da Pistoia*, in Firenze, appresso Bartolomeo Sermartelli, 1580. Ciati era assai stimato nel panorama letterario pistoiese, come pare di intuire dalle lettere indirizzategli dal protonotario apostolico Bonifacio Vannozzi, che scriveva a Ciati per avere dei consigli circa un'orazione che Vannozzi avrebbe dovuto declamare pubblicamente. Cfr. Vannozzi, Bonifacio, *Delle lettere miscellanee del sig. Bonifatio Vannozzi, I.C pistolese, & protonotario apostolico. All'illustriss. et preclarissima Academia Veneta.*, in Venetia, appresso Gio. Battista Ciotti sanese all'Aurora, 1606, pp. 43-45.

<sup>407</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., p.9. Per altro, i versi in questione farebbero pensare al fatto che la Madonna avesse cessato la sua attività miracolosa, sia di sudorazione sia taumaturgica, già da diverso tempo.



provveduto in maniera abbastanza rapida ad assicurare un luogo degno all'Immagine miracolosa. Questa esigenza è finalmente soddisfatta dalla consacrazione del nuovo santuario, dal quale si auspica che la Vergine ascolti sempre i «preghi» dei fedeli e sia loro propizia.

## 7. La cornice letteraria e la struttura dell'opera

Cosimo Bracciolini articola il *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà* in due parti, il *Ragguaglio primo* e il *Ragguaglio secondo*. Nel *Ragguaglio primo* viene presentata la cornice letteraria all'interno della quale la vicenda della Vergine pistoiese è narrata in forma dialogica. La *factio* inizia a Firenze, nella chiesa della Santissima Annunziata, terza tappa del pellegrinaggio di un gentiluomo spagnolo che ha già visitato i Luoghi Santi a Roma e il santuario della Madonna di Loreto. A un padre servita che incontra nel santuario fiorentino, il pellegrino domanda informazioni sull'origine dei miracoli e della devozione all'immagine dell'Annunziata. Riconoscendo una profonda fede nel suo interlocutore, il religioso gli consiglia di passare da Pistoia, dove è in corso la traslazione in un nuovo tempio di un'immagine miracolosa della Madonna che novant'anni prima aveva sparso sudore per diversi giorni. Il gentiluomo arriva a Pistoia con due servitori e, dopo avere visitato il Duomo, si reca al santuario della Madonna dell'Umiltà, ma trova che il muro dove l'immagine è dipinta è inaccessibile. Il priore della nuova chiesa spiega al pellegrino che per tre giorni la Vergine non sarà visibile se non da coloro che sono incaricati di trasportarla all'interno del santuario: appena trascorso questo tempo, sarà possibile visitare l'immagine. Il priore offre alloggio nella propria casa al gentiluomo, il quale è felice di accettare l'offerta per tre ragioni: avrà modo di conoscere il miracolo della Madonna e le devozioni della chiesa, inoltre potrà restare lontano dall'osteria, un luogo che distoglie i pellegrini dalle loro «consolationi». Da questa prima parte del *Trattato* emergono alcuni elementi interessanti. La cornice narrativa e la forma dialogica sono espedienti letterari utilizzati fino dalla classicità<sup>408</sup>,

---

<sup>408</sup> Da ricordare, inoltre, che la forma letteraria del dialogo era stata abbondantemente ripresa dalla letteratura umanistica e rinascimentale: si pensi, tra gli altri, ai *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* di Leonardo Bruni, oppure alle opere in forma di dialogo di Poggio Bracciolini (*De infelicitate principum*; *De nobilitate*; *De miseria humanae conditionis*, *De varietate fortunae*), o ad alcune opere di Lorenzo Valla (*De vero falsoque bono*; *De libero arbitrio*; *De professione religiosorum*).

legati rispettivamente a una funzione espositiva e ad una funzione argomentativa, entrambe presenti nella trattazione di Bracciolini. In questa opera la cornice trasmette ai lettori una serie di informazioni significative, che consentono di collegare il *Trattato* alla letteratura devozionale dei secoli XV-XVII, ma anche di chiarire meglio i propositi dell'autore. Riguardo a quest'ultimo aspetto, la cornice appare funzionale all'intenzione del canonico Bracciolini di immettere la Madonna dell'Umiltà in una posizione privilegiata all'interno di un percorso devozionale nazionale e regionale, prima ancora che cittadino: il pellegrino spagnolo ha visitato prima i Luoghi Santi a Roma e poi ha visitato Loreto, il santuario mariano per eccellenza nella penisola; quindi si è recato a Firenze al santuario della Santissima Annunziata, sicuramente uno dei luoghi di culto mariano di maggiore importanza nell'area toscana, anche grazie allo stretto legame con la casata Medici<sup>409</sup>. Bracciolini inserisce la Madonna dell'Umiltà in questo 'circuito' di prestigiosi luoghi sacri per accrescere, di riflesso, il prestigio del santuario pistoiese, suggerendo anche un possibile itinerario ai devoti che in futuro compiranno pellegrinaggi in Italia e in Toscana. Anche la provenienza geografica del gentiluomo non è casuale: il fatto che giunga dalla Spagna richiama il legame che Pistoia ha con quella terra grazie alla reliquia di San Jacopo, fatta arrivare in città nel XII secolo dal vescovo Atto, del quale Cosimo Bracciolini scrisse la vita nel 1606. Il legame devoto rappresentato dal culto iacobeo sembra confermato dalla decisione del pellegrino che, arrivato a Pistoia, si reca come prima tappa al Duomo – luogo di conservazione della reliquia di San Jacopo - e solo in un secondo momento cerca la chiesa della Madonna dell'Umiltà. Il nuovo santuario mariano viene così collocato in una gerarchia devozionale cittadina, che sarà completata più avanti nel trattato.

Anche l'inquadramento dello scritto di Bracciolini nel panorama della letteratura devozionale dell'epoca è affidato in buona parte alla cornice: l'autore sceglie come 'protagonista' della storia di contorno un pellegrino spagnolo, che si intuisce essere facoltoso (provenienza, definito un gentiluomo, numerosi spostamenti, servitori). Il fatto

---

<sup>409</sup> Non è un caso che la raccolta di miracoli di Giovanni Angelo Lottini sia dedicata alla granduchessa Cristina di Lorena e come, proprio nella dedica, si ricordi il legame fra il santuario fiorentino della S.S. Annunziata, i servi di Maria e la stirpe medicea. Cfr. Lottini, Giovanni Angelo, *Scelta d'alcuni miracoli*, cit., p. 8. Inoltre, sappiamo che «Intorno alla metà del Quattrocento il santuario mariano dell'Italia centrale che riusciva ancora a contendere la palma con Loreto, la cui ascesa stava diventando inarrestabile, era l'Annunziata di Firenze». Sensi, Mario, *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia centrale*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento*, cit., p. 101.

che un santuario richiami fedeli da luoghi lontani – non a caso, la lunghezza del viaggio compiuto dal pellegrino viene enfatizzata<sup>410</sup> – e che i visitatori presentino un profilo sociale alto, costituisce un incentivo per altri pellegrini a visitarlo; in particolare, l'eventuale condizione di prestigio dei pellegrini sarà sottolineata qualche anno più tardi anche dal servita Giovannangelo Lottini nella sua scelta dei miracoli della Santissima Annunziata di Firenze<sup>411</sup>.

Il *Ragguaglio primo* contiene tre paragrafi di tema generale riguardo ai miracoli: «Del modo che Dio opera ne' Miracoli & à che fine», «Diversamente si operano i Miracoli da i mali Christiani, & altrimenti da i Servi di Dio», «Miracoli delle Sacre Immagini». Seguono poi quattro paragrafi che riguardano la vicenda della Madonna dell'Umiltà, dall'origine del miracolo, a un altro miracolo della stessa immagine, alla protezione della comunità di Pistoia sulla chiesa, fino all'approvazione del miracolo. L'ultimo paragrafo, «Dell'adoratione delle sacre immagini», si ricollega invece agli argomenti più generali dei tre paragrafi iniziali, unito ai quali va a costituire un 'blocco' di quattro paragrafi teorici, che si contrappone al 'blocco' centrale dei quattro paragrafi che riguardano specificamente la Madonna dell'Umiltà.

Anche il *Ragguaglio secondo* presenta una suddivisione degli argomenti: ai due temi affrontati nel *Ragguaglio primo*, Cosimo Bracciolini aggiunge una spiegazione sui luoghi santi pistoiesi, fra cui viene inserita anche la Madonna dell'Umiltà. Questo secondo ragguaglio si apre, infatti, con il paragrafo «Della reliquia di S. Giacomo apostolo, & come s'hebbe di Spagna», a cui segue «Della chiesa di S. Maria del Letto», mentre il paragrafo successivo tratta della consacrazione del nuovo santuario alla Madonna dell'Umiltà. Seguono tre paragrafi 'teorici': «Dell'utilità delle sacre immagini», «L'Immagine de' voti uso antichissimo», «Dell'uso delle lampane, & lumi in nelle Chiese». Gli ultimi due paragrafi tornano invece a occuparsi della Madonna

---

<sup>410</sup> «doppo l'hauer discorso del lungo viaggio, che esso Pellegrin haueua fatto di Spagna in Italia, & che gli restaua di fare per ritornarsene à casa sua [...]». Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 13-14.

<sup>411</sup> Vedi Lottini, Giovannangelo, *Scelta d'alcuni miracoli*, cit. Da notare come invece in altre raccolte di miracoli ci sia molta meno enfasi sulla collocazione sociale dei risanati: si vedano, ad esempio, i libri di miracoli della Madonna delle Carceri, conservati nella Biblioteca Roncioniana di Prato: Biblioteca Roncioniana di Prato, ms. 86 (Q.II.6), "Cronica 1484" dello pseudo-Andrea di Giuliano del Germanino; ms. 87 (Q.II.5) "I miracoli della Madonna delle Carceri di Prato De Ghibellini" compilati da Giuliano di Francesco Guizzelmi da Prato.

dell'Umiltà, precisamente dell'edificazione della nuova chiesa e della traslazione dell'immagine miracolosa.

Nei sette paragrafi teorici presentati in totale nei due ragguagli notiamo che gli argomenti fondamentali trattati sono due, il tema dei miracoli e il tema delle immagini: a questi vengono aggiunti due paragrafi dedicati ai voti e alle lampade, sempre elementi 'visivi', con una forte correlazione sia con le immagini sia con i miracoli; questo è vero specialmente per quanto riguarda i voti, anch'essi di solito costituiti da un'immagine - della parte anatomica risanata, ad esempio - e strettamente collegati ai miracoli per il loro valore di testimonianza<sup>412</sup>.

La teoria sui miracoli esposta da Bracciolini tramite il priore del santuario della Madonna dell'Umiltà considera il miracolo come un fatto insolito, soprannaturale, voluto da Dio per accrescere la «credenza» dei fedeli. I miracoli provengono direttamente da Dio, anche qualora siano operati da reliquie o da immagini di santi, e possono essere volti a confermare una verità rivelata oppure a dimostrare la santità di un soggetto che si vuol proporre come esempio di virtù<sup>413</sup>. Il dialogo affronta poi la questione, assai dibattuta, dei miracoli compiuti dai «mali cristiani»: il priore asserisce di rifarsi a Sant'Agostino nel distinguere i miracoli compiuti dai buoni cristiani, che sono tali poiché hanno come fine la pubblica giustizia e la conferma della verità, dai miracoli compiuti dai Maghi grazie al Demonio, che sono invece solo segni o prodigi. Tuttavia, Iddio si avvale anche dei miracoli dei cattivi cristiani, utilizzandoli come 'strumenti' volti al bene del resto della Chiesa<sup>414</sup>. A questo punto, il pellegrino incoraggia il priore a presentargli un *excursus* storico, volto a dimostrare la fondatezza e la tradizione storica dei miracoli compiuti dalle immagini e, nello specifico, dalle immagini della Vergine. Attraverso il priore, Bracciolini indica una ricchissima platea di autorità, dai partecipanti al II Concilio di Nicea ad Atanasio, Eusebio di Pamphilo, Basilio Magno, Gregorio Niceno, Gregorio Theologo, Isidoro, Cirillo, Girolamo,

---

<sup>412</sup> Si pensi alla funzione del voto, spesso un'attestazione di gratitudine per avere ricevuto una grazia, di solito un risanamento miracoloso, accompagnato dalla formula ricorrente '*per gratia ricevuta*', si rimanda al proposito a Canetti, Luigi, *Gli ex voto marinari dell'Italia centro-settentrionale: Romagna e Marche, Liguria e Provenza nei secoli XIV-XVI*, in Aulisa, Immacolata (a cura di), *I santuari e il Mare. Atti del III Convegno Internazionale Santuario Santa Maria di Monte Berico, Vicenza, 15-17 aprile 2013*, Bari, Edipuglia, 2014.

<sup>413</sup> Cfr. Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 9-12.

<sup>414</sup> Cfr. *ivi*, pp. 12-14.

Ambrosio, Gregorio, e non manca di ricordare la storia di Agabano, scritta da Giovanni Damasceno, e l'attività pittorica di San Luca evangelista. Per quanto riguarda la tradizione dei miracoli compiuti dalla Vergine, si precisa come siano del tutto in linea con la teoria del miracolo già esposta, poiché se Dio ama concedere i miracoli attraverso le sue creature, tanto maggiore sarà il suo compiacimento utilizzando come tramite «la Madre sua santissima». La scelta del priore delle occasioni da menzionare per dimostrare l'attività miracolosa della Madonna ricade su alcuni episodi significativi, soprattutto per la loro ambientazione: il periodo iconoclasta nell'Impero bizantino. Il primo episodio riguarda l'amputazione di una mano – immediatamente ricresciuta grazie all'intervento della Vergine - subita da San Giovanni Damasceno, difensore delle immagini, in seguito a un tranello politico ordito ai suoi danni dall'imperatore Leone, ossia Leone III Isaurico, inauguratore dell'iconoclasmo bizantino. Il secondo episodio, narrato da Paolo Diacono, racconta un miracolo punitivo - ad opera, ironicamente, dei temibili infedeli, i «Saracini» - ai danni di un soldato iconoclasta, che aveva fracassato la testa di una statua rappresentante la Vergine. Il terzo miracolo, riferito da Germano, patriarca di Costantinopoli depresso da Leone III Isaurico, è tanto più interessante poiché riguarda un miracolo di essudazione mariana, costituendo dunque un parallelo e un precedente con il miracolo della Madonna dell'Umiltà di Pistoia<sup>415</sup>.

Risulta abbastanza evidente come la scelta dell'ambientazione di questi miracoli mariani non sia casuale, ma risponda a precise ragioni controversistiche nei confronti delle accuse che la pubblicistica protestante muoveva contro i miracoli e il culto prestato alle immagini della Vergine e dei santi. Con il richiamo al periodo iconoclasta, infatti, Cosimo Bracciolini sottolinea come ci sia già stata un'epoca in cui le immagini sacre furono attaccate<sup>416</sup> e come, anche in quel frangente, la Vergine e le sue rappresentazioni abbiano compiuto atti miracolosi: il canonico pistoiese fornisce così una ulteriore legittimazione, quella storica, ai miracoli operati dalla Madonna e usa, inoltre, la passata sconfitta dell'iconoclastia come metafora della presente sconfitta del protestantesimo.

---

<sup>415</sup> Cfr. *ivi*, pp. 14-19.

<sup>416</sup> D'altra parte, sulla questione delle immagini un parallelismo fra iconoclasmo e protestantesimo veniva creato già dal testo del decreto conciliare 'L'invocazione, la venerazione e le reliquie dei santi e le sacre immagini', che recitava: «Dunque [...] noi adoriamo Cristo e veneriamo i santi, di cui esse mostrano l'immagine. Tutto questo è già stato sancito dai decreti e dai concili, specie dal secondo concilio di Nicea, contro gli avversari delle sacre immagini ». COD, *Concilio di Trento*, Sessione XXV.

Il dialogo tra il pellegrino spagnolo e il priore della Madonna dell'Umiltà prosegue affrontando il culto delle sacre immagini: Bracciolini pare qui anticipare la discussione sul tema che sarà ripreso, solo due anni più tardi, dal vescovo di Bologna Gabriele Paleotti. Il priore distingue le tipologie dell'adorazione prestata alle immagini in base alla suddivisione stabilita dalla tomistica, ossia in *latria*, *iperdulia* e *dulia*<sup>417</sup>. *Latria* è la venerazione che non viene riservata ad altri se non a Cristo; *iperdulia* è l'adorazione rivolta alla Vergine Maria; *dulia* è l'adorazione indirizzata ai santi. Alle immagini si riserva la stessa adorazione che si rivolgerebbero a un santo o a una sua reliquia; infatti:

El quale honor dell'Immagini, come dice Damasceno, ascende insino al Prototypho, & esemplare, perche è il medesimo moto d'animo con che si riguarda l'Immagine, & l'istessa cosa rappresentata dall'Immagine, si che mentre che adoriamo l'Immagine di quel Santo, facciamo riverentia, & honoriamo quel che ci vien' rappresentato per l'Immagini, le quali sono anco segni rememorativi [...]<sup>418</sup>.

Nonostante si richiami a Giovanni Damasceno, il canonico Bracciolini sembra riferirsi soprattutto a quanto stabilito durante il Concilio di Trento nel decreto riguardo 'L'invocazione, la venerazione e le reliquie dei santi e le sacre immagini': nel testo conciliare si precisa che «l'onore loro attribuito si riferisce ai prototipi che esse rappresentano»<sup>419</sup> e, più avanti,:

I vescovi insegneranno con molto impegno che attraverso la storia dei misteri della nostra redenzione, espressa con i dipinti e in altri modi, il popolo viene istruito e confermato nella fede, ricevendo i mezzi per ricordare e mediare assiduamente gli articoli di fede; inoltre spiegheranno che da tutte le sacre immagini si trae gran frutto, non solo perché vengono ricordati al popolo i benefici e i doni che gli sono stati fatti da Cristo, ma anche perché attraverso i santi gli occhi dei fedeli possono vedere le meraviglie e gli esempi salutari di Dio, così da ringraziarlo, da modellare la vita e i costumi a imitazione dei santi, da adorare e amare Dio e esercitare la pietà<sup>420</sup>.

Nel *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà* troviamo le medesime argomentazioni, sviluppate in modo che la differenza rispetto al decreto conciliare sia minima: è l'autore stesso a confermare, per mezzo dell'apparato di citazioni che fiancheggia il testo del trattato, la fonte dalla quale riprende i propri temi:

---

<sup>417</sup> Cfr. Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., p. 29.

<sup>418</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>419</sup> Cfr. COD, *Concilio di Trento*, Sessione XXV.

<sup>420</sup> COD, *Concilio di Trento*, Sessione XXV.

[...] leggete quel che in questo proposito ne dice el Catechismo Romano doue sono avvertiti i Sacerdoti curati, che dimostrino le Immagini dei Santi, che sono nelle Chiese a i lor popoli, acciò che le si honorino, & insieme anco perche mossi dall'esempio si conformino con la vita & costumi loro [...]. L'immagini son utili? Anzi utilissime, massime quelle che ci rappresentano i misterij della nostra redentione, imperò che ci reucano del continuo à memoria gli articoli della fede nostra, e l'opere marauigliose di Dio, e parimente ci fanno ricordare de benefitij è gratie che dalla Maestà sua ci sono state concesse <sup>421</sup>.

Sembra di poter concludere che Cosimo Bracciolini, più che rifarsi ad altre dissertazioni su argomenti simili redatte durante il Cinquecento, adottasse come riferimento soprattutto i concili che si erano espressi sulle immagini sacre, cioè il II Concilio di Nicea e il Concilio di Trento, integrando le conclusioni conciliari con la conoscenza delle letture patristiche che, per gli studi che aveva compiuto, gli dovevano sicuramente essere familiari. Tuttavia, si potrebbe pensare a un debito del trattato di Bracciolini, almeno sul tema delle sacre immagini, nei confronti della *Disputatio de cultu & adoratione Imaginum* di Ambrogio Catarino Politi, personalità che in ragione dei suoi legami con Pistoia, in particolare con il vescovo Pier Francesco da Gagliano<sup>422</sup> avrebbe potuto interessare il canonico Bracciolini.

In questi testi di Politi e di Bracciolini sono in effetti presenti alcuni argomenti simili – l'utilizzo delle immagini da parte degli apostoli, l'attività pittorica di San Luca, le citazioni degli stessi padri della Chiesa e così via – ma l'impostazione delle due opere appare molto diversa. Nello scritto di Ambrogio Catarino Politi, in accordo con le sue capacità di controversista e la sua predilezione per il contraddittorio<sup>423</sup>, la trattazione assume una forma piuttosto 'aggressiva', a partire dalla dichiarazione iniziale dell'autore di immettersi nella controversia sul culto e sull'adorazione delle immagini contro gli eretici, ma anche contro alcuni cattolici dubbiosi sull'argomento<sup>424</sup>. Rispetto a Cosimo Bracciolini, Politi dibatte molto più a lungo la questione delle immagini – che è, del resto, il tema della sua dissertazione - affrontando e sviluppando argomenti che il canonico pistoiese non tocca. Bracciolini non affronta organicamente, ad esempio, la

---

<sup>421</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 69-70.

<sup>422</sup> Cfr. Paoli, Maria Pia, voce *Gagliano, Pier Francesco da*, in DBI.

<sup>423</sup> Caravale, Giorgio, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2007, p. 3.

<sup>424</sup> Cfr. Politi, Ambrogio Catarino, *Disputatio de cultu et adoratione Imaginum*, in *Enarrationes R.P. F. Ambrosii Catharini politi senensis archiepiscopi compsani in quinque priora capita libri geneseos. Adduntur pleriq[ue] alij Tractatus & Quaestiones rerum variarum ac scitu dignissimarum*, Romae, Apud Antonium Bladum Camerae Apostolicae typographum, MDLII, p. 121

differenza fra ebrei e cristiani nell'uso delle immagini, né si dilunga sulla funzione delle immagini come libro sacro per coloro «qui litera nesciunt»<sup>425</sup>. Tantomeno il canonico pare in grado, nonostante la buona preparazione culturale, di costruire le sottili soluzioni retoriche attraverso le quali Politi attua un parallelo fra immagini e libri sacri, concludendo che violare le immagini equivarrebbe a violare i libri<sup>426</sup>.

Cosimo Bracciolini, d'altra parte, non sembra intendesse confrontarsi sul terreno della controversistica, almeno non dichiaratamente. Piuttosto, all'interno di un'opera dedicata a una devozione cittadina, il canonico si fece portavoce per il suo pubblico del dettato tridentino, avvertendo forse la necessità di questa scelta in una città dal passato religioso inquieto, come dimostravano anche le vicende legate al processo della Madonna dell'Umiltà. Bracciolini sentiva il bisogno di chiarire ai suoi lettori, alla stessa Pistoia, perché le immagini sacre fossero meritevoli di culto e quale fosse il modo più corretto di adorarle. Tutto il trattato è tuttavia pervaso da una velata polemica nei confronti di coloro, riformati o meno, che sono scettici riguardo la devozione da prestare alle immagini sacre e alla loro attività miracolosa; l'autore non rende esplicito quali siano i destinatari di alcune delle sue argomentazioni, ma a volte lo lascia intuire. È in questo senso che il recente passato di Pistoia, frequentato da predicatori eterodossi che tendevano a trovare un seguito in città, potrebbe aver influito sulla stesura del trattato di Bracciolini, come induce a pensare anche l'attenzione del canonico a dimostrare la legittimità storica delle immagini sacre, tema che sembra volto a convincere «ogni uomo, se già non fusse indemoniato»<sup>427</sup>. D'altra parte, sappiamo che qualche anno prima della pubblicazione del *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà*, due canonici del capitolo della cattedrale erano stati incaricati di rimediare a «tutti e' disordini che nascono per conto della predica»<sup>428</sup>, segno che in città il problema relativo all'ortodossia

---

<sup>425</sup> Politi, Ambrogio Catarino, *Disputatio*, cit., p. 130.

<sup>426</sup> «Sicut ergo violare Scripturas sacrilegium est, quia libros literatorum sacros violas: ita violare picturas, cum sint et ipsae sacri libri Idiotarum», *ivi*, p. 129.

<sup>427</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., p. 48.

<sup>428</sup> Cfr. ACP, *Atti del Capitolo della Cattedrale*, A 1/9, c. 24v.



delle prediche non era ancora risolto del tutto<sup>429</sup>.

La polemica fra i «nemici» e Cosimo Bracciolini tocca, però, anche le lampade e i lumi votivi: ancora una volta viene sottolineata la legittimità che alle pratiche cultuali deriva dall'uso antico, in un'ottica che richiama il pensiero medievale, in cui non è ammesso il rinnovamento, ma la riscoperta della vera tradizione<sup>430</sup>. Così, il priore personaggio del *Trattato* si esprime circa l'accensione delle lampade e dei lumi nelle chiese:

Non ha dubbio alcuno, che ciò sia uso antichissimo, se bene anco contra di questi in vano hanno latrato i nemici nostri, perché tal' usoha origine del Testamento vecchio per comandamento di Dio [...] come di ciò ne rendano testimonio Basilio, & Agostino Santi Dottori, che di questo scrivano; & in particolate S. Girolamo, che riprende Vigilantio heretico, che negava tal'uso di lumi nelle Chiese, al quale dice in tal maniera ch'oltre à essere questa ordination di Dio, tali candelee & lumi s'accendano in memoria della fede de' Santi [...].<sup>431</sup>

Bracciolini non si richiama solo all'uso cultuale antico per dimostrare la bontà di una pratica, ma fa riferimento anche ai 'nemici' passati per costruire un parallelismo con gli avversari presenti, in una tendenza alla controversistica sfumata ma presente in tutta l'opera; il trattato sembra così assumere, almeno in certe parti, un tono difensivo, che rischia di appannare la fama e le glorie della Madonna dell'Umiltà.

Il secondo blocco tematico individuato all'interno dell'opera è interamente dedicato alle vicende verificatesi intorno all'immagine mariana pistoiese, dal miracolo del 1490 fino alla traslazione, pressoché contemporanea allo scritto del canonico Bracciolini.

Il priore del santuario della Madonna dell'Umiltà descrive al pellegrino spagnolo il miracolo di sudorazione avvenuto il 17 luglio del 1490, a poca distanza dal giorno della festa del patrono di Pistoia, San Jacopo; racconta poi dell'accertamento eseguito sul muro dai rettori della città, del riconoscimento del miracolo, di come il sudore cambiasse miracolosamente direzione per evitare il Bambino. In seguito, continua il priore, cominciarono a ricevere le grazie ciechi, zoppi, storpi e altri malati, affetti da

---

<sup>429</sup> Si deve considerare anche la possibilità che a Pistoia, all'epoca della composizione e della pubblicazione del trattato di Cosimo Bracciolini, non ci fosse realmente un problema relativo alla predicazione in città, ma che il problema venisse comunque percepito, sulla scia degli scandali dei predicatori avvenuti nella diocesi pistoiese ancora negli anni Cinquanta del Cinquecento. Cfr. Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo*, cit., pp. 140-141.

<sup>430</sup> In questo senso, si veda il concetto di «*Ecclesiae primitivae forma*». Vedi Miccoli, Giovanni, *Ecclesiae primitivae forma*, in «Chiesa gregoriana», n.17, 1966, pp. 225-299.

<sup>431</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., pp. 79-80.

varie infermità. Il priore afferma di avere assistito di persona a due miracoli taumaturgici, ma nel trattato non viene riportato il nome di alcun miracolato, dato abbastanza insolito nelle fonti relative ai santuari, che attraverso l'identità dei risanati e la descrizione delle loro condizioni prima e dopo la guarigione miracolosa dimostravano l'efficacia dei prodigi che avvenivano nei luoghi santi<sup>432</sup>.

Il priore si sofferma quindi sull'inizio dei lavori per l'erezione del santuario: grazie alle assegnazioni di fondi del Comune, alle elemosine e agli Operai della Madonna dell'Umiltà, incaricati di amministrare queste entrate fra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento vengono completati l'edificazione dell'antiporto e dell'edificio della Chiesa.

Dopo aver illustrato il primo periodo della vita del santuario, Cosimo Bracciolini fa intervenire il pellegrino, che ha la funzione di 'traghetare' il lettore dal miracolo al processo del 1549. Nel *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà*, come già accennato, non si fa mai riferimento agli episodi di predicazione eterodossa verificatisi negli anni Quaranta del Cinquecento a Pistoia; tuttavia, si è potuto notare che nell'opera di Bracciolini è costante l'attenzione verso un 'nemico' mai nominato, nemico di cui, nello scrivere un pezzo di storia della sua città, il canonico vuole chiaramente cancellare la memoria, come rende evidente il discorso pronunciato dal pellegrino subito prima che il dialogo affronti la questione dell'*inquisitio*:

La Magnifica Communità dimostrò in questo modo molta pietà, & zelo verso il culto divino, conforme à quello, che ho inteso dire di questa Città, che sempre è stata religiosa & cattolica: ma del miracolo se ne doueua far' anco qualche publica memoria, acciò che quelli che vengano à visitare questa Chiesa potessero hauerne qualche notitia [...]<sup>433</sup>.

Nell'introdurre l'*inquisitio* ci si sofferma, dunque, su come la storia pistoiese si collochi da sempre in un perfetto percorso cattolico, presentando questo carattere della città come un fatto talmente conosciuto che anche un pellegrino spagnolo arrivato a Pistoia

---

<sup>432</sup> Riferimenti più o meno precisi all'identità dei miracolati sono reperibili nelle opere devozionali d'area toscana. Cfr., ad esempio, Lottini, Giovannangelo, *Scelta d'alcuni miracoli*, cit., p. 26. Oppure: «Caterina figliuola di Gio. Antono Morotti da Valdottauro di età di anni 23 essendo stata 13 anni storpiata, per humidità, et catarro cadutole ne' fianchi, nelle ginocchia, et nelle gambe, onde non poteva andare senza la croccia [...]». Santini, Ippolito, *Narratione de' successi intorno alla Miracolosa Imagine della Gloriosissima Vergine scopertasi nella Città di Lucca, l'anno 1588. Mandata da Monsign. Reuerendissimo di Lucca all'Illustrissimo Sig. Cardinale Castrucci*, Stampata in Genoua, per Hieronimo Bartolo, 1588, p. 15.

<sup>433</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., p. 40.

da appena due giorni può saperlo. Pare, insomma, che Bracciolini – accingendosi a parlare di un periodo burrascoso della vita religiosa pistoiese – decidesse di inserire una sorta di *excusatio non petita* prima di affrontare il processo del 1549. Inoltre, la notazione del gentiluomo sulla mancanza di una «publica memoria» che possa aiutare i visitatori del santuario è un implicito messaggio di promozione del *Trattato*, che colma la lacuna al momento giusto, quando c'è finalmente una nuova chiesa in cui traslare l'Immagine miracolosa. Soprattutto, però, l'osservazione del pellegrino consente a Bracciolini di introdurre nella sua argomentazione il processo, indicato come una prima memoria dell'essudazione mariana, in quanto il procedimento vescovile era stato motivato proprio con la paura che il ricordo del miracolo potesse essere perduto con la morte di coloro che ne erano stati testimoni. È chiaro che questa stessa motivazione si riflette anche sull'opera devozionale del canonico Bracciolini, che una volta di più viene giustificata e, quindi, pubblicizzata.

Il dialogo tra il devoto spagnolo e il priore - portavoce di Cosimo Bracciolini - prosegue: il religioso informa il suo ospite di avere appreso le informazioni sul processo che gli sta fornendo dai registri della Cancelleria comunale, dall'Archivio del Vescovado e dall'Opera della Madonna dell'Umiltà. Sembra, in effetti, che Bracciolini abbia consultato le carte dell'*inquisitio*, poiché ne riporta la struttura in modo esaustivo e corretto. A conclusione della parte del *Trattato* dedicata all'*inquisitio*, il gentiluomo, data la chiarezza del miracolo, giudica superfluo il procedimento vescovile, riguardo al quale precisa, però, «mi è stato carissimo lo intendere che sia approvato con l'autorità dei Superiori, per poterne parlare tanto più con fondamento quando mi rotouerrò fuor di qui»<sup>434</sup>.

Il passo successivo affrontato da Cosimo Bracciolini nel *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà* è il tentativo di inserire il nuovo santuario pistoiese in un circuito devozionale cittadino teso ad attirare pellegrini forestieri, grazie al collegamento fra Pistoia e la terra d'origine del suo santo patrono, Jacopo da Compostela, méta di uno dei più importanti del pellegrinaggi della cristianità<sup>435</sup>. In questo senso la scelta del

---

<sup>434</sup> *Ivi*, p. 43

<sup>435</sup> Il meccanismo è ben descritto nel testo dal pellegrino spagnolo: «per il che mi condusse quiui vicino à un certo Magistrato che lo dimandano se ben mi ricordo l'opera di San Giacomo, & mi fece dare un carlino di elemosina, & disse mi, questo luogo è obligato, per un legato d'una pia persona di dare questa elemosina à tutti i Pellegrini che vengano da visitare S. Giacomo di Galitia.». *Ivi*, p. 51.

gentiluomo spagnolo come seconda voce nell'opera è strumentale, poiché valorizza la presenza di Pistoia nel circuito iacobeo, invitando i pellegrini devoti a San Jacopo a recarsi in visita, oltre che alla cattedrale, anche in altri luoghi pii pistoiesi, la Madonna del Letto e la Madonna dell'Umiltà.

L'inserimento di una sezione dedicata a san Jacopo e alle sue reliquie all'interno di un'opera devozionale mariana può suscitare diverse considerazioni riguardo i culti all'interno della diocesi pistoiese e le finalità del canonico Bracciolini nello scrivere il suo trattato. Nel paragrafo dedicato a San Jacopo non si parla, infatti, del santo, della sua agiografia, della devozione che gli viene prestata, piuttosto si ripercorre - in risposta alla domanda del visitatore spagnolo, che chiede in che modo la reliquia iacobea sia giunta a Pistoia – la storia del vescovo Atto, cui si deve l'arrivo di un frammento di cranio del santo. Bracciolini si concentra sul vescovo più che sul santo, ma il *Trattato* non rappresenta certo l'unica occasione in cui Atto fu al centro dell'attenzione del canonico pistoiese, sebbene la breve ricostruzione degli eventi del 1145, presentata per bocca del priore, sembri costituire la prima manifestazione dell'interesse del canonico per Atto. Bracciolini asserisce di avere ripreso le informazioni da Sozomeno da Pistoia, i cui manoscritti erano effettivamente conservati nella città e che, dunque, Cosimo avrebbe potuto facilmente consultare.

L'impegno di Cosimo Bracciolini nella celebrazione della figura del vescovo Attone si concretizzerà pienamente nel 1606, quando scriverà una biografia del beato Atto, inserendosi nel filone delle vite pistoiesi del vescovo<sup>436</sup> che ne perseguivano la canonizzazione<sup>437</sup>; sempre in quello stesso anno, nel suo «Registro Abreviato di tutti gl'oblighi perpetui della Chiesa Cathedrale di Pistoia», redatto nel 1582, il canonico Bracciolini inserisce a c.24r del testo originale un'aggiunta che riguarda le disposizioni per la celebrazione in città della festa del beato Atto, dopo l'autorizzazione concessa da papa Clemente VIII a celebrare il culto a livello diocesano<sup>438</sup>. L'integrazione si sviluppa in forma di ricordo e rammenta il ruolo di Bracciolini nell'organizzare la cerimonia:

---

<sup>436</sup> Si pensi, ad esempio, all'altra più nota e recente opera sulla vita di Atto, scritta da Francesco Forteguerra e data alle stampe nel 1608. Vedi Forteguerra, Francesco, *Vita del Beato Atto vescovo di Pistoia. Raccolta dal Signor Francesco Forteguerra*, in Firenze, appresso Bartolomeo Sermartelli e Fratelli, MDCVIII.

<sup>437</sup> Cfr. Gai, Lucia, *Testimonianze Jacobee*, cit., p. 131.

<sup>438</sup> Cfr. *ivi*, p. 25.

Ricordo come sotto di 28 di Giugno 1606 per mano di Ser Giovanni Montopoli fu stabilita la festa del B. Attone già vescovo di Pistoia tra gli Ss Operai di Sancto Jacopo da uno e predetti da Messer Antonio Arfaruoli uno degli operaj da loro deputato et il Capitolo delli Ss. Canonici della Cattedrale di Pistoia e predetti dal ser Benedetto Conversini primicerio e il ser Cosimo Bracciolini canonico per questo oggetto dal detto capitolo deputati con l'infrascritto ordine e solemnità [seguono disposizioni e dettagli]<sup>439</sup>.

Non dovette essere una casualità che Bracciolini fosse uno dei due canonici del capitolo a ricevere l'incarico di occuparsi dei festeggiamenti: certamente dipendeva dall'attenzione che già egli aveva prestato al vescovo Atto.

Perché, dunque, inserire in un'opera devozionale dedicata alla Madonna dell'Umiltà, altre due devozioni, quella iacobea, ma si potrebbe definire anche 'attoniana', e quella della Madonna del Letto? Dal punto di vista formale questo trittico 'pistoiese' rispecchia il primo trittico di devozioni peninsulari che apre il *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà*, costituito dalla Madonna di Loreto, dalla Santissima Annunziata di Firenze e, appunto, dalla Madonna dell'Umiltà di Pistoia.

Bisogna poi tenere presente che il culto dedicato a San Jacopo, fino dal suo affermarsi in territorio pistoiese nel XII secolo, si era legato a un clima di riforma della Chiesa che dava impulso alla volontà di «dotare la città di un ideale baluardo spirituale costituito da una cintura di chiese dedicate agli apostoli, a Cristo, alla Vergine»<sup>440</sup>. Da questo punto di vista il canonico Bracciolini avrebbe ripristinato, con la sua opera devozionale, l'antica protezione cittadina. Questa ipotesi acquista consistenza soprattutto in riferimento alla crisi dei culti locali prestati a San Jacopo che si era verificata nel corso del Cinquecento<sup>441</sup>: presupponendo che la flessione devozionale fosse avvenuta anche a

---

<sup>439</sup> ACP, D, 5, ms. *Registro Abreviato*, cit., c. 24r.

<sup>440</sup> Cfr. Gai, Lucia, *Testimonianze Jacobee*, cit., p. 137.

<sup>441</sup> Cfr. Péricard-Méa, Denise, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 29. È stato tuttavia sottolineato da Leardo Mascanzoni come la crisi del culto iacobeo del XVI secolo sia tutt'ora tema di discussione fra gli studiosi. Cfr. Mascanzoni, Leardo, *La diffusione del culto di S. Giacomo*, in Baldini, Giovanni (a cura di), *La chiesa di San Giacomo Maggiore di Lugo attraverso le carte dell'archivio parrocchiale, secc. XVI-XXI*, Imola, Editrice Il Nuovo Diario Messaggero, 2015, p. 70.

Pistoia<sup>442</sup>, acquisterebbe senso leggere la scelta di Bracciolini come un tentativo di rilanciare il culto iacobeo accostandolo a devozioni più fiorenti nel XVI secolo. In questa prospettiva, la parte del *Trattato* riservata a San Jacopo potrebbe rappresentare lo sforzo, da parte dell'autore, di ridare vigore al santo di Compostela, sia rinsaldando il suo legame con il beato Atto, in via di canonizzazione, sia affiancandolo a due devozioni mariane in ascesa in città. Ritengo degno di essere sottolineato un ulteriore elemento: qualche anno dopo la pubblicazione del *Trattato sulla Madonna dell'Umiltà*, il *Martyrologium Romanum*, revisionato dal cardinale Cesare Baronio, alla data del 25 luglio metteva in dubbio la veridicità della leggenda compostellana, tesi che Baronio avrebbe poi ribadito nei suoi *Annali Ecclesiastici*, avviando uno scontro riguardo all'autenticità delle reliquie compostellane le cui propaggini sarebbero arrivate fino al XIX secolo<sup>443</sup>. È possibile che in questa atmosfera accesa Cosimo Bracciolini avesse sentito il bisogno di rilanciare il culto di San Jacopo indirettamente, preferendo spostare l'attenzione dei lettori sul vescovo e sostenendolo tramite i nuovi santuari mariani.

La Madonna dell'Umiltà, appena traslata nella nuova Chiesa, trova dunque la sua collocazione nel *pantheon* pistoiese, dopo che nel *Trattato* di Cosimo Bracciolini se ne è dimostrata la piena legittimità, con le teorie del priore sulle sacre immagini e la loro attività miracolosa, e più in particolare, con il lungo *excursus* riguardo alle vicende accadute intorno a questa Vergine, tra le quali anche l'*inquisitio* voluta dal vescovo Pier Francesco da Gagliano nel 1549.

Dall'opera del canonico Cosimo Bracciolini e dalle notizie da lui fornite vennero tratti tutti i successivi libri a tema devozionale che riguardassero, anche solo in parte, questo culto pistoiese, culto che non raggiunse tuttavia la notorietà che l'autore sperava, se, in

---

<sup>442</sup> Gli studi che hanno trattato il tema dell'afflusso dei devoti in visita alle reliquie iacobee conservate a Pistoia si sono basati sul numero dei pellegrini che apparivano nei Libri di entrate e di uscite dell'Opera di San Jacopo, l'organismo che, fra le altre funzioni, era incaricato anche della distribuzione delle elemosine ai pellegrini stessi; tutti gli studi si fermano al XV secolo. Cfr. Gai, Lucia – Manno Tolu, Rosalia – Savino, Giancarlo, *L'apostolo San Jacopo in documenti dell'Archivio di Stato di Pistoia*, Pistoia, Archivio di Stato di Pistoia, 1984, p. 18; cfr. Webb, Diana, *St James in Tuscany: The Opera di San Jacopo of Pistoia and Pilgrimage to Compostela*, in «Journal of Ecclesiastical History», vol. 50, n. 2, April 1999, p. 214. Tuttavia, un decremento nel numero di pellegrini a livello locale c'era già alla metà del Quattrocento. Cfr. *Ivi*, p. 213. Ho tentato di condurre uno studio a campione sui Libri di entrata e uscita dell'Opera di San Jacopo, ma purtroppo il materiale è troppo abbondante perché si possa giungere a uno spoglio significativo con una rapida consultazione, tanto più in mancanza di uno studio condotto sulla prima metà del Cinquecento. Ho comunque consultato: Archivio di Stato di Pistoia (da ora ASP), *Opera di S. Jacopo, Libri di entrata e uscita*, 824, 829, 833, 838, 843.

<sup>443</sup> Cfr. Péricard-Méa, Denise, *Compostela*, cit., pp. 32-37.

uno dei dialoghi finali del trattato il pellegrino spagnolo assicura: «quanto ho veduto del miracolo della sacra Immagine della Madonna dell'Humiltà ouunche io mi trouerò tanto sempre predicherò, & per una delle principali deuozioni, che io habbia veduto in Italia»<sup>444</sup>.

---

<sup>444</sup> Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli*, cit., p. 92.

#### IV. LA MADONNA DEI MIRACOLI DI LUCCA

##### 1. Introduzione

Il 30 marzo 1588 l'immagine della Vergine dipinta sopra la Porta dei Borghi, a Lucca, ruppe il braccio al soldato bestemmiatore Iacopo da San Romano. La notizia del miracolo si diffuse rapidamente in città, dando il via a una massiccia affluenza di fedeli presso l'immagine. Cinque giorni più tardi, il 4 aprile, il governo cittadino, in accordo con il vescovo, stabilì di tagliare la porzione di muro su cui la Madonna era rappresentata e di trasportarla durante la notte nel palazzo dei Signori. In questo modo si sperava di interrompere il flusso di devoti che continuavano ad accorrere per venerare l'immagine, finché il vescovo non avesse stabilito con un processo se quella Vergine potesse essere considerata miracolosa. La traslazione dell'immagine provocò invece una grande manifestazione spontanea dei cittadini di Lucca, la prima processione delle tante con cui i lucchesi avrebbero splendidamente venerato la Vergine miracolosa.

Nei processi alle immagini sacre non troviamo solitamente episodi di sottrazione delle icone dal luogo del miracolo e tanto meno troviamo traccia del loro spostamento in palazzi laici. La scelta insolita del governo e del vescovo di Lucca può essere spiegata, come mostrerò più avanti, sotto diversi punti di vista. Per comprendere questa iniziativa ritengo che essa vada collocata nel complesso quadro religioso della città durante la seconda metà del Cinquecento, nella dialettica fra ceti dirigenti cittadini, vescovo e inquisizione romana e infine nel difficile rapporto fra Lucca e il vicino stato mediceo. Artolerò dunque questo capitolo offrendo una breve rassegna storiografica sul Cinquecento religioso lucchese, per passare poi ad una sintetica ricostruzione della storia cittadina nella metà del secolo: evidenzierò alcuni punti che ritengo essenziali per comprendere le decisioni che vennero adottate dopo il miracolo del 1588.

Tenterò di dimostrare come il prodigio della Porta dei Borghi, e l'*inquisitio* che ne seguì, costituirono un'occasione per il governo della Repubblica e per il vescovo Guidiccioni di evitare le ingerenze nella vita cittadina dell'Inquisizione e della neonata Congregazione dei Riti. Il riconoscimento dell'azione miracolosa della Vergine permise,



come era già successo in passato<sup>445</sup>, di offrire l'immagine di una città devota, nascondendo gli ultimi residui di un anticonformismo dottrinale che aveva caratterizzato la storia di Lucca nel XVI secolo<sup>446</sup>. Inoltre, la nuova devozione mariana rappresentò un'eccellente occasione per comporre le forti tensioni interne alla città che si erano create alla metà del secolo fra l'élite cittadina – erasmiana e calvinista – e il resto della cittadinanza, che si era progressivamente avvicinata alle posizioni della chiesa post tridentina<sup>447</sup>.

## 2. La storiografia sul Cinquecento religioso lucchese

Per ricostruire il contesto storico che fece da sfondo al miracolo del 1588 mi sono servita principalmente di tre studi: la monografia di Marino Berengo *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, edita nel 1965<sup>448</sup>; *Una città infetta. La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento* di Simonetta Adorni Braccesi<sup>449</sup>; infine l'inedita tesi di dottorato di Simone Ragagli, *La Repubblica e il Sant'Uffizio. Il controllo delle coscienze nella Lucca del secolo di ferro*<sup>450</sup>.

Ho scelto questi testi perché mi permettono di ricostruire un quadro dettagliato di Lucca nel XVI secolo, per quanto riguarda la situazione socioeconomica, ma soprattutto per quella del clima religioso: il quadro dell'intero Cinquecento lucchese mi ha consentito di rintracciare i fattori di continuità e di rottura nella politica condotta dal governo repubblicano e dal vescovo negli anni precedenti il 1588, chiarendo anche i motivi per cui i ceti dirigenti e l'ordinario diocesano decisero non solo di riconoscere il miracolo, ma anche di sostenere lo sviluppo di una nuova devozione cittadina.

Le specificità del contesto religioso lucchese nel XVI secolo venivano affrontate già in

---

<sup>445</sup> Cfr. *Infra*, pp. 171 e sgg.

<sup>446</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 236.

<sup>447</sup> Cfr. Adorni – Braccesi, Simonetta, «Una città infetta». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, MCMXCIV, pp. 53 e sgg.

<sup>448</sup> Berengo, Marino, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1965.

<sup>449</sup> Adorni – Braccesi, Simonetta, «Una città infetta», cit.

<sup>450</sup> Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit.

un articolo pubblicato nel 1941 sulla *Rivista storica italiana*.<sup>451</sup> Giorgio Spini individuava infatti come gli studi su Lucca nei primi decenni del Novecento si fossero concentrati su due linee di ricerca, quella sulla congiura del Burlamacchi e quella sulla «singolare vicenda religiosa» della Repubblica.<sup>452</sup> Lo storico rilevava come ci fossero pubblicazioni su entrambi gli ambiti, ma come gli argomenti non fossero affatto esauriti. Soprattutto per quanto riguardava l'ambito religioso, egli lamentava la mancanza di una vera e propria storia del movimento riformatore lucchese.<sup>453</sup>

In effetti, nel più ampio e recente contributo all'epoca disponibile sul tema - quello di Arturo Pascal sull'emigrazione lucchese *religionis causa* verso Ginevra, edito nel 1932 - ci si era concentrati più sul fenomeno migratorio in sé, che sulla ricostruzione del clima spirituale all'interno dello Stato nel XVI secolo.<sup>454</sup>

È da Spini che la mia ricostruzione storiografica deve necessariamente avviarsi, poiché egli per primo evidenziò la necessità di ricerche future su temi che si legano profondamente al miracolo del 1588, in particolare i legami della Riforma con l'ambiente culturale e religioso cittadino e la ricostruzione della vita culturale e politica della Repubblica, partendo dallo studio dell'oligarchia lucchese e la contestualizzazione della storia di Lucca nella storia europea del Cinquecento.<sup>455</sup>

Le indicazioni di Spini furono accolte in gran parte dagli studi successivi sulla città toscana. Già nel 1952, Renzo Ristori affrontava, in un lungo articolo uscito su «Rinascimento»<sup>456</sup>, uno dei temi individuati da Spini, vale a dire il periodo di insediamento delle idee riformate a Lucca. L'articolo di Ristori si concentrava sugli anni dal 1520 al 1540, analizzando la fortuna delle idee riformate nella Repubblica, a partire dalla ricostruzione dell'ambiente ecclesiastico e dalla spiritualità del ceto dirigente.

---

<sup>451</sup> Spini, Giorgio, *Questioni e problemi di metodo per la storia del principato mediceo e degli stati toscani del Cinquecento*, in «Rivista Storica Italiana», n. 6, 1941, s. 6, pp. 76-93.

<sup>452</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>453</sup> *Ivi*, pp. 81-83.

<sup>454</sup> Vedi, Pascal, Arturo, *Da Lucca a Ginevra: studi sull'emigrazione religiosa lucchese nel secolo XVI*, Torino, Paravia, 1932. Il testo era già stato pubblicato su «Rivista Storica Italiana», n. 49, 1932, pp. 149 e sgg.

<sup>455</sup> Cfr. Spini, Giorgio, *Questioni e problemi*, cit., pp. 83-85. Oltre a questi temi si sottolineava la necessità di prestare attenzione all'origine della Riforma nell'area lucchese e ai primi anni della sua diffusione oltre a determinare quale fosse la storia spirituale del movimento riformatore di Lucca, anche nelle sue articolazioni teologiche.

<sup>456</sup> Ristori, Renzo, *Le origini della Riforma a Lucca*, in «Rinascimento», n. 3, 1952, s. 2, pp. 269-292.

L'autore individuava nella corruzione del clero e nel disinteresse del vescovo Sforza Riario verso la diocesi lucchese due elementi che avevano agevolato la fortuna dei messaggi eterodossi all'interno della Repubblica. La cittadinanza lucchese, ceto dirigente compreso, aveva mal tollerato la rilassatezza di costumi del clero in ragione di una propria forte religiosità, alimentata anche dalla spiritualità d'impronta savonaroliana diffusa dal convento di San Domenico. Secondo Ristori la presenza in città di un nucleo di idee ispirate a Girolamo Savonarola poneva due problemi: il primo problema era relativo al rapporto fra spiritualità savonaroliana e Riforma; il secondo riguardava la funzione anti-eretica assunta a Lucca dai frati savonaroliani intorno alla metà del secolo XVI.

Un altro argomento proposto da Spini e assunto da Ristori come centrale nel suo articolo riguardava l'atteggiamento dei governanti lucchesi verso le questioni religiose. Le scelte dell'*élite* cittadina riguardo alla vita politica e culturale di Lucca mostravano un ceto dominante animato da una sincera spiritualità cristiana, favorevole all'idea di una riforma della chiesa, ma anche attento, in una congiuntura economica e politica difficile per la città, a non trasformare la questione religiosa in fattore divisivo per la Repubblica. Anticipando quello che sarebbe stato il grande tema di fondo dell'opera di Berengo, Ristori riteneva che la classe dirigente lucchese si preoccupasse del sentire spirituale dei cittadini soprattutto per preservare la pace interna allo stato e la libertà di Lucca, basi del sentimento patriottico dell'oligarchia repubblicana. Lo studioso giungeva tuttavia a conclusioni differenti da quelle della storiografia successiva, considerando che i governanti lucchesi generalmente non nutrissero simpatie per le idee riformate, ma tendessero piuttosto a non combatterle per mantenere la pace religiosa, base per la pace politica cittadina.

Il contributo di Ristori si chiudeva con alcune testimonianze provenienti da fonti lucchesi, attraverso le quali lo studioso ravvisava nella città una scarsa adesione ai principi della Riforma negli anni precedenti la predicazione a Lucca del teologo riformato Pietro Martire Vermigli. L'arrivo delle dottrine protestanti nella Repubblica sarebbe stato da imputarsi, per Ristori, ai mercanti lucchesi che operavano all'estero e che introducevano in patria libri e idee dei paesi che avevano aderito alla Riforma, ma sarebbero stati Vermigli e la sua cerchia i responsabili di una più ampia diffusione di tali

idee in città e dell'adesione ad esse di una parte dei lucchesi.

Ristori aveva aperto con il suo lavoro un primo confronto su alcuni dei temi proposti da Spini nel 1941, ma aveva soprattutto posto nuovi problemi, concernenti il mezzo di trasmissione delle idee riformate e l'ampiezza della loro diffusione a Lucca nella prima metà del Cinquecento. Le argomentazioni di Ristori che più hanno interessato il mio lavoro sono state l'atteggiamento del ceto dirigente verso la religione, fattore che, come vedremo, assume un particolare interesse nella vicenda del miracolo. I prodigi della Vergine innescarono infatti una catena di comportamenti e reazioni nei governanti cittadini, che mi hanno permesso di confermare la volontà del ceto dirigente di utilizzare la religione come fattore unificante della cittadinanza lucchese, da un punto di vista inedito. Inoltre, riguardo alla storia della Madonna dei Miracoli, si è potuto constatare come questo obiettivo del governo repubblicano sia stato perseguito tramite strategie che di volta in volta si adattavano agli interlocutori: il vescovo, l'ordine dei chierici della madre di Dio, la curia e le congregazioni romane, i vicini granduchi fiorentini.

Nel 1965, a poco più di dieci anni di distanza dall'uscita dell'articolo di Renzo Ristori, Marino Berengo pubblicava il saggio *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, frutto di una ricerca iniziata proprio nel periodo in cui era apparso lo studio di Ristori<sup>457</sup>. L'opera nasceva dall'interesse dell'autore per la capacità manifestata dal piccolo Stato toscano di passare attraverso le guerre d'Italia mantenendo la propria indipendenza; l'indagine sulle ragioni di una simile abilità di Lucca si era indirizzata verso la ricostruzione della storia sociale della città e del suo contado. Berengo, attraverso lo studio della nobiltà - a Lucca coincidente con la classe mercantile -, illustrava come la città toscana nella cornice delle guerre d'Italia fosse mossa da un'unica volontà, quella di evitare di volta in volta i pericoli che le si prospettavano, al fine di conservare la propria libertà. Lo storico non si limitava all'analisi dell'aristocrazia mercantile, la fascia più alta della cittadinanza, ma approfondiva lo studio della società di Lucca nel Cinquecento - definito dallo studioso «giro delle mura»<sup>458</sup> - interessandosi alla fascia intermedia costituita da notai e dottori, per passare poi alla fascia inferiore degli

---

<sup>457</sup> La prima edizione di *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento* è del 1965, tuttavia l'opera di Marino Berengo fu pubblicata già nel 1962 da Giulio Einaudi in un'edizione provvisoria in cui mancavano i due capitoli «Il contado» e «La vita religiosa». Cfr. Berengo, Marino, *Nobili e mercanti*, cit., p. 3.

<sup>458</sup> *Ivi*, p. 5.

artigiani. L'esame della società lucchese si collegava alle rivolte interne alla Repubblica nel XVI secolo: il moto dei Poggi, la rivolta degli Straccioni, le congiure di Fatinelli e Burlamacchi, episodi che portarono ad un irrigidimento dell'oligarchia culminato nella riforma martiniana<sup>459</sup>.

A conclusione del suo affresco della società lucchese cinquecentesca, Berengo dedicava un capitolo alla situazione religiosa<sup>460</sup>, recuperando alcuni temi trattati da Ristori e approfonditi dalla storiografia successiva – la vita religiosa a Lucca prima della Riforma, l'inadeguatezza morale del clero, il savonarolismo, l'inizio del movimento riformatore e il tramite di trasmissione delle idee eterodosse costituito dai mercanti – che verranno poi approfonditi dalla storiografia successiva. In particolare, Berengo si discostava da Ristori per la maggiore problematizzazione del tema dei rapporti fra la nobiltà mercantile ed il propagarsi di idee riformate. A differenza di Ristori, lo studioso si poneva il problema del ruolo assunto dalla nobiltà mercantile rispetto al propagarsi a Lucca della Riforma: anche sulla base di alcune delle fonti citate dallo stesso Ristori nel suo articolo, Berengo si dichiarava convinto che non fosse possibile affermare l'ortodossia o l'eterodossia del gruppo dirigente lucchese *in toto*, ma che si rendesse necessaria un'analisi puntuale delle personalità che componevano il governo della Repubblica negli anni Quaranta del Cinquecento<sup>461</sup>. In quegli anni le fonti iniziano a restituire precisi indirizzi dottrinali e teologici, soprattutto di ispirazione calvinista, mentre per il periodo precedente è difficile determinare se le idee religiose in circolazione a Lucca potessero effettivamente ascrivere a una specifica sensibilità riformata<sup>462</sup>. Oltre al tramite dei libri già segnalato da Ristori<sup>463</sup>, la trasmissione della sensibilità protestante in città aveva, secondo Berengo, il più importante polo di propaganda in alcune comunità di religiosi, soprattutto nei canonici lateranensi di San

---

<sup>459</sup> La riforma martiniana del 1556 prendeva il nome dal suo ideatore, il gonfaloniere Martino di Martino Bernardini, e negava l'accesso alle cariche pubbliche per i figli e i discendenti dei non cittadini, a meno che nella famiglia non ci fossero già stati membri ordinari del Consiglio. Cfr. Sirugo, Francesco, voce *Bernardini, Martino*, in DBI; Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., p. 19.

<sup>460</sup> Cfr. Berengo, Marino, *Nobili e mercanti*, cit., pp. 357-454.

<sup>461</sup> *Ivi*, pp. 404-406.

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 411.

<sup>463</sup> *Ivi*, p. 401.

Frediano e di Sant'Agostino<sup>464</sup>.

Nelle ultime pagine di *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento* l'autore proponeva due temi che superavano la tradizionale linea degli studi sulla vita religiosa lucchese dopo la metà del secolo XVI: il cambio di passo nei rapporti fra diocesi e governo che si verificò dopo il 1549, quando Alessandro Guidiccioni assunse l'incarico di vescovo di Lucca<sup>465</sup>; l'emergere nel popolo di una linea di pensiero riconducibile non tanto alla sensibilità protestante quanto piuttosto a quello che Berengo indicava come «razionalismo popolare»<sup>466</sup>.

L'opera di Berengo costituisce una tappa obbligatoria per chiunque voglia studiare Lucca nel Cinquecento, soprattutto perché la ricostruzione del quadro socio economico lucchese rappresenta il contesto in cui è calata ogni vicenda del secolo. Vorrei sottolineare come siano stati due in particolare i temi affrontati da Berengo che sono stati ripresi nelle mie pagine su Lucca. Il primo riguarda la difesa della libertà lucchese e la gelosia del ceto dirigente repubblicano per le sue prerogative. Per quanto riguarda il miracolo del 1588 questo aspetto emerge sotto forma di difesa della giurisdizione secolare circa la gestione della devozione mariana, argomento che avremo modo di approfondire in questo capitolo. L'altra questione analizzata da Berengo che ho affrontato, in particolare nel capitolo quinto del mio scritto, riguarda il ruolo dei mercanti lucchesi all'estero nella loro funzione di tramite fra la Repubblica e l'Europa. A questo proposito risulta particolarmente significativa l'edizione lionese della *Narratione* del canonico Ippolito Santini, concepita per far conoscere al pubblico lucchese in Francia i miracoli della Madonna alla Porta dei Borghi.

Nella monografia *Una città infetta. La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, pubblicata nel 1994, Simonetta Adorni Braccesi si propone di ricostruire la nascita e l'evoluzione del dissenso religioso a Lucca nella prima metà del XVI secolo, con una particolare attenzione al contesto italiano ed europeo in cui le vicende lucchesi si inseriscono<sup>467</sup>. La storica - che si dichiara esplicitamente debitrice di Marino

---

<sup>464</sup> *Ivi*, pp. 376-377.

<sup>465</sup> *Ivi*, p. 386.

<sup>466</sup> *Ivi*, pp. 435 e sgg.

<sup>467</sup> *Ivi*, p. XI.

Berengo, soprattutto per quanto concerne «il quadro della società lucchese del Cinquecento»<sup>468</sup> - recupera temi già evidenziati nell'ultimo capitolo di *Nobili e Mercanti nella Lucca del Cinquecento*, ma presenti anche nell'articolo di Ristori. In particolare, nel fare riferimento alla vicenda dell'emigrazione lucchese a Ginevra, Adorni Braccesi riprende espressamente il lavoro di Pascal. Attingendo alla storiografia novecentesca dedicata agli studi sul desiderio di riforma della chiesa all'interno del mondo cattolico e ai suoi rapporti con le dottrine valdesiane, la storica tenta di dimostrare perché queste sensibilità abbiano trovato terreno fertile nella città toscana. *Una città infetta* analizza il patriziato di Lucca nella sua rappresentazione culturale e nelle sue strategie di governo, approfondendo i temi della devozione 'civica' lucchese e il rapporto fra i cittadini e i conventi di San Romano e di San Frediano. Emerge, come già in Ristori, il tema del savonarolismo lucchese e degli eventuali legami fra questo e la nascita del dissenso religioso. Secondo Adorni Braccesi il nesso sarebbe rappresentato dalle suggestioni di cui la spiritualità savonaroliana si era fatta veicolo; tali idee sarebbero state una delle cause del rinnovamento religioso, confluendo, almeno in parte, in forme di dissenso<sup>469</sup>. Lucca sarebbe stata predisposta alla penetrazione di idee eterodosse, per la convergenza di diversi fattori nei primi trenta anni del Cinquecento: il declino morale della chiesa, i rapporti commerciali con paesi riformati, le circolazione di idee e libri eterodossi, la predicazione sui temi della grazia e del libero arbitrio. Tutti questi elementi portarono il patriziato lucchese, geloso delle proprie prerogative di governo anche nel campo del sacro, a sperimentare nuove vie di salvezza, prive del tramite ecclesiastico. Per la studiosa, a questa situazione si sarebbero sommate le idee umaniste di matrice erasmiana e quelle di Juan de Valdés. Questa prima fase di formazione del dissenso si sarebbe conclusa nel 1542 con la fuga di Vermigli dalla città; tuttavia, la sensibilità eterodossa avrebbe raggiunto il suo picco tra la metà degli anni Quaranta e la metà degli anni Cinquanta, quando avrebbe trovato una conformazione teologica più definita, di tendenza calvinista. La studiosa riesce, nonostante la carenza di fonti già denunciata da Ristori per questo periodo<sup>470</sup>, a restituire un quadro chiaro del

---

<sup>468</sup> Cfr. Adorni-Braccesi, Simonetta, «*Una città infetta*», cit., p. XII.

<sup>469</sup> *Ivi*, pp. 42-43.

<sup>470</sup> Cfr. Ristori, Renzo, *Le origini della Riforma a Lucca* cit., p. 279.

‘contagio’<sup>471</sup> nella Repubblica, risolvendo un problema storiografico che risaliva agli anni Quaranta del XX secolo. La storica segue poi i lucchesi nel loro esodo ginevrino a partire dalla metà del secolo, riuscendo a gestire con abilità due tematiche – la diffusione delle idee ereticali in città e la formazione delle Nazioni lucchesi all’estero – che fino ad ora erano state trattate separatamente.

Ai fini del mio studio sono di particolare interesse sia il tema della difesa da parte del ceto dirigente lucchese dei suoi privilegi giurisdizionali, che rappresenta una chiave di lettura anche per i fatti del 1588, sia il rapporto fra i lucchesi nelle Nazioni estere e i cittadini rimasti sul territorio repubblicano. In particolare, l’inquadramento del problema da parte di Adorni Braccesi si presta a chiarire la doppia pubblicazione di opere devozionali sulla Vergine della Porta dei Borghi nella penisola e al di là delle Alpi. È poi di particolare interesse la seconda parte del saggio, che allungandosi fino agli anni Settanta del Cinquecento, affronta i modi e le strategie con le quali la Repubblica e la chiesa di Lucca esercitarono un controllo sulle idee religiose dei cittadini e come il governo riuscì a tenere fuori l’Inquisizione dallo Stato, nonostante le pressioni di Roma. Le dinamiche fra ceto di governo, vescovo, e tribunale romano consentono di capire quali fossero gli obiettivi a cui ogni istituzione mirava e a quali azioni e alleanze fossero disposti per ottenerli.

Penso che il processo al miracolo del 1588, che faceva parte di una grande quantità di iniziative volte a valorizzare il prodigio, sia stato uno degli strumenti utilizzati dal vescovo e dal patriziato, per mostrare Lucca come una città monda dall’eresia, e salvaguardare i diritti di Guidiccioni e del governo sulla gestione degli affari religiosi della Repubblica. A differenza di Simone Ragagli e di Maria Pia Paoli, che hanno già in parte analizzato il prodigio, citato anche da Adriano Prosperi<sup>472</sup>, io non intendo

---

<sup>471</sup> Il termine è usato sia da Berengo sia da Adorni Braccesi per descrivere la percezione che i contemporanei ebbero del dilagare del dissenso religioso nella Repubblica, cfr. Berengo, Marino, *Nobili e mercanti* cit., p. 400 e Adorni-Braccesi, Simonetta, «Una città infetta» cit., p. 53.

<sup>472</sup> Cfr. Prosperi, Adriano, *Madonne di città e madonne di campagna: per un’inchiesta sulle dinamiche del sacro nell’Italia post-tridentina*, in *Eresie e devozioni: la religione italiana in Età moderna*, vol. 3, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, p. 49.



concentrarmi sul miracolo, ma sul processo e sulla letteratura devozionale successiva<sup>473</sup>. In questo senso, credo che soffermarsi su cosa accadde e quali furono i presupposti e le conseguenze dell'*inquisitio* sul miracolo alla Porta dei Borghi, possa dimostrare quanto, ancora alla fine degli anni Ottanta del secolo, Lucca continuasse a lottare per proteggere la propria indipendenza di governo, anche nel campo del sacro, benché ormai il clima politico e religioso fosse profondamente mutato, come dimostra la tesi di dottorato di Simone Ragagli.

Il lavoro di Ragagli - *La Repubblica e il Sant'Uffizio. Il controllo delle coscienze nella Lucca del secolo di ferro* - si inserisce negli studi religiosi sulla Repubblica di Lucca, ma a differenza di quanto accade nella storiografia precedente, l'analisi della situazione religiosa lucchese inizia in questo studio non dal primo Cinquecento bensì dalla metà del secolo e arriva fino agli anni Trenta del Seicento. Più che sulla ricostruzione delle inclinazioni spirituali dei cittadini o sull'estensione e la diffusione del dissenso religioso nello Stato, lo studioso concentra la propria attenzione sul controllo delle coscienze. Ragagli sostiene che sia un errore interessarsi soltanto all'assenza dell'Inquisizione e dei gesuiti nella città di Lucca, inducendo così a pensare che non esistessero forme di controllo e di giudizio sulle credenze religiose<sup>474</sup>. A sostegno della propria tesi, Ragagli esamina il panorama delle istituzioni che esercitarono - o tentarono di esercitare - un controllo sul sentire spirituale dei lucchesi e sulle loro forme di devozione. Se a Lucca i gesuiti non riuscirono ad entrare, in città furono tuttavia attivi i chierici della Madre di Dio, un ordine di chierici regolari che promosse il cattolicesimo post tridentino. Inoltre, l'Inquisizione restò fuori da Lucca, ma gli inquisitori di altre città, in particolare di Pisa, si occuparono di eventi avvenuti nella diocesi lucchese, soprattutto nell'ultima parte del Cinquecento. I processi *causa fidei*, specialmente quelli riguardanti la città, ricadevano sotto il vescovo, che agiva di concerto con Roma, ma che subiva nel frattempo la pressione costante del governo Repubblicano. Quest'ultimo lottò strenuamente per far sì che il Sant'Uffizio restasse fuori dallo Stato e, allo stesso tempo, si dotò di magistrature

---

<sup>473</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., pp. 236-241 e cfr. Paoli, Maria Pia, *Nell'Italia delle «Vergini Belle»: a proposito di Chiara Matraini e di pietà mariana nella Lucca di fine Cinquecento*, in *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'Età moderna*, Firenze, Leo Olshki Editore, 2003, pp. 539. L'autrice ritiene per altro che l'evento miracoloso sia «da approfondire nella storia della città». Ragagli studia soprattutto le conseguenze che il prodigio ebbe a livello di iniziative cittadine.

<sup>474</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., pp. 9-10.

che permettessero di gestire gli affari religiosi, in parte limitando i giudici ecclesiastici, in parte sostituendoli. Lo studio di Ragagli sottolinea dunque non solo la compresenza di diverse istituzioni sulle stesse materie, ma anche come sia possibile confrontare l'intervento di magistrature laiche ed ecclesiastiche per i reati di doppio foro, per esempio la stregoneria. Come già evidenziato anche da Paolo Prodi<sup>475</sup>, Ragagli, esaminando casi puntuali riportati dalla documentazione, conferma come le magistrature cittadine tendessero ad assimilare reati come la stregoneria al tradimento politico; in questo modo non si mirava a sanzionare e correggere le convinzioni sottese al reato, ma si puniva l'atto. La sanzione del comportamento esterno e la sostanziale impunità del sentimento che lo causava avrebbero provocato, secondo lo studioso, una discrasia fra i comportamenti esteriori e le convinzioni nutrite nell'intimità<sup>476</sup>.

L'opera di Ragagli, nello studiare le controversie giurisdizionali fra vescovo, governo e Sant'Uffizio, parte dagli ultimi anni toccati dalla monografia *Una città infetta* e, come già Adorni-Braccesi, lo storico articola il suo discorso collegando Lucca e le sue Nazioni all'estero e sottolineando come anch'esse diventino uno dei problemi intorno al quale ruoterà la dialettica fra curia, stato ed episcopato.

Com'è facile intuire, lo studio di Ragagli è stato particolarmente importante per la mia analisi, non solo perché mi ha consentito di ricostruire il clima religioso lucchese alla fine del Cinquecento, ma soprattutto perché mostra efficacemente che, dalla visita apostolica di monsignor Castelli nel 1575, a Lucca ci fu un cambio di passo: le forze della Chiesa ebbero maggiori margini di manovra, sia per una rimonta interna del fronte cattolico, sia per una gran quantità di informazioni raccolte sul 'contagio eterodosso' in città, grazie alle quali si poteva rendere più difficile ai governanti la prassi negoziale che Lucca portava avanti ormai da anni con la Santa Sede per difendere la propria autonomia<sup>477</sup>. Fu in questo clima, che, dopo gli anni dello scontro diretto fra il vescovo Alessandro Guidiccioni e il governo, l'ordinario diocesano iniziò un percorso altalenante di collaborazione con le magistrature cittadine e con Roma, che esercitavano

---

<sup>475</sup> Cfr. Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 130-132.

<sup>476</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 11.

<sup>477</sup> Per la visita di Castelli si rimanda al paragrafo successivo.

su di lui e sul suo ruolo grosse pressioni<sup>478</sup>. Questo problematico rapporto fra l'ordinario diocesano e il governo influenzò fortemente lo svolgersi delle vicende legate alla Madonna dei Miracoli e il miracolo mariano, a sua volta, costituisce un punto di vista privilegiato circa i legami fra istituzioni religiose e secolari nella Lucca della fine del Cinquecento.

Tale analisi mi è stata consentita anche grazie a *La Repubblica e il Sant'Uffizio* che mi ha fornito un quadro preliminare dei rapporti fra istituzioni lucchesi e fra queste e l'Inquisizione fino alla fine del XVI secolo. Ragagli avverte come l'episodio miracoloso abbia un ruolo in queste dinamiche ma, sicuramente anche per il maggiore interesse per altri aspetti della vita cittadina, si limita ad una ricapitolazione del miracolo e dei decreti ad esso relativi.

Mi sono distanziata dalla precedente storiografia, che pure ho profondamente sfruttato, soprattutto perché mi sono basata su documentazione di ambito episcopale e privato che mi ha permesso di cambiare punto di vista sul prodigio. Non esaminare il miracolo in quanto tale e analizzarlo in quanto oggetto di un processo - fortemente voluto dalle forze cittadine -, o in quanto ricordo personale, credo consenta di mettere a fuoco alcuni elementi che mi pare siano sfuggiti ai precedenti studi, come le somiglianze con un precedente miracolo 'gemello' e alcuni punti comuni fra la vicenda del soldato punito dalla Vergine e la conversione di Rinaldo da Verona. Come sopra accennavo, vorrei inoltre dimostrare come la gestione del miracolo da parte del governo e dell'episcopato lucchesi ci permetta di entrare nell'intrico di motivazioni alla base delle azioni delle due istituzioni. La sollecitudine con cui vescovo e governanti si mossero e le loro scelte, anche inusuali - come quella dello spostamento dell'immagine -, testimoniano chiaramente un'ansia di mostrare non solo un'ortodossia sicura della Repubblica, ma allo stesso tempo di evitare ogni ingerenza da parte delle congregazioni romane, soprattutto la neonata Congregazione dei Riti.

Più in generale, le *inquisitiones* sulle immagini miracolose appaiono come uno strumento di accertamento del prodigio, e in questo senso, uno strumento della chiesa

---

<sup>478</sup> Cfr. Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia* cit., p. 290. Prodi fornisce una cornice interpretativa entro cui è possibile collocare anche il caso lucchese, quando spiega come in questo periodo la diocesi - e quindi il foro episcopale e, aggiungo io, talvolta il vescovo stesso - si trovi in mezzo al polo costituito dal papato e a quello costituito dalla società politica. La sua difficoltà sarebbe provocata, secondo lo studioso, dalla mancanza di una giurisdizione chiaramente delegata e di una vera autonomia.

controriformista, in risposta sia alle critiche protestanti verso le immagini, sia in chiave di controllo delle devozioni popolari. Esse furono utilizzate da vescovi, anche con sensibilità molto differenti, ma tutti animati da una genuina volontà di riforma della Chiesa. Tuttavia, questi stessi vescovi si rapportarono non solo con i poteri politici interni alla loro diocesi, ma anche con le nuove congregazioni interne alla Chiesa, che diventarono sempre più pervasive a livello diocesano. I processi, dunque, possono essere letti come un'iniziativa vescovile, spesso di concerto con il governo cittadino, non solo per dimostrare l'ortodossia della propria diocesi, scoraggiando dunque l'intervento delle congregazioni romane, ma anche per ribadire un ruolo attivo della chiesa locale e dei poteri laici sul territorio. La documentazione processuale sui miracoli appare particolarmente interessante poiché permette di avere un punto di vista privilegiato su una serie di contrasti e contraddizioni che emersero durante il XVI secolo: le tensioni fra città e campagna – come già rilevato da Adriano Prosperi <sup>479</sup>, fra devozioni popolari e controllo delle autorità ecclesiastiche, fra i diversi fori che volevano esercitare le proprie prerogative sulle stesse materie.

### 3. Prima del miracolo: Lucca sul finire del Cinquecento

Per comprendere quali furono le cause dell'apertura del processo al miracolo mariano del 1588 è necessario ripercorrere in breve la storia di Lucca nella seconda metà del Cinquecento, e capire quali tensioni si agitassero in città. Si noterà che, nell'affrontare le vicende lucchesi dell'ultimo quarto del secolo, ci imbattemmo di frequente in personaggi e situazioni che incontreremo poi nell'analisi del prodigio mariano e del suo processo. È dunque evidente come l'*inquisitio* sia parte di un più ampio contesto che tenterò di delineare.

Nello stesso periodo in cui avvenne il miracolo alla Porta dei Borghi, a Lucca i membri del Consiglio generale stavano interrogando Domenico di Bartolomeo Chiariti, accusato di aver inviato in Curia una lettera in cui si affermava che nella Repubblica «chi attende alle devozioni è sospetto di Stato»<sup>480</sup>. La missiva arrivava a Roma in un momento

---

<sup>479</sup> Cfr. Prosperi, Adriano, *Madonne di città e madonne di campagna*, cit., pp. 29-51.

<sup>480</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, p. 201.

delicato, vale a dire dopo lo scontro che vedeva opposti il governo cittadino e i chierici regolari della Madre di Dio fondati da Giovanni Leonardi. In questo conflitto ritroviamo già un collegamento diretto con il miracolo del 1588: il cardinale Giovanni Castrucci, vicino a Sisto V, presentò al papa la richiesta degli oligarchi lucchesi affinché Leonardi, che si era allontanato dalla città, non potesse farvi ritorno. Il cardinale Castrucci, come vedremo nel prossimo capitolo, sarà il dedicatario della principale opera devozionale sulla Madonna dei Miracoli e l'incaricato di portare i risultati del processo al papa<sup>481</sup>.

In quei giorni, Giovanni Leonardi si trovava fuori da Lucca a causa dell'ostilità dimostrata dal governo lucchese nei confronti del suo ordine e dei cittadini ad esso vicini, fra i quali c'era anche il notaio episcopale estensore dell'*inquisitio* del 1588, Taddeo Giorgi<sup>482</sup>; Leonardi aveva deciso di recarsi a Roma proprio per lamentarsi presso la Curia del trattamento ricevuto in patria<sup>483</sup>.

L'ostilità del governo lucchese per i chierici regolari della Madre di Dio derivava dalla forte adesione ai dettami del cattolicesimo post tridentino che caratterizzava la condotta dell'ordine. Quest'ultimo era stato fondato dal già citato Giovanni Leonardi, che intorno al 1563 aveva iniziato a frequentare gli ambienti rigorosamente ortodossi della confraternita lucchese dei Colombini<sup>484</sup>. Leonardi, dopo essere stato ordinato sacerdote nel 1571, aveva iniziato un'opera di insegnamento del catechismo ad adulti e bambini che presto era stata riconosciuta anche dal vescovo. Nel 1574 fondò la confraternita dei preti riformati della Beata Vergine, che ottenne il riconoscimento canonico del vescovo nel 1583 e che l'anno successivo divenne l'ordine dei chierici regolari della Madre di Dio, riconosciuto da papa Gregorio XIII<sup>485</sup>. La missione dei chierici di portare avanti le

---

<sup>481</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi intorno alla Miracolosa Immagine della Gloriosissima Vergine*, in Genova, per Hieronimo Bartolo, 1588, pp. 3-4.

<sup>482</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, p. 198.

<sup>483</sup> Leonardi si era recato a Roma nell'ottobre del 1587, ma il bando emanato dai consiglieri lucchesi aveva fatto sì che, anche dopo la revoca del bando che il pontefice aveva imposto al governo di Lucca, Leonardi decidesse di restare a Roma, cfr. *Ivi*, p. 200.

<sup>484</sup> La confraternita laicale dei Colombini venne fondata nel 1548 da Vincenzo Arnolfini, esponente dei domenicani osservanti dei fratelli di San Romano, e restò legata al suo fondatore e direttore spirituale fino alla morte di questi, avvenuta nel 1561. Di ispirazione savonaroliana – tanto che i suoi membri erano spesso chiamati 'piagnoni' – la confraternita faceva proseliti soprattutto fra la gente media e i ceti subalterni, mutando la carica potenzialmente eversiva del messaggio savonaroliano nell'invito ad una rigorosa ortodossia. Legami con la confraternita dei Colombini aveva la compagnia di sacerdoti e laici diretta da don Leone Bartolini, allievo di Arnolfini, a Porretta. Per altre informazioni e indicazioni bibliografiche sul savonarolismo dei domenicani lucchesi e su Don Bartolini cfr. *Infra*, pp. 72 e sgg.

<sup>485</sup> Cfr. Giordano, Silvano, voce *Giovanni Leonardi* in DBI.

istanze tridentine a Lucca è il motivo per cui la loro azione è stata paragonata a quella che i gesuiti esercitarono in altre realtà<sup>486</sup>, oltre ad essere la ragione dello scontro con il governo della città<sup>487</sup>.

La situazione religiosa lucchese si era inasprita durante gli anni Ottanta a causa delle posizioni dei chierici, che venivano percepiti come un'infiltrazione della Santa Sede<sup>488</sup> e quindi un pericolo per la libertà e l'indipendenza cittadina. Inoltre i preti riformati del Leonardi, già dal decennio precedente, raccoglievano intorno a loro una quota sempre maggiore di cittadini: esasperati anche dalle sfavorevoli condizioni socioeconomiche del periodo<sup>489</sup>, molti lucchesi stavano iniziando a nutrire sentimenti filo tridentini in risposta polemica alla fede filo protestante di una parte dei 'grandi'<sup>490</sup>.

Questa profonda spaccatura nella cittadinanza di Lucca fu sanata proprio dalle grandi manifestazioni devozionali seguite al miracolo della Porta dei Borghi, che videro sfilare insieme gli esponenti del governo, la popolazione, il vescovo, i preti riformati: i chierici della Madre di Dio parteciparono alle grandi processioni cittadine organizzate dopo l'*inquisitio*, in segno di venerazione della Vergine<sup>491</sup>. Le opere devozionali, prodotte in ambito cittadino ed episcopale, non mancano di sottolineare la ritrovata unità della città

---

<sup>486</sup> Alcuni esponenti dei Chierici del Leonardi erano in seguito diventati gesuiti. Cfr. Franciotti, Cesare, *Cronache*, cit., p.331 e p. 338.

<sup>487</sup> Cfr. Giordano, Silvano, voce *Giovanni Leonardi* in DBI.

<sup>488</sup> Le biografie del Leonardi riportano notizia di una serie di calunnie ai danni di Leonardi e dei suoi seguaci che sarebbero circolate all'epoca all'interno della Repubblica; secondo una delle calunnie, i Chierici della Madre di Dio e il loro fondatore sarebbero stati nemici della Repubblica e intenzionati a indagarne i segreti. Cfr. Erra, Carlantonio, *Vita del Venerabile Padre Giovanni Leonardi fondatore della Congregazione de' Chierici regolari della Madre di Dio*, in Roma, nella stamperia di Giuseppe e Nicola Grossi, MDCCLVIII, pp.37-38.

<sup>489</sup> Nell'ultimo quarto del XVI secolo la situazione internazionale si inasprì a causa delle guerre di religione e dei problemi nella circolazione monetaria dovuti ai metalli preziosi americani. Le compagnie lucchesi risentirono delle peggiori condizioni economiche e alcune, soprattutto operanti sui mercati di Anversa e Lione, andarono in bancarotta. In città le conseguenze si manifestarono nella maggior disuguaglianza nella distribuzione della ricchezza e nel massiccio inurbamento – a causa delle peggiori condizioni di lavoro dei contadini – nonostante il ristagno delle attività produttive cittadine, soprattutto delle attività artigianali. Cfr. Braudel, Fernand, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, vol.I, Torino, Einaudi, 2010, pp. 484-485; Sabbatini, Renzo, *I Guinigi fra '500 e '600. Il fallimento mercantile e il rifugio nei campi*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 1979, pp. 75-77; 96.

<sup>490</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., p. 147.

<sup>491</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini, E delle vite de' Santi, i corpi de' quali sono nella Città di Lucca*, in Lucca, appresso Ottaviano Guidoboni, MDCXIII, 477-478. Cfr. ASLu, Opera della Madonna dei Miracoli, *Ragguaglio della Madonna detta de Miracoli di Lucca questo è carattere di Paulino di Bianco Nobile di Lucca*, c. 4v.

dopo il prodigio<sup>492</sup>. La manifestazione di una nuova coesione fra le componenti cittadine può suonare come un *topos* letterario, ma in questo caso sembra soprattutto un messaggio indirizzato a Roma e Firenze.

I rapporti della Repubblica con Firenze erano pessimi fin dai tempi di Cosimo I<sup>493</sup>, che con la sua aggressiva politica espansionistica aveva esasperato la «tradizionale impronta di diffidenza»<sup>494</sup> che esisteva fra i due stati. Più volte Cosimo, provando ad acquisire il territorio della Repubblica, aveva tentato di screditare Lucca, facendo leva sull'anticonformismo dottrinale della città<sup>495</sup> e soprattutto sulle divisioni interne allo Stato, come dimostra il suo sostegno, più o meno palese, al fuoriuscitismo lucchese prima<sup>496</sup>, e agli anti oligarchici interni alla città poi<sup>497</sup>.

Per quanto riguarda l'atteggiamento della Repubblica verso Roma, è noto come i contrasti fra Lucca e il Sant'Uffizio risalissero agli anni Quaranta del Cinquecento<sup>498</sup>, ma nella seconda metà del secolo c'era stata una netta svolta nei rapporti fra la Congregazione e la Repubblica toscana, iniziata con la visita apostolica del 1575<sup>499</sup>. In quell'anno Papa Gregorio XIII inviò a Lucca il vescovo Giovan Battista Castelli come

---

<sup>492</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi intorno alla Miracolosa Image della Gloriosissima Vergine*, Stampata in Genova, per Hieronimo Bartolo, 1588, pp. 21-22; ASLu, *Opera della Madonna dei Miracoli, Ragguaglio della Madonna detta de Miracoli di Lucca questo è carattere di Paulino di Bianco Nobile di Lucca*, cc. 4v-5r.

<sup>493</sup> Anche dopo la morte di Cosimo I, l'atteggiamento di Firenze verso Lucca non cambiò significativamente. Tommaso Girolami, riferendosi agli anni Settanta del Cinquecento, riportava: «Usava in questo il Granduca contro i nostri le solite arti, l'ipocrisia e la fraude, spargendo in corte del re Cattolico falsissime voci sulla poca osservanza della religione in Lucca». Tuttavia, il tono non cambia con i successori di Cosimo: «poiché parve si trasfondesse nei successori quel mal animo contro di lei, che il capo della dinastia granducale avevale costantemente dimostrato». Cfr. Tommasi, Girolamo, *Sommario della storia di Lucca dall'anno MIV all'anno MDCC*, Firenze, G.P. Viessesux, 1847, p. 458-459.

<sup>494</sup> Berengo, Marino, *Nobili e mercanti*, cit, p. 17.

<sup>495</sup> *Ibidem*.

<sup>496</sup> Si pensi, ad esempio, al moto dei Poggio e alla loro salda alleanza politica con la famiglia Cellesi di Pistoia, che il dominio fiorentino certo non contrastò. Cfr. Berengo, Marino, *Nobili e mercanti*, cit., pp. 83 e sgg..

<sup>497</sup> In particolare si fa riferimento agli anti oligarchici lucchesi, vicini al convento di San Romano e ai Colombini, che fra gli anni Sessanta e Settanta del Cinquecento iniziarono a maturare il pensiero di rivolgersi ai Medici per sovvertire l'assetto repubblicano. Cfr. Ragagli Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., pp. 85-86.

<sup>498</sup> A tal proposito rimando ad Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta» cit.

<sup>499</sup> Per la relazione sulla visita si veda Archivio Arcivescovile di Lucca (da ora AALu), *Acta visitationis ecclesiarum, monasteriorum, hospitalium, confraternitarum, et aliorum piorum locorum Lucanae civitates et diocesis, facta de anno 1575 a Reverendissimo Domino Iohannes Baptista Castellio episcopo ariminesi, visitatore apostolico deputato a Sanctissimo in Cristo padre et dominonostro Gregorio XIII*.



visitatore apostolico<sup>500</sup>. L'azione di Castelli in città fu dirompente, soprattutto perché si avvalse delle divisioni interne alla cittadinanza per raccogliere informazioni circa il dissenso religioso in città, aiutato nella sua opera dai preti di Leonardi e da laici provenienti dall'ambiente di San Romano. A causa della gravità delle testimonianze raccolte il visitatore apostolico ottenne da Roma prerogative inquisitoriali, che non vennero ratificate dalla Repubblica<sup>501</sup>. Il clima a Lucca divenne talmente pesante che iniziarono a girare libelli che accusavano alcuni esponenti del governo di essere 'ugonotti'<sup>502</sup>, fornendo del ceto dirigente un'immagine contrapposta alla manifesta devozione di Anziani e consiglieri che ci sarà restituita dalla letteratura sul miracolo mariano<sup>503</sup>.

La visita di Castelli fece emergere delle criticità che ancora esistevano a Lucca circa la gestione del dissenso religioso cittadino, così come sarebbe successo anche con l'affare dei preti riformati negli anni Ottanta. Il riconoscimento del miracolo consentì sia al vescovo che ai governanti di contrastare efficacemente l'immagine di 'città infetta' da cui Lucca continuava ad essere contrassegnata.

La visita apostolica si riallaccia al miracolo mariano della Porta dei Borghi anche sotto un altro aspetto: il vescovo Castelli non esercitò in città solo un'azione censoria e finalizzata alla raccolta di informazioni, ma promosse anche la devozione alla

---

<sup>500</sup> Giovan Battista Castelli, vescovo di Rimini dal 1574, era un canonista di fama, e a questo titolo partecipò ai lavori del Concilio di Trento affiancando Giovanni Morone in Germania e collaborando con Carlo Borromeo, Gabriele Paleotti e Ugo Buoncompagni durante la terza sessione conciliare. La grande stima che Borromeo e Paleotti avevano di lui finì per causare dei malumori fra il vescovo di Bologna e quello di Milano, entrambi decisi ad averlo come vicario. Borromeo riuscì a prevalere e Castelli si distinse per una decisa azione riformatrice nella diocesi, tanto da guadagnarsi il plauso di Gregorio XIII che, per questo merito, lo designò vescovo di Rimini e lo scelse come visitatore apostolico per le diocesi di Pisa, Pistoia e Lucca. Per la diocesi di Lucca Gregorio XIII gli assegnò anche le funzioni inquisitoriali, ma la Repubblica non ratificò mai il breve. Cfr. Fragnito, Gigliola, voce *Castelli, Giovan Battista* in DBI; cfr. Prodi, Paolo, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, vol. II, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1967, pp. 71-72.

<sup>501</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta» cit, p. 381.

<sup>502</sup> Non era la prima volta che a Lucca comparivano testi di questo genere: poco tempo prima, fra il 1567 e il 1568, la predicazione di Paolino Bernardini contro il ceto di governo, accusato di scarsa convinzione nel perseguire il dissenso religioso in città, aveva incoraggiato la diffusione di scritti 'infamanti' contro gli eretici. Cfr. Franciotti, Cesare, *Cronache della Congregazione dei Chierici Regolari della Madre di Dio*, Lucca, San Marco Litotipo, 2008, p. 45.

<sup>503</sup> Per la partecipazione degli Anziani a tutte le principali processioni in onore della Vergine cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi intorno alla Miracolosa Immagine della Gloriosissima Vergine*, Stampata in Genova, per Hieronimo Bartolo, 1588, pp. 21-22; ASLu, Opera della Madonna dei Miracoli, *Ragguaglio della Madonna detta de Miracoli di Lucca questo è carattere di Paulino di Bianco Nobile di Lucca*, cc. 4v-5r.



Vergine<sup>504</sup>. Ritengo interessante soprattutto un dato: Castelli durante la permanenza lucchese ebbe modo di visitare il sito di un miracolo mariano per certi aspetti gemello del prodigio del 1588<sup>505</sup>, fornendo, come si avrà modo di argomentare più avanti, un precedente legittimante al prodigio della Madonna dei Miracoli.

La conseguenza della visita di Castelli e la sua azione destabilizzatrice nella Repubblica è fondamentale per interpretare correttamente gli eventi successivi al miracolo del 1588. Per fare fronte alla situazione creatasi in seguito alle testimonianze raccolte dal visitatore apostolico, i consiglieri lucchesi intrapresero due differenti strade: oltre a indagare su chi fossero i responsabili delle denunce, essi cercarono di preservare il buon nome della città. Per fare questo il governo agì «sfruttando le occasioni di mettere in mostra la devozione pubblica di Lucca al giubileo che si andava allestendo»<sup>506</sup>; inoltre decise di sostenere «le manifestazioni locali della *pietas*, in modo da rimuovere o comunque allontanare dalle menti dei cittadini i sospetti e le accuse di eresia»<sup>507</sup>. Con queste scelte il ceto dirigente non solo si assicurò la momentanea benevolenza del papa, dimostrata dallo speciale giubileo per i lucchesi con il quale il pontefice premiò la città<sup>508</sup>, ma soprattutto garantì un rapido allentamento della tensione che si era accumulata durante la visita di Castelli.

Non era certo la prima volta che le assemblee lucchesi utilizzavano i sentimenti di devozione dei propri cittadini per dimostrare e ribadire l'ortodossia della Repubblica, sia

---

<sup>504</sup> Nei due anni immediatamente successivi alla visita apostolica del vescovo Castelli, sorsero a Lucca altre due confraternite intitolate alla Vergine, che si andarono a sommare alle sei preesistenti alla visita. Per un approfondimento sulle confraternite lucchesi, cfr. Savigni, Raffaele, *Le confraternite lucchesi (secc. XIV-XVI) e l'evoluzione della religione civica: relazioni fra chierici e laici e ridefinizione dei confini* in Pastore, Stefania – Prosperi, Adriano – Terpstra, Nicholas (a cura di), *Brotherhood and boundaries – Fraternità e barriere*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 423-446.

<sup>505</sup> Si tratta del santuario della Madonna del Sasso, la cui immagine si trova in una cappella della chiesa urbana di Sant'Agostino, a Lucca. Per le somiglianze fra il miracolo di questa Vergine e della Madonna dei Miracoli cfr. *Infra*, pp. 171 e sgg.

<sup>506</sup> Ci si riferisce al giubileo del 1575 indetto da papa Gregorio XIII.

<sup>507</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 149.

<sup>508</sup> *Ibidem*.

agli occhi di personalità esterne – l'imperatore<sup>509</sup>, il papa, i granduchi medicei – sia sul fronte interno, per permettere alla popolazione di ricompattarsi e venendo incontro alla sensibilità dei ceti intermedi e subalterni, vicini al movimento dei Colombini e ai Chierici di Leonardi, ossia ai maggiori contestatori degli uomini al governo: come si accennava sopra, già sotto il pontificato Ghislieri, questi gruppi di cittadini avevano progressivamente assunto un atteggiamento di opposizione politica nei confronti del movimento filo protestante, identificato con gli strati alti della cittadinanza<sup>510</sup>.

Soprattutto nelle processioni per il Volto Santo lucchese, obbligatorie per la gran parte della popolazione, gli aspetti civici del culto utili a configurare le relazioni tra le diverse componenti interne alla città erano espliciti: da una parte il cittadino «partecipava [...] alla processione in veste di vassallo ora del comune, se rappresentava una vicaria o una contrada di uno dei tre terzi in cui era divisa la città, ora della Chiesa, se rappresentava con il suo parroco una parrocchia della diocesi», dall'altra «partecipando alla processione secondo un ordine gerarchico, le magistrature e l'alto clero cittadino regolamentavano in una situazione rituale i loro rapporti»<sup>511</sup>. È possibile rintracciare altre e precedenti situazioni nelle quali a Lucca le manifestazioni devozionali erano state utilizzate in funzione di una propaganda destinata all'esterno della Repubblica: notevole appare in questo senso un episodio avvenuto nel 1542.

---

<sup>509</sup> Nonostante l'esaltazione artistica della propria libertà fra XVI e XVIII secolo, Lucca era «camera d'Imperio». Benché i cittadini della Repubblica preferissero celare la condizione di città imperiale, tale stato assunse rilievo con l'affacciarsi della riforma protestante e delle sue conseguenze a livello politico. In particolare, l'appartenenza all'Impero – non chiarissima a livello giuridico, come ha rilevato il dibattito storiografico in merito – proprio negli anni Settanta del Cinquecento contribuiva allo stato di tensione nella Repubblica. Nel 1574 gli Anziani di Norimberga si lamentarono presso gli Anziani lucchesi perché alcuni loro mercanti erano stati costretti dal vescovo Guidiccioni a confessarsi e comunicarsi, contravvenendo al rispetto della loro confessione, che a Lucca avrebbe dovuto essere garantita, proprio per lo statuto di città imperiale. Il governo lucchese giustificò la propria decisione di non intervenire nell'operato del vescovo con la necessità di trovare dei compromessi con l'Inquisizione e la Chiesa locale al fine di tutelare l'autonomia della città. Per lo statuto giuridico di Lucca come città imperiale cfr. Berengo, Marino, *Nobili e mercanti* cit., pp. 13-17; Aretin von, Karl, *L'ordinamento feudale in Italia nel secolo XVI e XVII e le sue ripercussioni sulla politica europea. Un contributo alla storia del tardo feudalesimo in Europa*, in «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 4, 1978, p. 58; Galasso, Giuseppe, *L'Italia una e diversa nel sistema degli stati europei (1450-1750)* in Galasso, Giuseppe – Mascilli Migliorini, Luigi, *Storia d'Italia - L'Italia moderna e l'Unità nazionale*, vol. XIX, Torino, UTET, 1998, pp. 100 e sgg.; 291-293; Tabacchi, Stefano, *Lucca e Carlo V. Tra difesa della "libertas" e adesione al sistema imperiale*, in Cantù, Francesca – Visceglia, Maria Antonietta, *L'Italia di Carlo V. Gerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Roma, Viella, 2003, pp. 430-432. Per l'episodio del 1574 cfr. Adorni Braccesi, Simonetta – Simonetti, Guja, *Lucca, Repubblica e città imperiale* cit., p. 295. L'episodio citato apre il problema delle Nazioni lucchesi all'estero che verrà affrontato nel prossimo capitolo, cfr. *Infra*, pp. 202 e sgg.

<sup>510</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., pp. 85-86.

<sup>511</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *«Una città infetta»*, cit., p. 28.

La città subiva allora una grande pressione dall'Inquisizione, a causa della presenza a Lucca del letterato ed eretico Celio Secondo Curione<sup>512</sup> e di un altro personaggio compromesso col dissenso religioso, forse da individuarsi in Ortensio Lando<sup>513</sup>. La Repubblica inviò a Roma Nicolao Guidiccioni, nipote del cardinale Bartolomeo Guidiccioni, per assicurare al papa che a Lucca non c'era alcuna setta luterana; in più,

---

<sup>512</sup> Lucca fu l'ultima città italiana che dette rifugio a Celio Secondo Curione e dalla quale il letterato fuggì a Berna, nel 1542. Avvicinatosi in gioventù alle idee riformate, Curione iniziò una lunga serie di arresti e fughe che lo portarono da Torino a Pavia; qui si legò ad un gruppo di eretici agostiniani: Agostino Mainardi, Giulio da Milano e Ambrogio Cavalli. Nel 1539, a causa della pressione inquisitoriale, Curione scappò di nuovo, trovando protezione a Venezia, dove compose l'*Araneus* e il *Pasquino in estasi*, opera dai toni fortemente anticlericali che ebbe un'enorme diffusione negli ambienti eterodossi. Costretto a fuggire anche da Venezia, Curione trovò rifugio a Ferrara, presso la corte di Renata di Francia e, infine, a Lucca. Proprio nell'anno di permanenza del Curione, si assistette in città ad un rafforzamento del movimento riformato e il letterato si legò a Pier Martire Vermigli, Celso Martinengo, Girolamo Zanchi, Paolo Lazise. Il pensiero di Curione si distinguerà, una volta in terra riformata, per un'ampia concezione religiosa, dimostratasi sia nella difesa di Serveto, sia nell'affermazione della salvezza dei pagani virtuosi del nuovo continente. Cfr. Peyronel Rambaldi, Susanna, voce *Curione, Celio Secondo*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione* cit.; Biondi, Albano, voce *Curione, Celio Secondo* in DBI. Si vedano inoltre i recenti contributi sul Curione di Biasiori, Lucio, *L'eresia di un umanista: Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2015; Id., "Uomo scaltro" e il "Vescovo mascherato": *Celio Secondo Curione, Pietro Paolo Vergerio e l'Epistola de morte Pauli III (1549)* in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», vol. 72, n.2, a.2010, pp. 385-396. Si ricorda inoltre gli studi di Felici, Lucia, *Da Calvino contro Calvino, Celio Secondo Curione e il De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo* in Peyronel Rambaldi, Susanna (a cura di), *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia: influenze e conflitti*, Torino, Claudiana, 2011, pp. 385-403; D'Ascia, Luca, *Frontiere: Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Bologna, Pendragon, 2003; Peyronel Rambaldi, Susanna, *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione: un dialogo dell'umanesimo cristiano* in *La formazione storica dell'alterità: studi di storia della tolleranza nell'Età moderna offerti a Antonio Rotondò*, vol. 1, Firenze, Olschki, 2001, pp. 93-133; Prosperi, Adriano, *Celio Secondo Curione e gli autori italiani: da Pico al "Beneficio di Cristo"*, Firenze, Olschki, 1998.

<sup>513</sup> Ortensio Lando abbandonò gli agostiniani, di cui faceva parte, nel 1534, probabilmente convertito alle idee riformate durante un suo soggiorno a Bologna; fra il 1535 e il 1545 visitò numerose città in Francia, Germania, nell'attuale Svizzera e anche in Italia: il soggiorno a Lucca è da collocare all'inizio degli anni Quaranta. Lando ebbe diversi protettori, ciascuno per breve tempo. Non è facile, data l'ambiguità dei suoi scritti, capire quale fossero le esatte idee religiose di Lando che, pur professandosi con il cardinal Madruzzo un cattolico devoto, nutri per certo idee eterodosse, forse con sfumature anabattiste. Cfr. Grendler, Paul, voce *Lando, Ortensio* in *Dizionario Storico dell'inquisizione* cit. Sempre di Grendler si veda anche Id., *Critics of the Italian world, 1530-1560: Anton Francesco Doni, Nicolo Franco and Ortensio Lando*, Madison-London, University of Wisconsin press, 1969. Su Lando si rimanda inoltre a Adorni Braccesi, Simonetta, *L'"Agrippa Arrigo" e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala e utopismo. Ipotesi di lettura*, in «Historia philosophica International Journal» n. 2, a. 2004, pp. 97-113; Daenens, Francine, *L'autore in contumacia: Ortensio Lando e Lucrezia Gonzaga*, in Ciappelli, Giovanni – Luzzi, Serena – Rospocher, Massimo (a cura di), *Famiglia e religione in Europa nell'Età moderna. Studi in onore di Silvana Seidel Menchi*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 25-43; Id., *Le traduzioni del trattato Della vera tranquillità dell'animo (1544): l'irricoscibile Ortensio Lando*, Genève, Droz, 1994; Rozzo, Ugo, *I Paradossi di Ortensio Lando tra Lione e Venezia e il loro contenuto teologico*, in «La Bibliofilia», vol. 113, n.2, a. 2011, pp. 175-210; Marcheschi, Daniela, *Catalogo delle opere di Ortensio Lando e delle stampe popolari di carattere devozionale che presentano note di possesso, conservate nella Biblioteca statale di Lucca*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano: 3-5 aprile 1986*, Modena, Panini, 1987; Seidel Menchi, Silvana, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in «Rivista storica svizzera» tomo 24, f. 4, 1974, pp. 537-633; Id., *Un inedito di Ortensio Lando: il "Dialogo contra gli huomini letterati"* in «Rivista storica svizzera» tomo 27, f.4, a. 1977, pp. 509-527. Numerosi sono anche gli studi filologici e letterari sulla produzione di Ortensio Lando, si rimanda qui genericamente ai saggi di Donato Gagliardi, Riccardo Scrivano, Paolo Marini, Antonio Corsaro, Conor Fahy, Daniele Canfora e Luigia Zilli in merito.

«per dimostrare all'Inquisizione la sicura ortodossia della città», «si restaurava [...] il culto dei corpi santi locali come quello di San Frediano [...], si organizzavano processioni, si richiamavano gli Anziani a partecipare a festività non di precetto. Essi erano inoltre nuovamente invitati a prendere parte alle antiche devozioni [...]»<sup>514</sup>. In periodi nei quali Lucca si trovò sotto pressione sul fronte sociale e religioso, il ricorso a dimostrazioni devozionali di grande portata fu una delle armi più efficaci per far fronte alle accuse circa la dissidenza religiosa lucchese, una maniera per serrare i ranghi a difesa della città.

La visita apostolica di Castelli, attraverso le conseguenze che generò, tra le quali la congiura di Lorenzo Fabbri nel 1576<sup>515</sup>, ci consente anche di constatare la scomoda posizione occupata dal vescovo Alessandro Guidiccioni all'interno della sua diocesi.

Dagli anni Sessanta, il vescovo aveva cambiato il suo atteggiamento ostile nei confronti dei governanti lucchesi e si sforzava infatti di non arrivare a uno scontro diretto con i consiglieri, circostanza questa che indisponneva gli ambienti della curia romana e per la quale il vescovo venne spesso rimproverato a partire dagli anni Settanta<sup>516</sup>. Dopo il ritorno in patria, fra la fine del '62 e l'inizio del '63, il vescovo di Lucca aveva infatti attuato una sorta di doppia strategia: da una parte, cercava di aderire alle direttive tridentine, convocando sinodi, compiendo visite pastorali, dedicandosi alla scrittura di

---

<sup>514</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>515</sup> Il mercante Lorenzo Fabbri, anche a causa di un risentimento personale verso gli oligarchi lucchesi, era stato uno dei più attivi informatori del vescovo Castelli. Per paura delle ripercussioni a cui sarebbe andato incontro, Fabbri convinse alcuni cittadini a rilasciare insieme a lui delle testimonianze all'inquisitore di Pisa, Ugo Politi, perché a Roma giungessero informazioni sulla dissidenza religiosa lucchese. I governanti di Lucca riuscirono a disinnescare la congiura con un'abile politica di negoziazione, coinvolgendo anche Filippo II, che mediò il conflitto fra Repubblica e Santa Sede. Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *Il dissenso religioso nel contesto urbano lucchese della Controriforma*, in *Città italiane del Cinquecento fra Riforma e Controriforma*, Lucca, Pacini Fazzi, 1988, p. 227-232; Tommasi, Girolamo, *Sommario della storia di Lucca* cit., pp. 462-463; Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., pp. 166-169.

<sup>516</sup> Si veda a proposito il paragrafo dedicato ad Alessandro Guidiccioni, cfr. *Infra*, pp. 162 e sgg.

opere volte alla formazione del clero, aprendo un seminario<sup>517</sup>; dall'altra, Guidiccioni aveva iniziato dagli anni Settanta una collaborazione con i magistrati dell'Offizio sopra la religione per salvaguardare la fama della Repubblica sul piano dell'ortodossia<sup>518</sup>.

In seguito alla congiura ordita da Lorenzo Fabbri, la Congregazione dell'Inquisizione era entrata in possesso di una mole di informazioni senza precedenti sulla situazione religiosa della Repubblica. Le testimonianze rilasciate al Sant'Uffizio non giovavano alla reputazione di Alessandro Guidiccioni: secondo gli inquisitori, la volontà del vescovo di evitare uno scontro diretto con i consiglieri, ne rendeva l'azione pastorale in città troppo poco incisiva, soprattutto sul fronte del controllo dell'eterodossia<sup>519</sup>. L'ordinario diocesano doveva sentirsi stretto fra due morse: quella della fedeltà che doveva alla sua città - alla quale il vincolo familiare lo legava strettamente -; e quella della sottomissione che doveva alla Santa Sede<sup>520</sup> e della fedeltà ai suoi sentimenti circa la riforma della chiesa cattolica, fedeltà che aveva nutrito e che continuava a sostenere tramite alcune iniziative ispirate ai decreti del Concilio di Trento<sup>521</sup>.

Non stupisce, dunque, che il miracolo del 1588 rappresentasse un'occasione per il presule, la cui figura approfondiremo in uno dei prossimi paragrafi, per offrire sia una dimostrazione di fede da parte di tutta la sua diocesi, sia per riaffermare la sua giurisdizione sugli affari di natura religiosa, anche se affiancato dalle istituzioni

---

<sup>517</sup> Per le riforme attuate da Alessandro Guidiccioni si rimanda a Coturri, Enrico, *La chiesa lucchese nell'opera riformatrice del vescovo Alessandro Guidiccioni il vecchio*, in «Rivista di Archeologia, storia, costume», a. XVI (1988), n. 4, pp. 53-61. Il primo sinodo fu indetto nel 1564, ne seguirono altri sei fra il 1574 e il 1593, raccolti nelle *Ecclesiae Lucensis constitutiones pluribus frequentibus synodis late et compendium relatae*, Lucae, apud Vincentium Busdraghium ad instantiam Octaviani Guidoboni, 1594. Per quanto riguarda le opere di formazione del clero, cfr. Guidiccioni, Alessandro, *Le Regole per le classi dei sacerdoti et per ogni altro chierico della diocesi di Lucca, Lucca*, appresso Vincenzo Busdraghi a stanza di Ottaviano Guidoboni, 1580 (I ed. 1577). Anche le visite pastorali furono effettuate con costanza e sono conservate in 21 volumi che coprono gli anni fra il 1553 e il 1598; il seminario fu istituito nel 1574 presso la cattedrale di San Martino. Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta – Ragagli, Simone, voce *Guidiccioni, Alessandro*, in DBI.

<sup>518</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 78 e p.117.

<sup>519</sup> Il prete Giovan Battista Nannini, nella deposizione resa presso l'Inquisizione pisana sul caso di Francesco Baroncini, affermava che «altre volte per simili negotii ... ho fatto denunciare ed io stesso ho tentato denunciare all'ordinario nostro altre cose pertinenti a tal Santo Offizio e visto il molto pericolo che ne risultava per quelli che tale officio desideravano fare et in oltre la poca provizione che a ciò si poneva, acciò ne descrissi [...] davanti al Visitatore apostolico [...]». Lo stralcio della deposizione è riportato in Adorni Braccesi, *Il dissenso religioso*, cit., p. 230.

<sup>520</sup> Torneremo su questa doppia fedeltà a cui Alessandro Guidiccioni si trovava sottoposto più avanti, cfr. *Infra*, pp. 162 e sgg.

<sup>521</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta – Ragagli, Simone, voce *Guidiccioni, Alessandro* in DBI; cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., pp. 204-209.

repubblicane.

Nemmeno il rapporto del vescovo Guidiccioni con il governo era privo di problemi: dopo la congiura di Fabbri, il vescovo raccoglieva – senza informarne il governo cittadino - abiure private e confessioni, accrescendo così la messe di notizie sul dissenso religioso a Lucca di cui il Sant'Uffizio era in possesso<sup>522</sup>. Allo stesso tempo, anche il governo manteneva un atteggiamento diffidente nei confronti del vescovo: quando i consiglieri lucchesi cercarono di rendersi conto dell'entità della presenza eretica nella Repubblica - al fine di poter meglio gestire le proprie frizioni con Roma – sfruttarono il loro legame con il presule, ma lo tennero all'oscuro su informazioni che avrebbero potuto metterli in difficoltà davanti ai cardinali della Congregazione.

Questa reciproca mancanza di fiducia si manifestò appieno nel 1578 quando i consiglieri, impegnati a rivedere le norme sul controllo librario, decisero di sottrarre a Guidiccioni il ruolo di fornire la licenza di stampa alle nuove opere, preferendo

---

<sup>522</sup> Dalla documentazione proveniente dal fondo documentario dell'Offizio sopra la Religione emerge come Guidiccioni passasse informazioni all'inquisitore di Pisa, Politi, condotta di cui i governanti lucchesi erano venuti a conoscenza. ASLu, OSR, 1, pp. 1170-1171; cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., pp. 187-188. Come già sottolineava Prospero nel suo *Tribunali della coscienza*, in epoca post conciliare la lotta contro gli eretici aveva portato Roma a sfruttare la confessione come strumento per cacciare l'eresia, ma a quest'azione si erano aggiunti i vescovi «che, per riprendere in pugno il controllo dell'ortodossia dei loro popoli, non avevano esitato a ricorrere all'uso coattivo e poliziesco dei sacramenti: la comunione e la confessione», Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza* cit, p. 275. Sul rapporto fra vescovi e inquisitori riguardo la confessione sacramentale in Età moderna molto è stato scritto a partire da Prospero stesso e in rapporto con la sua opera: Romeo, Giovanni, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, Città del Sole, 1997 e dello stesso Id., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della controriforma*, Firenze, Le lettere, 2008; Brambilla, Elena, *Alle origini del Sant'Uffizio, Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000; De Boer, Wietse, *The conquest of the Soul. Confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*, Leiden-Boston- Köln, Brill, 2001; Rusconi, Roberto, *L'ordine dei peccati. La confessione fra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; Lavenia, Vincenzo, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004. Per contributi più recenti sul rapporto fra confessori e inquisitori si veda Brambilla, Elena, *Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali*, in Peyronel Rambaldi, Susanna (a cura di), *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal Medioevo all'Età moderna*, Torino, Claudiana, 2007, pp. 111-161; Bonora, Elena, *L'archivio dell'Inquisizione e gli studi storici: primi bilanci e prospettive a dieci anni dall'apertura*, in «Rivista storica italiana», CXX, 2008, 3, pp. 968-1002; Di Filippo Bareggi, Claudia, *Inquisizione e confessione fra '500 e '600: aspetti e problemi* in Di Filippo Bareggi, Claudia – Signorotto, Gianvittorio (a cura di), *L'Inquisizione in Italia e il caso milanese*, Roma, Bulzoni, 2009; Broglio, Paolo de Castelnau - L'estoile, Charlotte – Pizzorusso, Giovanni (a cura di), *Administrer les sacraments en Europe et au Nouveau Monde: la curie romaine et les Dubia circa Sacramenta*, Rome, Ecole française de Rome, 2009. Risale al 2009 anche la nuova prefazione di *Tribunali della coscienza*, nella quale Prospero sottolinea come, rispetto alla sua convinzione della progressiva preponderanza degli inquisitori sui confessori nel XVI secolo ci siano state due obiezioni, la prima, di Giovanni Romeo, che ritiene non ci siano testimonianze certe dell'egemonia degli inquisitori sui confessori; la seconda, di Elena Brambilla, che accusa Prospero di una connivenza con gli inquisitori, cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza* cit., p. XVIII.



attribuirlo all'Offizio sopra le scuole<sup>523</sup>. In seguito a tali tensioni e, soprattutto, all'aprirsi della stagione di processi romani contro i filo riformati lucchesi sulla base delle testimonianze raccolte fra il 1575 e il 1576, troviamo un primo esempio del cambiamento intervenuto nella politica cittadina. Nel 1578 una norma promulgata dall'Offizio sopra la Religione escludeva dal novero dei governanti tutti coloro che avessero disubbidito al Sant'Uffizio, con effetto retroattivo<sup>524</sup>. Questo provvedimento non è che una dimostrazione di come, nei quindici anni precedenti al manifestarsi della Madonna dei Miracoli, Lucca avesse progressivamente scambiato la propria sopravvivenza politica con un atto di sottomissione alla Congregazione dell'Inquisizione.

La limitazione della giurisdizione interna della Repubblica – per quanto in seguito modulata dai governanti in modo da risultare meno incisiva in città – acquietò i cardinali, permettendo al ceto dirigente lucchese di riappropriarsi delle sue prerogative di vigilanza riguardo la vita religiosa dei concittadini. È in questo senso che l'*inquisitio* seguita al miracolo assume a Lucca il significato di una dimostrazione di fede all'esterno, per placare le residue tensioni dottrinali e mostrare una città ormai con una nuova reputazione. Il processo fece sì che il prodigio fosse legittimato a livello episcopale e, quindi, ecclesiastico, aprendo la strada alla possibilità di organizzare grandi manifestazioni devozionali in città. L'impegno che i governanti lucchesi profusero nell'organizzazione di tali eventi suggerisce anche che essi stessero riaffermando la loro capacità di decidere e intervenire riguardo gli affari religiosi all'interno della Repubblica.

#### 4. Il miracolo mariano del 1588 e l'*inquisitio* vescovile

Lucca nel Cinquecento è una delle città in cui nel recente libro di Massimo Firpo e Fabrizio Biferali si delinea un «silenzio delle immagini», cioè una «esigua produzione figurativa in ambito sacro, quando non un vero e proprio silenzio iconografico»<sup>525</sup>. Le

---

<sup>523</sup> *Ivi*, pp. 185-188.

<sup>524</sup> La norma è contenuta in ASLu, *Offizio sopra la Religione*, 1, p. 775.

<sup>525</sup> L'altra città colpita dal silenzio delle immagini è Modena. Cfr. Firpo, Massimo – Biferali, Fabrizio, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 61.

ragioni individuate per questo fenomeno sono due: la prudenza e l'aniconicità del calvinismo<sup>526</sup>. Soprattutto la seconda motivazione sembra essere confermata dai non infrequenti episodi di iconoclastia che si verificano per gran parte del XVI secolo in città, e che hanno come obiettivo in particolare la Vergine<sup>527</sup>. D'altra parte, l'idea dell'inutilità della venerazione dei santi e della Madonna e, soprattutto, della devozione prestata alle immagini circolava in città con persistenza, come dimostra il periodico riaffiorare nei documenti di testimonianze relative a un simile atteggiamento.

A metà del Cinquecento, in uno dei momenti più caldi della crisi religiosa, i patrizi Vincenzo Buonvisi<sup>528</sup> e Francesco Micheli<sup>529</sup> «si indignavano pubblicamente», dichiarandosi convinti che «donne ingenuie e incolte impinguavano frati indegni» grazie alla devozioni ai santi e al culto delle immagini sacre<sup>530</sup>. Fra Ottaviano del convento di San Frediano, nel momento in cui si trovava a convertire il soldato bestemmiatore Rinaldino da Verona<sup>531</sup>, affermò, rifacendosi agli insegnamenti di Pietro Martire Vermigli<sup>532</sup>, che «l'adorare i santi, inginocchiarsi davanti alle figure» fosse un errore<sup>533</sup>, convinzione che Rinaldo, durante la sua successiva opera di catechesi degli umili

---

<sup>526</sup> *Ibidem*.

<sup>527</sup> Tipicamente calvinista era, per esempio, la negazione dell'Ave Maria. Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta», cit., p. 125.

<sup>528</sup> Mercante, apparteneva a due delle più prestigiose famiglie mercantili di Lucca, i Buonvisi dal lato paterno e i Cenami dal lato materno; iniziò presto la sua formazione professionale all'estero, inizialmente nelle Fiandre. Nel terzo decennio del Cinquecento si trasferì a Lione dove risiedette per il resto della vita, ma tornò di frequente a Lucca, dove ricoprì un anzianato (1529) e servì più volte in veste di ambasciatore. Di probabili simpatie riformate, «non giunse mai alla rottura aperta con la famiglia e con il mondo lucchese, né sul piano politico, né sul piano religioso». Cfr. Luzzati, Michele, voce *Buonvisi, Vincenzo*, in DBI.

<sup>529</sup> Mercante, apparteneva alle due famiglie mercantili dei Micheli e degli Arnolfini. Dopo una prima esperienza di lavoro ad Anversa, negli anni Quaranta del Cinquecento si trasferì a Lione e negli stessi anni sembra si convertisse alla Riforma grazie alla predicazione di Pietro Martire Vermigli nel convento di San Frediano a Lucca, divenendo parte dell'*Ecclesia Lucensis*: anche il suo testamento fu improntato alla fede riformata. Ricoprì nella Repubblica numerosi incarichi politici, fra cui quello di gonfaloniere, sebbene in quel tempo avesse già lasciato Lucca con un salvacondotto. Attivo sostenitore della pubblicazione di opere filo riformate, Micheli morì a Ginevra nel 1558, senza aver mai patito il bando da Lucca. Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, voce *Micheli, Francesco*, in DBI.

<sup>530</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta», cit., p. 230.

<sup>531</sup> La vicenda di Rinaldino da Verona, eretico lucchese, sarà ripresa più avanti in questo capitolo, soprattutto per le somiglianze con la storia del soldato punito nel miracolo del 1588; Simonetta Adorni Braccesi ricostruisce il panorama religioso lucchese a metà del XVI secolo a partire dal processo relativo a Rinaldino.

<sup>532</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *Le carte lucchesi del processo inquisitoriale di Michele di Alessandro Diodati*, in «Annali della Scuola Superiore di Pisa», serie 5, 2009, 1/2, p. 364.

<sup>533</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta», cit., p. 258.



richiamò, tentando di persuadere un soldato a non raccomandarsi ai santi; inoltre, mentre assisteva una suora moribonda la invitò a non guardare il legno della croce, che definì «una figura che niente ti giova»<sup>534</sup>. Nel 1552 Cristoforo Trenta<sup>535</sup> minacciò una donna che non le avrebbe più fatto l'elemosina se l'avesse vista di nuovo accendere un cero alla Madonna<sup>536</sup>; intanto l'acciaiuolo Giuliano da Dezza<sup>537</sup> sosteneva che «vani erano inoltre i giubilei, le indulgenze, le preghiere per i morti, come pure il culto dei santi e della Madonna» e «il fare i voti»<sup>538</sup>. Lo stesso Rinaldino da Verona e Paolo Carletti<sup>539</sup> si erano scagliati contro i santuari, in particolare contro il popolare santuario della Madonna di Loreto, convinti che fare voto costituisse un «abuso»<sup>540</sup>. Più tardi, nel 1564, il tessitore Cristoforo di Bastiano Puccinelli di San Vito<sup>541</sup> criticava le preghiere alla Madonna<sup>542</sup> e così Santino di Giuseppe Santini<sup>543</sup>, il quale nel 1567 affermava che non bisognasse pregare la Vergine, che non poteva fare nulla per aiutarci<sup>544</sup>. Non sorprende che dalle parole si passasse ai fatti: nel 1547 una statua di Sant'Antonio

---

<sup>534</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>535</sup> Cristoforo Trenta fu un esponente della aristocrazia mercantile lucchese e come tale ricoprì incarichi governativi; fu «uno dei più convinti seguaci del Vermigli» e uno fra i sei cittadini a rischiare il bando nel 1549, nonché un esponente attivo del dissenso religioso lucchese, fino a quando dovette trasferirsi a Ginevra. Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta», cit., p. 116, p.118, p.273.

<sup>536</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta», cit., p. 283.

<sup>537</sup> Sul caciaiuolo Giuliano da Dezza, rimando ad Adorni Braccesi, Simonetta, *Giuliano da Dezza, caciaiuolo: nuove prospettive sull'eresia a Lucca nel XVI secolo* in «Actum Luce: studi lucchesi», a. 9, n. 1-2, aprile-ottobre 1980, pp. 89-138.

<sup>538</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta», cit., p. 300.

<sup>539</sup> Paolo Carletti fu il figlio del sensale ed eretico abiurato Giovan Battista Carletti. *Ivi*, p. 371.

<sup>540</sup> *Ivi*, p.300.

<sup>541</sup> Proprio in ragione delle sue critiche, Cristoforo fu denunciato nel 1564 dai suoi vicini, nonostante fosse poi scagionato dalle preposte istituzioni repubblicane con la sola raccomandazione di non parlare con temerarietà. Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 120.

<sup>542</sup> *Ibidem*

<sup>543</sup> Santino di Giuseppe Santini fu un mercante filo riformato lucchese; per il suo credo e la sua attiva opera di propaganda fu condannato in contumacia nel 1567, quando già si rifugiato all'estero. Anche altri membri della famiglia dimostrarono una simile inclinazione al dissenso religioso. Cfr. *Ivi*, p.114 e p.180.

<sup>544</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 117.

venne sfregiata<sup>545</sup>, e Michele Diodati<sup>546</sup> si rese protagonista di atti di iconoclasmo a cui i soldati alle porte attribuirono «la forza di un nubifragio»<sup>547</sup>. Le azioni iconoclaste continuarono fino agli anni Settanta: Paolo Carletti imbrattò delle acquasantiere<sup>548</sup>, mentre al 1572 risale l'esecuzione di atti iconoclasti<sup>549</sup> da parte di Vincenzo di Stefano da Mariano. Ma si hanno notizie di oltraggi alle immagini, da parte di lucchesi, ancora negli anni Ottanta del Cinquecento: nel 1581, infatti, venne riferito agli Officiali sopra la religione in carica in quell'anno che, durante un viaggio a Lione, Bernardino Cardoni<sup>550</sup> aveva con un'asta colpito un'immagine della Vergine proferendo un indignato motto contro chi la venerava<sup>551</sup>; solo alcuni mesi prima del miracolo mariano, nel gennaio 1588, il governo era stato informato che poco lontano dalle mura lucchesi, a Nozzano, si trovava un'osteria i cui avventori si dedicavano al gioco, alle bestemmie e all'infrangere i divieti alimentari, avvalendosi per quest'ultimo atteggiamento della complicità dell'oste, che serviva ai suoi clienti carne anche durante le domeniche di festa<sup>552</sup>.

Alla luce di questi ripetuti avvenimenti la città emanò provvedimenti finalizzati a punire, almeno normativamente, la bestemmia e le ingiurie alle immagini sacre: oltre ai

---

<sup>545</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *«Una città infetta»*, cit., p. 287.

<sup>546</sup> Membro della famiglia patrizia dei Diodati, Michele ricoprì a Lucca l'incarico di gonfaloniere e altri incarichi di governo; aveva risentito della predicazione in città di Pietro Martire Vermigli, che lo aveva convertito alle idee protestanti. Michele fu convocato dall'Inquisizione nel 1588, ma la scomparsa di Paolo IV e l'ascesa al soglio pontificio di Pio IV lo favorirono, consentendogli di restare a Lucca, mentre alcuni dei suoi figli emigrarono verso la Svizzera. Cfr. Turchetti, Mario, voce *Diodati, Carlo* in DBI.

<sup>547</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *«Una città infetta»*, cit., pp. 368-369.

<sup>548</sup> Cfr. *Ivi*, p. 371.

<sup>549</sup> Facchino, fu accusato dalla moglie di un lanaiolo di diversi peccati, fra i quali quello di avere avuto con lei rapporti sessuali contro natura, di bestemmia, e, appunto, di atti iconoclasti. Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 125.

<sup>550</sup> Fratello del più noto Giuseppe Cardoni, mercante e contumace: entrambi furono fra i principali animatori della conventicola ereticale in Borgo a Mozzano; nonostante le sua risaputa adesione alle idee riformate, Bernardino non fu mai perseguitato da nessun tribunale o istituzione repubblicana. Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *Il dissenso religioso*, cit., p. 228.

<sup>551</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 212.

<sup>552</sup> *Ivi*, p. 241.

provvedimenti contenuti nelle *Regole per le classi de' sacerdoti*<sup>553</sup>, scritte dal vescovo Alessandro Guidiccioni - circolate per la prima volta nel 1577, ma pubblicate, sembra invariate, nel 1580, nel 1588 e nel 1590 -, già nel 1531 anche le istituzioni laiche avevano creato un *Offizio sopra la biastima*, con giurisdizione sulle bestemmie pubbliche e gli atti di iconoclastia, replicando in questo ambito il «pluralismo dei fori»<sup>554</sup> che caratterizzò la Repubblica nel XVI secolo.

La pluralità dei fori rappresentò uno dei motivi per cui, quando nel marzo 1588 si verificò il miracolo alla porta dei Borghi, ci fu una tempestiva risposta da parte sia delle magistrature laiche sia del vescovo: le motivazioni che spinsero il governo cittadino e il presule lucchese a intervenire in sinergia e a istruire con grande tempestività un'*inquisitio* per accertare il prodigio - basandosi poi sul risultato positivo della stessa per dare il via a grandi manifestazioni di devozione collettiva – furono inoltre legate all'esigenza, della quale si è trattato, di «nettare la fama della città»<sup>555</sup> e dello stesso vescovo Guidiccioni di fronte a Roma, all'Imperatore e al granduca fiorentino.

##### 5. Un approfondimento preliminare: Guidiccioni, la Repubblica, Roma

I rapporti burrascosi che avevano caratterizzato i primi anni del rapporto fra il vescovo Alessandro Guidiccioni e il governo lucchese sono noti, grazie soprattutto alla magistrale ricostruzione di Simonetta Adorni Braccesi della rottura avvenuta nel 1556 fra il presule e il patriziato cittadino, rottura che ebbe come conseguenza l'allontanamento da Lucca del vescovo Guidiccioni, il quale ritornò nella sua diocesi solo tra la fine del 1562 e l'inizio del 1563<sup>556</sup>.

Alessandro Guidiccioni apparteneva a una prestigiosa famiglia lucchese, elemento che

---

<sup>553</sup> Dell'edizione del 1577 pare non essere sopravvissuta alcuna copia, per cui si riporta qui l'indicazione bibliografica dell'edizione del 1580, conservata in due esemplari nella Biblioteca Statale di Lucca; altri due esemplari della medesima edizione sono conservati rispettivamente nelle biblioteche comunali di Fabriano e di Montepulciano: Guidiccioni, Alessandro, *Regole per le classi de' sacerdoti, et per ogn'altro chierico della diocesi di Lucca*, in Lucca, appresso Vincenzo Busdraghi: a stanza di Ottauiano Guidoboni, 1580.

<sup>554</sup> Vedi Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo fra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000. Cfr. inoltre Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 193.

<sup>555</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 231.

<sup>556</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *Una città infetta*, cit., pp. 337 e sgg..

consente di comprendere le sue ambigue relazioni con le famiglie nobili che nel secondo Cinquecento si trovavano alla guida di Lucca: Marino Berengo individua la famiglia come unità di base e fattore fondamentale nella costituzione della classe dirigente lucchese. Le varie casate di Lucca si legavano tramite rapporti matrimoniali, ma anche attraverso la condivisione di interessi economici e sociali; i membri del clero secolare non spezzavano questa loro forte appartenenza, e ciascuno continuava anzi «a servire e rappresentare la sua famiglia»<sup>557</sup>. Rappresentare la famiglia implicava aderire agli interessi e alle aspirazioni di una precisa porzione della società - quella impegnata nel governo cittadino - di cui si faceva organicamente parte e, di conseguenza, significava servire Lucca, proprio perché la famiglia costituiva l'unica «formazione organica riconosciuta ed ammessa nella vita pubblica della città»<sup>558</sup>. La famiglia Guidiccioni si inseriva appieno in questa dinamica, dimostrando i tratti tipici della nobiltà, come il gusto per uno stile di vita lussuoso e per 'i lieti conversari'; esponenti della casa Guidiccioni ressero per poco meno di un secolo la diocesi lucchese, divenendo personaggi centrali nella storia della città fra XVI e XVII secolo<sup>559</sup>: si comprende come, per quanto lontani da Lucca o in disaccordo con il governo cittadino, Bartolomeo e Alessandro Guidiccioni abbiano continuato ad avvertire in loro lo «spirito familiare lucchese»<sup>560</sup>.

L'allontanamento dalla città subito da Alessandro gli dimostrò come egli si trovasse in mezzo a due differenti fedeltà cui rispondere: la fedeltà al suo ceto e alla sua città e la fedeltà alla Chiesa. La necessità costante di mantenersi in equilibrio tra i due schieramenti, spesso contrapposti, indusse il vescovo Guidiccioni a sviluppare delle strategie che gli consentissero di aprire la diocesi lucchese alle novità post tridentine<sup>561</sup>, pur tenendo conto del suo limitato spazio di manovra. Al tempo stesso Guidiccioni

---

<sup>557</sup> Cfr. Berengo, Marino, *Nobili e mercanti* cit., p. 51.

<sup>558</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>559</sup> Bartolomeo Guidiccioni fu vescovo della città fra il 1546 e il 1549, poi sostituito in questo incarico dal nipote Alessandro, che resse la diocesi fino al 1600, anno in cui passò la carica episcopale ad Alessandro II Guidiccioni, presule di Lucca fino al 1637.

<sup>560</sup> Cfr. Berengo, Marino, *Nobili e mercanti*, cit., p. 51.

<sup>561</sup> Si veda in proposito Coturri, Enrico, *La Chiesa lucchese nell'opera riformatrice del vescovo Alessandro Guidiccioni 'il vecchio'*, in «Rivista di archeologia Storia e Costume», a. XVI, n. 4, 1988, pp. 53-61.

dovette adottare delle soluzioni che scongiurassero un definitivo scontro fra la Curia e l'Inquisizione romana da un lato e i governanti lucchesi dall'altro, determinati a mantenere la loro giurisdizione all'interno della Repubblica quanto più possibile estesa, anche riguardo gli affari religiosi.

A questa situazione si deve l'altalenante atteggiamento che il vescovo tenne dagli anni Sessanta, una volta tornato nella sua diocesi: memore del prezzo che nel 1556 aveva dovuto pagare per la sua opposizione al ceto dirigente lucchese, Guidiccioni rimise nelle mani dei consiglieri i compiti giudiziari, comunicando contestualmente al governo se fosse venuto a conoscenza di informazioni rilevanti riguardo qualche fedele.<sup>562</sup> Negli anni Settanta e Ottanta del secolo, il vescovo collaborò anche con i nobili cittadini per mettere a punto una serie di iniziative che consentissero di migliorare la fama di cui Lucca godeva presso i forestieri di passaggio in città, come il restauro delle chiese e la frequente celebrazione di messe ai Bagni di Corsena durante i periodi di maggiore affluenza dei visitatori<sup>563</sup>.

A metà degli anni Settanta, con l'arrivo in città del visitatore apostolico Castelli, Guidiccioni entrò più o meno volontariamente a fare parte della rete di informazioni sugli eretici lucchesi della quale si sarebbe poi servita la Santa Sede: già nel 1572 il presule era stato istruito dai cardinali inquisitori circa il comportamento da tenere riguardo le cause di fede<sup>564</sup>. Tuttavia, come si è già accennato, durante la crisi seguita alla visita di Castelli nel 1576, Roma mosse dei rimproveri al vescovo<sup>565</sup>; nemmeno i consiglieri lucchesi furono mai persuasi della piena affidabilità del presule, anzi si guardarono bene, quando vennero in possesso di informazioni che avrebbero potuto mettere in serio pericolo la stabilità cittadina, di condividerle con l'ordinario diocesano, per non rischiare che potessero essere riferite all'Inquisizione<sup>566</sup>. La loro diffidenza appare, del resto, ragionevole, se l'inquisitore di Pisa nel 1577 affermava di avere buone speranze di colpire chi facesse circolare libri proibiti a Lucca, grazie alle informazioni

---

<sup>562</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 113.

<sup>563</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>564</sup> *Ivi*, p.141.

<sup>565</sup> I cardinali «avevano esplicitamente dichiarato che la sua attività di giudice di fede ordinario si era rivelata insufficiente per 'fare cosa buona' a Lucca». *Ivi*, p. 154.

<sup>566</sup> *Ivi*, p. 185.

che gli venivano fornite da Alessandro Guidiccioni e da Giovanni Leonardi e i suoi confratelli<sup>567</sup>. In quegli stessi anni il vescovo continuava a sostenere - per quanto gli era consentito dall'incarico che ricopriva - il governo lucchese nei momenti di maggior frizione con l'Inquisizione e con la monarchia papale: sempre nel 1577, un prete riferiva all'inquisitore di Pisa come egli stesso avesse passato rilevanti informazioni a Guidiccioni, che tuttavia non aveva assunto alcuna iniziativa in merito <sup>568</sup>. All'epoca del grande scontro sui preti del Leonardi, il vescovo da una parte sostenne i Chierici della Madre di Dio attraverso il riconoscimento canonico, dall'altra li sfruttò come avanguardia del tridentinismo, in maniera che aprissero la strada alle iniziative episcopali di ispirazione conciliare, la cui frequenza si intensificò fra la fine degli anni Settanta e gli anni Novanta<sup>569</sup>.

In definitiva, dagli anni Sessanta del Cinquecento, i consiglieri e Guidiccioni riuscirono a costruire un rapporto che veniva contrattato di volta in volta, a seconda delle necessità politiche del momento, come avvenne per la questione dei mercanti tedeschi che soggiornavano in città: Guidiccioni, su richiesta del Sant'Uffizio, aveva emanato un editto generale riguardo gli stranieri sospettati d'eresia presenti a Lucca affinché non potessero soggiornare in città, ma i consiglieri della Repubblica riuscirono a concordare una linea di intervento più mite con il vescovo; nonostante questo Guidiccioni fu criticato per non avere considerato le ripercussioni che un'iniziativa contro i mercanti forestieri avrebbe avuto sugli affari cittadini<sup>570</sup>.

Nella tregua stabilita tra i governanti di Lucca e Alessandro Guidiccioni, dopo il suo ritorno nella diocesi nel 1562, giocavano un ruolo sia l'appartenenza sociale e cittadina del presule, sia gli interessi reciproci che lo legavano ai consiglieri, per i quali poter trattare le questioni religiose con il loro ordinario episcopale era senz'altro un'opzione migliore rispetto alla prospettiva di trattare con Roma. Esemplare in questo senso la questione del controllo sulla condotta religiosa dei cittadini lucchesi che risiedevano

---

<sup>567</sup> *Ivi*, pp. 187-188.

<sup>568</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>569</sup> A Lucca si svolsero sinodi diocesani convocati da Alessandro Guidiccioni nel 1579 e nel 1581, un'assise diocesana nel 1589 e una nel 1590, un concilio sinodale nel 1593; tra il 1577 e il 1590 uscirono quattro edizioni delle *Regole per le classi di sacerdoti*, e negli stessi anni iniziò il tentativo della Chiesa di recuperare spazio nell'istruzione scolastica, tramite le scuole gestite da curati.

<sup>570</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., pp. 219-221.

all'estero: fra il 1580 e il 1581 si stabilirono in materia nuove regole secondo cui i lucchesi in terra straniera avrebbero dovuto inviare a Lucca una volta l'anno la fede pasquale con la sottoscrizione del loro confessore, in ottemperanza alle *Regole* redatte dal vescovo; inoltre, nelle zone dove essere cattolici era più rischioso, le famiglie mercantili originarie della Repubblica, tramite carteggi privati, avrebbero dovuto accertarsi che tutti i loro componenti avessero adempito i loro obblighi pasquali. Sappiamo che due anni più tardi Alessandro Guidiccioni vagliava le fedi che arrivavano dagli altri paesi, ma anche in questo ambito i consiglieri della città decisero di stabilire una doppia giurisdizione, tramite l'Offizio sulla Religione. L'iniziativa dei governanti non fece che indebolire l'azione della Chiesa locale riguardo la possibilità di intervenire a livello penale, qualora fosse necessario, tanto che non mancarono le reprimende dei cardinali inquisitori contro il vescovo di Lucca, il quale nel 1586 venne accusato di non saper controllare i propri fedeli, che continuavano a recarsi in terre interdette. La reazione del Guidiccioni consistette nell'attribuire la responsabilità ai magistrati lucchesi che decisero di non intervenire, aspettando che l'attenzione degli inquisitori fosse attirata da altre questioni<sup>571</sup>.

I complessi rapporti fra Alessandro Guidiccioni, il governo lucchese e l'Inquisizione andavano avanti da circa vent'anni quando nel 1588 Sisto V promulgò la costituzione apostolica *Immensa aeterni Dei*<sup>572</sup>. La costituzione regolamentava il sistema delle congregazioni, stabilendo la preminenza della Congregazione del Sant'Uffizio su tutte le altre, «sulla base del principio che la fede è il *fundamentum* di tutto l'edificio spirituale». <sup>573</sup> L'ascesa di Sisto V, al secolo Felice Peretti, si doveva proprio alla sua militanza all'interno dell'Inquisizione: frate francescano di umili origini si era guadagnato le simpatie di Michele Ghislieri, anche grazie alla sua esperienza come inquisitore a Venezia tra 1557 e 1560. Qui Peretti era entrato in contrasto con le autorità della Serenissima - che infatti erano riuscite ad ottenere che fosse sostituito nel corso del '60 -, perché aveva ordinato ai confessori di non assolvere chi possedeva libri proibiti e

---

<sup>571</sup> Tutta la vicenda è stata ricostruita attraverso le carte in ASLu, *Offizio sopra la Religione*, 5, pp. 1339 e sgg.. Cfr. anche Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., pp. 229-231.

<sup>572</sup> Per la consultazione integrale del testo rimando a [http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1588-02-11,\\_SS\\_Sixtus\\_V,\\_Constitutio\\_'Immensa\\_Aeterni',\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1588-02-11,_SS_Sixtus_V,_Constitutio_'Immensa_Aeterni',_LT.pdf) [consultato il 15/12/2017].

<sup>573</sup> Cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza cit.*, p. 141.

chi non denunciava gli eretici; inoltre, si era assicurato che i predicatori diffondessero dal pulpito queste nuove norme. Grazie alla sua linea intransigente, Sisto V viene associato dalla storiografia a Paolo IV e Pio V: secondo Prospero i tre papi avrebbero dato avvio all'Inquisizione romana e le avrebbero attribuito i connotati che ancora oggi sono nell'immaginario dei contemporanei<sup>574</sup>. La sua elezione a pontefice venne sostenuta da Ferdinando de' Medici e Luigi d'Este sia perché si auspicava un pontificato 'forte' sia perché egli risultava estraneo a legami e connivenze di tipo politico<sup>575</sup>. I consiglieri lucchesi non erano certo rassicurati dall'ascesa al soglio papale di Felice Peretti: il frate era riuscito a scalare la gerarchia ecclesiastica in virtù della sua militanza nel Sant'Uffizio e a tale istituzione era dedito al punto da porla al centro del suo disegno di riorganizzazione delle congregazioni. La convinzione del nuovo papa di dover progettare la Curia romana basandola su una preminenza dell'Inquisizione si accompagnava ad altri provvedimenti, ugualmente invisi al governo repubblicano<sup>576</sup>.

Durante il primo anno di pontificato, tramite la costituzione apostolica *Romanus pontifex* (1585), Peretti inaugurò la pratica delle visite *ad limina apostolorum*<sup>577</sup> come oggi le conosciamo, in maniera da ottenere ogni tre anni notizie da ogni diocesi italiana tramite il vescovo o un suo procuratore; non è difficile intuire come una simile iniziativa rafforzasse il controllo della Santa Sede su tutte le diocesi e ponesse i vescovi - compreso il Guidiccioni - sotto l'occhio papale, circostanza ovviamente sgradita al ceto dirigente della Repubblica. Una bolla pontificia dell'anno seguente, la *Coeli et Terrae Creator* proibendo tutti i tipi di sortilegio, divinazione e superstizione, ebbe come conseguenza l'equiparazione delle pratiche magiche all'eresia. Questo provvedimento era in linea con l'ampliamento dell'azione inquisitoriale all'insieme delle «superstizioni»<sup>578</sup>, che indeboliva sia la funzione di giudici di fede esercitata dai vescovi

---

<sup>574</sup> Cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza cit.*, p. 145 e 391. Cfr. Giordano Silvano, voce *Sisto V, papa (Felice Peretti)* in *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Cfr. Seidel Menchi, Silvana, *I giudici dell'Inquisizione romana: inquisitori e vescovi, commissari, nunzi, cardinali, papi*, in «Cromohs», n.11, a. 2006, p.7.

<sup>575</sup> Cfr. Giordano, Silvano, voce *Sisto V* in *Enciclopedia dei Papi*.

<sup>576</sup> Cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza cit.*, p. 141.

<sup>577</sup> Vedi Sanctiss. D.N.D. Sixti Papae V, *Litterae de Visitandis Liminibus Apostolorum*, Romae, Apud Heredes Antonij Bladij Impressores Camerales, M.D.L.X.X.X.V.

<sup>578</sup> Cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza cit.*, p. 391.



sia la funzione dei giudici secolari<sup>579</sup>. La bolla *Coeli et Terrae Creator* vanificava in parte la lotta del governo lucchese per mantenere la propria giurisdizione anche sui temi di fede, lotta sostenuta affiancando - quando non intralciando o sostituendo - l'azione dell'ordinario diocesano<sup>580</sup>, ma soprattutto cercando con fatica di tenere fuori dalla città il braccio dell'Inquisizione. Il 22 gennaio 1587 l'*Immensa aeterni Dei* aveva contribuito ad aumentare la preoccupazione dei consiglieri della Repubblica. La costituzione consacrava l'avvenuta avanzata dell'Inquisizione su nuovi fronti, e forniva anche una lista dei campi di competenza del Sant'Uffizio: eresia manifesta, scisma, apostasia, magia sortilegi, divinazione, abusi di sacramenti e qualunque altra materia che lasciasse sospettare anche lontanamente l'eresia.<sup>581</sup> Inoltre, come si è già accennato, si provvedeva alla riorganizzazione del sistema delle congregazioni, fondando anche la Congregazione dei Riti, destinata a presiedere alla cura della liturgia, al culto dei santi e alle procedure di canonizzazione. Proprio per sfuggire all'attenzione della Congregazione dei Riti, dopo il miracolo del 1588, a Lucca la macchina vescovile e quella cittadina si misero immediatamente in moto<sup>582</sup>.

## 6. Il miracolo alla Porta dei Borghi

A Lucca, il 30 marzo del 1588, alcuni soldati di stanza alla Porta dei Borghi stavano giocando a dadi sotto la loggia coperta fra la porta e il ponte levatoio; poiché gli era proibito giocare, un commissario li riprese aspramente, comandando che la partita si chiudesse subito. Uno dei soldati impegnati nel gioco dei dadi, tale Iacopo di Pietro da San Romano, di ventisei anni, irato per le perdite fino allora subite e per l'ordine di concludere la partita, bestemmiando Dio e la Vergine, fece l'atto di scagliare i dadi contro un'immagine della Madonna col Bambino dipinta sopra la loggia. Nel lanciare i dadi, il braccio si ruppe con uno schiocco secco fra il gomito e la spalla: il giovane perse

---

<sup>579</sup> Cfr. Bonora, Elena, *La controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 90.

<sup>580</sup> Si deve tenere presente che la stregoneria, così come la bestemmia o il gioco d'azzardo, rientrava fra quei reati che spesso erano ritenuti di competenza sia del foro ecclesiastico – di solito episcopale - sia del foro secolare. La bolla del gennaio 1586 spazza via il tradizionale intreccio fra questi due fori per avocare al Sant'Uffizio ogni intervento riguardo la vasta quanto imprecisa materia della superstizione, cfr. Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia* cit., pp. 130-132.

<sup>581</sup> Cfr. Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza* cit., p. 141.

<sup>582</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 237.

i sensi per il dolore, e i suoi compagni d'armi si rivolsero subito a un chirurgo che risiedeva nei pressi, tale Maestro Rocco, il quale confermò l'avvenuta frattura dell'osso, senza però procedere ad alcuna medicazione, in quanto i soldati avevano cominciato a vociferare che il braccio si fosse rotto per volere di Dio e della Vergine. Iacopo venne accompagnato allora allo Spedale Maggiore, dove il braccio fu steccato dal chirurgo Niccolò Pardini<sup>583</sup>.

Nel momento in cui lo sfortunato bestemmiatore veniva medicato, in città si spargeva il racconto della miracolosa punizione e i cittadini più vicini al luogo del miracolo iniziavano a confluire verso la porta, lasciando accese candele come segno di devozione verso l'immagine mariana. In breve la notizia giunse al vescovo, il quale - come precisa la più nota opera devozionale prodotta sul prodigio dall'ambiente vescovile -, «conforme alla dispositione del Sacro Concilio», ordinò «che non lasciasse accender candele, ne far concorso à quella Image fin tanto, che da lui non si fosse ordinato il contrario», poiché il presule intendeva «pigliare intera informatione della verità»<sup>584</sup>. Subito si profilava un'*inquisitio*, nell'ambito della quale sarebbero stati interrogati i soldati testimoni del fatto, tranne Iacopo di Pietro, che nel frattempo era fuggito per sottrarsi alla punizione comminata dall'Offizio sopra la biastima,<sup>585</sup> punizione che infatti lo colpì in contumacia, come da lunga tradizione lucchese<sup>586</sup>.

L'atteggiamento risoluto adottato da Alessandro Guidiccioni nella circostanza del

---

<sup>583</sup> Il racconto del miracolo qui riportato è quello fornito dall'opera 'ufficiale' sulla Madonna dei Miracoli, scritta su commissione del vescovo Guidiccioni e redatta dal canonico della cattedrale, Santini. Questo testo e gli altri manoscritti e opere a stampa devozionali saranno oggetto del prossimo capitolo di questo lavoro. Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi intorno alla miracolosa imagine della gloriosissima Vergine. Scopertasi nella Città di Lucca, l'anno 1588. Mandata da Monsign. Reuerendissimo di Lucca all'Illustrissimo Sig. Cardinale Castrucci*, Stampata in Genoua, per Hieronimo Bartolo, 1588, pp. 5-7. Inoltre, sugli stessi eventi, cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose Imagini, e delle vite de' Santi, i corpi de' quali sono nella Città di Lucca*, in Lucca, appresso Ottauiano Guidoboni, Con licenza de' Superiori, MDCXIII, p. 473.

<sup>584</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 8.

<sup>585</sup> La punizione di Iacopo si inquadra anche nell'opera di disciplinamento contro i reati *mixti fori*, in cui rientravano sia il gioco d'azzardo sia la bestemmia, di cui l'Offizio sopra la religione si era occupato proprio in quell'inverno. Cfr. Paoli, Maria Pia, *Nell'Italia delle «Vergini Belle»: a proposito di Chiara Matraini e di pietà mariana nella Lucca di fine Cinquecento*, in Ossola, Carlo – Verga, Marcello – Visceglia, Maria Antonietta (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'Età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, Leo Olshki Editore, 2003, p. 540.

<sup>586</sup> Una delle modalità di frequente adottate dalla Repubblica per non colpire i suoi cittadini, pur sanzionandoli ufficialmente, era proprio condannarli in contumacia; questa soluzione veniva adottata soprattutto per gli eterodossi che fuggivano all'estero. Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 103.

miracolo suscita perplessità: in generale, le azioni del vescovo erano improntate alla cautela, tanto che difficilmente prendeva iniziative personali senza consultare i governanti della città; occorre tuttavia considerare che - data la situazione scomoda in cui l'ordinario diocesano si trovava in quegli anni, criticato sia dal ceto dirigente di Lucca sia dalla Santa Sede - adottare un comportamento conforme alle disposizioni conciliari legittimava la figura pastorale<sup>587</sup> davanti all'intera città e davanti a chi osservava Lucca dall'esterno. Il governo cittadino, del resto, non mancò di appoggiare il Guidiccioni, rendendosi conto di come la vicenda potesse al contempo costituire un rischio, attirando l'attenzione della neonata Congregazione dei Riti, e un sostegno alla buona reputazione della città in fatto di credo religioso: il miracolo rappresentava, in questo senso, una possibilità di ricomporre, almeno sul momento, le fratture all'interno della comunità lucchese<sup>588</sup>.

Il miracolo operato dall'immagine mariana causò a Lucca problemi di ordine pubblico che richiesero l'attenzione dei consiglieri: i fedeli attirati dal primo prodigio e dai miracoli taumaturgici che - si era sparsa la voce - l'immagine stava elargendo, erano aumentati al punto che, a giudizio dei governanti, la gran folla a una porta della città avrebbe potuto costituire un problema per la sicurezza urbana. Di conseguenza si decise di chiudere per sei giorni sia la Porta dei Borghi sia la loggia nella quale si trovava la miracolosa immagine della Madonna<sup>589</sup>.

## 7. Vergini e bestemmiatori

La chiusura della Porta dei Borghi merita alcune riflessioni: questa porta è assai

---

<sup>587</sup> «L'intento da parte della Chiesa lucchese di mostrare una diligente ricezione delle disposizioni conciliari è subito evidente nella lettura del lungo elenco dei nomi di teologi e predicatori, appartenenti a vari ordini e congregazioni religiose presenti a Lucca in quel momento e interpellati dal vescovo Guidiccioni per decidere della traslazione dell'immagine». Cfr. Paoli, Maria Pia, *Nell'Italia delle «Vergini Belle»*, cit., p. 541. Che l'istruzione dell'*inquisitio* fosse una decisione condivisa fra vescovo e ceto dirigente emerge con chiarezza dalla documentazione disponibile; la risolutezza nell'atteggiamento di Guidiccioni nell'istruire il processo traspare nel racconto del miracolo riportato da Ippolito Santini, canonico della cattedrale e stretto collaboratore del vescovo, autore di conseguenza di una narrazione 'filovescovile'.

<sup>588</sup> Cfr. Prospero, Adriano, *Madonne di città e Madonne di campagna: per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in Boesch Gajano, Sofia – Sebastiani, Lucia (a cura di), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila – Roma, Japadre, 1984, p. 642.

<sup>589</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 9; cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose Imagini*, cit., p. 474.

presente nella storiografia su Lucca, in quanto – già prima del miracolo – 'punto caldo' della città. Il quartiere periferico dei Borghi era caratterizzato da una forte presenza artigianale, vi abitavano e lavoravano soprattutto tessitori, per cui si trattava di una zona spiccatamente popolare<sup>590</sup>: la Vergine si era manifestata non nel centro cittadino, vicino ai luoghi di potere, ma fra il popolo lucchese; soltanto in seguito, con lo spostamento dell'immagine e con la sua nuova 'attribuzione' al gruppo governativo, la Madonna cambiò localizzazione e contesto sociale.

Il quartiere dei Borghi era noto anche per la rilevante presenza di dissidenti religiosi appartenenti al ceto subalterno, evidenza già emersa dagli interrogatori dei delatori che nel 1576 avevano deposto davanti all'inquisitore di Pisa circa il clima religioso a Lucca: gli interrogati avevano sostenuto che proprio in quell'area della città fossero sorte vere e proprie conventicole ereticali dedite alla lettura e alla discussione di libri proibiti<sup>591</sup>. La Vergine - campionessa delle nuove iconografie e cultualità post tridentine, ma anche associata a una devozione d'impronta fortemente popolare<sup>592</sup> - si era rivelata in una zona di Lucca che solo un decennio prima mostrava vitali segni di dissenso e si era manifestata rompendo il braccio a un bestemmiatore. L'apparizione mariana si configura quasi come una campagna di 'ri-conversione' all'ortodossia, ipotesi avvalorata da altri fattori interessanti.

Il miracolo, così come raccontato, ha dei punti di contatto difficilmente ignorabili con un altro miracolo mariano, avvenuto sempre a Lucca e datato di solito verso la metà del 750<sup>593</sup>, evento che dette vita alla devozione della Madonna del Sasso. Anche l'ambiente in cui il prodigio avvenne è simile: una stanza adibita a ricovero dei soldati posti a custodia di una porta cittadina, presso la quale era dipinta un'immagine della Madonna.

---

<sup>590</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 17.

<sup>591</sup> Cfr. Adorni-Braccesi, Simonetta, *Il dissenso religioso*, cit., p. 258.

<sup>592</sup> Per questo duplice aspetto della devozione alla Vergine in Età moderna, cfr. Rosa, Mario, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, in Rosa, Mario, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, p. 217.

<sup>593</sup> Questa datazione viene riportata anche dall'*Atlante mariano*; tuttavia, la scheda del santuario in *Censimento dei santuari cristiani d'Italia* precisa come non ci siano attestazioni riguardo l'immagine che risalgano a prima del 1369, anno in cui Simone Boccella restaurò la cappella della Madonna del Sasso all'interno della chiesa di San Salvatore. Cfr. Gumpfenberg, Guglielmo – Zanella Agostino, *Atlante mariano ossia origine delle immagini miracolose della B. V. Maria venerate in tutte le parti del mondo*, Europa tomo VI, Verona, Tipografia Sanvido, MDCCCXLIII, p. 240; cfr. *Censimento dei Santuari cristiani d'Italia*: <http://www.santuariocristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=1507> (accesso 28/11/2017).

I soldati, anche in questo caso, stavano giocando e uno di loro, dopo avere perso tutto, bestemmiò Dio e la Vergine, contro l'effigie della quale lanciò un sasso. Da qui in poi il miracolo si sviluppa in modo diverso rispetto a quello del 1588, perché l'immagine mariana iniziò a sanguinare e sebbene il sacrilego bestemmiatore venisse punito - proprio come accadde a Iacopo di Piero - lo fu in maniera differente: la terra si spalancò sotto l'empio e lo inghiottì. C'era dunque un precedente nella storia lucchese, ma non è infrequente che episodi miracolosi simili si verificano nella stessa zona, anche a distanza di tempo<sup>594</sup>. La Madonna del Sasso era stata mèta di una visita apostolica compiuta da Castelli nel 1575 e fra Cinque e Seicento dovette esserci un 'ritorno' devozionale per questa Vergine: data agli anni Venti del XVII secolo una grande processione culturale guidata dal vescovo Alessandro II Guidiccioni<sup>595</sup>. L'esistenza in città di un miracolo pressoché 'doppio' di quello cinquecentesco e le cui radici si facevano risalire all'VIII secolo costituiva per il prodigio del 1588 un precedente più che nobile, ben attestato e di lunghissimo corso; soprattutto il miracolo della Madonna del Sasso era conosciuto da Castelli, che aveva visitato la buca in cui era sprofondato il soldato e le reliquie del sangue della Vergine<sup>596</sup>. L'implicita approvazione di Castelli nei confronti dell'evento miracoloso del 750 rendeva per certi versi più semplice il riconoscimento del nuovo analogo miracolo, soprattutto perché il precedente accreditato doveva essere ben presente sia al vescovo sia alla commissione di teologi riuniti per *l'inquisitio*.

Un altro episodio presentava interessanti punti di contatto con quello del soldato Iacopo di Pietro: questa volta il tema centrale, più che quello del miracolo, è il tema della conversione. La vicenda di Rinaldino da Verona si colloca nei difficili anni affrontati a Lucca dal culto della Vergine e dei Santi nel corso del XVI secolo: intorno al 1546 Rinaldino, anche lui un soldato, stava giocando durante le ore di servizio e, mentre giocava, bestemmiava; un suo commilitone lo riprese severamente, affermando che né i bestemmiatori né gli idolatri potevano essere inclusi nel novero dei fedeli di Cristo.

---

<sup>594</sup> Sappiamo, ad esempio, che l'immagine che darà vita al santuario di Rho aveva operato in precedenza altri miracoli. Cfr. Marcora, Carlo – Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho: indagine sui fatti all'origine del Santuario*, Milano, NED, 1983, p. 16.

<sup>595</sup> Cfr. Gumpfenberg, Guglielmo – Zanella Agostino, *Atlante mariano*, cit., pp. 249-250.

<sup>596</sup> *Ivi*, p. 244.

Portato alla riflessione da queste parole, Rinaldino credette di trovare la risposta ai suoi dubbi, soprattutto riguardo l'idolatria, durante la predica tenuta in San Frediano da fra Ottaviano da Verona, probabilmente lo stesso fra Ottaviano che qualche anno più tardi si affrettava a lasciare l'Italia a causa delle sue convinzioni religiose: si ricorderà, del resto, che anche nel convertire Rinaldino alle idee dell'*Ecclesia Lucensis*, fra Ottaviano lo invitava a non adorare i santi e a non inginocchiarsi di fronte alle immagini. Dopo avere ascoltato fra Ottaviano, persuaso dai suoi argomenti, Rinaldino iniziò una vera e propria opera di proselitismo, parlando con i cittadini, consolando con le sue idee gli infermi, soprattutto iniziando a frequentare attivamente i circoli filo riformati di Lucca<sup>597</sup>.

Il parallelismo fra i due soldati bestemmiatori consiste nell'essere stati entrambi ripresi da un commilitone, poiché uno, Rinaldino, viene convertito alle idee del dissenso religioso, l'altro, Iacopo, viene punito dalla Vergine, diventando in seguito a questo episodio un fedele della Madonna e della Chiesa<sup>598</sup>. Il miracolo del 1588 sembra quasi riaffermare il ritorno dell'ortodossia in città, relegando la vicenda di Rinaldino al ruolo di parentesi 'sovversiva' dell'ordine religioso fra due episodi – quello della Madonna del Sasso e quello della Madonna dei Miracoli – che ponevano invece la città nella corretta devozione.

L'immagine di Lucca che, a livello cittadino e diocesano, sembra dovesse scaturire dal miracolo del 1588 è l'immagine di una città e di una diocesi ortodosse, in cui – passata, ma ancora non del tutto sopita, la più acuta fase di crisi religiosa - i governanti e il vescovo, per sedare le tensioni nella cittadinanza, incoraggiano la devozione popolare verso un'immagine miracolosa, attraverso le iniziative adottate in seguito al prodigio – *inquisitio*, organizzazione di processioni, sostegno alle confraternite –.

#### 8. Provvedimenti episcopali e governativi: la Madonna dei lucchesi

La chiusura della Porta dei Borghi da parte del governo lucchese, in seguito alla grande affluenza di popolo verificatasi dopo il primo prodigio e dopo i miracoli taumaturgici

---

<sup>597</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *Una città infetta*, cit, pp. 256-258.

<sup>598</sup> « [...] il Soldato bestemmiatore [...] tornato à Lucca con saluocondotto vā per tutto predicando, che come gli auenne quella sciagura per le sue bestemmie, così hora ha riceuuto la sanità in si breue tempo, contra l'openione di chi lo curaua, per gratia della Beata Vergine, alla quale s'era votato». Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 43.

che presto avevano iniziato a verificarsi, non riuscì a scoraggiare la cittadinanza, che continuò ad ‘assediare’ la porta nel tentativo di scorgere nella loggia l’effigie mariana. La situazione richiedeva misure più decise, per cui il 4 aprile 1588 gli Officiali sopra la religione<sup>599</sup> vennero attivati per trovare una soluzione: dopo una consultazione con il vescovo e con i teologi cittadini e si decise, di comune accordo, di tagliare la porzione di muro su cui la Vergine miracolosa era dipinta e di trasportarla, durante la notte e di nascosto dalla popolazione, nel Palazzo dei Signori, finché il vescovo non avesse deliberato, tramite il processo, circa l’attività miracolosa dell’immagine.

Merita soffermarsi sulla scelta delle autorità lucchesi di trasferire la Madonna non in una chiesa, ma in un palazzo laico, circostanza che avrebbe consentito di «ritenere il popolo dalla adoratione di questa Imagine, come miracolosa»<sup>600</sup>. A un primo livello di lettura, per i governanti l’imponente concorso di devoti rappresentava un problema di ordine pubblico, così come per il vescovo rappresentava un problema di aderenza al dettato dei decreti tridentini<sup>601</sup>. L’insistenza dei testi che riportano l’episodio circa la determinazione e la mancanza di disciplina dei numerosissimi fedeli accorsi sul luogo del miracolo spinti dalla fede - oltre a costituire un *topos* della letteratura devozionale - fa pensare alla volontà di trasmettere all’esterno, e in particolare di far giungere a Roma, quel messaggio di cambiamento e di ortodossia ritenuto utile per la città di Lucca.

Come dimostrato da numerosi casi di prodigio mariano riconosciuti o meno a livello istituzionale, è indubbio che i miracoli avviavano di solito un concorso di popolo difficile da fermare, ed è indubbio che spesso - anche dopo un mancato riconoscimento canonico - la devozione continuava ad essere presente, anche se si attenuava nel tempo o diveniva discontinua<sup>602</sup>. La decisione presa a Lucca di sottrarre materialmente

---

<sup>599</sup> In quel periodo erano in carica come Officiali: Giusfredi Rapondi, Lorenzo Guinigi, Iacopo Orsucci, Lorenzo Dati, Giuseppe Andreozzi e ser Michele Garzoni; quest’ultimo è autore di un’opera sul prodigio mariano. Vedi Garzoni, Michele, *Successo dell’immagine della Beatissima Madonna dei Miracoli di Lucca ed altre rime spirituali del signor Michele Garzoni gentiluomo lucchese*, Lucca, Busdrago, 1594.

<sup>600</sup> Santini, Ippolito, *Narratione de’ successi* cit., p. 10.

<sup>601</sup> Il decreto riguardo alle immagini sacre, come di ricorderà, stabiliva che il riconoscimento delle proprietà miracolistiche delle immagini venisse riconosciuto dal vescovo, precedendo, dunque, l’afflusso dei fedeli, cfr. COD, Sessione XXV (3-4 dicembre 1563).

<sup>602</sup> Si pensi, ad esempio, al caso della Madonna di Rho, la devozione per la quale durava da diversi decenni, oppure al fallito processo alla Vergine di Cutigliano, nel pistoiese, l’immagine sacra oggetto del quale continuò ad essere omaggiata dalla popolazione, tanto che nel luogo dove l’effigie mariana si trovava venne costruito un oratorio che ancora nel ‘900 godeva di devozione popolare. Cfr. Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano*, cit., p. 29 e sgg.



l'immagine della Vergine alla vista della popolazione sembra un'ulteriore dimostrazione - rivolta più all'esterno che all'interno della città - di buona volontà nell'applicare minuziosamente un protocollo che consentisse di validare opportunamente l'eventuale attività miracolosa. L'*inquisitio* fa parte di questo protocollo, destinato non solo a 'regolarizzare' l'immagine, ma anche a dimostrare il desiderio di seguire il decreto tridentino sulle immagini e, con esso, la volontà della Santa Sede<sup>603</sup>; a livello popolare, invece, l'immagine era già legittimata dall'aver compiuto il miracolo e non aveva bisogno di ulteriore indagine.

La sottrazione della Madonna dal luogo nel quale ha compiuto l'evento prodigioso e la sua traslazione in un palazzo laico è un'iniziativa che di solito non emerge nei processi alle immagini mariane: tuttavia, la scelta inconsueta operata a Lucca può essere interpretata da diversi punti di vista. Il primo punto di vista potrebbe essere legato alla volontà del potere laico cittadino di stabilire un controllo sull'immagine<sup>604</sup>, in una ripetizione di quella pluralità dei fori e delle giurisdizioni che, si è accennato, era tipica della città: alla luce del successivo trasferimento dell'icona mariana in una chiesa fortemente legata al ceto dirigente cittadino, con un movimento dell'immagine - una volta canonicamente validata - dalla periferia al centro della città, il trasloco della Vergine dalla loggia di Porta dei Borghi al palazzo laico appare un primo passo di avvicinamento alla chiesa alla quale sarà destinata per volontà del governo. Il secondo punto di vista, più pratico, potrebbe individuarsi nella decisione di sottrarre l'immagine alla vista dei fedeli in modo che, qualora il vescovo non l'avesse riconosciuta come miracolosa, la devozione si potesse spengere più velocemente<sup>605</sup>.

Pur senza soffermarsi in questa sede sul nesso fra l'elemento visuale - la vista dell'immagine - e la nascita e il perdurare della devozione, è possibile aprire un'ulteriore

---

<sup>603</sup> Il decreto sulle immagini non accennava in realtà a un accertamento della miracolosità dell'immagine tramite *inquisitio*, stabiliva solo che fosse di competenza dell'ordinario diocesano decidere per un eventuale processo. Cfr. COD, Sessione XXV (3-4 dicembre 1563).

<sup>604</sup> Ippolito Santini classifica la risoluzione come un provvedimento preso soprattutto per ragioni di ordine pubblico: «Onde ne sarebbero potuti facilmente succedere rompimenti di porte & infiniti altri inconuenienti; essendosi già tra 'l popolo publicati alcuni miracoli, & molte gratie miracolose». Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 11.

<sup>605</sup> Lo stesso Santini afferma: «Et si considerò finalmente, che non vedendo la Imagine approvata per miracolosa, stando nel Palazzo publico si poteua collocare in un honesto luogo, come sono altre simili Imagini in quel Palazzo, di maniera, che sarebbe cessato l'openione de' miracoli, & consequentemente il concorso, che in altro luogo si giudicaua non potersi in alcuna maniera raffrenare». Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 11.



prospettiva: un'immagine sacra viene posta in una sorta di 'quarantena' in un palazzo laico, sottratta alla devozione dei fedeli, e viene di fatto de-sacralizzata divenendo – soprattutto qualora non sia riconosciuta e permanga nella sua condizione di 'prigioniera' per un certo lasso di tempo – un'immagine fra altre immagini; ciò che si cerca di ottenere con la segregazione dell'immagine è che cessi di essere oggetto di culto. Si andrebbe, così, incontro a una sorta di disconoscimento dell'immagine da parte della Chiesa, un disconoscimento non solo della sua capacità di operare miracoli, ma anche della sua liceità a essere onorata dai fedeli; tuttavia l'cona, in quanto effigie mariana, rimarrebbe sacra. Si hanno testimonianze di altri casi in cui l'immagine fu allontanata dallo sguardo dei fedeli, ma sempre all'interno del luogo in cui si trovava al momento del miracolo - edicola, chiesa, tabernacolo -;<sup>606</sup> il caso lucchese potrebbe essere l'unico in cui il dipinto viene traslato in un palazzo laico governativo.

Fra il 16 e il 17 aprile 1588, Sabato Santo, la Vergine fu spostata di notte, come stabilito: pare che la popolazione si accorgesse di ciò che stava accadendo e ben presto alcune migliaia di fedeli si riunirono spontaneamente e con candele e torce accompagnarono il trasferimento dell'immagine con una processione improvvisata<sup>607</sup>. Con la traslazione, la devozione popolare non si fermò. Intanto la commissione diocesana, composta da teologi e chirurghi<sup>608</sup>, giunse a un verdetto e il 20 aprile il vescovo Guidiccioni riconobbe la veridicità del miracolo che aveva colpito il soldato bestemmiatore e dei miracoli che da quel momento si erano susseguiti.

Il giorno di San Marco, 25 aprile, l'immagine venne traslata ancora una volta, ma non tornò nella collocazione originaria, bensì fu destinata alla chiesa di San Pietro in cortile, luogo di culto legato ai governanti della città di Lucca, sia perché situato nella parrocchia «della residenza della Signoria»<sup>609</sup>, sia perché Lorenzo Ciampanti, canonico

---

<sup>606</sup> Si veda, a titolo di esempio, il caso della Madonna di Rho, cfr. Marcora, Marcora, Carlo – Giani, Luigi (a cura di), *La Madonna Addolorata di Rho* cit., pp. 132-133.

<sup>607</sup> Santini aggiunge che la folla si sarebbe, come per miracolo, divisa in quattro schiere e avrebbe iniziato a cantare meravigliosi inni e laudi; per sottolineare la devozione e l'ortodossia dei lucchesi, Santini evidenzia come la maggior parte dei fedeli accorsi sarebbe tornata a casa presto, per il desiderio di «esser la mattina à buon'hora alla Santissima Comunione». Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 12.

<sup>608</sup> Addirittura, sarebbero stati consultati dei fisici di Pistoia, città dove il soldato si era rifugiato – memore forse di una consistente tradizione di fuoriusciti lucchesi che avevano come mèta quella città -, i quali avrebbero testimoniato circa la frattura dell'arto del giovane. *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>609</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 238, n.1206.

della cattedrale vicino al governo, deteneva il beneficio della chiesa. L'evento fu accompagnato da una grande processione, alla cui organizzazione avevano presieduto gli Officiali sopra la religione e che si trasformò nell'evento perfetto per mostrare all'esterno di Lucca la ritrovata unità cittadina e il superamento di tutte le controversie che, anche in tempi recenti, avevano afflitto la Repubblica. Alla sfarzosa manifestazione<sup>610</sup> erano presenti diversi magistrati cittadini e tutto il corpo ecclesiastico, compresi i Chierici regolari della Madre di Dio: mentre le più alte cariche dello stato e i padri del Leonardi sfilavano insieme, Bartolomeo Chiariti era ancora detenuto e sottoposto a tortura nelle carceri lucchesi, sospettato – come si ricorderà - di avere inviato a Roma una lettera in cui sosteneva che «chi attende qui [cioè a Lucca] alle devotioni è sospetto allo Stato»<sup>611</sup>, nel quadro di quello scontro che aveva visto Giovanni Leonardi bandito da Lucca e la teorizzazione, da parte dei consiglieri cittadini, del pericolo sociale costituito dai Chierici della Madre di Dio.

Il riconoscimento canonico della Madonna dei Miracoli consentì di restituire a Roma e ai nemici della Repubblica un'immagine di Lucca unita nella devozione per la Vergine, rispettosa - grazie all'*inquisitio* condotta dal suo vescovo di concerto con gli Officiali sopra la religione - del dettato post tridentino, in opposizione alla perdurante idea di «città infetta» restituita dalla lettera di Chiariti e dalle denunce mediche.

#### 9. Dopo l'*inquisitio*: incoraggiare il culto per una migliore «reputatione»

La nuova collocazione dell'immagine non fu il solo effetto del buon esito dell'*inquisitio* vescovile: il riconoscimento dei miracoli che la Vergine stava operando consentì sia al presule sia al governo cittadino di aprire una nuova stagione devozionale a Lucca, quella per la Madonna dei Miracoli, che ebbe inizio nel momento in cui l'icona venne collocata nella chiesa di San Pietro in cortile e che rispondeva anch'essa all'esigenza della buona fama del vescovo, del ceto dirigente e della Repubblica.

Tre furono le linee d'intervento seguite in questa vicenda dal presule e dai consiglieri, l'analisi delle quali permette di stabilire le motivazioni alla base dell'agire delle autorità

---

<sup>610</sup> «Il Senato [...] deliberò, che fosse honorata la Processione con ogni maniera di ricca, & pia dimostrazione; facendo proueder senza risparmio di spesa à tutte le cose necessarie, & honoreuoli» cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 17.

<sup>611</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 201.

religiose e laiche di Lucca, che si mossero in questo frangente da alleate, perseguendo finalità simili<sup>612</sup>. Il primo filone d'intervento riguarda l'attività svolta sia dal governo sia dal vescovo per sostenere il culto, per fini propagandistici come per motivazioni economiche di entità tutt'altro che irrilevante. Il secondo non riguarda esattamente la vicenda della Madonna delle Grazie, ma può aiutarci a capire quale fosse il clima cittadino e quali obiettivi perseguissero le azioni degli uomini di religione e di governo: il riferimento è a come si intervenne nella causa delegata di magia e stregoneria istruita a Lucca nel 1589. La terza tipologia d'intervento concerne la grandissima produzione manoscritta e libraria di opere sulla Madonna dei Miracoli che registrò un picco tra 1588 e il 1590 e che fu in parte indirizzata dall'attività dell'Ufficio sopra le scuole, perché procurasse buona fama alla Repubblica.

L'analisi del primo indirizzo d'intervento rileva le numerose iniziative dei poteri cittadini per alimentare la devozione verso la Vergine, ricavando così introiti cospicui e un rafforzamento di quell'immagine di città ortodossa che si voleva offrire all'esterno. All'indomani della grande messa che il presule aveva celebrato dopo la processione per l'insediamento dell'immagine miracolosa nella nuova chiesa, si cominciarono a prendere provvedimenti per regolare il flusso di forestieri che affluiva a Lucca dal circondario; venne anche formata una commissione di cittadini che si occupassero delle confraternite che provenivano da fuori le mura – provvedendo ad accoglierle, alloggiarle, etc - e che pare fossero moltissime, motivo per cui i donativi alla Vergine, materiali o monetari, crescevano sensibilmente. Per la gestione dell'aspetto economico, i governanti lucchesi adottarono due linee di condotta: la prima fu nominare una commissione di ufficiali per la fabbrica della Madonna con l'incarico di gestire il flusso delle offerte, sostituendo la giurisdizione del vescovo su quegli introiti<sup>613</sup>. La seconda linea di condotta riguardò la messa in atto di un'organizzazione cittadina che regolasse i flussi di pellegrini

---

<sup>612</sup> Non mancheranno prove dell'atteggiamento 'doppio' già notato nel governo Repubblicano nei confronti dell'ordinario episcopale.

<sup>613</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 238. Il provvedimento risale al 17 giugno 1588, ma da quanto riporta il canonico Santini in un primo tempo della gestione finanziaria delle oblazioni si doveva essere occupato Guidiccioni: «[...] ne manca Monsignor Vescouo di uisitare, & far uisitare questo luogo auertendo con somma uigilanza, che le oblazioni sieno ben custodite: & ha amministrato senza fraude tutto questo negotio Spirituale; deputando Sacerdoti espressi, à riceuer' dette oblazioni, uoti, & Limosine; delle quali si tiene diligentissimo conto, per ornamento, & profitto del luogo, & si ua di mano in mano sodisfacendo alle messe uotue con buonissimo ordine ». Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, cit., p. 59.

provenienti da fuori la città e li agevolasse nella permanenza a Lucca, affinché il loro racconto della positiva accoglienza ricevuta nella Repubblica – una volta tornati nei loro paesi – incoraggiasse altri devoti forestieri a recarsi presso la Vergine miracolosa, continuando ad alimentare l'affluire delle elemosine e a diffondere la buona fama dell'immagine mariana e della città; il senato della Repubblica conferì ad alcuni cittadini l'incarico di controllare che gli osti non si approfittassero dei pellegrini, alzando i prezzi di vino e vettovaglie.

Attraverso le confraternite cittadine, in particolare quella della Santissima Trinità, si alloggiarono e sostennero le spese delle compagnie che venivano da fuori Lucca: pare che anche le gentildonne contribuissero a questo clima di «somma carità»<sup>614</sup> predisponendo alcune case affinché si potesse degnamente alloggiare le pellegrine, che avrebbero corso seri rischi per la loro onestà soggiornando nelle osterie. Addirittura, in un'operazione dal sapore pubblicitario quasi contemporaneo, i cappellani della cattedrale, accompagnati da alcuni laici, crearono una piccola orchestra che accompagnava con temi musicali le visite delle confraternite alla Vergine. Santini riporta come lo stesso vescovo non mancasse di consigliare le visite al luogo santo, nel quale si recava anche di persona, e come - per il grande concorrere di fedeli - si fosse predisposto un 'servizio straordinario' di confessori tale da soddisfare la richiesta di sacramenti sia dei pellegrini sia dei cittadini lucchesi, in cui la devozione si era rianimata grazie ai recenti miracoli mariani<sup>615</sup>.

Il governo decretò perfino una grande amnistia in onore della Vergine, aprendo le carceri verso la fine di maggio, e stabilì che tutti gli anni, nel giorno della traslazione dell'icona, si celebrasse la festa della Madonna delle Grazie con una processione cui avrebbero preso parte i Signori e la cittadinanza di Lucca; fu poi deciso, per ribadire il sostegno del governo al culto di Maria - e, verrebbe da dire, il sostegno offerto dalla Madonna al governo - che ogni mattina all'ora terza venisse detta una messa all'altare dell'immagine «per conseruatione, & mantenimento della Repubblica»<sup>616</sup>.

Per quanto riguarda la causa delegata per magia e stregoneria che in quegli stessi anni

---

<sup>614</sup> *Ivi.*, p. 56.

<sup>615</sup> *Ivi.*, p. 59.

<sup>616</sup> *Ivi.*, p. 51.

ebbe luogo a Lucca, è utile evidenziare come si colleghi alla volontà del vescovo e del ceto dirigente cittadino di sfuggire, ancora una volta, al possibile intervento dell'Inquisizione, che dall'emanazione della bolla *Coeli et terrae creator* avrebbe avuto il diritto di intervenire sui reati di magia. Si ricorderà come nel 1587 anche la costituzione *Immensa aeterni Dei* avesse esplicitamente inserito magia e stregoneria nella lista delle materie di competenza del Sant'Uffizio. Tuttavia, a Lucca si continuò a trattare il reato di stregoneria come materia *mixti fori*<sup>617</sup>. Fino agli anni Ottanta del Cinquecento, prima della legislazione sistina, in linea teorica il foro ecclesiastico si sarebbe incaricato di punire il patto con il demonio, mentre il foro secolare avrebbe dovuto sanzionare i danni materiali e lo *scandalum* provocati nella società dall'esercizio della magia. Nella pratica, avveniva che il tribunale che apriva per primo la causa fosse anche quello che la portava a termine<sup>618</sup>.

Secondo Ragagli, la causa - per la cui ricostruzione puntuale rimandiamo al lavoro di Estella Galasso Calderara e Carla Sodini<sup>619</sup>- sarebbe un esempio della profonda differenza nel trattamento riservato nella Repubblica agli accusati di stregoneria o sacrilegio rispetto al trattamento riservato agli eretici<sup>620</sup>: mentre questi ultimi spesso erano puniti 'in contumacia' e solamente un volta che si trovassero al sicuro all'estero, i primi vennero duramente perseguiti. Dato questo diverso atteggiamento delle istituzioni laiche e religiose lucchesi, lo studioso ipotizza che le cause contro le streghe e i sacrileghi fossero una sorta di capro espiatorio che si offriva alla Santa Sede in cambio dell'informale protezione che la Repubblica forniva agli eretici, e che provocava il più grave motivo di contesa con l'Inquisizione<sup>621</sup>. Perseguendo le streghe, Lucca avrebbe dimostrato a Roma la propria capacità di eseguire senza esitazioni lo stesso lavoro compiuto altrove dal Sant'Uffizio. I numerosi procedimenti giuridici che si aprirono fra

---

<sup>617</sup> Bisogna precisare che in realtà a Lucca la stregoneria era di pertinenza solo dei tribunali laici e i processi vengono archiviati nelle Cause delegate, cfr. Antonelli, Vittorio, voce *Lucca, processi di stregoneria* in *Dizionario storico dell'Inquisizione*.

<sup>618</sup> Cfr. Lavenia, Vincenzo, voce *Tribunali secolari* in *Dizionario storico dell'Inquisizione*.

<sup>619</sup> Vedi Galasso Calderara, Estella – Sodini, Carla, *Abratassa: tre secoli di stregherie in una libera Repubblica*, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1989 e Antonelli, Vittorio, *La stregoneria a Lucca*, in Bosco, Giovanna - Castelli, Patrizia (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, Pisa, Pacini, 1996, pp. 409-423.

<sup>620</sup> Cfr. Ragagli, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 129.

<sup>621</sup> Di questo avviso è anche Simone Ragagli, *ibidem*.

il 1586 e i primi del Seicento in materia di stregoneria<sup>622</sup>, si possono interpretare come parte dell'apparato propagandistico-devozionale allestito dalla Repubblica per rassicurare Roma circa la propria ortodossia; tuttavia si possono leggere anche come l'ennesima rivendicazione della giurisdizione vescovile e secolare su materie religiose all'interno della città.

Lo svolgersi di una causa per stregoneria a pochi anni dal riconoscimento del miracolo mariano pare, in sostanza, potersi leggere con le due chiavi interpretative che ho anche applicato all'*inquisitio* sul prodigio mariano: da una parte la volontà di riqualificare l'immagine cittadina e diocesana, insieme a quella dei governanti e del vescovo, dall'altra l'esercizio delle prerogative giurisdizionali del foro episcopale e secolare nelle cause interne alla città, per evitare l'intervento delle congregazioni romane nel territorio della Repubblica.

La letteratura devozionale sulla Madonna dei Miracoli, terzo ambito di intervento, sarà oggetto di una più ampia e approfondita trattazione nel prossimo capitolo.

---

<sup>622</sup> Cfr. Lavenia, Vincenzo, voce *Tribunali secolari* in *Dizionario storico dell'Inquisizione*.

## 1. Introduzione

La letteratura devozionale lucchese sul miracolo del 1588 ebbe origine nel periodo immediatamente successivo al miracolo alla Porta dei Borghi. La rapidità con la quale comparvero scritti sulla Madonna dei Miracoli non è un dato scontato, su altre immagini prodigiose furono redatte opere solo diversi anni dopo il verificarsi del miracolo di fondazione<sup>623</sup>.

A Lucca, dal 1588 al 1613, vennero stesi gli atti del processo, almeno una copia dell'*inquisitio*, una *Narratione* su commissione vescovile, un «ragguaglio» del futuro magistrato Paulino di Bianco, due ricordi privati di Antonio Minutoli e Cesare Saminati. Nei primi anni che seguirono il miracolo mariano, i prodigi furono narrati da Cesare Franciotti, Chiara Matraini<sup>624</sup>, dal magistrato Michele Garzoni, dal letterato Belisario Morganti e da Scipione, Massinissa e Silvia Bendinelli<sup>625</sup>.

Il caso lucchese si distingue, dunque, dagli altri per la ricchezza delle scritture relative alla Madonna dei Miracoli. La precoce produzione e l'alto numero di opere devozionali

---

<sup>623</sup> Si pensi al precedente caso di studio, quello di Santa Maria Forisportam a Pistoia, per cui la prima opera devozionale, tralasciando i *Ricordi* del Ceccodea, viene scritta a decenni di distanza dal miracolo della sudorazione.

<sup>624</sup> Vedi Matraini, Chiara, *Breve discorso sopra la vita e laude della Beatissima Vergine e madre del figliol di Dio*, in *Lucca*, appresso Vincenzo Busdraghi, 1590. Riguardo a quest'opera e all'autrice stessa, cfr. Paoli, Maria Pia, *Nell'Italia delle «Vergini belle»* cit., pp. 538-545; rimando inoltre agli scritti su Chiara Matraini di Giovanna Rabitti, cito soltanto: Rabitti, Giovanna, *Linee per il ritratto di Chiara Matraini*, in «Studi e problemi di critica testuale», vol. 22 (1981), pp. 141-165. Negli ultimi anni l'interesse intorno alla poetessa lucchese si è riacceso, in proposito si rimanda a Russel, Rinaldina, *Chiara Matraini nella tradizione lirica femminile*, in «Forum italicum: a journal of italian studies», n.34, a. 2000, pp. 415-427; Hanskins, Susan (a cura di), Vittoria Colonna, Chiara Matraini and Lucrezia Marinella, *Who is Mary? Three Early Modern women on the idea of the Virgin Mary*, Chicago&London, The University of Chicago press, 2008; Marcheschi, Daniela, *Chiara Matraini poetessa lucchese e la letteratura delle donne nei nuovi fermenti religiosi del '500*, Lucca, Pacini Fazzi, 2008; Carinci, Eleonora, *L'inquieta lucchese: tracce di evangelismo nelle opere religiose di Chiara Matraini*, in «Bruniana e Campanelliana», XIII, 1, 2017, pp. 145-160.

<sup>625</sup> Nell'analisi di tale materiale si è scelto di dividere la maggior parte degli scritti in gruppi: il processo, gli scritti di parte ecclesiastica (Ippolito Santini, Cesare Franciotti), gli scritti riconducibili a magistrati della Repubblica (Paulino di Bianco, Michele Garzoni) e infine gli scritti di personaggi legati all'Offizio sopra le Scuole (Scipione Bendinelli, Belisario Morganti). Rimangono dunque esclusi dalla nostra analisi i due ricordi privati, secondari nel ricco panorama della letteratura sulla Madonna lucchese, e l'opera di Chiara Matraini, che ha già goduto di un'abbondante attenzione dagli studiosi, per cui ritengo che per un'inquadramento e una comprensione dell'opera sia sufficiente rimandare alla ricca bibliografia disponibile.

e ricordi privati è riconducibile sia alla volontà dei ceti dirigenti cittadini e della curia episcopale di rendere pubblica la notizia all'esterno dello Stato, sia al ricompattarsi della società lucchese che era avvenuto dopo il miracolo.

Il governo e il vescovo della Repubblica erano chiaramente interessati a diffondere la fama del miracolo in patria e all'estero, specialmente per quanto riguardava la legittimazione conferita dal processo episcopale, per dare risalto alla devozione cittadina e alla volontà di accrescerla delle istituzioni secolari e religiose. È significativo che sia lo scritto di Paulino di Bianco, sia la *Narratione* commissionata dal vescovo al canonico Ippolito Santini non si limitino a riportare il miracolo o a ripercorrere il processo, ma descrivano con accuratezza le iniziative dei magistrati e del vescovo per agevolare i pellegrini e alimentare il culto della Vergine alla Porta dei Borghi. In questo modo si evidenziavano l'impegno del governo repubblicano e del vescovo all'interno della città, ma soprattutto fuori Lucca. Vedremo come la *Narratione* affermi esplicitamente di essere stata redatta affinché la notizia del miracolo e delle iniziative ad esso successive arrivassero a Roma, per il tramite del cardinal Castrucci.

Credo che gli autori degli scritti sulla Madonna dei Miracoli rappresentino le varie componenti cittadine e si possano dividere in scrittori ecclesiastici e laici, così come il processo fu espressione - come si è dimostrato nel capitolo precedente - di un'azione combinata fra governo secolare e governo episcopale. Ascrivibili all'iniziativa ecclesiastica sono le opere scritte da Santini e Franciotti: se il canonico rappresenta il pensiero vescovile, Franciotti è la voce delle istanze post tridentine legate all'attività di Giovanni Leonardi a Lucca. La produzione letteraria di ambito secolare comprende opere scritte da cittadini che ricoprirono incarichi nelle magistrature lucchesi, ma questi scritti si differenziano fra loro per ispirazione: Paulino di Bianco scrive un resoconto accurato dei fatti, fino dopo la celebrazione del processo e i primi pellegrinaggi alla Madonna; Michele Garzoni realizza invece un'opera in versi di intento puramente devozionale. Le scelte letterarie dei magistrati mostrano dunque come differenti sensibilità potevano essere rintracciate anche all'interno del ceto dirigente lucchese.

Le ultime opere devozionali di cui ci occuperemo sono quelle prodotte da letterati: i testi degli uomini di lettere si legano all'Offizio sopra le Scuole: fra questi le opere di Belisario Morganti. Rettore della scuola di umane lettere a Lucca dal 1571, Morganti



occupava la stessa carica che era stata di Antonio Bendinelli e che più tardi sarebbe stata ricoperta dal figlio di quest'ultimo, Scipione. La famiglia Bendinelli, il cui padre era stato vicino agli ambienti dell'Accademia modenese e all'attività di insegnamento di Aonio Paleario a Lucca, dimostrò attraverso i suoi scritti una riconversione dai valori eterodossi a quelli ortodossi. La parabola della famiglia Bendinelli, dalle frequentazioni eretiche alla stesura di un'opera devozionale a più mani, sembra costituire un parallelo, in piccolo, della storia religiosa della Repubblica durante il Cinquecento.

## 2. Il processo

Lo svolgimento del processo del 1588<sup>626</sup> sottolinea come si mirasse a legittimare l'operato della Vergine e la devozione ad essa tributata, cercando di rendere il processo il più aderente possibile ai decreti tridentini, in modo da non incorre in alcuna ingerenza da parte delle congregazioni romane. L'*inquisitio* è infatti formalmente accurata e rispetta la forma dei processi borromaici redatti nei primi anni Ottanta a Milano, vale a dire processi alle immagini sacre con un alto livello di perizia giuridica<sup>627</sup>. L'accuratezza dell'indagine condotta dalla curia è evidente già dalla lunghezza dell'incartamento, che si compone di una cinquantina di carte. I testimoni furono interrogati singolarmente davanti a una commissione composta, in modo variabile, dal vescovo Alessandro Guidiccioni, dal suo vicario, il protonotario apostolico Camillo de Scribanis, due canonici lateranensi, un collegio di cinque teologi e un cappuccino. La presenza del collegio dei teologi viene particolarmente sottolineata, all'interno dell'*inquisitio*, dal decreto con cui Guidiccioni riconosce la Vergine alla porta dei

---

<sup>626</sup> BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 1r-50v. Si tratta di una copia esatta del processo, redatta nello stesso anno dal cappellano della Cattedrale Geronimo Nuti; l'originale del processo dovrebbe trovarsi nell'archivio diocesano di Lucca, ma non è stato possibile reperirlo né per me né per gli archivisti, cfr. Corsi, Domenico, *Il prodigio di Porta dei Borghi nella luce della storia*, in *La Madonna dei miracoli VII cinquantenario del prodigio di porta dei Borghi 1588-1938*, Anno XXIV, Gennaio-Aprile 1938, p. 13 e n. 2. Nessuno tra gli storici che più di recente si sono interessati al processo ne indica con precisione la collocazione archivistica, utilizzando di solito come fonte sull'*inquisitio* la *Narratione* di Ippolito Santini.

<sup>627</sup> Rimando in proposito al volume di Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel milanese in età spagnola*, Milano, NED, 1993 e in particolare all'edizione del processo alla Madonna di Rho, vedi Marcora, Carlo – Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho: "Indagine sui fatti prodigiosi all'origine del Santuario"*, Milano, NED, 1983.

Borghi come miracolosa<sup>628</sup>, e viene messa in relazione con il decreto tridentino *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, centro di tutto il processo. Il decreto di Guidiccioni riprende il testo del decreto tridentino quasi alla lettera: secondo il decreto conciliare «[il vescovo] consultati i teologi ed altre pie persone, prenderà quelle iniziative che giudicherà conformi alla verità e alla pietà»<sup>629</sup>; Guidiccioni afferma che «Ideo sacrae Tridentina synodus sess 25 cap de invocatione et veneratione etiam constitutioni inherentes non nullis prius in unum coram nobis in Theologia Magistris, ac alijs pijs viris pluries congregatis et cum eisdem habita de super matura deliberatione de eorum unanimi assensu et voto dicimus et declaramus sup[er] dic]tam imaginem et dicto loco [...] ut à Christi fidelibus debitus honor ac veneratio impartiri possit, et ita dicimus et declaramus non solum modo predicto sed omni meliori modo»<sup>630</sup>. Questa *inquisitio* rappresenta, rispetto a quella della Madonna dell'Umiltà di Pistoia, lo sviluppo verso un 'modello' di processo vescovile alle immagini sacre basato sul dettato conciliare, un modello a cui sono, appunto, riconducibili anche i processi post tridentini borromaici. L' 'evoluzione' della fonte è dimostrata anche dalla struttura dell' *inquisitio* che appare più complessa del processo pistoiese<sup>631</sup> per quattro elementi principali: la lunghezza complessiva dell'incartamento; la varietà di genere dei miracolati e dei testimoni; l'assenza di un formulario fisso di domande per gli interrogatori; il controllo delle deposizioni attraverso altri testimoni. Inoltre ci sono altri due fattori che distinguono profondamente i due processi toscani: l' *inquisitio* riguardo la Madonna dei Miracoli venne tenuta contemporaneamente all'attività taumaturgica della Vergine, nello stesso anno del miracolo di fondazione, mentre la Madonna dell'Umiltà dovette aspettare circa un cinquantennio prima di avere il proprio processo. Tutti coloro che lasciarono una deposizione per il processo della Vergine pistoiese erano stati testimoni del primo miracolo dell'icona, vale a dire la sudorazione, ma nessuno di loro era stato oggetto di un risanamento da parte dell'immagine sacra.

---

<sup>628</sup> Cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 18r-19v.

<sup>629</sup> COD, Sessione XXV (3-4 dicembre 1563), p. 776.

<sup>630</sup> BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, c. 18v.

<sup>631</sup> In merito, cfr. *Infra*, cap. II e III.

Il processo canonico della Madonna lucchese è piuttosto lungo e articolato: una prima sezione si apre con la testimonianza di coloro che erano presenti il giorno in cui Iacopo da San Romano subì la frattura del braccio, continua con la testimonianza dei medici e si conclude con la deposizione del soldato bestemmiatore<sup>632</sup>. La seconda sezione riporta le testimonianze su quattro miracoli taumaturgici<sup>633</sup> e viene interrotta dal già citato decreto vescovile. Nelle restanti carte troviamo le deposizioni riguardo altri miracoli di risanamento o di scampato pericolo<sup>634</sup>, e in conclusione le carte di un processo secondario aperto dal vescovo di Volterra per verificare che la Madonna dei Miracoli avesse davvero risanato una delle suore della sua diocesi<sup>635</sup>.

Nell'*inquisitio* miracolati e testimoni presentano una varietà notevole in relazione sia all'età sia all'estrazione sociale. Anche gli interventi prodigiosi operati dall'immagine sono abbastanza differenti fra loro, non spicca una particolare 'specializzazione' della Madonna dei Miracoli, diversamente da quanto accade per altre icone prodigiose<sup>636</sup>.

La Vergine alla Porta dei Borghi punisce i bestemmiatori e gli increduli<sup>637</sup>, risana da diverse malattie, libera dagli spiriti<sup>638</sup>, protegge in caso di incidenti<sup>639</sup>.

La complessità del documento, come si accennava sopra, dipende anche dallo stile dell'*inquisitio* che viene condotta. Le domande poste ai testimoni, sebbene raramente siano riportate, s'intuiscono dalle deposizioni e non rispondono a un formulario predefinito, presente invece nel processo della Madonna dell'Umiltà pistoiese<sup>640</sup>. Questa circostanza va messa in relazione da un lato con l'utilizzo di testimoni che possano

---

<sup>632</sup> Cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 2r-7v.

<sup>633</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 8r-18r

<sup>634</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 19r-47v.

<sup>635</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 48r-50v.

<sup>636</sup> Si veda ad esempio il caso della pistoiese Madonna delle Porrine, specializzata nel curare febbri e pestilenze, vedi Tolomei, Francesco, *Memorie dell'antica miracolosa immagine di Maria Santissima detta delle porrine che si venera nella chiesa cattedrale di Pistoia*, Pistoia, pe' i Manfredini, MDCCCXVII.

<sup>637</sup> Cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, c. 26r.

<sup>638</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 45r-46v.

<sup>639</sup> Cfr. *Ivi*, c. 48r e sgg.

<sup>640</sup> La questione dell'evoluzione dei processi e delle varie procedure utilizzate sarà affrontata organicamente più avanti, come si era già accennato nell'introduzione, cfr. *Infra*, cap. VI.

confermare o meno la versione di un miracolo resa dal primo deponente, dall'altro lato con le tecniche di indagine che emergono dal testo del processo. Il testo riporta miracoli, riguardanti soprattutto gli stranieri che si recavano a visitare la Vergine lucchese, per verificare i quali Alessandro Guidiccioni aveva incaricato una persona di sua fiducia di condurre le opportune indagini. Si potrebbe citare tra questi il caso di Gemma di Matteo Mattucci<sup>641</sup> da Barga, risanato dalla Vergine perché gravemente «stroppiato». Per verificare l'avvenuto miracolo il vescovo di Lucca ordinò al reverendo Camillo Manco, plebano di Barga, di controllare se nel villaggio fossero a conoscenza della guarigione di Gemma e se un testimone potesse confermarla<sup>642</sup>. Nel caso delle indagini condotte su Domenico di Pierino da Fiattono, vicaria di Galicano, negli atti del processo viene inclusa la lettera contenente le informazioni raccolte da Leonardo Puccetti, il prete incaricato dal vescovo di accertare la grazia<sup>643</sup>. Accade talvolta che siano gli stessi testimoni 'secondari' a sottoporre a delle prove i miracolati, per accertarsi del prodigio, e che poi le riportino alla commissione. Pietro Simmuccori si assicura che la figlia Barbara, di circa 15 anni, sia guarita dalla cecità che la affliggeva da sei anni circa «avendoli mostrato molte cose da lontano, le quali per prima non poteva scorgere et hora le vede et scorge bene»<sup>644</sup>. Il caso più eclatante connesso a questa volontà investigativa è sicuramente il piccolo processo condotto dal vescovo di Volterra per verificare le circostanze del miracoloso risanamento di suor Angela<sup>645</sup>. Suor Angela de Chiarinis, dell'ordine di Santa Chiara di Volterra, durante l'Avvento del 1585 era caduta ed aveva battuto la testa su una pietra, restando priva di sensi per un paio d'ore. Riavutasi, continuava ad accusare un dolore costante alla parte destra del capo e, due anni dopo, venne afflitta da una forte febbre. I medici decisero di cavarle il sangue e da quel momento suor Angela iniziò a perdere la vista e per quindici mesi restò completamente non vedente. Le storie delle guarigioni operate dalla Madonna dei

---

<sup>641</sup> Ho deciso di normalizzare i nomi che compaiono nel processo, citandoli in italiano e non mantenendo le grafie latine.

<sup>642</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 43r-43v, il testimone sentito fu il prete Gaspare Tallini.

<sup>643</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 44v-45r.

<sup>644</sup> *Ivi*, c. 8r.

<sup>645</sup> Il caso di suor Angela, comprese le testimonianze secondarie e il processo volterrano, è contenuto in BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 48r-50v.

Miracoli spinsero la malata a chiedere al vescovo il permesso di recarsi a Lucca, accompagnata da suor Anna di Giubileo. Ottenuto il benestare del presule, le due partirono accompagnate da un lavorante e da una serva del monastero, Cecilia, e da Michele, fratello di suor Anna. Angela venne condotta fino alla Vergine dove, dopo un certo tempo in orazione, riacquistò la vista. Dopo aver rilasciato la sua deposizione, suor Angela dimostrò alla commissione la sua capacità di vedere. Nonostante tale prova, si interrogarono anche Michele di Giubileo, Giovanni di Baldassarre, il colono del monastero e Cecilia. Tuttavia, anche queste testimonianze non vennero ritenute sufficienti, per cui Guidiccioni scrisse al vescovo di Volterra, all'epoca Guido Serguidi<sup>646</sup>, chiedendogli informazioni su suor Angela. Nell'*inquisitio* lucchese viene riportata la lettera del presule volterrano che, a sua volta, aveva aperto un piccolo processo in cui erano stati sentiti il confessore della suora risanata e altre tre sue compagne. Dalla missiva sappiamo che le deposizioni vennero inviate da Serguidi a Guidiccioni tramite due preti. La presenza di tali testimonianze nelle carte del processo lucchese ci pone di fronte una circostanza insolita, quella di un processo nel processo<sup>647</sup>. La volontà di verificare al meglio i miracoli evidenzia come la commissione dell'*inquisitio* intendesse legittimare la Vergine, ma anche come provasse a sottrarsi a qualunque tipo di incredulità<sup>648</sup> o accusa di negligenza. Un processo così dettagliato non avrebbe dato modo a un'eventuale forza esterna alla Repubblica di sollevare dubbi in merito alla Madonna dei Miracoli lucchese e alla devozione che aveva generato. Per quanto riguarda un residuo fronte interno di increduli, poi, era la Madonna stessa ad occuparsene. Niccolò di Stefano Ricci aveva assistito al risanamento di Gaspare di Giulio, il quale aveva recuperato la vista grazie alla Vergine: Niccolò era rimasto

---

<sup>646</sup> Figlio di ser Lorenzo di Guido, la sua famiglia faceva parte della nobiltà volterrana. Fu canonico fiorentino e poi preposto. Divenne vicario generale della diocesi di Firenze e da questa carica passò ad ottenere quella di Auditore della Nunziatura Toscana. La sua carriera continuò come Vice Nunzio Apostolico, Giudice generale in Toscana e del Collegio della fabbrica di San Pietro a Roma. Nel 1568, dopo la morte del vescovo di Volterra Alessandro Strozzi, quando Guido Serguidi ricopriva la carica di vicario della diocesi di Firenze, il suo nome venne proposto per il vescovado; alla sua nomina si contrapponeva, però, quella del volterrano Iacopo Guidi, prelado di lungo corso e uomo di fiducia dell'ormai malato Cosimo I. Su entrambi si affermò Ludovico Antinori e Guido divenne vescovo di Volterra solamente nel 1574. Cfr. Moreni, Domenico, *Continuazione delle memorie istoriche dell'ambrosiana imperial basilica di S. Lorenzo di Firenze*, Firenze, presso Francesco Daddi, MDCCCXVII, p. 317; cfr. Calonaci, Stefano, voce *Iacopo Guidi*, in DBI.

<sup>647</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 50r-50v.

<sup>648</sup> Come si è visto nel capitolo precedente nella Lucca del XVI secolo lo scetticismo di alcuni cittadini riguardo le facoltà delle immagini sacre non era insolito, cfr. *Infra*, pp. 170 e sgg.

incredulo anche dopo aver sottoposto il risanato ad una prova. Il mattino successivo, Niccolò si era svegliato con gli occhi talmente gonfi da non poter vedere e le donne di casa, sentita la storia della sera precedente, gli avevano consigliato di andare a chiedere perdono alla sacra immagine, che infatti gli restituì la vista. Mentre Niccolò usciva dalla Chiesa, guarito, un conoscente, Iacopo Galantini, disse ad alcuni che si trovavano nelle vicinanze: «Vedete fratelli, bisogna che impariate a credere»<sup>649</sup>. La frase enfatizza il messaggio diffuso dalla Vergine tramite la punizione e il perdono di Niccolò, e assume ancora più significato in una città come Lucca, che era stata pervasa dall'aniconicità calvinista. Si potrebbe affermare che, al pari del miracolo di Iacopo da San Romano, la cecità e il risanamento di Niccolò possono essere letti come una metafora della conversione dei lucchesi, significato che la frase di Iacopo Galantini pare rafforzare.

Il caso di Iacopo da San Romano, in particolare, sottolinea l'importanza della verifica dei miracoli al fine di legittimare l'attività mariana. Poiché la storia del bestemmiatore costituiva la leggenda di fondazione del santuario, i commissari gli dedicarono una maggiore attenzione, votando la prima sezione del processo all'esame minuzioso delle testimonianze riguardo alla frattura. In particolare, ci sono alcuni elementi notevoli nella parte di *inquisitio* dedicata a Iacopo: dalle risposte che molti testimoni offrono, si intuisce come sia stato chiesto loro dai commissari se il soldato avesse subito in precedenza una frattura allo stesso braccio e se avesse sofferto di sifilide. La sifilide terziaria può sfociare talvolta in sifilide gommosa, caratterizzata da granulomi che possono colpire le ossa, rendendole più fragili<sup>650</sup>, complicanza nota già nel XVI secolo, dove si parlava della formazione di «gomme» in relazione al «mal francese»<sup>651</sup>. Il fatto che i giudici avessero formulato delle ipotesi razionali che avrebbero potuto costituire una spiegazione alternativa al miracolo dimostra come si volesse mettere alla prova la tesi del prodigio, in modo da renderlo il più convincente possibile. Non ci si affidò solo

---

<sup>649</sup> BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, c. 26r.

<sup>650</sup> Cfr. Eusebi, Vincenzo (a cura di), Robbins – Cotran, *Le basi patologiche delle malattie. Patologia generale*, Milano, Edra, 2015, pp. 366-367.

<sup>651</sup> Angelo Pupilli, il medico che visitò Iacopopino a Pistoia, nella lettera che invia al vescovo Guidiccioni afferma che «il Chirurgo per relatione del delinquente afferma in detta parte non haver mai patito gomma di alcuna sorte mellina, sevina, pultigliosa, ne manco toffusa, o vero lapidusa» e riferendosi alla rottura: «per gomma non credersi avvenirli poi che non lo molesta gravezza ne grandezza di dolore», BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, c. 6v.

alle testimonianze dei soldati presenti alla porta dei Borghi il giorno della punizione di Iacopino, ma si sentirono anche i pareri di Nicolò Pardini, barbiere, e di Angelo Pupilli, chirurgo pistoiese. Nel caso di altri miracoli, in questo processo come in altri<sup>652</sup>, esiste un rapporto di tipo competitivo tra la Vergine e la scienza medica<sup>653</sup>: nella vicenda di Iacopino invece i medici vengono interpellati per confermare o smentire il miracolo, come si trattasse di periti: si assiste dunque a una collaborazione fra medicina e religione. La circostanza pare in linea con il cambiamento di rapporto fra medici e religione nel passaggio fra Medioevo ed Età moderna: se nei documenti notarili la ‘perizia’ del medico per attestare infortuni e malattie compare già a metà del Cinquecento, nel 1625 i decreti di Urbano VIII sulle procedure da seguire nei processi di canonizzazione, impongono una certificazione medica delle guarigioni miracolose. Evidentemente, la norma regolarizzava e auspicava una pratica che rintracciamo già nel secolo precedente per i processi ai miracoli mariani, ma, ad esempio, anche in casi di sospetta possessione. Dal Cinquecento, dunque, il parere del medico serve anch’esso a verificare il miracolo in regime non più di antagonismo, ma di collaborazione con l’autorità ecclesiastica<sup>654</sup>.

L’inchiesta sul miracolo del soldato bestemmiatore termina con la testimonianza di Iacopo, nel frattempo rientrato a Lucca da Pistoia: affinché la leggenda di fondazione goda della massima inappuntabilità e credibilità, l’uomo viene sottoposto a una prova in cui si controlla se sia in grado di muovere bene il braccio.

La legittimazione dei miracoli mariani assume grande importanza anche in virtù di un altro elemento, più volte menzionato nel processo, ovvero la circolazione di reliquie derivate a vario titolo dall’immagine sacra. Sappiamo dalle carte dell’*inquisitio* che

---

<sup>652</sup> Si veda ad esempio il caso di Nanna di Piero da Mugnese, guarita dalla Madonna delle Carceri, cfr. Biblioteca Roncioniana di Prato, ms.87, cc. 22r-22v.

<sup>653</sup> Ci si riferisce al fallimento della cura medica, in seguito al quale il malato decide di rivolgersi al santuario.

<sup>654</sup> Cfr. Pastore, Alessandro, *Il medico in tribunale. La perizia medica nella procedura penale d’antico regime (secoli XVI-XVIII)*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1998, pp. 17-19; Pomata, Gianna, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime: Bologna XVI-XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 331-333; Gentilcore, David, *Healers and healing in early modern Italy*, Manchester, Manchester U.P., 1998, pp. 156-202; Id., *Paura e malattia in un «processus miraculorum» bolognese del 1615* in Fiume, Giovanna (a cura di), *San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie in Età moderna*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 417-429; Fiume, Giovanna, *Guarigioni mirabili: medicina e teologia fra XIV e XIX secolo*, in «Quaderni storici», n. 112, 2003; circa il rapporto fra medicina e confessione nel XVI secolo, cfr. Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza* cit., pp. 468-472.

erano disponibili soprattutto pezzi della bambagia utilizzata per imballare la Vergine durante gli spostamenti. A Carlo Galganetti la bambagia venne portata dalla cognata, che l'aveva recuperata alcuni giorni dopo la festa di San Marco<sup>655</sup>, data in cui era avvenuta la traslazione della Vergine nella Chiesa di San Pietro in cortile. Una volta messi al collo la reliquia, Carlo venne progressivamente sollevato dal forte dolore che provava al fianco e che secondo il medico poteva rappresentare un pericolo di morte. Anche Anna, moglie del dottore *in utroque iure* Giuseppe Orsucci, affetta da cinque mesi da febbre ed emorragie, si salvò grazie al marito, che si procurò della bambagia chiedendola al fratello di ser Taddeo Giorgi, il notaio che stava redigendo l'*inquisitio*<sup>656</sup>. Come notaio della curia, Giorgi probabilmente godeva di un accesso privilegiato ai resti della bambagia. Dalle carte del processo sembra che le reliquie fossero possedute soprattutto da famiglie notabili lucchesi e da religiosi, circostanza che non stupisce, dato che tutte le istituzioni religiose avevano sfilato insieme al governo cittadino nella processione per la traslazione della Vergine, ossia nell'occasione in cui l'immagine era stata protetta con la bambagia. È paradigmatico, in tal senso, il caso di suor Brigida Arnolfini, rappresentante di entrambe le categorie che potevano avere facile accesso alle reliquie. Paralizzata dalla vita in giù, la religiosa venne prima toccata con delle reliquie rinvenute in un diadema del Cristo, che la guarirono<sup>657</sup>. Tuttavia alcuni mesi dopo iniziò ad avere delle ricadute, l'ultima delle quali la lasciò inferma nel letto. Il suo confessore decise allora di toccarla con le reliquie della Vergine, di cui disponeva. Suor Brigida guarì, come testimoniarono le sue consorelle del monastero di Santa Chiara, anche loro esponenti di ragguardevoli famiglie lucchesi<sup>658</sup>.

La circolazione di reliquie tratte da un'immagine ritenuta miracolosa non era una novità

---

<sup>655</sup> Cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, c. 29v.

<sup>656</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 39r-39v.

<sup>657</sup> Nel testo compare, per altro, il riferimento al processo che si sarebbe svolto in merito. Cfr. *Ivi*, c. 31v.

<sup>658</sup> Fra le consorelle testimoni troviamo la zia di suor Brigida, suor Arnolfina de Arnolfinis, suor Serafina de Burlamacchis e suor Agata de Pighinuccis, cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 32v-33r. Per il rapporto fra miracolati e famiglie legate al dissenso rimando al caso di Ersilia Bendinelli, illustrato più avanti, cfr. *Infra*, pp. 237 e sgg. Altro caso interessante è l'unico miracolo non italiano che troviamo nelle carte del processo, descritto tramite lettera dal miracolato, Don Geronimo della Quadra, protonotario apostolico e abate di S. Antonio, a Napoli. Questi guarisce dalla febbre terzana grazie alla bambagia prodigiosa datagli da Compagno Compagni, ambasciatore della Repubblica di Lucca a Madrid, cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 47v-48r.



e se ne trova frequentemente traccia anche in altri santuari<sup>659</sup>, ma di certo costituiva potenzialmente un ulteriore problema di gestione della devozione popolare. Solo la legittimazione dell'icona mariana poteva far sì che le reliquie fossero 'valide' dal punto di vista del diritto canonico: il decreto tridentino riguardo le immagini sacre era applicato anche alle reliquie, sulle quali la decisione spettava al vescovo con il consulto dei teologi e degli uomini pii. Considerato che nella vicenda di Suor Brigida si fa riferimento a un'*inquisitio* che sarebbe stata condotta su alcune reliquie contenute in un diadema di Cristo, nel caso delle reliquie derivanti dall'immagine della Vergine lucchese si può ipotizzare che la legittimazione fosse passata per il processo istruito riguardo ai miracoli.

Alle preoccupazioni della commissione inquisitoria per la credibilità dei miracoli della Madonna alla Porta dei Borghi possono forse essere collegati anche tre elementi che emergono con evidenza nelle carte processuali: la non completa guarigione dei malati; una modalità 'standard' del processo di risanamento; le somiglianze che alcune storie presentano fra loro. I malati che si rivolgono alla Madonna dei Miracoli guariscono, ma restano, nella quasi totalità dei casi, con una leggera zoppia, con qualche piccolo difetto visivo o, comunque, continuano ad accusare dei leggeri malesseri. Ho potuto rintracciare questo fenomeno, che definisco «modestia mariana», in altri santuari solo per pochissimi malati, di solito veramente gravi, dispersi nella folla dei completamente

---

<sup>659</sup> Oltre a non essere una novità, va ricordato come fra Cinquecento e Seicento la religione cattolica sia una «religion of 'things'» e come proprio in questo periodo si assista ad un incremento degli oggetti devozionali, fra cui reliquie, anche domestiche, cfr. Corry, Maya - Howard, Deborah - Laven, Mary, *Madonna & Miracles. The Holy home in Renaissance Italy*, London, Philip Wilson Publishers, p. 82. Circa l'incremento degli oggetti legati a Maria e la crescente volontà da parte dei fedeli non solo di 'incontrare' la Vergine nei santuari o nelle chiese, ma perfino «the desire to possess Mary», si veda anche Rubin, Miri, *Mother of God* cit., pp. 338-342. I culti mariani potevano generare diverse tipologie di reliquie. Esse potevano essere costituite da oggetti che si ritenevano appartenuti alla Madonna, come nel caso del culto della Sacra Cintola di Prato, oppure, come in questo caso e in quella della Madonna delle Carceri potevano riguardare oggetti che avevano toccato un'immagine sacra. Ancora ci sono casi in cui le reliquie sono oggetti che per la loro correlazione col culto vengono ritenuti prodigiosi: si pensi ai sassi a forma di croce del torrente su cui sorgeva l'edicola con la Vergine del Carmine a Cadeo. Per il caso pratese si veda Grassi, Cesare (a cura di), Guizzelmi, Giuliano, *Historia della Cinctola della Vergine Maria*, Prato, Società pratese di storia patria, 1990; Per il caso della Madonna delle carceri, cfr. Gagliardi, Isabella (a cura di), *I miracoli della Madonna delle Carceri in due codici della Biblioteca Roncioniana di Prato*, cit., p.151.; per la Vergine di Cadeo rimando alla relativa scheda sul censimento dei santuari cristiani d'Italia: <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=2626>. Come precisa Caroline Walker Baynum: «associated relics were particularly important in the case of Jesus and Mary, because their actual bodies were assumed to be unavailable, having been taken up into heaven», cfr. Walker Baynum, Caroline, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2015, p. 137; cfr. *Ivi*, pp., 131-139 per una tipizzazione delle reliquie e una cronologia della loro fruizione dall'alto al basso Medioevo.

risanati<sup>660</sup>. Nel caso della Madonna dei Miracoli di Lucca, si potrebbero mettere in relazione la modestia mariana e la prudenza di fronte a un'eventuale verifica dei miracoli. Dei lievi problemi di salute, collegati a una condizione patologica sofferta in precedenza, mettevano parzialmente al riparo sia dall'incredulità che alcuni avrebbero potuto dimostrare rispetto al miracolo, sia dallo scetticismo che avrebbe potuto venire da istituzioni esterne alla Repubblica. Il fenomeno della «modestia» potrebbe essere letto inoltre come riferimento alla situazione religiosa lucchese cinquecentesca: la Vergine aveva riconquistato la città al cattolicesimo attraverso punizioni (Iacopino, Niccolò) e risanamenti; tuttavia avrebbe inserito una lieve imperfezione anche nelle grazie, per ricordare ai lucchesi il loro passato segnato dal dissenso religioso. Questa seconda interpretazione viene però resa meno convincente dal fatto che anche gli stranieri in visita alla Vergine furono oggetto della «modestia mariana», non riuscendo a recuperare completamente la salute<sup>661</sup>.

La ripetizione quasi identica del processo di risanamento dei malati (perdono i sensi, tramortiscono, vengono presi da tremore<sup>662</sup>) si presta a costruire una cornice che collega fra loro tutti i prodigi e che permette di riconoscere lo specifico *modus operandi* della Madonna dei Miracoli. La presenza di un elemento fisso e costante che compare in tutti i racconti fornisce una caratterizzazione alla Vergine e rende omogenee, e quindi plausibili, le testimonianze. Lo stesso potremmo dire per la fortissima somiglianza evidente nella narrazione di alcuni episodi miracolosi; in particolare penso al risanamento di due ragazze, entrambe recatesi in visita alla Madonna dei Miracoli con la Compagnia di San Bernardino di Lerici in due giorni successivi, cioè il 13 e il 14 giugno 1588. Le due, Maddalena e Alexandra, erano entrambe rimaste zoppe, la prima

---

<sup>660</sup> Cfr. Gagliardi, Isabella, (a cura di), *I miracoli della Madonna delle Carceri in due codici della Biblioteca Roncioniana di Prato*, cit., p. 111.

<sup>661</sup> Si veda per esempio il caso di Antonia, moglie del fu Bernardino Rivarola di Spezia, che «si ritrovò haver il braccio più libero che non haveva prima, poi che hora se ne serve» o quello di Alexandra di Giovan Francesco di Lerici, che ha ricevuto «notabil miglioramento per che non vado più così soppicando come facevo prima», BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc.34v-15v.

<sup>662</sup> Si potrebbero citare buona parte dei miracoli dell'*inquisitio* ma mi limito ad indicare titolo esemplificativo il caso di Maria Nardi di Vecchiano, che cade tramortita prima di guarire oppure il caso della già citata Suor Brigida, che viene assalita dai tremori. Appare con meno frequenza la «gran consolazione al cuore» provata da Maddalena Lazzarotti, cfr. *Ivi*, cc. 30v, 32r. *Ivi*, 34r. Alcuni di questi sintomi, in particolare penso a quello della perdita dei sensi, si rintracciano anche per altri santuari, soprattutto in caso di liberazioni.

per un «galone», la seconda per una «postema» a otto mesi di vita. Mentre stanno pregando al cospetto della Vergine, perdono i sensi per circa tre volte; godono poi di un deciso miglioramento, provando contestualmente una «gran consolatione al cuore»<sup>663</sup>. Alla luce di quanto detto sopra si potrebbe pensare che coincidenze come queste giocassero a favore di una maggiore credibilità delle storie circa i miracoli. Tuttavia, nel caso appena citato, sembra evidente che ci sia stata una contaminazione fra le due storie: è probabile che le due si conoscessero e che si fossero recate insieme al santuario. Poiché pativano un male simile, una volta risanate, parlando del prodigio, influenzarono le reciproche narrazioni. Grazie alle carte processuali sappiamo che questo fenomeno poteva avvenire con una certa frequenza, soprattutto per quanto riguardava le testimonianze di conforto alla deposizione circa un miracolo. Nelle deposizioni sulla guarigione occorsa a Camilla, figlia di Luca Bapini di Castel Franco, Serafina Menici e Masina, due delle testimoni, dichiarano che «esser vero quanto di sopra ha narrato la detta Camilla»<sup>664</sup>. Le due, quindi, dovevano aver assistito al racconto che la risanata aveva fatto davanti ai commissari. Dunque, è ipotizzabile che una quota degli elementi ricorrenti che troviamo all'interno del processo possa essere dovuta alle modalità attraverso le quali venivano rilasciate e registrate le dichiarazioni dei testimoni.

Nelle carte processuali troviamo anche delle particolarità che credo siano riconducibili a un clima mutato all'interno del panorama religioso della penisola. Nei manoscritti che riportano i miracoli avvenuti nel santuario toscano della Madonna delle Carceri di Prato

---

<sup>663</sup> *Ivi*, cc. 33r-34v e cc. 35v-36r.

<sup>664</sup> *Ivi*, c. 27v.

sono presenti diversi casi di esorcismo<sup>665</sup>, di frequente riportati anche in altri santuari<sup>666</sup>. Nel processo alla Madonna dei Miracoli troviamo solo due casi di esorcismo, entrambi eccentrici: il primo caso è quello di Caterina di Antonio Fabbriotti, che scoprì di essere posseduta dagli spiriti solo dopo essersi recata dalla Vergine per curarsi da una forma di «mal vitio»<sup>667</sup>. Non fu la Madonna ad esorcizzare la giovane, come i numerosi esorcismi verificatisi in diversi santuari mariani renderebbero lecito pensare: una volta che lo spirito si fu manifestato, Caterina fu condotta nella Chiesa di San Piero Somaldi in cui venne *scongiurata* fino alla liberazione. In questo caso, l'azione dell'esorcista sembrerebbe prevalere sulla potenza della Vergine, ribaltando ciò che accade in altri santuari, dove la Madonna aiuta coloro che gli esorcisti non sono riusciti a liberare<sup>668</sup>. Sappiamo come durante il Cinquecento l'incremento delle possessioni inizi a rappresentare un problema, con cui si confrontano diverse istituzioni, talvolta in

---

<sup>665</sup> Un caso per tutti è quello di Marsilia di Valdimarina, giovane ammaliata alla quale «con grande divotione appicorono al collo[...] una figura della Madonna del Carcere la quale [...] haveva facto toccare la Madonna», cfr. Gagliardi, Isabella (a cura di), *I miracoli della Madonna delle Carceri in due codici della Biblioteca Roncioniana di Prato*, cit., p.151.

<sup>666</sup> Si vedano, ad esempio, la Madonna della Galvana in provincia di Ferrara o la Madonna di Mezzagosto in provincia di Latina, ma i casi da citare sarebbero numerosi, cfr. <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=303>; <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=820>. Per quanto riguarda la capacità di liberare propria di immagini o reliquie della Vergine, questa risale già al Medioevo, come testimonia la cintola della Madonna di Prato o la sempre pratese Madonna delle Carceri, cfr. Villoresi, Marco, *Tra possessione ed esorcismo. Divagazioni nella Firenze del Rinascimento*, in «Paragone», a. LXVII, febbraio-giugno 2016, p. 84; cfr. Corry, Maya - Howard, Deborah - Laven, Mary, *Madonna & Miracles*.cit., p. 140. Secondo Miri Rubin «These miracles witness Mary hard at work not so much at miraculous cures of the body [...] but at the liberation of the soul», Rubin, Miri, *Mother of God* cit, pp. 232-233.

<sup>667</sup> Dalla descrizione che ne dà Caterina, il *mal vitio* sembra poter ricondursi da una parte a un disturbo ansioso («mi restò uno spavento et un affanno al cuore») dall'altra ad una forma di epilessia («cascavo tramortita alle volte un giorno sì et l'altro no, et alle volte stava otto giorni che non mi dava fastidio»), sopraggiunta dopo un trauma cranico subito dalla giovane, *ivi*, c. 28v.

<sup>668</sup> Cfr. Marcora, Carlo – Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho* cit., p. 239.

contrapposizione fra loro: il Sant'Uffizio, gli esorcisti, le curie vescovili<sup>669</sup>. Già alla fine del XVI secolo la questione di come andassero trattati gli esorcismi si stava rivelando spinosa e aveva attirato le attenzioni dell'Inquisizione<sup>670</sup>. Sembra che a Lucca si assista a una collaborazione fra l'immagine sacra e gli esorcisti, legittimati nella loro azione dall'essere affiancati dalla Vergine. Tuttavia, data la crescente fortuna di queste figure sulla fine del Cinquecento, a dispetto delle cause che iniziarono ad essere intentate verso alcuni esorcisti, prima di tutto per sospetti di negromanzia<sup>671</sup>, si può dire che la presenza dell'esorcista agisse a sua volta come un fattore legittimante nell'operato della Vergine, dando vita a un regime di reciprocità nel confortare l'altrui attività di liberazione. Il caso di Caterina di Carlo Spina da Firenze sembra confermare questa interpretazione del fenomeno: gli spiriti che affliggono Caterina la guidano fino alla Madonna e le comunicano che sarà libera solo quando questa lo desidererà. Gli esorcisti che aiutano la donna hanno il solo potere di comandare gli spiriti mentre si trovano nel corpo della malcapitata, ma non sono in grado di allontanarli da lei<sup>672</sup>. Dunque, sebbene a parti

---

<sup>669</sup> Cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza* cit., p. 423. Il caso napoletano dei due sposi spiritati, Laura Cataneo e Giovan Battista Marsicano, fu inizialmente trattato dal tribunale arcivescovile, che provvide a chiamare un esorcista e, successivamente, a sentire anche il parere di un medico cfr. Romeo, Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni editore, 1990, pp. 109-111. Riguardo il modo di trattare le possessioni e gli esorcismi fra Cinquecento e Seicento, la bibliografia è amplissima, per il rapporto fra follia e possessione in età classica e durante il Medioevo, cfr. Foucault, Michel, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, RCS, 1998 (1972), pp. 60-112; Walker, Daniel Pickering, *Unclean Spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*, London, Scholar Press, 1981; Id., *Demonic possession used as propaganda in the later 16th century*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, Olschki, 1982; Niccoli, Ottavia, *Esorcisti ed esorcismi fra Cinquecento e Seicento* in «Società e Storia», XXXII, 1986, pp. 409-418. Id., *L'esorcista prudente. Il Manuale Exorcistarum ac Parochorum di fra Candido Brugnoti da Sarnico*, in Prospero, Adriano (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma, Bulzoni Editore, 2001, pp. 193-215. Per il discernimento fra malattia e possessione si veda invece Clark, Stuart, *Demons and Disease: the disenchantment of the sick (1500-1700)*, in Gijswijt-Hofstra, Marijke - Marland, Hilary - de Waardt, Hans (a cura di), *Illness and healing alternatives in Western Europe*, Londra-New York, Routledge, 1997, pp. 38-58; Schutte, Anne Jacobson, *Aspiring saints. Pretense of holiness, Inquisition, and gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimor-London, The Johns Hopkins University Press, 2001; Caciola, Nancy, *Discerning spirits: Divine and demonic possessions in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2003; Sluhovskiy, Moshe, *Believe not every spirit. Possession, mysticism and discernment in early modern Catholicism*, Chicago-London, the University of Chicago Press, 2007. Recentissimo è il volume, edito in Italia per Carocci, di Young, Francis, *Possessione. Esorcismo ed esorcisti nella storia della Chiesa cattolica*, Roma, Carocci, 2018, che offre una prospettiva d'insieme geograficamente e cronologicamente ampia del problema.

<sup>670</sup> Al 1591 risale il decreto del Sant'Uffizio che vietava ai frati minori libri di negromanzia, chiromanzia e simili, in possesso, di solito, di coloro che esercitavano la funzione di esorcista, cfr. Prospero, Adriano, *Tribunali della coscienza* cit., p. 425. Proprio intorno agli anni novanta del Cinquecento avevano iniziato a diffondersi i manuali di esorcismo fra i religiosi e intorno a questi stessi anni iniziarono «i primi processi inquisitoriali intentati ad esorcisti per abusi connessi con la loro attività», *Ivi*, pp. 145.

<sup>671</sup> Cfr. Romeo, Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 114-116.

<sup>672</sup> Cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 45r-46v.

inverse, anche in questo esorcismo si assiste all'unione delle forze dell'immagine sacra e degli esorcisti per combattere gli spiriti, in modo da eliminare qualunque dubbio su quale potesse essere la procedura corretta di *liberare*<sup>673</sup>.

In questo santuario cade, dunque, il regime di competitività fra Vergini miracolose e medici, fra Madonne ed esorcisti; ma rimane la competizione fra la Madonna dei Miracoli e altri culti. Caterina, figlia di Giovanni Morotti, non muoveva le gambe da quattordici anni e nella speranza di guarire aveva visitato la chiesa di San Francesco di Paula, a Pisa, ottenendo da questo pellegrinaggio solo un lieve miglioramento: quasi risanò solo dopo essersi recata al santuario lucchese della Madonna dei Miracoli<sup>674</sup>.

Il processo alla Vergine alla Porta dei Borghi ci consente di individuare fenomeni di lungo corso all'interno delle esperienze taumaturgiche santuariali, come il fenomeno della competizione fra culti, che rintracciamo in santuari del XV come del XVI secolo. Tuttavia, risulta particolarmente interessante analizzare le peculiarità di questa *inquisitio*, che trovano spesso una spiegazione nel desiderio da parte del vescovo di conferire all'immagine sacra la maggiore legittimazione possibile, evitando di prestare il fianco a eventuali contestazioni dei poteri della Madonna dei Miracoli. Questo desiderio aveva le sue radici, come abbiamo ampiamente illustrato, nel particolare significato che le istituzioni cittadine decisero di attribuire all'icona mariana, trasformandola ben presto nella Madonna dei lucchesi<sup>675</sup>.

### 3. Gli scritti di parte ecclesiastica

#### *3.1. Ippolito Santini e la Narratione*

---

<sup>673</sup> La 'collaborazione' fra gli esorcisti e la Vergine è testimoniata anche nei processi milanesi, si veda al proposito l'analisi di alcuni casi di esorcismo registrati, nelle *inquisitiones* della curia arcivescovile, cfr. Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano* cit., pp. 64-91, e sembra continuare fino ad oggi. Soprattutto, la collaborazione fra gli esorcisti e la Madonna tende a comparire alla fine del Cinquecento, per il rafforzamento del ruolo degli esorcisti durante questo periodo, Giovanni Romeo precisa infatti come «Le testimonianze che ci restano sull'attività esorcistica nell'Italia del '500 prima di quella data [1578] sembrano segnalare una certa frequenza di interventi solo nei decenni centrali del secolo, per lo più i chiave di propaganda antiereticale», cfr. Romeo, Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe* cit., pp. 114-115.

<sup>674</sup> Cfr. *Ivi*, cc. 13r-14v.

<sup>675</sup> Cfr. Urbaniak, Martyna, *La produzione tipografica di Vincenzo Busdraghi: tra parole e immagini*, in Martini, Davide – Rossi, Tommaso Maria – Unfer Verre, Gaia Elisabetta (a cura di), *Vincenzo Busdraghi (1524?-1601). Uno stampatore europeo a Lucca*, Lucca, Comune di Lucca, 2017, p. 71.

Nel medesimo anno in cui si era verificato il miracolo della Porta dei Borghi, il vescovo Alessandro Guidiccioni conferì a Ippolito Santini, canonico della cattedrale lucchese e teologo, l'incarico di descrivere i «successi intorno alla Miracolosa Immagine della Gloriosissima Vergine scopertasi nella Città di Lucca, l'anno 1588»<sup>676</sup>.

Una prima spiegazione dei motivi che portarono alla stesura dell'opera è offerta dallo stesso presule. La *Narratione* si apre con una lettera di Guidiccioni al cardinale Giovan Battista Castrucci. Da questo scritto pare che fosse stato proprio Castrucci, raggiunto da alcune voci circa il miracolo mariano lucchese, a sollecitare il vescovo per avere informazioni su cosa stesse accadendo in città. Nella lettera Guidiccioni fa riferimento ad una corrispondenza tramite la quale egli avrebbe via via informato il cardinale sugli eventi in corso a Lucca, prima di commissionare la *Narratione* al canonico Santini affinché fosse data «piena informazione di questo progresso»<sup>677</sup>. Purtroppo non è stato possibile rintracciare lo scambio epistolare fra i due prelati<sup>678</sup>; pare abbastanza ovvio però che Castrucci desiderasse essere informato circa il miracolo soprattutto per il suo ruolo di tramite fra Lucca e la Curia romana<sup>679</sup>, nella quale già dovevano circolare notizie sul prodigio lucchese. In passato il cardinale si era mostrato pronto a collaborare per il bene della Repubblica con il ceto dirigente cittadino, di cui aveva fatto egli stesso parte<sup>680</sup>; tuttavia, Castrucci era anche fortemente legato a Felice Peretti, del quale era stato prelado domestico e a cui doveva l'investitura cardinalizia<sup>681</sup>. Essere uno dei confidenti del papa da una parte permetteva al cardinale Castrucci di avere spazio sufficiente per esercitare la funzione di mediatore fra la Curia e Lucca, dall'altra gli consentiva una tempestiva conoscenza di quali degli eventi che avvenivano nella Repubblica potessero interessare anche Roma.

---

<sup>676</sup> Ippolito Santini, *Narratione de successi* cit., p. 3.

<sup>677</sup> *Ibidem*.

<sup>678</sup> L'epistolario di Guidiccioni, in passato patrimonio dell'Archivio diocesano di Lucca, è andato perduto nel XIX secolo, tuttavia sono riuscite a reperire un epistolario privato di Giovan Battista Castrucci indirizzato soprattutto alla cognata, rimasta vedova. Nelle lettere il cardinale informa la parente circa una controversia che oppone i Castrucci e Alessandro Guidiccioni per il possesso di alcuni terreni, mentre non compare nessun riferimento alla Madonna dei Miracoli, cfr. A.S.Lu, *Cittadella-Castrucci*, 8, c. 171.

<sup>679</sup> Si veda in proposito il ruolo di mediatore svolto dal cardinale fra la Repubblica e la corte papale in occasione dell'affare dei preti riformati, cfr. *Infra* p. 148.

<sup>680</sup> Giovan Battista Castrucci aveva ricoperto, subito dopo aver finito gli studi a Padova, il ruolo di senatore della Repubblica. Cfr. Foa, Anna, voce *Castrucci*, *Giovan Battista*, in DBI.

<sup>681</sup> *Ibidem*.

Dalla lettera posta a prefazione del testo di Ippolito Santini emerge come per il vescovo Guidiccioni la *Narratione* non avesse soltanto lo scopo di fornire a Castrucci informazioni sul miracolo della Porta dei Borghi. Il vescovo colse l'occasione che gli era offerta dalla richiesta del cardinale per far redigere un'opera «per sodisfare» le «devote persone»<sup>682</sup>. Credo però esista per la stesura del testo del canonico anche un'altra motivazione, che Guidiccioni non dichiarava in maniera esplicita: la volontà di rendere pubblico l'operato mariano a Lucca e, con esso, il processo e le iniziative ecclesiastiche e civili adottate dalla curia e dal governo della Repubblica. Sempre nella lettera introduttiva, infatti, il vescovo sottolineava come Santini avesse attinto agli atti processuali per scrivere la *Narratione*; poche righe sotto la lettera di Guidiccioni si precisava che gli ultimi dodici miracoli trascritti nel volume erano successivi alla data di redazione della lettera stessa, e si invitava a verificare questa informazione nei documenti relativi al processo. Queste parole testimoniano che la lettera del vescovo Guidiccioni, datata ventuno giugno 1588, era precedente alla chiusura dell'*inquisitio*, così come l'inizio della scrittura del libro di Santini, stampato il sei di settembre 1588<sup>683</sup>. La sollecitudine del vescovo nel far confezionare la *Narratione* conferma il desiderio di tramandare attraverso una scrittura ufficiale prima di tutto il prodigio mariano, ma anche lo svolgimento del processo episcopale e le azioni delle istituzioni cittadine. Nella lettera introduttiva Guidiccioni affermava, in riferimento alla *Narratione*, come egli nutrisse la speranza «di impetrarne qualche gratia conveniente a questo luogo», a favore della città di Lucca - patria sia del vescovo sia del cardinale -, dei suoi cittadini e dei popoli limitrofi, che tanta devozione continuavano a dimostrare alla Vergine<sup>684</sup>. Si ha l'impressione che il presule rimarcasse il buon comportamento religioso dei lucchesi nel tentativo di contrastare la cattiva fama di cui godevano presso la Curia romana e non solo.

Non è un caso che per produrre un'opera con tali implicazioni, il vescovo si

---

<sup>682</sup> Ippolito Santini, *Narratione de successi*, cit., p. 3.

<sup>683</sup> Cfr. Ippolito Santini, *Narratione de successi*, cit., pp. 3-4.

<sup>684</sup> Ippolito Santini, *Narratione de successi*, cit., p. 4.



appoggiasse al canonico Santini, un uomo a lui fedele<sup>685</sup> e che personalmente aveva seguito le vicende della Vergine alla Porta dei Borghi.

Non sappiamo molto su Ippolito Santini, diventato canonico teologo di San Martino nel 1585. Il presule lo descrive come un noto uomo di lettere<sup>686</sup> e in effetti Santini partecipò all'accademia letteraria che si riuniva in casa di Giuseppe Bernardini, ma l'unica opera che ci resta a suo nome è proprio la *Narratione*<sup>687</sup>. La sua cultura e il suo impegno come letterato avevano probabilmente giocato un ruolo nel suo coinvolgimento nell'Offizio sopra le Scuole, di cui era stato uno dei magistrati prima nel 1579 e poi ancora nel 1582 e nel 1584. Questa sua esperienza politica non sottrasse tuttavia la sua opera al controllo della magistratura in cui il canonico era stato coinvolto.

L'attività di controllo e revisione delle opere devozionali sulla Madonna dei Miracoli esercitato dall'Offizio sopra le Scuole dimostra quanto fosse importante, anche per il governo di Lucca, assicurarsi che nella Repubblica e all'estero circolasse il giusto messaggio<sup>688</sup>. L'intervento della magistratura sulla *Narratione* rende evidente come, nonostante la collaborazione che si era verificata fra governo e curia episcopale circa il prodigio, il governo lucchese continuasse a mantenere un atteggiamento vigile nei confronti delle iniziative vescovili, in linea con i rapporti fra magistrature cittadine e presule già illustrati nel precedente capitolo. La promozione dei miracoli mariani che si stavano verificando a Lucca aveva assunto una tale importanza che per la prima volta

---

<sup>685</sup> La vicinanza fra Guidiccioni e Ippolito Santini, oltre che dalla commissione della stessa *Narratione*, si intuisce, ad esempio, anche dal coinvolgimento dei due nella congiura della famiglia Antelminelli, nel 1596, cfr. Bongi, Salvatore, *Storia di Lucrezia Buonvisi lucchese. Raccontata sui documenti da Salvatore Bongi*, Lucca, per Bartolomeo Canovetti, 1864, pp. 171-172; cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., pp. 264 e sgg.

<sup>686</sup> Nella lettera al cardinal Castrucci Guidiccioni allude al Santini come a un «Gentil'Uomo di quell'ingegno, & lettere, che ben sa V. S. Illustrissima». Cfr. Ippolito Santini, *Narratione de successi* cit., p. 3

<sup>687</sup> Le notizie circa l'appartenenza di Santini a un'accademia letteraria sono contenute in Lucchesini, Cesare, *Della storia letteraria del ducato lucchese libri sette*, in *Memorie e documenti per servire all'istoria del ducato di Lucca*, tomo IX, Lucca, MDCCCXXV, presso Francesco Bertini tipografo ducale, pp. 51-52. Sempre dal Lucchesini sappiamo che Giovan Battista Castelli faceva anch'esso parte di una delle tre accademie precedenti a quella degli Oscuri, precisamente di quella che si riuniva in casa di Silvestro Gigli. Probabilmente anche a questa circostanza si doveva la conoscenza dell'ingegno letterario del Santini da parte del cardinale, accennata dal Guidiccioni nella sua lettera.

<sup>688</sup> L'Offizio sopra le Scuole non prese in esame solo la *Narratione*, ma anche altre opere devozionali, fra cui i testi di Scipione Bendinelli, Chiara Matraini e Belisario Morganti. Le opere del Bendinelli e della Matraini vennero ispezionate anche dal vicario episcopale. Cfr. Matteucci, L., *Saggio di un catalogo delle edizioni lucchesi (1549-1605)*, con Appendice di F. Pellegrini, estratto da «La Bibliofilia», XVIII, 1917, f. 2, pp. 29; 31 e «La Bibliofilia» XIX, 1918, pp. 232-233.

l'Ufficio sopra le Scuole fu autorizzato ad intervenire nel testo capillarmente: i due magistrati incaricati del controllo sull'opera di Santini ebbero la possibilità di cambiare addirittura delle parole, se ce ne fosse stato il bisogno, a patto di non intaccare il senso generale dell'opera<sup>689</sup>.

La destinazione romana della *Narratione*, indicata dalla lettera del vescovo Guidiccioni al cardinale Castrucci, di sicuro incoraggiò una revisione puntuale sul testo, poiché si voleva essere certi della sua piena capacità del libro di veicolare l'immagine ortodossa della città di Lucca. E lo scritto di Santini dovette dimostrarsi efficace, considerate anche le numerose edizioni che ebbe. La *Narratione* fu stampata per la prima volta a Lucca per Busdraghi, una seconda, sempre nello stesso anno a Genova, per i tipi di Hieronimo Bartolo. Nel 1590 l'opera fu tradotta in francese e pubblicata a Lione presso Jean Pillehotte con il titolo *Discours Veritable des grands miracles de nostre Dame de Luques* <sup>690</sup> ed è proprio dal frontespizio di questa edizione che sappiamo che, nel frattempo, ci dovevano essere state altre due edizioni, una a Firenze e l'altra a Roma, ora perdute<sup>691</sup>.

I luoghi in cui l'opera venne pubblicata risultano importanti in relazione al miracolo del 1588 e della storia della Repubblica alla fine del XVI secolo.

La prima edizione lucchese si spiega facilmente, dato che il lavoro del canonico Santini era stato prodotto in città e riguardava eventi accaduti a Lucca. Per quanto concerne la pubblicazione a Genova, la città ospitava una numerosa comunità di mercanti lucchesi, che formavano una delle 'nazioni' all'estero della Repubblica. Inoltre Lucca e la città ligure avevano condiviso non solo alcuni «modi di fare politica»<sup>692</sup>, e l'appartenenza alle 'città libere', ma Genova risultava essere una delle città tramite fra Lucca e le

---

<sup>689</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Ufficio* cit., p. 240. I magistrati erano il dottor Bernardino Bernardini e Bartolomeo Nicolini, esperti in diritto civile e canonico.

<sup>690</sup> Il titolo completo dell'edizione lionese del libro di Ippolito Santini è *Discours Veritable des grands miracles de nostre Dame de Luques: descouverts nouvellement, & depuis continuez, & multipliez de jour en jour; à la confusion des blasphemateurs du nom de Dieu, & de la tres glorieuse Vierge Marie & des contempteurs des Images. Iouxte la copie imprimee à Luques, à Florence, & a Rome, Lyon, Jean Pillehotte, 1590.*

<sup>691</sup> Le uniche due edizioni risultanti dal catalogo Edit16 sono quelle di Genova e Firenze. Cfr. [http://edit16.iccu.sbn.it/web\\_iccu/ivain.htm](http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ivain.htm) (24/08/2018). Le edizioni di Firenze e Roma fanno pensare che il messaggio veicolato dall'opera fosse esplicitamente diretto al Granducato mediceo e alla curia papale.

<sup>692</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta» cit., pp. 21-22

nazioni lucchesi in territorio francese<sup>693</sup>. Tra l'altro le due città risultavano avere già un legame dal punto di vista devozionale. A Genova si trovava infatti una cappella in cui veniva venerato il Volto Santo dagli esponenti della comunità lucchese<sup>694</sup>. È comprensibile che la *Narratione* venga pubblicata in quelle città in cui c'era una significativa presenza di cittadini della Repubblica, per far pervenire anche a loro i medesimi messaggi che si stavano diffondendo in patria: la nuova devozione verso la Vergine e l'agire ortodosso delle istituzioni repubblicane. Questa spiegazione è rafforzata dall'esame dell'edizione lionese dell'opera di Santini.

Lione ospitava una delle più numerose nazioni lucchesi fuori dalla Repubblica<sup>695</sup>. La città figurava tra le maggiori piazze economiche europee nel XVI secolo e proprio in questo periodo la comunità mercantile lucchese si distinse a Lione come preminente per i commerci della seta e delle spezie, affermandosi più tardi anche in campo bancario, assicurativo e finanziario<sup>696</sup>. Per quanto riguarda i nessi culturali e religiosi fra le due città, è proprio da Lione che arrivavano molti dei libri luterani approdati a Lucca e sempre nella città francese venne pubblicata la Bibbia curata dal domenicano Sante Pagnini<sup>697</sup> e da altri ebraisti, lavoro che raccolse i consensi di Lutero per la sua accuratezza filologica. L'edizione lionese della Bibbia era stata finanziata da un gruppo di mercanti lucchesi e fiorentini<sup>698</sup>. Rispetto a Genova, tuttavia, Lione presentava il problema di essere in un territorio 'infetto', problema che si pose alla Repubblica e ai suoi governanti per le nazioni lucchesi fuori dalla penisola. Prima degli anni Sessanta del XVI secolo nella città transalpina gli abitanti originari di Lucca non si erano fatti

---

<sup>693</sup> *Ivi*, pp. 225-226.

<sup>694</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>695</sup> Dai documenti dell'Offizio sopra la religione pare che intorno agli anni Sessanta del Cinquecento la comunità lucchese a Lione superasse le duecento unità, cfr. Adorni-Braccesi, Simonetta, *Le «Nazioni» lucchesi nell'Europa della Riforma*, in «Critica storica», n. 28, f. 3, 1991, p. 367.

<sup>696</sup> Cfr. *Ivi*, p. 366.

<sup>697</sup> Nato nel 1470 a Lucca, Sante Pagnini si fece domenicano a Fiesole e fu allievo di Savonarola, di cui realizzò il sogno di una nuova e più accurata versione latina della Bibbia. Fu priore del convento di San Romano a Lucca per due volte e si distinse per il suo dinamismo e la fedeltà al modello religioso savonaroliano. Grazie alla sua profonda conoscenza delle lingue orientali fu chiamato a Roma affinché le insegnasse e fu poi inviato in Francia, prima ad Avignone e poi a Lione, dove si distinse nella lotta contro valdesi e luterani. La Bibbia lionese riscosse grande successo sia in campo cattolico sia riformato. Cfr. Ricciotti, Giuseppe, voce *Pagnini, Sante*, Enciclopedia Italiana Treccani, cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, «Una città infetta» cit., pp. 38-42.

<sup>698</sup> *Ivi*, pp. 59-60.

notare per la loro inquietudine religiosa, ma all'aprirsi della stagione delle guerre di religione francesi Lione si trovò in mano ai protestanti fra 1561 e 1563 e poi fra 1567 e 1568. Molti lucchesi presenti in città si avvicinarono allora alle idee riformate, costituendo una rete eterodossa fra i mercanti di Lucca che risiedevano a Lione e quelli residenti a Ginevra<sup>699</sup>. Naturalmente la fede protestante abbracciata a Lione da molti concittadini poneva in grande imbarazzo le istituzioni lucchesi, consapevoli che la situazione religiosa delle nazioni in Francia era ben conosciuta a Roma<sup>700</sup>. Nel novembre del 1561 otto cardinali dell'Inquisizione segnalavano agli Anziani di Lucca la diffusione delle idee luterane a Parigi e Lione, invitandoli a controllare la corrispondenza e i pacchi che arrivavano dalla Francia attraverso le porte e le dogane della Repubblica<sup>701</sup>. Lucca però dipendeva fortemente dai commerci che si svolgevano sulla piazza di Lione, e si trovava stretta fra la necessità di mostrarsi sottomessa alla volontà della Santa Sede e l'esigenza di mantenere i rapporti con le nazioni lucchesi in territori riformati<sup>702</sup>. I governanti della Repubblica cercarono soprattutto di scoraggiare i rapporti fra i mercanti presenti a Lione e gli eretici ginevrini, nominando anche dei commissari che riferissero all'Offizio sopra la religione in merito a eventuali contatti fra i due gruppi. A tali provvedimenti ne seguirono altri, ancora più severi<sup>703</sup>, ma nei fatti il governo di Lucca si mostrò mite nei confronti dei suoi cittadini residenti in Francia e sospetti di eresia. Lo dimostra la vicenda di Luigi Guidiccioni, soggetto che costituiva per la Repubblica un particolare motivo di imbarazzo poiché era un parente stretto del vescovo di Lucca. In virtù di questa sua parentela i governanti furono particolarmente pazienti e dalle prime lettere che lo invitavano a comparire davanti all'Offizio al suo bando dalla Repubblica passarono due anni<sup>704</sup>.

---

<sup>699</sup> Già prima delle guerre di religione spesso i mercanti lucchesi di ritorno da Lione si fermavano a Ginevra, venendo in questo modo in contatto con gli esuli *religionis causa*, cfr. *Ivi*, p. 380.

<sup>700</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit. p. 93.

<sup>701</sup> Cfr. Adorni-Braccesi, Simonetta, *Le «Nazioni» lucchesi* cit., p. 368.

<sup>702</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 363-364.

<sup>703</sup> In particolare si promulgò una norma grazie alla quale il Gonfaloniere dell'Offizio sopra la religione e altri due cittadini eletti appositamente potessero controllare la corrispondenza proveniente dalla Francia. La norma più discussa, che scatenò anche la reazione da parte della corte francese, prevedeva tuttavia che si potesse uccidere qualunque 'eretico' fosse trovato nei territori dei Paesi Bassi, d'Italia, Francia e Spagna, affinché si evitasse il 'contagio'. Cfr. *Ivi*, p. 369 e 371.

<sup>704</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 373-375.

Non sorprende, dunque, che l'opera di Santini abbia avuto un'edizione lionese. La complessa situazione della comunità lucchese a Lione dal punto di vista del dissenso religioso fu probabilmente una delle motivazioni per cui si decise di pubblicare i prodigi compiuti dalla Madonna dei Miracoli anche in lingua francese. In particolare, l'edizione francese della *Narratione* riporta una precisa dichiarazione di intenti, che non compare nei volumi dati alle stampe in Italia. Il titolo illustra come il testo scritto dal canonico di Lucca tratti dei miracoli della Vergine scoperti e poi moltiplicatisi nel tempo «à la confusion des blasphemateurs du nom de Dieu, & de la tresglorieuse Vierge Marie & des contempteurs des Images»<sup>705</sup>. L'attività miracolosa della Madonna lucchese viene esplicitamente utilizzata come prova ed argomento contro i bestemmiatori – come il soldato punito dalla Vergine -, e contro coloro che disprezzano le immagini sacre. Se nelle edizioni italiane della *Narratione* la carica controversistica del miracolo mariano rispetto alla posizione degli eretici veniva lasciata sotto traccia, in questa versione francese l'intento di controbattere le affermazioni degli eterodossi sembra lo scopo dell'opera, sicuramente a causa della massiccia presenza protestante, soprattutto calvinista, a Lione. Il pubblico del *Discours* sono considerati i «Catholiques François»<sup>706</sup>, di cui la comunità lucchese avrebbe dovuto far parte, ai quali si mirava ad assicurare argomenti per discutere con i calvinisti, qualora se ne fosse presentata l'occasione; tuttavia l'opera poteva assumere anche il valore di uno strumento per convincere coloro che mostrassero simpatie per la riforma a tornare nella comunità cattolica. Così concepito il volume di Ippolito Santini consentiva di esercitare anche sulla nazione lucchese a Lione quell'opera di ricompattamento della cittadinanza che, grazie al prodigio mariano, si era portata avanti a Lucca; allo stesso tempo si dimostrava a Roma, così come al granducato fiorentino e alla corona spagnola, come anche le nazioni lucchesi all'estero fossero votate al sentire cattolico.

---

<sup>705</sup> *Discours Veritable des grands miracles* cit., p. 1

<sup>706</sup> *Ivi*, p. 2. Fra questi, va ricordato, c'erano con ogni probabilità gli stessi lavoratori specializzati che avevano dato alle stampe il volume lionese. Come sappiamo grazie alle ricerche di Natalie Zemon Davis sui lavoratori della stampa a Lione, dopo una prima conversione, quasi di massa, alle idee riformate, dopo il 1567 gli appartenenti alla confraternita dei «Griffarins» - messi dal Concistorio della Chiesa protestante lionese di fronte alla scelta fra l'appartenenza alla loro confraternita e quella alla religione protestante - ritornarono alla Chiesa cattolica, cfr. Zemon Davis, Natalie, *Strikes and Salvation at Lyons*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 56, 1965, pp. 58-62. Il medesimo argomento viene trattato dall'autrice, concentrandosi più sul versante sociale che su quello religioso in Id., *A Trade Union in Sixteenth-Century France*, in «The Economic History Review», v. 19, n.1, 1966, pp. 48-69.

L'edizione lionese presenta un'altra differenza rispetto alle edizioni di Lucca e di Genova. All'inizio del libro viene citata la lettera di Alessandro Guidiccioni al cardinale Castrucci, ma ci si limita al titolo, perché il testo della missiva non viene riportato, come accade invece nelle edizioni del 1588. Dopo l'intestazione della lettera inizia infatti il racconto dei miracoli, con la traduzione del testo delle pubblicazioni precedenti<sup>707</sup>. La differenza fra l'edizione francese e quelle italiane può essere dovuta, oltre che alle inevitabili variazioni legate alla traduzione da un'altra lingua, al tempo trascorso fra le pubblicazioni. Il 14 ottobre 1590<sup>708</sup>, data in cui venne dato alle stampe il *Discours*, erano già passati due anni dal prodigio alla Porta dei Borghi. La lettera posta a prefazione del testo, che attestava la solerzia del vescovo nel far conoscere a Castrucci e alla Curia di Roma il miracolo e il processo avvenuti a Lucca, aveva ormai perso la sua importanza. Nel 1590 la devozione alla Madonna dei Miracoli era nota, non c'era dunque un reale bisogno di riportare la lettera anche nell'edizione lionese.

L'impianto della *Narratione* e quello del *Discours*, tolte le differenze sopra menzionate, sono corrispondenti. La prima sezione del testo narra scrupolosamente la dinamica del primo miracolo, non mancando di riferire i nomi dei coinvolti, perché in questo modo si provava la verità del fatto, ma anche perché Santini per scrivere l'opera aveva consultato il testo del processo, dove tali informazioni non mancavano. Il canonico raccontava gli eventi a partire dalla bestemmia di Iacopo da San Romano e continuava descrivendo minuziosamente cosa fosse accaduto a Lucca dopo il miracolo, senza omettere di sottolineare la bontà delle decisioni prese dal vescovo e dai signori della città. Sia nelle edizioni italiane sia in quella francese si pone l'accento su come Alessandro Guidiccioni avesse seguito la «dispositione del Sacro Concilio» nell'ordinare che non si prestasse devozione all'immagine finché «da lui non li fosse ordinato in contrario, volendo pigliare intera informatione della verità»<sup>709</sup>. Santini sottolineava con questa precisazione come il vescovo avesse rivendicato l'autorità che gli veniva concessa dal decreto conciliare sulle immagini sacre, ossia la prerogativa di decidere se il fatto avvenuto potesse considerarsi o meno un miracolo. Il canonico

---

<sup>707</sup> Cfr. *Ivi*, p. 3.

<sup>708</sup> Cfr. *Ivi*, p. 2.

<sup>709</sup> Santini, Ippolito, *Narratione de successi cit.*, p. 8.

metteva così in risalto la disciplina di Guidiccioni nell'attenersi al dettato conciliare: addirittura, nel riferire le iniziative assunte dal presule subito dopo il prodigio oppure riguardo al processo, perfino i termini utilizzati nella *Narratione* sembrano richiamare con una certa precisione il decreto sulle immagini prodotto dalla venticinquesima sessione del Concilio Tridentino<sup>710</sup>.

Nell'opera di Santini viene anche riportata la decisione, presa congiuntamente dal governo cittadino e dal vescovo, di trasportare l'immagine della Madonna miracolosa dalla Porta dei Borghi al Palazzo dei Signori, così da sottrarla alla venerazione dei fedeli in attesa dei risultati del processo. Ho già fornito un'interpretazione di questa decisione nel capitolo precedente<sup>711</sup>, tuttavia mi preme soffermarmi su come Santini giustificasse questa iniziativa di vescovo e governanti. Il canonico individuava nella gestione dell'ordine pubblico la prima ragione di questo insolito trasferimento: se l'immagine non fosse stata riconosciuta come miracolosa, allora la sua collocazione nel Palazzo pubblico avrebbe fatto cessare «l'opinione de' miracoli» oltre che il concorso dei fedeli, «che in altro luogo si giudicava non potersi in alcuna maniera raffrenare»<sup>712</sup>. Il canonico analizzava il problema della discrepanza fra la devozione popolare e l'autorizzazione vescovile a venerare l'immagine mariana: anche nel caso in cui il processo avesse stabilito che l'immagine non era miracolosa, non ci sarebbe stata la possibilità di frenare la venerazione dei fedeli, se non con la decisione di 'segregare' la Vergine in un palazzo

---

<sup>710</sup> Il testo del decreto riporta: «nessuno potrà proclamare nuovi miracoli o accogliere nuove reliquie, se non dopo il giudizio e l'approvazione dello stesso [il vescovo]. Questi, non appena avrà avuto notizia di fatti del genere, consultati i teologi ed altre pie persone, prenderà quelle iniziative che giudicherà conformi alla verità e alla pietà.». Santini, descrivendo il comportamento di Guidiccioni afferma che ordinò di non «far concorso à quella Imagine fin tanto, che da lui non li fosse ordinato il contrario, volendo pigliare intera informatione della verità». Inoltre Guidiccioni «ne volle il parere di tutti i Theologi della città». Quando poi si parla del processo si precisa altre due volte la presenza e l'approvazione della «Congregatione de Theologi». COD, Concilio di Trento, Sessione XXV, 3-4 dicembre 1563, p. 776; Santini, Ippolito, *Narratione de successi* cit., pp. 8-13.

<sup>711</sup> Cfr. *Infra*, p. 174.

<sup>712</sup> Santini, Ippolito, *Narratione de successi* cit., p. 11.

del governo<sup>713</sup>. Da un lato, infatti, il miracolo del 1588 offrì al vescovo e alle magistrature cittadine un'opportunità per riaffermare l'ortodossia della città, dall'altro lato la devozione stessa dei fedeli rappresentò un problema da governare, sia per il potere ecclesiastico cittadino sia per quello secolare. E proprio la capacità delle istituzioni di far fronte anche a questo fenomeno costituì un messaggio importante: Lucca non aveva bisogno di ingerenze esterne per essere governata adeguatamente, anche dal punto di vista religioso. In tal senso non ritengo casuale la costanza con cui la *Narratione* di Santini e, in seguito, lo scritto del futuro magistrato Paulino di Bianco ribadivano come i flussi dei fedeli venissero organizzati - e in parte si regolassero autonomamente - in maniera tanto ordinata da apparire quasi un altro prodigio mariano<sup>714</sup>.

Ippolito Santini si dedica poi al processo, che viene riferito esplicitamente solo per quanto riguarda parte delle testimonianze sui miracoli taumaturgici operati dalla Vergine dopo il primo prodigio compiuto ai danni di Iacopo da San Romano.

L'elenco dei miracoli descritti dal canonico si divide in due parti: i primi quattro miracoli<sup>715</sup>, precedenti il decreto del vescovo Guidiccioni, e i restanti trentatré che ebbero luogo nel palazzo dei signori e poi nella chiesa di San Pietro, dopo la seconda traslazione dell'Immagine<sup>716</sup>. I miracoli sia per il numero che per l'accuratezza con cui sono descritti costituiscono uno dei nuclei dell'opera di Santini. Gli eventi prodigiosi

---

<sup>713</sup> La sottrazione delle Vergine, sia in quanto immagine, sia in quanto oggetto materiale, ai fedeli e il suo allontanamento fisico dai devoti sembra in parte inficiare la teoria di Caroline Walker Baynum sulla materialità e fisicità delle immagini sacre (quelle che la studiosa definisce «Living images»). Secondo la storica «the encounter is with a physical figure, often a transformed physical figure, and that its presence is frequently carried through further physical objects that participate in its power». Tuttavia, questo assunto, come lei stessa ammette, sembra messo in discussione dai miracoli 'a distanza'. Nel caso lucchese, quando la Madonna viene fisicamente, oltre che visivamente, sottratta ai fedeli, continua nondimeno ad operare miracoli, nonostante ancora non ci siano in circolazione reliquie da contatto (la bambagia con cui l'immagine verrà imballata per essere trasportata dal palazzo alla chiesa). Rimane il fatto, come puntualizza Walker Baynum che «he same period saw a proliferation of animated images». Cfr. Walker Baynum, Caroline, *Christian materiality* cit., pp. 111-112; per i miracoli operati 'a distanza' si veda l'analisi di Sigal, Pierre André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

<sup>714</sup> Parlando della notte in cui l'immagine venne trasportata nel palazzo dei signori con grande afflusso di devoti, sebbene la traslazione dovesse essere segreta, Santini afferma: «Ne si può lasciar di dire essere stato comunemente reputato per cosa miracolosa, che quella moltitudine, che per ordinario è piena di confusione, si distinguesse à caso in quattro cori [...]; cosa che non si può veramente raccontare senza meraviglia; come anco maravigliosissima fu per tutti i rispetti la devotione, & la commotione del popolo in quella notte», Santini, Ippolito, *Narratione de' successi*, p. 12.

<sup>715</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 14-16.

<sup>716</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 26-41.



formano il corpo centrale dell'opera, ricalcando in buona parte le caratteristiche dei 'libri di miracoli'. I racconti dei risanamenti sono piuttosto dettagliati e riportano spesso genere, nome, età, provenienza, professione del miracolato<sup>717</sup>. Santini precisava come ogni miracolo descritto fosse stato verificato, anche grazie a testimoni, ricalcando la prassi processuale; tuttavia, a differenza di quanto avviene nell'*inquisito*, le testimonianze non vennero trascritte dal canonico, che preferì anche in questa sezione comporre l'opera in tono narrativo<sup>718</sup>. In questo caso, credo che la scelta di Santini sia da individuare nella volontà di incrementare la devozione verso il santuario attraverso la formula della 'narrazione', più coinvolgente per i lettori, come avveniva appunto nel caso delle comuni raccolte di miracoli. Attraverso la lettura dei prodigi operati, il fedele riceveva la prova dell'efficacia dell'immagine, e non solo la sua devozione veniva alimentata, ma egli era incoraggiato, dalla varietà di mali guariti e alle diverse tipologie di persone risanate, a recarsi lui stesso in pellegrinaggio. I dettagliati resoconti dei miracoli potevano dunque essere utilizzati come un'arma controversistica nei confronti dei protestanti - come sembra probabile soprattutto nel caso dell'edizione lionese della *Narratione* - ma anche come pubblicità al santuario, ricalcando una consuetudine dei *libri miraculorum* medievali<sup>719</sup>.

Un altro dato risulta interessante circa la parte del processo e dei miracoli che Santini decise di riportare nella sua opera: si tratta della presenza costante dei medici come testimoni delle grazie. Medici e chirurghi comparvero fin dal primo miracolo della Vergine, quello su Iacopo da San Romano. Quando il suo braccio si ruppe, il soldato venne soccorso da Maestro Rocco, che saputo del miracolo preferì non intervenire sulla frattura. Iacopo fu allora spostato allo Spedale maggiore, dove venne curato dal chirurgo

---

<sup>717</sup> La tipologia è in linea con il cambiamento nei racconti di miracoli che avviene fra il XV e il XVI secolo, quando i testi si complicano e diventano più lunghi e dettagliati, con un incremento della parte narrativa, cfr. Corry, Maya - Howard, Deborah - Laven, Mary, *Madonna & Miracles* cit., p. 140.

<sup>718</sup> Sicuramente sempre ad un'esigenza narrativa risponde la scelta del numero e della tipologia di miracoli che il canonico decise di riportare nella sua opera.

<sup>719</sup> Nei *libri miraculorum* è possibile trovare indizi abbastanza chiari di una simile strategia di promozione dei santuari: il fallimento dei medici nel trattare una malattia che viene invece risanata dalla Vergine, il fallimento del clero nell'esorcizzare una posseduta, che viene invece liberata dalla Madonna, addirittura ci sono casi di competizione fra santuari mariani diversi, cfr. Gagliardi, Isabella, *I miracoli della Madonna* cit., pp. 107; 111; cfr. Marcora, Carlo - Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho* cit., p. 98. Si è visto in precedenza quali siano, nei vari campi citati, i cambiamenti occorsi durante il Cinquecento.

Nicolò Pardini<sup>720</sup>. Si è visto come un altro medico, dell'Ospedale del Ceppo di Pistoia, mandò una sua lettera per testimoniare durante il processo circa le condizioni del soldato<sup>721</sup>, che era fuggito dalla città, riparando a Pistoia, per sfuggire al castigo dell'Ufficio sulla biastimia. Il canonico non mancava di ricordare come al processo avessero partecipato, in parallelo con la congregazione dei teologi, i «principali Fisici, & Chirurghi della Città» e come anche essi avessero stabilito che la rottura del braccio del bestemmiatore fosse da considerarsi miracolosa<sup>722</sup>. Nella descrizione dei miracoli taumaturgici seguiti al primo prodigio sono presenti altri medici, tuttavia non più con il ruolo di testimoni 'scientifici': nella lista delle guarigioni miracolose successive, medici e medicine compaiono, come da tradizione, sconfitti dalla potenza taumaturgica dell'immagine. I farmaci falliscono<sup>723</sup>, un barbiere provoca perfino una ferita a un paziente<sup>724</sup>, i malati vengono risanati dalla Vergine prima che i medici si presentino<sup>725</sup> o dopo che hanno assicurato l'incurabilità del malato<sup>726</sup>. I casi più frequenti sono naturalmente quelli in cui le terapie prescritte dai medici non funzionano<sup>727</sup>.

Santini inserì i medici nella sua opera replicando la dicotomia della loro figura che emergeva nell'opera devozionale e, in maniera minore, nel processo. I medici rappresentano un ulteriore strumento di convalida del miracolo dal punto di vista fisico invece che teologico, circostanza questa che avvalorava il prodigio una volta di più, sia agli occhi di Roma, sia agli occhi di coloro che erano scettici nei confronti dei miracoli compiuti dall'immagine. Nella porzione di testo dedicata alle guarigioni, tuttavia, i medici tornano però a ricoprire il ruolo che avevano sempre avuto nei *libri miraculorum*, quello di 'competitori', perdenti, delle capacità taumaturgiche della Vergine. Questa immagine dei professionisti della medicina rientrava non solo in una

---

<sup>720</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi* cit., p. 7. Alcuni dettagli non coincidono perfettamente con il testo del processo, ma sembra trattarsi di elementi di poco conto.

<sup>721</sup> Cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 6r-6v.

<sup>722</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi* cit., p. 13.

<sup>723</sup> Cfr. *Ivi*, p. 15.

<sup>724</sup> Cfr. *Ivi*, p. 27.

<sup>725</sup> Cfr. *Ivi*, p. 35.

<sup>726</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>727</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi* cit., pp. 37-39.

lunga disputa che vedeva medici e chiesa a confronto<sup>728</sup>, ma anche in una strategia mirata a incoraggiare l'afflusso al santuario, proponendo la guarigione mariana non solo come alternativa, ma addirittura come più efficace rispetto al rimedio fisico. Il cambiamento dell'atteggiamento nei confronti dei medici si spiega facilmente: nel processo, il medico svolgeva quel ruolo di perito che, lo abbiamo visto nelle scorse pagine, la chiesa richiederà sempre più spesso a partire dalla metà del XVI secolo; il pubblico dell'opera di Santini, tuttavia, non aveva bisogno di una certificazione 'medica' delle grazie che la Madonna stava compiendo, voleva piuttosto aumentare la propria devozione tramite la lettura dei miracoli compiuti dall'immagine.

Nella volontà di promozione, che emerge soprattutto in questa sezione dell'opera e in modo più netto rispetto al processo, troviamo altri *topoi* dei libri di miracoli: l'immagine opera anche a distanza, per esempio tramite il sogno<sup>729</sup> o reliquie<sup>730</sup>, e beneficia non solo i lucchesi, ma anche i forestieri che si recano a pregarla<sup>731</sup>.

Ippolito Santini decise di inserire nella *Narratione* un elenco di miracoli che gli consentisse di legare il processo – da cui i prodigi erano tratti – all'opera devozionale, rifacendosi a una tipologia testuale tradizionalmente collegata ai santuari mariani e che presentava finalità, come si è detto, soprattutto promozionali. Nonostante un simile obiettivo 'pubblicitario', il canonico non perdette di vista lo scopo principale del suo lavoro, ossia dimostrare la devozione della Repubblica e la sua ortodossia.

Per creare un raccordo tra i due diversi aspetti - promozionale e politico – Santini riuscì a collegare la lista dei miracoli alla condotta esemplare tenuta in particolare dall'autorità

---

<sup>728</sup> Per l'evoluzione del rapporto fra medici e Chiesa fra Medioevo ed Età moderna cfr. Agrimi, Jole – Crisciani, Chiara, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino, Loescher Editor, 1980, pp. 27-32; Agrimi, Jole – Crisciani, Chiara, *Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale*, in Grmek, Mirko, *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Bari, Laterza, 1993, pp. 226-233. Inoltre cfr. *Infra*, n. 654.

<sup>729</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi* cit., pp. 30-31. Sui miracoli che agiscono attraverso il sogno c'è una lunga tradizione, che affonda le sue radici nell'antica Grecia, cfr. Fiume, Giovanna, *Guarigioni mirabili: medicina e teologia fra XIV e XIX secolo*, in «Quaderni storici», 112, a. XXXVIII, n. 1, p. 8.

<sup>730</sup> In particolare si tratta, come spesso avviene nei miracoli operati da immagini mariane, di reliquie legate all'immagine stessa della Vergine: in questo caso la reliquia è costituita dalla bambagia usata per incassare l'immagine durante la traslazione a San Pietro, cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi* cit., pp. 34 e 35.

<sup>731</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 30-32. Questi elementi sono tratti dalle deposizioni del processo, ritengo tuttavia rilevante che Santini scelga di riportarli nella sua opera, quando avrebbe potuto scegliere di non valorizzarli, come nel caso delle guarigioni che decise di non inserire nella *Narratione*.

religiosa in occasione del verificarsi di tali prodigi. Efficace in questo senso è il racconto di due differenti episodi, uno inserito al centro dell'elenco e l'altro riferito come ultimo miracolo. Il primo, già citato, caso riguarda Suor Angeletta Chiarini, conversa nel monastero di Santa Chiara di Volterra<sup>732</sup>. Il doppio processo a cui il risanamento di Angeletta venne sottoposto permetteva a Santini di suggerire due differenti implicazioni. Attraverso l'*inquisitio* voluta da Serguidi la miracolosità dell'immagine della Vergine veniva verificata due volte, anche da un ordinario diocesano diverso dal vescovo di Lucca. Inoltre, nello svolgimento del processo relativo al miracolo di Angeletta il presule di Volterra aveva replicato la condotta tenuta da Guidiccioni in occasione dell'*inquisitio* lucchese, dimostrando di conseguenza come in quel procedimento il vescovo avesse agito con correttezza nell'accertare la natura miracolosa delle guarigioni operate dalla Madonna alla Porta dei Borghi. La Repubblica e il suo vescovo avevano dimostrato la loro ortodossia, agendo nel modo appropriato ed assicurandosi che l'immagine operasse veramente prodigi.

Ancora più esplicito nel rimarcare la devozione dei lucchesi verso la Madonna dei Miracoli è l'ultimo prodigio riportato nella *Narratione*. Il canonico riferiva come in vari territori della diocesi di Lucca, dal giorno 24 maggio fino alla «Pasqua di Pentecoste»<sup>733</sup>, almeno duecento fra uomini e donne di ogni età, mentre si trovavano in Chiesa a pregare, fossero stati colti da tremori e poi svenuti, rimanendo privi dei sensi per ore. Al loro risveglio i devoti avrebbero raccontato di avere avuto visioni diverse ma che «per lo più par, che mirino a buone essortazioni». Dopo aver riportato questi strani eventi – e aver precisato come il vescovo Guidiccioni avesse fatto confessare e comunicare tutti i colpiti da svenimento – il canonico tornava a rimarcare come il vero miracolo consistesse nell'accresciuta devozione dei lucchesi in seguito al prodigio alla Porta dei Borghi, aggiungendo perfino un generico riferimento al precedente «viver' licentioso [... di] molti animi mal composti»<sup>734</sup> di quella stessa cittadinanza che, avvenuti i miracoli, «non pare che sappia far altro, che concorrendo con frequenza insolita alla Chiesa di San Pietro spendere il tempo nella adoratione et veneratione di

---

<sup>732</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 38-40.

<sup>733</sup> *Ivi*, p. 48. Si tratta di uno dei miracoli accaduti dopo la conclusione dell'*inquisitio* e, dunque, non riportati nelle carte processuali.

<sup>734</sup> *Ivi*, p. 50.

quella Gloriosa Vergine»<sup>735</sup>.

Ribadito l'argomento che più gli premeva sottolineare, Santini si avviava alla conclusione della sua opera, ripercorrendo le più recenti iniziative adottate dal governo lucchese e dal vescovo, i protagonisti terreni della vicenda narrata. Il canonico chiudeva infine la sua *Narratione*, intitolata alla Vergine, con un ringraziamento al Signore Iddio, ponendo così Lucca al centro di una protezione antica, rappresentata dal Volto Santo, e di una nuova, incarnata dalla Madonna dei Miracoli.

### *3.2. Le Historie delle miracolose Imagini di Cesare Franciotti. La narrazione ecclesiastica sulla Madonna dei Miracoli fra continuità e differenze*

Nell'anno 1613 Cesare Franciotti pubblicava a Lucca le sue «Historie delle miracolose Imagini, e delle vite de' Santi, i corpi de' quali sono nella Città di Lucca»<sup>736</sup>. Franciotti indirizzava l'opera alla Repubblica stessa e nell'introduzione rivolta agli Anziani spiegava come avesse passato anni a desiderare di scrivere un'opera che dimostrasse la sua gratitudine alla patria. Tornato a Lucca dai suoi numerosi viaggi, il sacerdote aveva finalmente avuto la possibilità di scrivere un volume sulle sacre immagini lucchesi, compiendo un atto pio certo non sgradito ai governanti della città.

Negli anni trascorsi fra la pubblicazione della *Narratione* del canonico Ippolito Santini e le *Historie* di Cesare Franciotti il rapporto fra il ceto dirigente repubblicano e l'ordine dei chierici della Madre di Dio, di cui Franciotti era un esponente di primo piano, erano sensibilmente mutati. Cesare Franciotti aveva vissuto personalmente il periodo delle tensioni relative al «negotio dei preti riformati», di cui abbiamo avuto modo di parlare nel capitolo precedente<sup>737</sup>. Lucchese di buona famiglia, Cesare aveva desiderato diventare sacerdote fin da ragazzo, ma era stato ostacolato dai genitori. Per permettergli di approfondire la conoscenza della logica il padre lo affidò alle cure di Giovanni Leonardi, del quale il giovane Franciotti divenne uno dei primi seguaci. Quando la Congregazione della Beata Vergine venne riconosciuta da Alessandro

---

<sup>735</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>736</sup> Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose imagini, e delle vite de' Santi, i corpi de' quali sono nella città di Lucca*, in Lucca, Appresso Ottaviano Guidoboni, MDCXIII.

<sup>737</sup> Cfr. *Infra*, pp. 148 e sgg.

Guidiccioni, nel 1574, Franciotti fu incoraggiato anche dal vescovo a seguire la propria vocazione e l'anno successivo entrò a far parte dei preti del Leonardi<sup>738</sup>. Da quel momento cominciò a esercitare l'attività di insegnamento religioso e predicazione caratteristica del suo ordine, attività grazie alle quali Franciotti si fece apprezzare non solo a Lucca, ma anche in occasione dei suoi soggiorni a Roma<sup>739</sup>. Il primo soggiorno romano risale al 1583, quando Cesare arrivò in città dopo essere andato in pellegrinaggio al santuario della Madonna di Loreto<sup>740</sup>: durante questa prima permanenza incontrò Filippo Neri, di cui avrebbe approfondito la conoscenza nel 1588. In quell'anno Leonardi, che si trovava a Roma a causa delle tensioni con il governo lucchese, invitò Franciotti a raggiungerlo per approfondire gli studi; rientrato a Lucca, Cesare divenne rettore della casa del proprio ordine, incarico che gli fu riconfermato per altre due volte<sup>741</sup>.

Intanto nella Repubblica le manifestazioni di ostilità verso i chierici della Madre di Dio da parte del governo erano progressivamente rientrate: Leonardi ebbe la possibilità di iniziare un programma di penetrazione culturale, ispirato alle idee dei gesuiti, che si avviò con la creazione di una scuola per nobili, nel 1592<sup>742</sup>. Pochi anni più tardi egli avrebbe anche ottenuto un nuovo riconoscimento papale dell'ordine il quale, fra le altre cose, veniva reso indipendente dall'autorità vescovile. Tranne fra il 1597 e il 1598, quando si fermò in città come visitatore apostolico, Leonardi soggiornava a Lucca per brevi periodi<sup>743</sup>: riuscì tuttavia a portare avanti il proprio programma di penetrazione nella Repubblica, con l'effetto di allarmare di nuovo il ceto dirigente, timoroso che le sue iniziative potessero portare in città l'Inquisizione. Proprio i buoni rapporti intessuti

---

<sup>738</sup> Cfr. Del Gallo, Elena, voce *Franciotti, Cesare*, in DBI.

<sup>739</sup> Cfr. Deza, Massimiliano, *Vita del venerabile padre Cesare Franciotti della congregazione de' Chierici regolari della Madre di Dio*, in Roma, per il Mascardi, MDCLXXX, pp. 104 e sgg.

<sup>740</sup> Si veda al proposito Franciotti, Cesare, *Viaggio alla S. Casa di Loreto. Distinto in dodici giornate; Nelle quali si contiene l'ordine e modo che in questo Et in ogn'altro Pellegrinaggio di devotione, ò d'obbligo si dovrebbe tenere per ritrarne frutto di salute*, in Venetia, Presso Gio. Battista Combi, MDCXXV.

<sup>741</sup> Cfr. Guerra, Almerico, *Vita del venerabile padre Cesare Franciotti da Lucca della congregazione de' chierici regolari della Madre di Dio*, vol. 1, Monza, Tipografia dell'Istituto de' Paolini, 1878, pp. 132-140.

<sup>742</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., p. 271.

<sup>743</sup> Cfr. Pascucci, Vittorio (a cura di), Franciotti, Cesare, *Cronache della congregazione dei Chierici Regolari della Madre di Dio*, Lucca, San Marco Litotipo, 2008, p. 131.

a Roma dai chierici della Madre di Dio contribuirono a evitare che le minacce del governo lucchese ai danni dell'ordine si concretizzassero: i preti del Leonardi poterono così conquistare la città per aprirla a un clima controriformistico<sup>744</sup>. Le *Historie* di Cesare Franciotti rappresentano il coronamento di questa nuova epoca religiosa a Lucca. Franciotti, che alla morte di Giovanni Leonardi gli era succeduto alla guida dell'ordine, fu un fecondo scrittore e impostò tutta la propria produzione letteraria in modo da servire e da promuovere al meglio l'ordine dei chierici della Madre di Dio e le sue finalità. Primo estensore della storia dei preti riformati<sup>745</sup> e della vita del Leonardi<sup>746</sup>, Franciotti scrisse numerose opere rivolte all'insegnamento religioso o ai modi convenienti di accrescere la devozione<sup>747</sup>. In tal senso, le *Historie* sembrano rappresentare l'opera che sancisce la conquista di Lucca da parte delle forze controriformistiche, ma costituiscono anche un 'prontuario' delle devozioni locali rivolto, prima di tutto, ai lucchesi. Nella sua introduzione indirizzata agli Anziani l'autore afferma infatti di aver intrapreso l'opera anche perché gli stranieri potessero avere una sorta di guida alle devozioni presenti nella Repubblica<sup>748</sup>. In realtà, la ricostruzione di una storia della devozione dei cittadini di Lucca sembra finalizzata in particolare alla costruzione di una genealogia dell'ortodossia lucchese, finalmente possibile dopo la burrasca religiosa cinquecentesca. Non a caso questo 'albero genealogico' delle devozioni passa attraverso le immagini sacre e le reliquie, che avevano rappresentato gli obiettivi privilegiati della polemica calvinista in città e nelle nazioni lucchesi all'estero.

Si avverte nelle *Historie* il tono pedagogico di Franciotti, soprattutto nelle parti del testo che consentono di udire più chiaramente la voce dell'autore: l'introduzione generale e le introduzioni alle singole immagini sacre. I trattati riguardo alle sacre rappresentazioni lucchesi si presentano invece più attinenti allo stile degli scritti devozionali, valorizzando la parte narrativa e aneddotica relativa alle immagini sacre.

---

<sup>744</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., p. 271.

<sup>745</sup> Vedi Pascucci, Vittorio (a cura di), Franciotti, Cesare, *Cronache della congregazione* cit.

<sup>746</sup> Cfr. Del Gallo, Elena, voce *Franciotti, Cesare*, in DBI.

<sup>747</sup> Si veda in proposito Franciotti, Cesare, *Dell'pratiche di meditationi per avanti e dopo la Santissima Comunione*, in Venetia, presso Giovan Battista Combi, 1627.

<sup>748</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose imagini*, cit, p. III-V.

Nell'introduzione generale del volume troviamo in particolare il tema dell'efficacia dei santi nella loro azione di intercessione in favore degli uomini presso Dio, argomento che tradizionalmente si inseriva nella polemica anti riformata e nelle nuove tematiche della cultura religiosa controriformista<sup>749</sup>. Per Franciotti Lucca sarebbe stata favorita, rispetto ad altre città, in quanto doppio metaforico del cielo: il Volto Santo sarebbe il suo sole, la Vergine la luna, le numerose reliquie cittadine rappresenterebbero le stelle. L'opera del sacerdote si pone come una vera e propria mappa ragionata per muoversi fra gli 'astri-devozioni' lucchesi, il cui cuore, nonostante i recenti miracoli mariani, resta il Volto Santo<sup>750</sup>. Franciotti non tralasciava, a differenza di quanto faceva Ippolito Santini<sup>751</sup>, di richiamare il periodo in cui Lucca e i suoi «figli» andavano «errando nel precipitio dell'infedeltà»<sup>752</sup>. Si è visto come l'opera del canonico Santini rispondesse soprattutto alla volontà di fornire all'esterno un'immagine di Lucca come Repubblica e diocesi ortodossa, in linea con i desideri del vescovo, nonché del governo cittadino. In questo senso non sorprende che Santini evitasse di richiamare i fatti collegati al dissenso religioso diffuso in una parte della cittadinanza lucchese; Franciotti, invece, aveva ben presenti le traversie che Giovanni Leonardi e i suoi seguaci avevano dovuto affrontare a causa dell'ostilità dei Signori della Repubblica e delle coperture che la città di Lucca forniva agli eretici<sup>753</sup>. Il sacerdote, che aveva vissuto in prima persona l'avversione di una parte dei lucchesi, usava la passata eterodossia della città come elemento del suo discorso pedagogico, ora che il clima nella Repubblica era cambiato sostanzialmente, anche grazie alla perseveranza dei chierici della Madre di Dio nell'opera di predicazione dell'ortodossia. I cittadini dovevano essere grati a Dio, alla Vergine, ai Santi, per essere

---

<sup>749</sup> Cfr. *Ivi.*, pp. XI e sgg. A tal proposito trova che vada ricordato proprio come nel periodo in cui Franciotti scrive ci si stesse dedicando ad una nuova organizzazione dei processi canonici, in merito ci limitiamo a rimandare a cfr. Gotor, Miguel, *Santi stravaganti*, Roma, Aracne, 2012, pp. 55 e sgg.; vedi Id., *La riforma dei processi di canonizzazione nelle carte del Sant'Uffizio*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000; cfr. Renoux, Christian, *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation* in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 105, n. 1, 1993, pp. 177-217.

<sup>750</sup> Cfr. *Ivi.*, p. XII. L'immagine del Volto Santo e della Vergine come sole e Luna era stata già elaborata da Chiara Matraini, cfr. Paoli, Maria Pia, *Nell'Italia delle «Vergini belle»* cit., p. 544.

<sup>751</sup> Si è visto come l'opera di Santini risponda soprattutto all'immagine di Lucca come Repubblica e diocesi ortodossa che il vescovo e il governo cittadino vogliono restituire all'esterno, in questo senso non sorprende che il canonico eviti di richiamare i fatti collegati al dissenso religioso di parte della cittadinanza lucchese.

<sup>752</sup> Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini* cit., p. XIII.

<sup>753</sup> Cfr. Pascucci, Vittorio (a cura di), Franciotti, Cesare, *Cronache della congregazione* cit., pp. 103 e sgg.



stati riportati sulla retta via; soprattutto i governanti di Lucca avrebbero dovuto adoperarsi affinché la loro città fosse «la più pia, la più timorata di Dio, la più religiosa, e che più sopra di ogni altra cosa creata amasse la Maestà Sua, e zelasse il suo santissimo honore»<sup>754</sup>. Le *Historie* volevano essere uno stimolo per raggiungere questo risultato, affermava l'autore, un proposito questo non solo di Franciotti, ma di tutta la Congregazione, con speciale riferimento ai più anziani fra i preti che desideravano trasmettere un messaggio di ortodossia alle giovani generazioni. Il proposito del sacerdote sembra quello di volere rammentare ai lucchesi i loro trascorsi, così che avessero presente il pericolo in cui avrebbero rischiato di ricadere se non fossero restati sulla via della vera fede; il tono dell'autore lasciava inoltre pensare a un velato rimprovero per le passate mancanze che avevano caratterizzato la devozione dei cittadini lucchesi: la sequenza di domande retoriche circa la gratitudine di Lucca al Signore agiva in quel senso<sup>755</sup>. Questa tesi risulta ancora più probabile se si tiene conto che questo passo si trova nella dedica-introduzione rivolta «A gl'illustrissimi et eccellentissimi signori, li signori Antiani, e gonfaloniero della Rep. Di Lucca»<sup>756</sup>: Franciotti rimproverava le passate simpatie eterodosse della città proprio a quel ceto dirigente che si era reso responsabile non solo della copertura del dissenso religioso nella Repubblica e nelle nazioni lucchesi all'estero, ma che era stato anche il maggior persecutore dei preti riformati del Leonardi.

Nella dedica-introduzione rivolta ai lettori l'autore delle *Historie* spiegava perché, oltre alle storie dei santi e delle reliquie, avesse deciso di introdurre nella sua opera anche alcune «osservazioni» personali, elaborate per aiutare coloro i quali ascoltavano con gusto le vite dei santi ma non riuscivano a trarne un insegnamento utile a guidare le loro azioni. Franciotti rendeva così esplicito il proprio intento pedagogico, il suo proporsi in un ruolo di educatore o, meglio, di rieducatore, termine quanto mai opportuno

---

<sup>754</sup> *Ibidem*.

<sup>755</sup> Riporto qui il passo per maggior chiarezza: «E tu, o Lucca, patria carissima che insieme co' tuoi figli andavi errando nel precipitio dell'infedeltà, favorita da Dio con tante Gratie, dotata del dono della Libertà, e posta su la via che conduce al Cielo, non sarai grata al tuo Liberatore, & à i Santi suoi che sono stati strumenti di esso per la tua salute? Te n'anderai con lagrime à i piedi non solo di quel Santissimo Crocifisso, ma della Beatissima Vergine e de' Santi tuoi protettori, e da loro otterrai quando pace e concordia, quando abbondanza & allegrezza, quando difensione da' nemici, e liberatione da piogge, da grandini e da tempeste, e non te ne mostrerai perpetuamente ricordevole e grata?», *Ibidem*.

<sup>756</sup> *Ivi*, p. IX.

considerata la passata esperienza religiosa di Lucca. Sembra che la stesura dell'opera, soprattutto nella fase di ricerca dei materiali, avesse richiesto molto tempo al sacerdote, e non è improbabile che le *Historie* venissero scritte mentre il clima in città era ancora agitato, come era avvenuto nel 1597, quando si era verificata una recrudescenza dell'ostilità cittadina contro la Congregazione della Madre di Dio<sup>757</sup>.

La sezione delle *Historie* dedicata alla Madonna dei Miracoli si divide, come le porzioni di testo riservate alle altre immagini, in due parti. La prima, che riprende fin dal titolo la *Narratione* di Ippolito Santini, riporta il primo miracolo della Vergine alla Porta dei Borghi e gli eventi successivi al prodigio. La seconda sezione è costituita dalle «Osservazioni» del Franciotti, ossia dal commento dell'autore alla sezione precedente, in modo da evidenziare a beneficio del lettore quali fossero gli ammaestramenti da ricavare dalla storia della Madonna dei Miracoli. In questa organizzazione del testo emergono con chiarezza le pregresse esperienze nell'insegnamento e nella predicazione maturata dall'autore delle *Historie*, non solo accanto a Leonardi – decisamente influenzato dai modelli gesuitici –, ma anche a fianco degli Oratoriani e dello stesso San Filippo Neri durante i soggiorni romani di Franciotti<sup>758</sup>.

La «Narratione de' successi intorno alla miracolosa Imagine della gloriosissima Vergine, detta de' miracoli»<sup>759</sup> si apre con la ripresa della medesima metafora posta all'inizio del libro: Cristo è il sole e la Vergine è la luna, la quale - seguendo l'esempio del figlio, che per primo ha benedetto Lucca con il Volto Santo – desidera dimostrare con «manifesti inditij» la sua protezione sulla città<sup>760</sup>. L'autore costruisce una gerarchia del culto cittadino, unico apporto personale in questa parte narrativa, e prosegue poi spiegando al lettore come la storia della Vergine dei miracoli fosse stata descritta 'compitamente' dal vescovo Alessandro Guidiccioni il Vecchio al cardinal Castrucci<sup>761</sup>. Da quel punto, Franciotti riporta fedelmente lo scritto di Santini, a partire dalla lettera che lo apre<sup>762</sup>. La ripresa del lavoro del canonico non deve stupire: la *Narratione* di Santini era già

---

<sup>757</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio*, cit., p. 274.

<sup>758</sup> Cfr. Del Gallo, Elena, voce *Franciotti, Cesare*, DBI.

<sup>759</sup> Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose imagini* cit., p. 471.

<sup>760</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 471-472.

<sup>761</sup> Cfr. *Ivi*, p. 472.

<sup>762</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose imagini* cit., p. 472.

circolata con successo, come testimoniano le numerose edizioni; le sue finalità erano differenti da quelle dell'opera di Franciotti, ma tra esse c'era di sicuro la volontà di offrire una buona immagine dell'operato del vescovo Alessandro Guidiccioni il Vecchio. Cesare Franciotti, proprio come Santini, aveva un legame importante con il presule, il quale, pur tra molte contraddizioni, si era dimostrato sempre favorevole ai chierici della Madre di Dio. Come si è ricordato, il vescovo aveva avuto un ruolo decisivo nell'incoraggiare il giovane Franciotti a entrare nel mondo ecclesiastico, nonostante la contrarietà dei genitori<sup>763</sup>.

La *Narratione* di Ippolito Santini si prestava perfettamente a costituire la parte narrativa sulla Madonna dei Miracoli nell'opera di Franciotti: era accurata, scritta su mandato ecclesiastico e di mano di uno stimato canonico e teologo, aveva avuto il benestare alla pubblicazione dell'Offizio sopra le Scuole lucchese, ed era circolata in numerose città della penisola e in Francia. Inoltre, la descrizione delle vicende relative al miracolo del 1588 era già arrivata a Roma, evidentemente senza essere oggetto di contestazione.

La voce di Cesare Franciotti poteva emergere in modo più chiaro e incisivo nella parte delle «Osservazioni» che segue la narrazione. Le osservazioni di Franciotti che prendono spunto dal prodigio della Madonna dei Miracoli sono tre, tutte improntate a tematiche controriformistiche: i danni del gioco<sup>764</sup>, l'utilità della venerazione delle immagini sante<sup>765</sup>, la protezione della Vergine su Lucca<sup>766</sup>.

Con le sue osservazioni l'autore mira a educare i suoi lettori al corretto vivere cristiano: questo desiderio risulta evidente dalla struttura stessa delle riflessioni. A proposito del gioco, Cesare Franciotti inizia definendolo di per sé non necessariamente negativo, per passare poi a tutte le circostanze che lo trasformano in un pericolo per l'anima o per il

---

<sup>763</sup> Cfr. Del Gallo, Elena, *voce Franciotti, Cesare*, DBI.

<sup>764</sup> In particolare il gioco veniva spesso messo in relazione con la bestemmia, cfr. Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza* cit., p. 351. Sul tema del gioco degli ecclesiastici si veda Cozzo, Paolo, «*Aliquando necessarium*». *Gioco e dimensione ludica nella cultura ecclesiastica di Età moderna*, in Varallo, Franca (a cura di), *La Ronde. Giostre, esercizi cavallereschi, Loisir in Francia e Piemonte fra Medioevo e Ottocento*, Leo S. Olschki editore, Firenze, MMX, pp. 83-95.

<sup>765</sup> Basti pensare a riguardo ai numerosi trattati cinquecenteschi in merito, il più celebre dei quali è certamente quello del cardinal Paleotti, vedi Paleotti, Gabriele, *Discorso intorno alle immagini* cit.

<sup>766</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini* cit., pp. 487; 488; 493. Il discorso riguardo alla protezione della Madonna su Lucca emerse soprattutto dopo il 1588, ma con l'occasione venne talvolta richiamata anche una devozione mariana precedente, quella della già ricordata Madonna del Sasso, citata anche dallo stesso Franciotti: cfr. *Ivi*, p. 494.

corpo, fra cui accendersi d'ira, proferire bestemmie, lanciare maledizioni o giocare «in dispregio del luogo sacro» come coloro che «giuocano ò ne Cimiteri»<sup>767</sup> o vicino alle Chiese. Il sacerdote elenca poi i peccati a cui il gioco può spingere: collera, dissipazione delle facoltà, disprezzo di Dio. E proprio riguardo all'ultimo punto si richiama, anche se indirettamente, la vicenda di Iacopo di Piero da San Romano, ricordando come Dio – e non la Vergine, che qui pare essere solo un tramite –, offeso dalla bestemmia, possa manifestare immediatamente la sua collera.

Ben più ampia è la sezione dedicata alla «Utilità e venerazione delle immagini sante»; il tema era cogente, sia perché era uno degli argomenti più dibattuti nella controversistica fra cattolici e protestanti fra XVI e XVII secolo, sia perché a Lucca si avvertiva la necessità di ribadire le ragioni alla base della venerazione delle icone. La città aveva dimostrato, come si è detto, una certa ostilità verso le immagini sacre, derivata dalle tinte calviniste che la fede dei lucchesi dissenzienti aveva assunto<sup>768</sup>. Franciotti sembra riprendere qui la tradizione polemica contro i riformati: nella prima parte dell'osservazione le sue riflessioni si presentano come un attacco alle errate convinzioni altrui. Il tono e la forza del discorso fanno pensare all'esperienza dell'autore come pubblico predicatore, attività per la quale era stato apprezzato anche da esponenti di spicco della Chiesa: Cesare Baronio, Roberto Bellarmino, Filippo Neri, fra gli altri<sup>769</sup>. Il sacerdote recupera, seppur sviluppandoli in misura minore, alcuni temi già affrontati dal Paleotti nel suo trattato, per esempio quello relativo alle immagini profane<sup>770</sup>, che Franciotti condanna con forza, concentrandosi in particolare sul grande danno che esse possano arrecare all'animo di chi se ne circonda. L'insistenza su questo aspetto, che all'inizio dell'osservazione pare di gran lunga superare l'argomento centrale, ossia la bontà delle sacre immagini, porta a pensare che Franciotti stesse scrivendo con un obiettivo in mente: colpire i ricchi lucchesi, gli appartenenti all'ambiente governativo e mercantile ma anche a quello della curia. Sappiamo come anche la famiglia

---

<sup>767</sup> *Ivi*, p. 487.

<sup>768</sup> Cfr. *Infra*, pp. 170 e sgg.

<sup>769</sup> Cfr. Del Gallo, Elena, voce *Franciotti, Cesare*, in DBI.

<sup>770</sup> A differenza di Franciotti, Paleotti analizza accuratamente lo statuto delle immagini, sia di quelle sacre che di quelle profane, prima di tutto definendo in base a quali criteri possano essere considerate tali, cfr. Paleotti, Gabriele, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* cit., capp. X-XIII.

Guidiccioni<sup>771</sup> seguisse uno stile di vita aristocratico e come comparisse anche fra i maggiori committenti artistici della Repubblica. L'autore si scaglia contro un preciso stile di vita e una precisa parte della città, quella parte che aveva incoraggiato il culto della Madonna dei Miracoli ma che allo stesso tempo si circondava nelle sue dimore private di «quadri profani di Giove, di Ganimede, di Venere & di Diana»<sup>772</sup>.

Nella seconda parte dell'osservazione l'autore delle *Historie* riprende anche un altro tema classico della trattatistica devozionale, tema che avevamo già rintracciato in altre opere simili<sup>773</sup>, cioè la distinzione in latria, iperdulia e dulia, in relazione al culto delle immagini. Dopo essersi dedicato alla critica negativa delle pratiche cultuali riservate alle immagini profane, Franciotti illustra il modo corretto di venerare le immagini sacre e prosegue con due esempi che dimostrano come a Dio sia caro che i fedeli riveriscano le immagini sacre. Il primo esempio appare particolarmente significativo, perché, sebbene ambientato a Pisa, sembra richiamare la vicenda lucchese di Giovanni Leonardi e dei Chierici della Madre di Dio. Franciotti racconta il miracolo compiuto da un quadro di Santa Caterina che si era sollevato sul Ponte alla Spina: né l'arcivescovo di Pisa né religiosi di diverse regole presenti nella città riescono a raggiungere l'immagine, che si lascia recuperare solo dal priore di San Silvestro, uomo di profonda spiritualità. Portato per volere dell'arcivescovo nella Chiesa cattedrale pisana, il dipinto si ribella e torna al ponte, da dove – con l'aiuto di due tori, ricalcando un *topos* dei miracoli mariani<sup>774</sup> - viene portata nella chiesa di San Silvestro<sup>775</sup>. L'atteggiamento dell'arcivescovo di Pisa, che si reca al cospetto dell'immagine prodigiosa con il clero e il popolo e che tenta di

---

<sup>771</sup> Per quanto riguarda la committenze artistiche della famiglia Guidiccioni si consiglia la consultazione di Taddeo, Ilaria, *The Guidiccioni Family between Lucca and Rome*, Phd thesis, Lucca, IMT School for Advanced Studies, 2017.

<sup>772</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini* cit., p. 488.

<sup>773</sup> Cfr. Bracciolini, Cosimo, *Trattato delle grazie* cit., pp. 46 e sgg.

<sup>774</sup> Non sono pochi i miracoli in cui l'immagine della Madonna viene scoperta o trasportata nel luogo in cui desidera essere deposta da un bue o da un toro, il primo rappresentazione della sottomissione 'dolce' alla fede (spesso l'immagine viene rinvenuta durante l'aratura, mentre il bue è attaccato all'aratro), il secondo simbolo del sacrificio. Cfr. ad esempio il rinvenimento della Madonna dell'Impruneta, o quello della Madonna di Anzano in Puglia cfr. Censimento dei santuari cristiani d'Italia, <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=1272> e <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=3671> (visitato il 14/09/2018). Per i frequenti topoi animali nelle leggende di fondazione si rimanda a Baumgartner, Ingeborg, *Tiersymbolik in den Grundungslegenden anhand von ausgewählten Beispielen aus Slowenien*, in «Annali dell'Istituto storico italo germanico di Trento», XXVI, 2000, pp. 491-510.

<sup>775</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini* cit., pp. 489-490.

‘segregare’ l’effigie sacra nella cattedrale, sembra richiamare la situazione che si era verificata a Lucca dopo il miracolo del 1588, della quale si era reso protagonista il ceto dirigente cittadino ancora più che il vescovo. La volontà espressa dal quadro di santa Caterina di lasciarsi prendere solo dalle mani di un uomo spirituale pare richiamare la spiritualità di Giovanni Leonardi, il quale solo pochi anni prima del miracolo alla Porta dei Borghi aveva visto riconosciuta dal vescovo la sua congregazione dedicata alla Vergine, e che dopo il prodigio, nonostante lo scontro da poco avvenuto fra i Chierici della Madre di Dio e il governo, aveva permesso che il proprio ordine partecipasse alle grandi cerimonie organizzate dalla città per celebrare il miracolo. Il confronto che Franciotti sembra fare è quello fra un potere non meritevole di ‘gestire’ l’immagine prodigiosa e una grande personalità spirituale dalla quale la sacra icona si reca spontaneamente, fino a scegliere addirittura il luogo in cui essere adorata. L’evento miracoloso che si era verificato a Lucca appare simile ma contrario: le autorità religiose e politiche cittadine, interessate alla Madonna dei Miracoli per consolidare il proprio ruolo dominante, erano riuscite perfettamente a organizzare il culto da prestare alla Vergine e a gestire le varie collocazioni della santa effigie, prima nel palazzo dei Signori, poi nella chiesa legata al governo; Leonardi, vero propagatore del culto mariano in città, si era invece trovato esiliato a Roma, a causa dei suoi contrasti con il governo lucchese.

La vicenda di Santa Caterina a Pisa suggerisce, nelle intenzioni di Franciotti, come avrebbero dovuto svolgersi i fatti in un perfetto racconto edificante, rispetto al quale la vicenda della Vergine lucchese pare mostrare notevoli differenze: non una vittoria dell’immagine e degli umili credenti, ma quella di chi, più o meno devoto, esercita il proprio potere, tanto da rimuovere l’immagine dal luogo in cui si era manifestata come miracolosa.

Il secondo esempio relativo al culto delle immagini che viene riportato delle osservazioni di Franciotti riguarda la fondazione del santuario della Madonna di Montenero<sup>776</sup>: in questo caso, l’autore delle *Historie* si sofferma particolarmente sul tema della potenza di Maria, che riesce addirittura a convertire un gran numero di turchi. La conversione dei musulmani, oltre a fornire speranze per una riconversione dei

---

<sup>776</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 490-491.

riformati, costituiva un legame fra la Vergine di Montenero e la Madonna lucchese, che aveva convertito il bestemmiatore e, di riflesso, una ‘città infetta’; inoltre la conversione degli infedeli evidenziava l’intervento di Maria nelle preoccupazioni ‘terrene’ della cristianità che, fra XVI e XVII secolo, era impegnata a combattere i turchi in battaglie tutt’altro che spirituali<sup>777</sup>. Proprio la tangibilità di questo problema avrebbe convinto definitivamente il lettore delle *Historie* dell’imprescindibilità del culto delle immagini sante.

Dopo avere esercitato un’opera di persuasione attraverso gli esempi, Franciotti passa a spiegare al suo pubblico la ragione per la quale la venerazione cristiana delle immagini sacre non può essere paragonata a quella che i gentili prestavano ai loro dèi, chiarendo il concetto, anch’esso tradizionale nella trattatistica, di idolatria<sup>778</sup>. Nel medesimo tempo l’autore ribatte alle accuse che venivano rivolte ai cattolici - non solo dai riformati, ma anche dai turchi stessi - di venerare le immagini come era uso venerare gli idoli nel passato politeista: l’idolatria viene infatti spiegata confrontando e marcando le differenze fra la venerazione cristiana delle immagini sacre e il culto pagano degli idoli. Il sacerdote lucchese fornisce ai suoi lettori non solo un insegnamento, ma anche un arsenale di argomenti da utilizzare in difesa della venerazione delle immagini e della chiesa cattolica qualora ne avessero avuto bisogno: forse Franciotti si proponeva di prestare soccorso ai mercanti lucchesi che svolgevano la loro attività in terra riformata o di eliminare il residuo dissenso religioso presente nella Repubblica.

---

<sup>777</sup> Per i contatti fra cristianesimo e islam nell’Età moderna cfr. Vanoli, Alessandro, *Cristianesimo e Islam: guerre e incontri dal Mediterraneo all’Asia* in Lavenia, Vincenzo (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. 3, pp. 131-150; Tolan, John, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, 2002; Bisaha, Nancy, *Creating east and west: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, University of Pennsylvania Press, 2004; Poumarède, Géraud, *L’Europe de la Renaissance et l’Empire ottoman de la chute de Constantinople à la bataille de Lépante. Aspects culturels et politiques* in «La Renaissance», XXVIII, 2003, pp. 47-95; Id., *Pour en finir avec la croisade: mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI et XVII siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 2004; Formica, Marina, *Lo specchio turco. Immagini dell’Altro e riflessi del Sé nella cultura italiana d’Età moderna*, Roma, Donzelli, 2012; Thomas, David - Chesworth, John, *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History. Western Europe (1500-1600)*, vol. 6, Leiden, BRILL, 2015, pp. 395-601. Recentissimo il contributo di Garcia-Arenal, Mercedes - Wiegers, Gerard, *Interreligious Encounters in Polemics between Christians, Jews, and Muslims in Iberia and Beyond*, in «Medieval encounters», 24, 2018, pp. 1-13. Sempre di Garcia Arenal, ma spostato sul XVII secolo ricordiamo: Garcia Arenal, Mercedes, *L’islam visto da Occidente. Cultura e religione nel Seicento europeo di fronte all’Islam*, Marietti, Genova, 2009. Per quanto riguarda il tema delle conversioni fra i due gruppi religiosi, vedi: Lee, Rosemary, *Theologies of failure: Islamic conversion in early modern Rome*, in «Essays in history», 45, 2012; Krstić, Tijana, *Contested conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford University Press, 2011.

<sup>778</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini*, cit, pp. 491-492.

L'ultima osservazione, come anticipato, è quella che l'autore delle *Historie* dedica alla protezione della Vergine sulla città di Lucca<sup>779</sup>. Il sacerdote elabora una cronologia della benevolenza mariana verso la città, ponendo la Repubblica al centro dell'attenzione di Dio (Volto Santo), della Vergine (miracoli mariani), e dei Santi (miracoli e reliquie). Franciotti riporta i miracoli di varie Vergini cittadine, che non colloca nel tempo, ma di cui dà precisa indicazione geografica: salta all'occhio, oltre a una serie di miracoli che hanno per protagonista un soldato (Madonna dei Miracoli, Madonna del Sasso, Madonna al portone dell'Annunziata)<sup>780</sup>, come la maggior parte dei miracoli mariani sia avvenuta nei pressi delle porte e delle mura della città (Madonna dei Miracoli, Madonna al portone dell'Annunziata, Madonna della Rosa, Madonna nella Chiesa di San Pietro, Madonna del Sasso)<sup>781</sup>. Se si tiene conto che le immagini della Vergine, sotto forma di edicole e rappresentazioni murarie, si trovavano in numero maggiore nelle vicinanze delle vie di accesso alla città, presso le porte o vicino ai camminamenti delle mura, sembra chiaro il parallelismo fra la protezione spirituale di Lucca da parte di Maria e la protezione militare della città affidata alle fortificazioni cittadine e ai soldati lucchesi<sup>782</sup>. L'abbraccio di Maria a Lucca ricalca il tracciato di porte e mura, comprese le postazioni di guardia dei soldati. Alle porte della città la Vergine veglia affinché le idee eterodosse non infettino Lucca: per questo la Madonna punisce il soldato bestemmiatore e per questo la sua presenza miracolosa della Madonna si attesta lungo le mura. Franciotti stesso conferma questa interpretazione, poiché «essendo ella [la Madonna alla Porta dei Borghi] su la porta quasi presidio alle frontiere per difesa della città, manifestava haverne già pigliato la protezione». L'autore delle *Historie* legge lo spostamento dell'Immagine come un desiderio stesso della Madonna, poiché si sarebbe voluta porre al centro della città, fra i cittadini «forse per giovarli nelle parti più nobili & principali, che sono il Senato, & il Magistrato, & per armargli di presidio insuperabile, quale è [...]

---

<sup>779</sup> Cfr. *Ivi*, p. 493 e sgg.

<sup>780</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini* cit., pp. 493-494

<sup>781</sup> *Ibidem*

<sup>782</sup> Per il rapporto fra mura e sacralità cittadina, cfr. Mantini, Silvia, *Un recinto di identificazione: le mura sacre della città. Riflessioni su Firenze dall'età classica al Medioevo*, in «Archivio Storico Italiano», anno CLIII, 1995, pp. 211-261; cfr. Benvenuti, Anna, *Draghi e confini. Rogazioni e litanie nelle consuetudini liturgiche*, in *Simboli e rituali nelle città toscane fra Medioevo e prima Età moderna* (Arezzo 21-22 maggio 2004), Reti medievali, pp. 1-11; cfr. Urbaniak, Martyna, *La produzione tipografica* cit., pp. 70-71.



il tenere conto della Religione»<sup>783</sup>. Cesare Franciotti torna dunque a far riferimento, anche se in modo velato, al burrascoso passato religioso di Lucca, incolpandone i grandi, gli uomini delle istituzioni. La Madonna, che aveva dimostrato la sua attività miracolosa con l'azione punitiva verso chi la offendeva e poi con l'azione taumaturgica, di nuovo manifestava ai lucchesi la propria benevolenza spostandosi dalla Porta ai Borghi nel cuore della città per costituire un presidio insuperabile che proteggesse il governo lucchese<sup>784</sup>. La protezione in questo caso era esercitata chiaramente verso l'infezione eretica da cui le grandi famiglie mercantili lucchesi erano state colpite in passato: la Vergine si prendeva cura non solo dei corpi, operando guarigioni prodigiose, ma anche delle anime. Franciotti paragona la centralità acquisita dalla Vergine all'interno della topografia cittadina alla centralità del sole, i cui raggi raggiungono ogni parte della circonferenza<sup>785</sup>. Il sacerdote conclude le sue osservazioni sulla Madonna dei Miracoli insistendo ancora una volta sulla metafora del Cristo-Volto Santo visto come il sole e sulla Vergine-Immagine miracolosa vista come la luna che illuminano la città di Lucca.

Le *Historie* di Cesare Franciotti, dunque, testimoniano l'avvenuta ricomposizione della cittadinanza lucchese sotto un cattolicesimo ortodosso. Nella *Narratione* Santini sottolineava la partecipazione alle processioni per la Vergine di tutti i rappresentati della cittadinanza lucchese, compresi i chierici della Madre di Dio, ma nell'opera di Franciotti si compie un passo ulteriore. I confratelli di Giovanni Leonardi non solo sono organici alla popolazione lucchese, ma hanno sconfitto le resistenze che il governo aveva nei loro confronti. La parte delle *Historie* riguardante la Madonna dei Miracoli è significativa proprio perché dà conto di questo cambiamento, avvenuto fra la fine del Cinquecento e il primo decennio del XVII secolo. La forza di cui a inizio Seicento l'ordine fondato da Leonardi gode a Lucca è dimostrata dalla possibilità dell'autore di

---

<sup>783</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini* cit., p. 494. Personalmente, interpreto il volontario spostamento della Vergine dalle mura al «cuore» della città come il percorso dalla Porta dei Borghi alla Chiesa di San Piero, non considerando la 'sosta' nel palazzo dei Signori.

<sup>784</sup> Come ho già accennato la Porta dei Borghi, dove era dipinta originariamente l'icona, era una delle zone più 'infette' a Lucca. Franciotti scriveva che la Vergine sulla porta della città «manifestava averne già pigliato la protezione, & poi quasi ne avesse assicurati della quiete, si compiacque di volere entrare dentro tra i Cittadini». Il sacerdote pare dunque far riferimento in maniera poco meno che esplicita a un'azione di riconversione della Madonna che si sarebbe esercitata dalla circonferenza del cerchio di mura al cuore cittadino e di lì avrebbe irraggiato il suo potere sopra l'intero territorio di Lucca. *Ibidem*.

<sup>785</sup> Cfr. Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose immagini* cit., p. 495.

scrivere liberamente riguardo la Madonna dei lucchesi e di pubblicare addirittura un'opera nella quale si intuisce una critica al passato religioso cittadino.

Le *Historie*, in conclusione, presentano un taglio pedagogico, che mira ad esaltare il *pantheon* lucchese ma anche a ricordare gli errori del passato affinché non siano ripetuti; a dotare i lettori, tramite le osservazioni dell'autore, sia degli strumenti adeguati per ribattere alla residua dissidenza religiosa in città e nelle nazioni lucchesi all'estero, sia delle linee guida comportamentali necessarie ad assicurare una corretta vita cristiana.

#### 4. La letteratura laica sul prodigio alla Porta dei Borghi

##### *4.1. Gli scritti di ambiente governativo: il Ragguaglio di Paolino di Bianco ed i versi di Michele Garzoni*

La partecipazione attiva del governo di Lucca alle vicende che videro protagonista l'immagine della Vergine alla Porta dei Borghi è testimoniata anche dagli scritti sul miracolo del 1588 redatti da Paolino di Bianco e Michele Garzoni, due magistrati dell'Offizio sopra la religione, la prima istituzione lucchese a intervenire alla notizia dell'avvenuto miracolo. Il notaio Michele Garzoni<sup>786</sup> fu uno dei membri dell'Offizio che si trovarono ad affrontare la situazione derivante dal prodigio del 1588. Paulino di Bianco<sup>787</sup> non era ancora entrato a far parte in modo organico dei quadri istituzionali lucchesi, tuttavia già all'epoca doveva collaborare in modo informale con la magistratura o comunque con ambienti ad essa vicini, come sembra confermare il suo *Ragguaglio* sui fatti alla Porta dei Borghi.

I lavori di Michele Garzoni e Paolino di Bianco, oltre a confermare l'importanza per le istituzioni laiche di una tempestiva gestione del miracolo, ci consentono di notare come,

---

<sup>786</sup> Ser Michele Garzoni, notaio, fece parte per anni delle istituzioni cittadine e fu anche giurista e scrittore. Come membro del governo, Garzoni ricoprì molti incarichi di prestigio, tanto da essere fra gli Anziani nel 1581. Prestò reiterate volte servizio come magistrato nell'Offizio sopra la religione (1575, 1582, 1583, 1588, 1589, 1595), nell'Offizio sopra la biastima (fu Anziano addetto all'Offizio nel 581), Nell'Offizio sopra le Scuole (1570, 1572, 1575, 1581, 1588). Fu inoltre Segretario nel 1579 e nel 1594. In quest'ultimo anno scrisse l'unica sua opera arrivata fino a noi, il *Successo dell'immagine dela Beatissima Madonna dei Miracoli di Lucca*. Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., pp. 399 e sgg.; cfr. Edit 16: [http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu\\_ext.dll?fn=40&i=5893&fz=1](http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu_ext.dll?fn=40&i=5893&fz=1) (18/09/2018).

<sup>787</sup> Paolino di Bianco, nobile lucchese, fece parte del ceto governativo, tuttavia non fu una personalità politica di grande rilievo. Egli ricoprì la carica di magistrato nell'Offizio sopra la religione nel 1604 e nel 1612 e quella nell'Offizio sopra l'Onestà nel 1602, nel 1605 e nel 1615. Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., pp. 403 e sgg.

all'interno dello stesso ambiente, si potessero produrre opere con finalità profondamente differenti.

#### *4.1.1. Il manoscritto di Paolino di Bianco, opera di un futuro magistrato*

Il manoscritto che contiene il *Ragguaglio*<sup>788</sup> di Paolino di Bianco è contenuto nel fondo dell'Opera della Madonna dei Miracoli e reca come data di composizione il 25 aprile del 1588<sup>789</sup>. Il testo venne scritto a brevissima distanza dai fatti, anzi, mentre si continuavano a prendere decisioni organizzative in merito ai prodigi mariani. Il titolo con il quale noi conosciamo il manoscritto, *Ragguaglio della Madonna dei Miracoli*, è stato apposto alle carte di Paolino in un momento successivo rispetto alla stesura dell'opera<sup>790</sup>, ma questa intestazione è dovuta quasi certamente al taglio del testo. Il futuro magistrato non dichiara quale siano le ragioni che lo spingono a scrivere sulla Madonna dei Miracoli, ma è abbastanza ovvio che il suo lavoro avesse uno scopo pratico, informativo, un ragguaglio, appunto. Dato che il manoscritto è conservato nel fondo dell'Opera della Madonna dei Miracoli, è ipotizzabile che questo resoconto sui fatti relativi alla Vergine alla Porta dei Borghi fosse rivolto agli esponenti del governo impegnati a organizzare l'Opera. In maggio i consiglieri di Lucca avevano provveduto alla nomina di dodici operai incaricati di amministrare le oblazioni che fossero pervenute alla Madonna in segno di devozione. Il testo di Paolino di Bianco risale al mese precedente, per cui è probabile che avesse una funzione di ricapitolazione e di chiarimento dei fatti successi fino ad allora, così da permettere al governo di programmare la propria condotta futura. Il manoscritto termina con un elenco puntuale di tutte le donazioni fatte alla Madonna da parte delle confraternite e delle compagnie forestiere e lucchesi<sup>791</sup>, una scelta significativa, finalizzata a tenere il conto dei beni raccolti fino a quel momento grazie alla devozione mariana, un utile inventario di ciò

---

<sup>788</sup> ASLu, *Opera della Madonna dei miracoli*, I, *Ragguaglio della Madonna de' Miracoli*. Questo è carattere di Paolino di Bianco nobile di Lucca, cc. 1v-8r.

<sup>789</sup> In realtà l'indicazione potrebbe riferirsi al periodo approssimativo in cui fu iniziato il manoscritto, poiché le registrazioni degli eventi in esso contenuti arrivano fino all'undici maggio 1588.

<sup>790</sup> Cfr. Bongi, Salvatore, *Inventario del Regio archivio di Stato di Lucca*, vol. 4, in Lucca, Tipografia Giusti, 1888, p. 144.

<sup>791</sup> Cfr. ASLu, *Opera della Madonna dei miracoli*, I, *Ragguaglio*, cit., cc. 6r-8r.

che gli operai avrebbero dovuto amministrare. L'interruzione della scrittura del *Ragguaglio* dopo l'11 maggio 1588<sup>792</sup> induce in effetti a pensare che Paolino avesse esaurito il proprio incarico informativo nel periodo in cui i primi dodici operai entrarono in carica.

Contrariamente alle opere a stampa fin qui prese in considerazione, il resoconto di Paolino di Bianco non sembra avere una finalità devozionale, sarebbe invece espressione della solerzia della classe dirigente lucchese nel tenersi informata sugli sviluppi del culto, in modo da agire il più efficacemente possibile nelle questioni di interesse del governo, come ad esempio la gestione del denaro proveniente dalle oblazioni. L'opera di Paolino esprime quindi la 'parte del governo', come la *Narratione* di Ippolito Santini era la voce del vescovo. Il carattere di documento 'interno' - e, si potrebbe dire, non propagandistico - è evidente dalla forma del testo: una prosa sintetica, scarna, priva delle ridondanze che caratterizzavano i lavori di Santini e di Franciotti.

Il manoscritto non inizia con una premessa o un'introduzione, bensì con una espressione, «Nota come», che richiama la formula di apertura «Ricordo che/come» tipica delle ricordanze e delle memorie personali. Il racconto dei fatti segue la medesima trama della *Narratione* di Ippolito Santini, tuttavia la scrittura è essenziale, e al tempo stesso più attenta a riportare alcuni particolari. Paolino precisa, ad esempio, dove si trova l'abitazione di Iacopo da San Romano, descrivendo il posto tramite i suoi confini, una modalità di individuazione topografica utilizzata principalmente nei documenti burocratici, fin dal periodo medievale<sup>793</sup>. Inoltre, risultano assenti degli elementi presenti nell'opera di Santini per mostrare l'impatto emotivo causato dal miracolo: manca nel racconto del nobile lucchese l'intervento del chirurgo Maestro Rocco, che decise di non curare il soldato, sentendo che i suoi compagni imputavano la rottura del

---

<sup>792</sup> *Ivi*, c. 8r.

<sup>793</sup> «solea già habitare in una casetta vicina alla Chiesa di San Romano posta in mezo alla Casa delli heredi di Petro Saladini et a quella delli heredi di Ser Gherardo Macarini», *ivi*, c. 1r. Per altre indicazioni topografiche di questo tipo, si confrontino, ad esempio, le portate dei catasti o quelle della Magistratura dei Pupilli fiorentina. Da notare come questa informazione non fosse contenuta nemmeno nel testo del processo.

braccio alla volontà di Dio e della Vergine<sup>794</sup>. Paolino sottolineava invece l'immediato intervento da parte dell'Offizio sopra la biastima, che provvide subito a condannare Iacopo in contumacia, dopo la sua fuga a Pistoia<sup>795</sup>. Nella letteratura devozionale di ambito vescovile ciò che veniva esaltato era la riverenza verso il miracolo, mentre quello che di Bianco riteneva importante era evidentemente la solerzia della risposta istituzionale a un reato. E di certo, nel caso il *Ragguaglio* fosse diventato noto al grande pubblico, rimarcare come la Repubblica riuscisse pienamente ad esercitare la propria funzione su un reato *mixti fori* avrebbe avuto di certo un effetto positivo per la carriera di un uomo che di lì a poco sarebbe entrato a far parte delle istituzioni lucchesi. Alla finalità informativa del manoscritto di Paolino di Bianco risponde anche la precisa scansione temporale dei provvedimenti presi dai governanti: egli non indica il numero di giorni intercorsi fra l'uno e l'altro né fornisce indicazioni di massima, cita invece le date precise delle deliberazioni. La chiusura della Porta al fine di mantenere l'ordine pubblico, nel tentativo di gestire l'afflusso di devoti non avviene «mentre si esaminava sopra questo fatto [il processo]»<sup>796</sup>, ma si data «a di iij del presente mese di Aprile 1588»<sup>797</sup>. A questo punto della *Narratione* il canonico della cattedrale aveva già dato conto dell'iniziativa del vescovo di aprire un processo per accertare i fatti: il nobile lucchese inseriva il processo solo più tardi, attenendosi a uno stringente ordine cronologico. A Paolino di Bianco interessava riportare in maniera dettagliata le decisioni assunte dal consiglio, l'identità dei magistrati all'epoca membri dell'Offizio sopra la Religione, gli accordi presi dal governo con il vescovo. Soprattutto da questi aspetti emerge il taglio politico - amministrativo e non devozionale dello scritto.

Come Santini, l'autore del *Ragguaglio* riporta il grande concorso di popolo in occasione della traslazione dell'immagine nel Palazzo dei Signori e poi nella chiesa di San Piero in cortile e descrive l'entusiasmo dei fedeli come spontaneo e dettato dalla devozione,

---

<sup>794</sup> Cfr. Santini, Ippolito, *Narratione de' successi* cit., p. 7. Paolino di Bianco sostiene invece che dopo la frattura, Iacopo venne portato prima a casa, poi all'ospedale e da qui fuggì per paura di essere punito dall'Offizio sopra la biastima, cfr. ASLu, *Opera della Madonna dei miracoli*, I, *Ragguaglio* cit., c. 1r. Nel processo, a differenza di quanto raccontato da Santini, Vincenzo Franciotti depose che Mastro Rocco, vista la frattura, affermò di non sapere come curarla, cfr. BSLu, ms. 422, *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 2r-2v.

<sup>795</sup> *Ibidem*.

<sup>796</sup> Santini, Ippolito, *Narratione de' successi* cit., p. 8.

<sup>797</sup> ASLu, *Opera della Madonna dei miracoli*, I, *Ragguaglio* cit., c. 1r.

ma senza soffermarsi a lungo su questo episodio né dare descrizioni della folla. Paolino concentra invece l'attenzione sul processo. Abbiamo già parlato di come il processo vescovile interessasse anche al governo cittadino, poiché garantiva l'ortodossia dei prodigi mariani e preveniva un interessamento da parte delle Congregazioni romane. Paolino, vicino al ceto dirigente della Repubblica, doveva avere ben chiara questa dinamica ed è probabile che sia per questo che offre alcune dettagli sul processo, invece di trattarlo con la stessa sinteticità con cui tratta l'afflusso di devoti verso l'immagine. L'autore sottolineava come il processo fosse una decisione del vescovo, ma come i magistrati e gli «Spetiali cittadini» lo sostenessero; inoltre rimarcava la presenza durante l'*inquisitio* di teologi e perfino il consulto con i medici pistoiesi richiesto per avere informazioni sulla condizioni del braccio fratturato di Iacopo da San Romano.

Con l'intenzione di rendere evidente la legittimità dell'azione miracolosa dell'immagine sacra – con tutti i benefici che ciò comportava per la reputazione della Repubblica e del suo governo – Paolino decise di riportare nel suo manoscritto il decreto vescovile emanato il venti aprile da Alessandro Guidiccioni, d'accordo con i teologi <sup>798</sup>. Il testo del decreto è riportato interamente, comprese le firme di tutti coloro che avevano presieduto all'elaborazione del documento, di cui nel *Ragguaglio* si inserisce di fatto una copia.

Se il processo alla Madonna dei Miracoli fosse andato perduto, nonostante le copie esistenti, e si fosse cercato di contestare o mettere in dubbio la legittimità della venerazione tributata alla Vergine alla Porta dei Borghi, si sarebbe potuto utilizzare il manoscritto di Paolino di Bianco per provare come l'immagine fosse stata approvata dall'autorità vescovile. Nel *Ragguaglio* non è solo scrupolosamente ricostruito lo svolgersi della vicenda mariana, ma sono presenti puntuali indicazioni sulle risoluzioni prese dal Consiglio generale e dall'Offizio sopra la Religione, sul decreto vescovile che autorizzava il culto verso l'immagine miracolosa, e perfino sulle confraternite accorse a visitare la Madonna e sui loro donativi.

La collocazione del manoscritto di Paolino di Bianco fra i documenti riguardanti l'Opera della Madonna dei Miracoli acquista senso proprio perché il testo dimostrava la legittimità del culto per la Vergine attraverso la copia del decreto vescovile, ma anche la

---

<sup>798</sup> Cfr. ASLu, *Opera della Madonna dei miracoli*, I, *Ragguaglio* cit., c. 3v.

legittimità dell'Opera stessa e della raccolta e gestione dei doni offerti all'immagine sacra che a tale istituzioni erano affidate.

Soprattutto, il *Ragguaglio* testimoniava, quasi in tempo reale rispetto agli eventi miracolosi, l'azione e l'impegno del vescovo e dei teologi, ma soprattutto di coloro che si trovavano al governo della città nel 1588, dei quali solo qualche anno più tardi Paolino di Bianco, nobile lucchese, sarebbe diventato un collega nelle magistrature della Repubblica.

#### 4.1.2. *La devozione di un magistrato passato: le Rime di ser Michele Garzoni*

Il *Successo dell'immagine della Beatissima Madonna de' miracoli di Lucca. Et altre Rime spirituali*<sup>799</sup> di ser Michele Garzoni dichiara invece una finalità di sola devozione per la Vergine alla Porta dei Borghi, differenziandosi sia dal *Ragguaglio* di Paolino di Bianco, sia dalle opere di Santini e di Franciotti, non soltanto perché si tratta di testi in prosa, ma perché nelle *Rime* sembra essere assente qualsiasi intenzione politica.

Michele Garzoni pubblicò la sua opera nel 1594, dopo aver terminato la propria carriera nelle istituzioni politiche della Repubblica, dunque dopo l'esperienza personale nella gestione del prodigio del 1588. Il notaio in quell'anno si trovava a ricoprire un incarico non solo nell'Offizio sopra la Religione, ma anche nell'Offizio sopra le Scuole.

Era stato proprio Michele Garzoni a rogare l'atto del venticinque aprile in cui si stabiliva che l'immagine mariana venisse affidata agli «operarij della Chiesa di S. Piero fuori della Porta»<sup>800</sup>. Il magistrato doveva avere una conoscenza approfondita dell'operato della Vergine alla Porta dei Borghi e delle dinamiche politiche che si erano sviluppate intorno alla Madonna dei Miracoli, alle quali Garzoni aveva partecipato in prima persona. In occasione dei servizi offerti alla Repubblica durante il 1588, il notaio doveva aver sviluppato una profonda devozione verso la Vergine alla Porta dei Borghi, come induce a pensare la domanda da lui presentata per essere ammesso nella

---

<sup>799</sup> Garzoni, Michele, *Successo dell'immagine della Beatissima Madonna de' miracoli di Lucca. Et altre Rime spirituali del Sig. Michele Garzoni, Gentil'huomo Luchese*, in Lucca, Appresso Vincentio Busdraghi, 1594. La bibliografia riteneva che l'opera di Garzoni citata come *Historia*, fosse perduta, tuttavia essa è conservata nella Biblioteca Statale di Lucca, cfr. Ragagli Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., p. 239.

<sup>800</sup> Cfr. ASLu, *Opera della Madonna dei miracoli*, I, *Ragguaglio* cit., c. 5v.

confraternita della Madonna dei Miracoli<sup>801</sup>. Secondo quanto l'autore dichiara nella dedica delle *Rime sacre*, offerte alla confraternita stessa, la devozione per la Vergine alla Porta dei Borghi si innestava sulla precedente venerazione che da sempre Garzoni prestava alla Madre di Dio. Si potrebbe di conseguenza pensare che le motivazioni per redigere l'opera fossero, da parte di Garzoni, legate esclusivamente al culto personale che egli tributava alla Madonna. Alcuni passaggi contenuti nella dedica fanno tuttavia pensare che ci potessero essere anche altre ragioni a spingere l'ex magistrato verso la composizione delle *Rime*. Nella dedica Michele Garzoni afferma che, sebbene la devozione da tutti manifestata verso la Vergine lucchese non possa essere più grande, anche grazie ai molti scritti dedicati ai suoi prodigi, egli non ha saputo contenersi «con speranza certa di dare qualche picciola sodisfatione à molti; & anco à me stesso, almeno per questo rispetto, [...] potrebbe anco essere, che leggendosi questo, si destasse tal desiderio in molti, che ne scriverebbono con più alto, e più divoto stile»<sup>802</sup>. Mosso prima di tutto dalla volontà di dare una sodisfazione a chi venera la Vergine, il notaio aggiunge di avere scritto le *Rime* nella speranza di incoraggiare nuove pubblicazioni sulla Madonna dei Miracoli. Garzoni era certamente un uomo religioso, ma si deve tener presente come egli fosse stato per buona parte della sua vita un uomo politico molto attivo nella Repubblica. Uno dei suoi propositi nello scrivere l'opera è ravvivare l'interesse nei confronti della Vergine, un interesse a cui l'ex magistrato doveva tenere come fedele, ma anche come «gentil'huomo lucchese». Le implicazioni positive del culto mariano, sia nel rapporto fra Lucca e Roma, sia nel placare le contraddizioni di matrice religiosa in seno alla cittadinanza, dovevano indurre Garzoni a sperare che la fama della Madonna dei Miracoli non si esaurisse. Il notaio aveva infatti dimostrato già altre volte, anche a dispetto della sua fede personale, come fosse necessario non perdere di vista l'utile dello Stato: nel 1582, mentre ricopriva l'incarico di magistrato dell'Offizio sopra la Religione, Garzoni si era trovato d'accordo con i suoi colleghi nel suggerire al Consiglio di mettere a tacere la vicenda di Sante di Iacopo dal Cimiterio. Il giovane, insieme ad alcuni comparì, si era travestito da eremita, beffandosi dei costumi religiosi, trascinando in terra la corona del rosario e la croce che si portava dietro. I

---

<sup>801</sup> Cfr. Garzoni, Michele, *Successo dell'immagine* cit., p. 3.

<sup>802</sup> *Ivi*, pp. 3-4.



magistrati, nonostante le loro convinzioni personali, avevano subito stabilito, a vantaggio della Repubblica, che l'episodio non si dovesse risapere <sup>803</sup>.

La scelta di Garzoni di scegliere i versi invece della prosa per il suo tributo alla Madonna dei Miracoli dipese sicuramente dalla volontà dell'autore di inserirsi nel genere della poesia spirituale, molto in voga, soprattutto nella seconda parte del XVI secolo<sup>804</sup>, ma anche dalla sua preparazione culturale. Nel redigere la sua opera, il notaio si dimostra un buon conoscitore dei poeti di fine Quattrocento e del Cinquecento. La scelta di comporre in ottave il testo dedicato alla Vergine, scrivendo di fatto un poemetto sulla Madonna dei Miracoli, riconduce ai modelli stilistici di Matteo Maria Boiardo, Ludovico Ariosto e Torquato Tasso. Inoltre, nei versi di Garzoni si rintracciano frequenti 'prestiti' da altri autori<sup>805</sup>. La composizione in poesia poteva forse far conoscere i fatti relativi alla Vergine della Porta dei Borghi anche a un pubblico nuovo, più ampio. Garzoni non compie la medesima scelta di Chiara Matraini o di Scipione Bendinelli i quali scelgono di redigere le loro opere sulla Madonna lucchese in versi, ma non riportano in rima l'intera vicenda del 1588. Il notaio, invece, riprende i medesimi contenuti dell'opera di Santini e ne fa un poemetto, sicuramente devozionale, ma che soprattutto ripercorre momento per momento i fatti, non tralasciando nemmeno il processo o le decisioni del governo o il riferimento al dissenso religioso lucchese. Dopo le ottave che raccontano del miracolo, l'ex magistrato scrive come la notizia del miracolo raggiunse i luoghi «Che nuovamente ritrovati sono,/E dove nuovamente anco pervenne/Della fede di Christo il largo dono,/E si fe odire ancora à gli infedeli,/Perche Dio forsi li vuol far fedeli»<sup>806</sup>. Questo verso pare accostare la genuina devozione di Garzoni alla sensibilità del sacerdote Cesare Franciotti, il quale, come si è visto, sottolineava come l'operato della Vergine avesse finalmente ricondotto i lucchesi all'ortodossia religiosa.

---

<sup>803</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., p. 213.

<sup>804</sup> Cfr. Quondam, Amedeo, *Note sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa (parte prima)*, in Quondam Amedeo (a cura di), *Paradigmi e tradizioni*, Roma, Bulzoni editore, 2005, p. 149.

<sup>805</sup> «Sospirando piangea, si che un ruscello/Parean le guancie, e 'l petto un mongibello» afferma Garzoni riferendosi a Iacopo da San Romano, tuttavia i due versi si trovavano originariamente nel canto primo dell'*Orlando Furioso*. L'espressione «le veloci penne» Garzoni la riprende da l'*Enea* di Ludovico Dolce, come «penetrabil suono» è un prestito dall'*Asino d'oro* di Agnolo Firenzuola.

<sup>806</sup> Garzoni, Michele, *Successo dell'immagine* cit., p. 9.

L'opera di Garzoni venne scritta presumibilmente nel 1593, cioè quando il notaio non ricopriva più la sua funzione di magistrato e a Lucca la situazione religiosa stava ormai cambiando. Negli anni novanta del Cinquecento le forze del cattolicesimo ortodosso si erano progressivamente rafforzate anche all'interno della mura cittadine. Nel 1594 Giovanni Leonardi avrebbe deciso di ritornare a Lucca per una visita al suo ordine, ritenendo ormai la città abbastanza sicura per lui che, solo pochi anni prima, aveva dovuto recarsi a Roma, temendo per la propria incolumità.

Michele Garzoni, dunque, incoraggiava la devozione alla Vergine sia per il proprio credo personale, sia per la buona reputazione della Repubblica, ma negli ultimi anni del XVI secolo riconoscere che ci fossero stati degli infedeli a Lucca, per di più da privato cittadino e non più da uomo delle istituzioni, non creava ormai problemi. Anzi, affermare che il miracolo mariano fosse servito a rendere fedeli coloro che non lo erano indicava il 1588 come il momento finale del dissenso religioso lucchese.

Nonostante alcuni anni fossero passati dal manifestarsi della Vergine e, come riporta Garzoni nella dedica delle *Rime sacre*, la devozione alla Madonna dei Miracoli non potesse essere più grande, anche il notaio decise di riportare nei suoi versi il processo<sup>807</sup>, soffermandosi sulla volontà del presule di assicurare l'autenticità dei miracoli servendosi del parere dei teologi. Michele Garzoni segue, in rima, le opere in precedenza pubblicate sulla Vergine: il testo di Santini, per l'ampio spazio dedicato alla descrizione della devozione pubblica, mi pare la fonte primaria del testo dell'ex magistrato, che in ogni caso doveva ricordare bene i fatti, dato che aveva partecipato in prima persona agli eventi dal suo posto nell'Offizio sopra la Religione.

Per questi motivi ritengo sia preferibile, invece di analizzare i passaggi delle *Rime* che narrano gli stessi momenti già riportati da Santini o dal manoscritto di Paolino di Bianco, concentrarsi sui passi del testo di Garzoni che appaiono originali.

Il primo passo si collega a quanto scritto prima in riferimento agli infedeli: il riconoscimento dei miracoli conseguito tramite il processo è messo in relazione con la cacciata dalla città dei demoni, i quali capiscono che il loro «imperio è ruvinato al tutto»<sup>808</sup>. L'intervento mariano è letto ancora una volta come la fine dell'«empio

---

<sup>807</sup> *Ivi*, p 16.

<sup>808</sup> *Ibidem*.

veleno»<sup>809</sup> dell'infedeltà che aveva intossicato Lucca.

Il secondo passo notevole per l'originalità del tema, riguarda la personale devozione del vescovo e la sua commozione mentre benedice l'immagine sacra, ormai riconosciuta come miracolosa. Michele Garzoni dedica a Guidiccioni uno spazio rilevante: ben tre ottave di seguito riguardano la reazione del pastore davanti all'immagine posta nella sua collocazione definitiva<sup>810</sup>. La prima ottava inserisce la figura del vescovo in mezzo ai canonici, la seconda si concentra sugli atti di culto tributati all'immagine («Incensò poi l'immagine il Pastore») e sulle manifestazioni di venerazione da parte del presule («Continue lagrime spargendo»), mentre la terza ottava riporta i pensieri che Guidiccioni rivolge alla Vergine. È in questa ottava che troviamo l'elemento nuovo in Garzoni, che decide di far parlare il vescovo, di fatto interpretandone il pensiero. Nella parte centrale dell'ottava che gli è dedicata, Alessandro Guidiccioni, personaggio delle *Rime spirituali*, ricorda come l'inferno e il mondo abbiano rivolto gli artigli contro la patria e come solo grazie all'opera di Maria questo attacco sia risultato vano<sup>811</sup>. Garzoni utilizza la figura del vescovo, ritratto con tutte le caratteristiche dell'uomo pio, per inserire un altro accenno, forse perfino più esplicito dei precedenti, alle vicende cittadine prima del 1588. La patria<sup>812</sup> era stata attaccata dall'inferno, incarnato probabilmente dalle idee eterodosse e da coloro che le propugnavano, e dal mondo, con un probabile riferimento agli attori sulla scena politica che avevano minacciato Lucca, primo fra tutti il granducato fiorentino, ma anche Roma. L'autore, ancora fresco della sua esperienza come magistrato, non doveva aver dimenticato le numerose battaglie che la Repubblica aveva combattuto per difendere la sua autonomia e la sua indipendenza. Da questo punto di vista abbiamo già constatato nel capitolo precedente come da una parte l'apparizione mariana consentisse di combattere la residua infedeltà dottrinale presente a Lucca, o almeno di celarla, dall'altra parte come il riconoscimento del

---

<sup>809</sup> Garzoni, Michele, *Successo dell'immagine* cit., p. 17.

<sup>810</sup> Cfr. *ivi*, p. 23.

<sup>811</sup> L'ottava recita: «Ecco madre pietosa, ecco i tuoi figli,/Il popol tuo fedel, la patria mia/Han contro noi rivolto i fieri artigli, L'inferno, e'l mondo, ma speriam che sia/Per te tal'opra vana, i tuoi consigli,/Che seguiti sin qui la dritta via/N'han dimostro, per te vogliam seguire/Certi liberi al fin al Ciel salire. » *Ibidem*. Il messaggio è in posizione di rilievo, al centro dell'ottava.

<sup>812</sup> In realtà, il verso «Han contro noi rivolto i fieri artigli», potrebbe riferirsi alla patria, ma potrebbe essere anche una particolare enfasi sulla figura del presule.

miracolo ribadisse la capacità della città di amministrare i propri affari religiosi, senza bisogno di intromissioni. La Vergine davvero era stata un baluardo contro i fieri artigiani dell'inferno e del mondo e aveva mostrato al vescovo e ai suoi concittadini la via per liberarsi e guadagnare la beatitudine celeste. Garzoni fa uno dei più espliciti riferimenti al ruolo della Madonna dei Miracoli negli affari della Repubblica, e non è un caso che lo faccia per bocca del Guidiccioni, che, lo abbiamo già visto, era una figura liminare fra le ragioni del ceto dirigente cittadino e le volontà della Chiesa di Roma. Il notaio sottolinea il ruolo della Madonna nei compattare la cittadinanza: la Vergine salva dai pericoli interni ed esterni l'intera patria e propone ai suoi abitanti la strada della salvezza, sotto la guida del vescovo, che non a caso presenta i lucchesi alla Madonna dei Miracoli all'inizio dell'ottava («Ecco madre pietosa, ecco i tuoi figli,/Il popol tuo fedel, la patria mia»).

Garzoni conclude la sua opera con una riflessione sulla propria fede, non prima, però, di aver esaltato Lucca, la città che egli aveva servito così a lungo; in particolare l'autore, rivolgendosi alla Repubblica sostiene che «convien, ch'ancor ti vanti/Con dir non fù già mai/Popol più caro à Dio, ne sarà mai»<sup>813</sup>. Il miracolo della Vergine, dunque, aveva contribuito a mutare la situazione religiosa lucchese al punto da trasformare gli abitanti di una «città infetta» nel popolo più caro a Dio di qualunque altro.

Michele Garzoni porta avanti nel suo componimento quella 'difesa' di Lucca che aveva iniziato ai tempi in cui militava nelle più alte cariche politiche repubblicane; tuttavia il notaio dimostra anche una fede personale che lo rende genuinamente felice, non solo dell'apparizione mariana, ma anche che dei cambiamenti religiosi avvenuti nella Repubblica grazie sia all'attività miracolistica della Vergine, sia alle trasformazioni politiche verificatesi nella città sul finire del XVI secolo.

##### 5. Tra miglior reputazione cittadina e familiare: il caso dei fratelli Bendinelli e i letterati lucchesi legati all'Offizio sopra le Scuole

Il grande impatto che il manifestarsi della Vergine alla Porta dei Borghi ebbe sulla città e le conseguenze derivate dal miracolo sono evidenti anche nella produzione di opere letterarie sulla Madonna dei Miracoli. In particolare scrissero riguardo al miracolo

---

<sup>813</sup> Garzoni, Michele, *Successo dell'immagine cit.*, p. 33.

mariano letterati cittadini che erano alla dipendenza dell'Offizio sopra le Scuole, in quanto eletti come maestri nelle scuole lucchesi<sup>814</sup>. L'Offizio aveva due compiti che ricadevano sulle attività di questi uomini di lettere: l'incarico di elezione e controllo dell'operato dei precettori<sup>815</sup> e la censura preventiva sulle opere in stampa presso gli editori lucchesi Vincenzo Busdraghi e, più tardi, Ottaviano Guidoboni<sup>816</sup>. Dalla fine degli anni Settanta del Cinquecento, gli Officiali non erano più i soli responsabili delle concessioni delle licenze di stampa, mansione in cui erano stati affiancati da una personalità scelta dal vescovo. Modifica ancora più rilevante, anche gli appartenenti all'Offizio sopra le Scuole - una volta noto per essere la magistratura con più dissenzienti religiosi al suo interno<sup>817</sup> - furono sottoposti alla norma secondo cui sarebbero stati espulsi dalle magistrature tutti coloro che avessero disubbidito al Sant'Uffizio o fossero stati condannati da un giudice ecclesiastico<sup>818</sup>.

Per comprendere pienamente le opere sulla Vergine di Scipione Bendinelli e dei suoi familiari, così come i testi di Belisario Morganti bisogna tenere presente il loro rapporto con l'Offizio sopra le Scuole e i cambiamenti che erano avvenuti a Lucca e in quella magistratura alla fine del secolo.

Sia Belisario Morganti che Scipione Bendinelli erano presenti a Lucca al momento del miracolo mariano e nei mesi successivi, essi, dunque, dovevano essersi resi conto di quanto l'evento fosse stato significativo per l'intera Repubblica e di come le istituzioni lucchesi avessero deciso di valorizzare la nuova devozione per la Madonna dei Miracoli. Oltre alla personale impressione che i due letterati potevano avere ricevuto dal prodigio, si deve considerare in che modo essi valutassero, in virtù della risonanza che il miracolo aveva avuto a livello cittadino, la possibilità di rendersi graditi al governo cittadino grazie alla produzione di opere devozionali sulla Vergine lucchese. Questa non

---

<sup>814</sup> Per la descrizione dell'organizzazione scolastica lucchese si rimanda a Barsanti, Paolo, *Il pubblico insegnamento in Lucca dal secolo XVI alla fine del secolo XVIII*, Lucca, Maria Pacini Fazi Editore, 2003 (rist.anast.); Vallania, Elisabetta Maria, *Studia humanitatis e cultura a Lucca nella seconda metà del XVI secolo*, P.h.d Thesis, Indiana University, 1984, pp. 10-20 ; Adorni Braccesi, Simonetta, *Maestri e scuole nella Repubblica di Lucca fra Riforma e Controriforma*, in «Società e Storia», n.9 f.33a.1986, pp. 559-594.

<sup>815</sup> Cfr. Vallania, Elisabetta Maria, *Studia humanitatis* cit., pp. 9 e sgg.

<sup>816</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., p. 29.

<sup>817</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 37-38.

<sup>818</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 189-90.

fu la sola motivazione che spinse i due maestri a scrivere, si sommarono altri e diversi obiettivi che i letterati intendevano raggiungere sfruttando la popolarità della Madonna dei Miracoli a Lucca.

### 5.1. *I fratelli Bendinelli: lodare la Vergine per riabilitare la famiglia*

Scipione Bendinelli pubblicò il suo *carmen*, «*In deiparae Virginis imaginem miraculis Lucae insignem*», sulla Madonna dei Miracoli nello stesso anno in cui accadde il prodigio, il 1588<sup>819</sup>. Nel corso del medesimo anno suo fratello, Massinissa Bendinelli diede alle stampe una traduzione dell'ode di Scipione<sup>820</sup>, seguita da brevi composizioni poetiche dedicate alla Vergine scritte da Silvia Bendinelli<sup>821</sup>, Ersilia Bendinellia<sup>822</sup> e Alexander Bendinellius<sup>823</sup> e dalla ristampa del *carmen* in latino di Scipione<sup>824</sup>. Tutti questi testi sono in versi, nessuno presenta sezioni in prosa e gli scritti di Scipione, Ersilia e Alexander sono in lingua latina, mentre Massinissa e Silvia scrivono in volgare<sup>825</sup>. I componimenti di Silvia, Ersilia e Alexander sono di lunghezza inferiore ai venti versi, puramente devozionali. Il *carmen* di Scipione, tradotto da Massinissa, fa alcuni riferimenti all'atteggiamento della società lucchese in rapporto al miracolo (la religiosità del Senato<sup>826</sup>, i passati peccati che Lucca deve espiare<sup>827</sup>), ma conserva sostanzialmente un profilo devozionale. L'analisi puntuale del testo non sembra in grado di fornirci molte indicazioni sul perché un'intera famiglia abbia voluto pubblicare degli scritti in lode della Vergine, se si esclude, ovviamente, il solo sentimento religioso. Una

---

<sup>819</sup> Bendinellii, Scipionis, *In deiparae Virginis imaginem miraculis Lucae insignem*, Lucae, Apud Vincentium Busdrachium, MDLXXXVIII.

<sup>820</sup> Bendinelli, Massinissa, *L'Ode di M. Scipione Bendinelli alla Madonna de miracoli di Lucca tradutta da Massinissa Bendinelli*, in Lucca, per Vincenti Busdraghi, 1588.

<sup>821</sup> Cfr. *Ivi*, p. 27v.

<sup>822</sup> Cfr. *Ivi*, p. 29v.

<sup>823</sup> Cfr. *Ivi*, p. 29r.

<sup>824</sup> Cfr. *Ivi*, p. 27r-29v.

<sup>825</sup> Uso la definizione volgare e non quella di 'lingua italiana' basandomi sulle cinquecentesche *Prose della Volgar lingua* di Bembo.

<sup>826</sup> Cfr. Bendinelli, Massinissa, *L'Ode di M. Scipione Bendinelli cit.*, p. 26

<sup>827</sup> Cfr. *Ivi*, p. 26r.

prima spiegazione può essere trovata non tra i versi delle opere dei Bendinelli, quanto negli atti del processo del 1588. Ippolito Santini riportava nella *Narratione* la storia di una fanciulla di circa dodici anni miracolata dalla Vergine, senza riportare i nomi né della ragazza, né del padre: la risanata era Ersilia Bendinelli.<sup>828</sup> Il 22 aprile 1588 davanti al vicario del vescovo rilascia la sua deposizione proprio Scipione Bendinelli, che testimonia della guarigione miracolosa occorsa alla figlia, Ersilia. La bambina di età fra dieci e dodici anni, due anni prima aveva subito un trauma, che le aveva provocato diverse fratture, in seguito alle quali «faceva gran gonfiamento per le budella che vi [tra corpo e cosce] entravano»<sup>829</sup>. Scipione ricordava come la famiglia avesse tentato numerosi rimedi medici, sia a Piacenza che a Lucca, ma come niente avesse giovato a Ersilia, tanto che la situazione appariva disperata. La madre aveva deciso allora di portarla dalla Madonna alla Porta dei Borghi, avuta notizia dei risanamenti miracolosi che l'immagine operava. Come molti degli altri malati, Ersilia si era messa a pregare e dopo qualche tempo era stata colta da un forte tremito, ma non era guarita. Tornata a casa, la mattina dopo si era alzata dichiarando alla madre di avere recuperato la salute, la donna aveva controllato ed aveva visto che il gonfiore era scomparso, lasciando solamente una «particelletta» di carne più tenera. Scipione concludeva la sua deposizione ritenendo «che veramente sia ciò avvenuto per gratia della Beatissima Vergine»<sup>830</sup>. Alla dichiarazione rilasciata da Scipione seguivano quelle del fratello Massinissa, che aveva accompagnato la cognata e la nipote dalla Vergine, e quella del chirurgo Lattantius de Norcia che aveva provato a curare, senza risultati, il male di Ersilia.

Questo evento può far supporre che le opere della famiglia Bendinelli sulla Madonna dei Miracoli si presentino come una sorta di ringraziamento rivolto alla Vergine per la guarigione di Ersilia, circostanza niente affatto insolita nel panorama della letteratura devozionale cinquecentesca. Tuttavia i testi dei Bendinelli presentano una particolarità:

---

<sup>828</sup> BSLu, ms. 422 *Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*, cc. 14v-15r.

<sup>829</sup> *Ivi*, c. 14v. Siamo sicuri che il caso di Ersilia sia lo stesso della protagonista della storia di Santini, poiché i sintomi corrispondono perfettamente, pur non trattandosi di uno dei mali più comuni (cecità, infermità, etc); inoltre sia nel processo, sia nell'opera del canonico, quello di Ersilia è il quarto miracolo dopo quello di Iacopino cfr. Santini, Ippolito, *Narratione cit.*, pp. 15-16.

<sup>830</sup> *Ivi*, c. 15r

nell'introduzione non si dichiara l'occasione per cui i versi sono stati composti, come di solito avviene per gli scritti che costituiscono una sorta di ex voto<sup>831</sup>.

Il totale silenzio circa il miracolo da parte dei fratelli Bendinelli risulta abbastanza strano, tanto più se consideriamo che, come si ricordava, il miracolo di Ersilia viene 'camuffato' in ogni altra opera relativa alla Madonna dei Miracoli. Per meglio comprendere questa particolarità può rivelarsi fruttuoso dedicarsi alla storia dei fratelli Bendinelli.

Scipione Bendinelli, poeta e membro dell'Accademia degli Oscuri, e i fratelli Massinissa e Silvia<sup>832</sup>, erano figli di Antonio Bendinelli.

Antonio Bendinelli era nato a Lucca intorno al 1515 da una famiglia di condizione media e, dopo alcuni spostamenti giovanili fra Lucca, Roma e Modena si era stabilito proprio nella città emiliana, esercitando il mestiere di maestro<sup>833</sup>. A Modena, Bendinelli aveva chiaramente mostrato le sue simpatie per le idee d'oltralpe, iniziando a frequentare attivamente gli ambienti dell'Accademia modenese<sup>834</sup>. In occasione di una «cena»<sup>835</sup> in casa di Niccolò Machella, Bendinelli, mascherato, aveva insultato frati e donne devote: era stato arrestato per essere rilasciato poco dopo<sup>836</sup>. Approfittando della sua elezione come primo lettore della scuola nella sua città natale, Antonio Bendinelli vi

---

<sup>831</sup> Si pensi per esempio alla corona di miracoli dell'Annunziata di Firenze scritta dal servita Luca Ferrini come ringraziamento per la sua guarigione da una malattia, cfr. Ferrini, Luca, *Corona di sessanta tre miracoli della Nunziata di Firenze. Scritti à honore e reverenza di sessanta tre anni che visse la Beata Vergine in questo mondo*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti, 1593, pp. 12-13.

<sup>832</sup> È accertato che Silvia fosse figlia di Antonio Bendinelli e sorella dei precedenti, cfr. *Ivi*, p. 1; cfr. Cox, Virginia, *The Prodigious Muse. Women's writing in Counter-Reformation Italy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011, p. 255. Non sappiamo invece quale grado di parentela avesse con i precedenti Alessandro, forse anche lui figlio di Scipione. Sappiamo con sicurezza che un altro figlio del poeta, Vincenzo, medico e filosofo, scrisse nel 1630 un'opera sulla peste per i lucchesi, ai quali ricordava la fedeltà del padre verso la loro città, cfr. Bendinelli, Vincenzo, *Thesoro preservativo contro la peste*, Pistoia, Fortunati, 1630, p. 2.

<sup>833</sup> Cfr. Barsanti, Paolo, *Il pubblico insegnamento* cit., p. 163.

<sup>834</sup> È lo stesso Bendinelli a vantarsi dei suoi legami con i più noti esponenti della all'epoca disciolta Accademia modenese nell'orazione *De se et quomodo sit in Lucenses animatus*, attraverso la quale presentava le sue credenziali agli Anziani di Lucca, cfr. Adorni, Braccesi, Simonetta, «Una città infetta» cit., p. 208.

<sup>835</sup> Per il rito della 'cena' proprio degli eretici modenesi e per la cena a cui partecipò Antonio Bendinelli cfr. Al Kalak, Matteo, Al Kalak, Matteo, *L'eresia dei fratelli. Una comunità eterodossa nella Modena del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011, p. 171. Circa l'Accademia modenese si rimanda anche a Peyronel Rambaldi, Susanna, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese: tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979; Firpo Massimo, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il mulino, 1992; Biferali, Fabrizio – Firpo, Massimo, *Immagini ed eresie* cit., pp. 67-77.

<sup>836</sup> Cfr. Cantù, Cesare, *Gli eretici d'Italia*, vol. II, Torino, Unione tipografica editrice, 1866, p. 157.



era tornato nel 1550: qui era diventato collega e amico di un altro esponente del dissenso religioso italiano, Aonio Paleario<sup>837</sup>. I governanti lucchesi non erano all'oscuro dei trascorsi religiosi di Bendinelli<sup>838</sup>, ma le sue simpatie eterodosse non sembrarono, all'epoca, costituire un ostacolo significativo per l'incarico che gli era stato conferito. Dal 1565 in poi Antonio iniziò a vivere fra Piacenza, città di cui aveva ottenuto la cittadinanza, e Lucca, in cui tenne di nuovo lezione fra il 1566 e il 1572, anno in cui lasciò definitivamente la città natale per stabilirsi proprio a Piacenza, dove morì nel 1575. Già dal 1568, Scipione Bendinelli aveva affiancato il padre come primo ripetitore nella scuola lucchese e lo aveva seguito negli spostamenti a Piacenza negli anni Settanta; intorno al 1579 venne richiamato a Lucca per insegnare nella scuola di San Girolamo. Sappiamo tuttavia che già nel 1590 la scuola si trovava sprovvista di un maestro, e pare che Scipione tornasse a far parte del sistema scolastico lucchese solo nel 1610<sup>839</sup>, anno dopo il quale non venne più riconfermato<sup>840</sup>.

Si può ipotizzare, che la famiglia Bendinelli avesse per lo più seguito Antonio nei suoi viaggi per la penisola e fosse vissuta fra la Repubblica toscana e la città di Piacenza, come fanno pensare sia le opere di Scipione sia quelle di Massinissa e Silvia<sup>841</sup>. I figli di Antonio, dopo la sua morte, cercavano di mantenere buoni rapporti tanto con il governo

---

<sup>837</sup> Secondo Simonetta Adorni Braccesi Paleario avrebbe voluto Antonio Bendinelli come collaboratore nell'intento di «coniugare la riforma religiosa con quella delle lettere», cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *«Una città infetta»* cit., p. 202. Per Aonio Paleario si veda Caponnetto, Salvatore, *Aonio Paleario (1503-1570) e la riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979; Gallina, Ernesto, *Aonio Paleario*, voll.1-3, Sora, Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca, 1989; Ragagli, Simone, voce *Aonio Paleario* in Dizionario storico dell'Inquisizione.

<sup>838</sup> Nell'orazione *De se et quomodo sit in Lucenses animatus* Bendinelli, presentandosi agli Anziani, vantava i propri legami con gli esponenti di quella che era stata l'Accademia modenese, in particolare sottolineando la stima di cui godeva presso Ludovico Castelvetro, cfr. Barsanti, Paolo, *Il pubblico insegnamento* cit., pp. 227-231; Adorni Braccesi, Simonetta, *«Una città infetta»* cit., p. 208.

<sup>839</sup> Così sostiene Barsanti, tuttavia ci è restata un'orazione indirizzata al senato e al popolo di Lucca scritta da Scipione e stampata a Lucca nel 1598, circostanza che porta a pensare che i suoi legami con la città siano continuati anche negli anni Novanta del secolo.

<sup>840</sup> Cfr. Barsanti, Paolo, *Il pubblico insegnamento* cit., pp. 164-168.

<sup>841</sup> Nella traduzione di Massinissa, la dedica è rivolta alla contessa di San Polo, Lucrezia Scotta Anguissola e alla sua casata, cfr. Bendinelli, Massinissa, *L'Ode di M. Scipione Bendinelli* cit., p. 1; Silvia scrisse un'opera per la morte di Ottavio Farnese, vedi Bendinelli, Silvia, *Corona di Silvia Bendinelli Baldini in morte del serenissimo sig. Ottavio Farnese duca di Piacenza Parma*, in Piacenza, appresso Anteo Conti, 1587. Per quanto riguarda Scipione anche in questo caso egli inizia a scrivere in onore della casata Farnese prima dei fratelli, dal 1577 in poi: Bendinelli, Scipione, *Oratio in funere Mariae Lusitaniae infantis Plac. et Parmae principis*, in Placentiae, apud Io. Bazzachium & Antheum Comitem socios, 1577; Id., *In nuptias sereniss. principum Vincentii Gonzagae, et Margheritae Farnesiae*, in Placentiae, apud Ioan. Bazzachium & Antheum Comitem, 1580; Id., *In Farnesiorum ingressu in arcem Placentinam idyllium*, in Placentiae, ex officina Io. Bazachij, 1585; Id., *Elegiae duo et alia carmina in funere Octavij Farnensis*, in Lucca, Vincenzo Busdraghi, 1587.

della Repubblica, tanto con quello del Ducato di Piacenza, guidati in questa operazione proprio da Scipione, il fratello maggiore e il più noto come letterato, colui che principalmente aveva collaborato con il padre.

Da un confronto della produzione letteraria dei fratelli Bendinelli dedicata a Piacenza con la produzione dedicata a Lucca si può con certezza affermare che tutti questi scritti condividessero la motivazione primaria: il tentativo della famiglia di inserirsi nel tessuto cittadino, componendo opere gradite ai governanti<sup>842</sup>. Questo proposito non esclude tuttavia che le opere dei Bendinelli sulla Madonna dei Miracoli di Lucca costituissero un ringraziamento per la guarigione di Ersilia. Ma i versi rivolti alla Vergine potrebbero essere funzionali anche all'intento di riabilitare il buon nome della famiglia di Antonio Bendinelli, del quale la città di Lucca aveva ben presenti i trascorsi come frequentatore dell'Accademia modenese e buon amico del Paleario<sup>843</sup>, nel frattempo processato e condannato come eretico<sup>844</sup>. Da questo punto di vista, il miracolo alla Porta dei Borghi e soprattutto il suo riconoscimento a livello episcopale consentivano ai Bendinelli di riprodurre a livello familiare la scelta delle istituzioni lucchesi: approfittare dei prodigi mariani per migliorare la reputazione religiosa. Scipione Bendinelli e i suoi familiari potevano, grazie alla Madonna dei Miracoli, lavare la residua memoria delle inclinazioni ereticali paterne e allo stesso tempo compiere un'azione gradita alla Repubblica, poiché i loro versi incrementavano la fama della Madonna dei lucchesi a favore della città. La scelta di pubblicare i testi poetici sia in volgare sia in latino consentiva inoltre di ampliare il pubblico dei lettori, in virtù anche della differente lunghezza e del diverso grado di complessità dei testi riportati nell'edizione di Massinissa.

Se si considerano queste circostanze, si può avanzare l'ipotesi che la grazia ricevuta da

---

<sup>842</sup> Questo tentativo di rendersi graditi e di avere successo trasparirebbe anche dall'immagine augurale che Bendinelli pone nelle sue edizioni di Busdraghi, al proposito cfr. Urbaniak, Martyna, *La produzione tipografica di Vincenzo Busdraghi: tra parole e immagini*, in Martini, Davide – Rossi, Tommaso Maria – Unfer Verre, Gaia Elisabetta (a cura di), *Vincenzo Busdraghi (1524?-1601). Uno stampatore europeo a Lucca*, Lucca, Comune di Lucca, 2017, pp. 68-69. Cfr. Matteucci, L., *Saggio di un catalogo delle edizioni lucchesi (1549-1605)*, «La Bibliofilia» XIX, 1918, pp. 232-233. Secondo Matteucci Scipione avrebbe cercato con i suoi scritti di compiacere i governanti, sia di Lucca sia di Piacenza, per la precaria situazione economica in cui si trovava.

<sup>843</sup> Cfr. Barsanti, Paolo, *Il pubblico insegnamento* cit., p. 160.

<sup>844</sup> Il processo si aprì nel 1567 e Paleario venne condannato a morte e ucciso nel luglio del 1570, cfr. Quaranta, Chiara, voce *Paleario, Aonio*, in DBI.

Ersilia venga mantenuta sotto silenzio, sia nelle opere dei parenti sia negli altri scritti sulla Madonna<sup>845</sup>, per non richiamare alla memoria il ruolo che Antonio Bendinelli aveva avuto a Lucca a fianco di Aonio Paleario<sup>846</sup>. Allo stesso tempo, il miracolo alla figlia di Scipione doveva in qualche modo sancire definitivamente una riconversione dell'intera famiglia operata dalla Vergine, parallela alla riconversione di Iacopo da Romano e della città intera dopo il primo miracolo.

Da non trascurare in questo senso il fatto che Scipione forniva con quest'opera un'ulteriore dimostrazione della propria preparazione culturale, circostanza che doveva dimostrarsi utile soprattutto per essere riconfermato come maestro di retorica nella scuola. Quest'ultima motivazione sembra trovare una conferma soprattutto se paragoniamo l'opera di Scipione a quella di Belisario Morganti da Fano.

## 5.2. *Belisario Morganti: l'esempio di Scipione Bendinelli e la difesa cittadina*

Abbiamo poche notizie su Belisario Morganti, poeta, nato a Fano. Come Scipione Bendinelli, Morganti fu lettore nel sistema scolastico lucchese: ricoprì l'incarico a partire dal 1581 e fino al 1598, proprio in corrispondenza con la carriera di Bendinelli. E ai versi del carne mariano di Scipione Bendinelli appaiono simili per contenuti e riferimenti culturali<sup>847</sup> i versi in latino che Belisario Morganti dedicò – sempre nel 1588 - alla Madonna dei Miracoli<sup>848</sup>. Morganti non si limitò tuttavia a onorare la Vergine solo con quest'opera: pochi anni dopo, nel 1591, pubblicò il *De beata Maria Christi matre Lucae picta ex imagina miracula proferente*<sup>849</sup>. Questo testo, assai più articolato del

---

<sup>845</sup> Da notare come nella *Narratione* Santini non nomina Ersilia né Scipione, ma sappia perfettamente di chi sta parlando, dato che definisce la miracolata «una fanciulla ben nata di Lucca», Santini, Ippolito, *Narratione* cit., p. 15.

<sup>846</sup> Cfr. Adorni Braccesi, Simonetta, *Maestri e scuole nella Repubblica di Lucca tra Riforma e Controriforma*, in «Società e Storia», n. 33, a. 1986, p. 564.

<sup>847</sup> Si tratta in particolare dei riferimenti classici presenti nei versi latini dei due poeti.

<sup>848</sup> Belisario, Morganti, *Deiparae Virginis Lucae miracula edentis encomium*, Lucae, apud Vincentium Busdrachium, 1588. L'opera non viene citata dalla bibliografia sulla Madonna dei Miracoli, probabilmente perché le copie rimaste non sono in Italia, ma sono conservate nella British Library (collocazione D-4424.dd.1.(1)), nella Yale University Library (collocazione BEINECKE, 2003 459) e nella Bibliothèque National de France (collocazione FRBNF30980571). Ho potuto consultare l'opera grazie alla piattaforma di consultazione on line 'Gallica' della Bibliothèque National de France: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k314709h.image> (01/10/2018).

<sup>849</sup> Morganti, Belisario, *De B. Maria Christi matre Lucae picta ex imagine miracula proferente Belisarii Morgantii Historia*, Lucae, Apud Vincentium Busdrachium, MDXCI.

precedente, iniziava con una dedica agli anziani di Lucca datata al 1588, proseguiva con una narrazione in prosa latina che introduceva un catalogo dei miracoli della Vergine, e si concludeva con la riproposizione dei versi pubblicati nell'anno del miracolo alla Porta dei Borghi. La parte originale dell'opera è costituita proprio da questi versi finali, poiché sia la parte in prosa - che narra in latino il miracolo a Jacopo da San Romano - sia il catalogo dei miracoli mariani altro non sono che una riproposizione in lingua latina e con alcuni abbellimenti letterari del testo di Santini.

Ritengo ci siano due elementi da sottolineare nella produzione letteraria di Belisario Morganti sulla Madonna dei Miracoli: il primo riguarda i fattori che mettono in relazione gli scritti del lettore marchigiano con la produzione dei Bendinelli. L'opera di Morganti pare, infatti, dialogare con quella di Scipione Bendinelli: la coincidenza nella pubblicazione dei primi versi dei due letterati, l'adozione delle medesime soluzioni formali e linguistiche nel comporre, lo stesso incarico professionale. Sembra di intravedere da parte di Morganti il tentativo di mostrare una perizia tecnica maggiore rispetto a Bendinelli, confezionando un'opera che potesse dimostrare anche nella prosa latina il talento dell'autore. Degno di attenzione anche il fatto che l'*Historia* di Belisario Morganti fosse data alle stampe nel 1591, l'anno successivo alla conclusione dell'esperienza d'insegnamento di Scipione Bendinelli a Lucca. È ipotizzabile che Morganti abbia vissuto in modo competitivo nei confronti di Bendinelli il periodo che entrambi avevano trascorso come docenti nelle scuole lucchesi, situazione non infrequente fra i maestri della Repubblica<sup>850</sup>. La pubblicazione della seconda opera del maestro di Fano sulla Vergine alla Porta dei Borghi potrebbe essere dunque finalizzata a ribadire un ruolo di preminenza del suo autore nell'ambito dell'insegnamento letterario a Lucca. Inoltre, l'*Historia* può essere letta come una risposta alla pubblicazione della traduzione che Massinissa Bendinelli aveva fatto del carne del fratello Scipione, traduzione corredata, come abbiamo visto, di una serie di contributi da parte di tutti i membri della famiglia Bendinelli. Come in questa traduzione si riproponevano i versi già pubblicati da Scipione nel 1588, così i versi pubblicati da Belisario Morganti in quello stesso anno furono rieditati nel suo testo del 1591.

Il secondo elemento su cui vorrei soffermarmi riguarda la data di uscita dell'*Historia*: di

---

<sup>850</sup> Cfr. Vallania, Elisabetta Maria, *Studia humanitatis* cit., p. 16.

Morganti. Nel 1591 certo il clamore per la Madonna dei Miracoli non si era ancora spento: si pensi che nel 1590 era uscita l'opera di Chiara Matraini<sup>851</sup> e che Michele Garzoni scrisse i suoi versi nel 1593. Tuttavia, la riproposizione puntuale nell'*Historia* delle medesime argomentazione di Santini porta a pensare che Morganti, in ottimi rapporti con il ceto dirigente cittadino, volesse ricordare le grazie della Madonna a Lucca anche a scopo politico. Nel 1591 nella Repubblica le istituzioni politiche avevano difficoltà nel mantenere la propria giurisdizione sulle materie religiose e sulla gestione delle comunità non cristiane all'interno del territorio lucchese<sup>852</sup>. La vicenda di Giovan Paolo di Giuseppe Lippi, processato a Lucca dal vescovo Guidiccioni su mandato dell'inquisitore di Genova e poi inviato a Roma al Sant'Uffizio, si svolse fra il 1588, anno dell'indagine di Guidiccioni, e il 1591, anno del processo romano<sup>853</sup>. L'opera di Morganti, assolveva la funzione di rinnovare, nella Repubblica e all'estero, il ricordo della devozione lucchese e della grazie mariane, che le autorità cittadine, sia religiose sia laiche, si erano da subito assicurate di promuovere. Bisogna ricordare che Belisario Morganti fu l'ultimo straniero ad insegnare a Lucca, dove esercitò la docenza fino alla morte<sup>854</sup>: in quanto forestiero detentore di un incarico tanto prestigioso – che sicuramente voleva conservare - aveva un particolare interesse a rendersi gradito al governo cittadino, come suggerisce la dedica agli Anziani della sua opera del 1591. La riproposizione in lingua latina dei contenuti della prosa volgare di Santini consentiva inoltre un ulteriore ampliamento della platea dei lettori a Morganti, unico autore a produrre sulla Madonna dei Miracoli un testo in prosa latina arricchito da richiami alla letteratura classica, puntando evidentemente a un pubblico socialmente più elevato e più colto di quello a cui si era rivolto il canonico della cattedrale.

I lavori letterari composti da Belisario Morganti in onore della Vergine alla Porta dei Borghi tracciano una linea di continuità tra gli scritti mariani pubblicati a Lucca dal 1588 al 1591; l'opera di Morganti appare dettata dalla situazione personale dell'autore,

---

<sup>851</sup> Matraini, Chiara, *Breve discorso sopra la vita e laude della beatissima Vergine e madre del figliuol di Dio*, in Lucca, appresso a Vincenzo Busdraghi, 1590.

<sup>852</sup> Cfr. Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio* cit., pp. 219 e sgg.

<sup>853</sup> Cfr. *Ivi*, p. 214.

<sup>854</sup> Cfr. *Memorie e documenti per servire all' Istoria del Ducato di Lucca*, tomo IX, presso Francesco Bertini, Lucca, MDCCCXXV, p. 43.

ma anche dalla congiuntura storica vissuta in quegli anni dalla Repubblica, interessata preservare la memoria dei miracoli per mantenere e difendere la buona reputazione che aveva riconquistato proprio grazie alla Madonna dei Miracoli.

## VI. UNO SGUARDO D'INSIEME

In questo capitolo vorrei approfondire alcuni dei temi che erano stati anticipati nell'introduzione e che sono riemersi nei capitoli centrali della tesi. Attraverso una comparazione fra processi quattrocenteschi, pieno cinquecenteschi e di fine XVI secolo mi propongo di dimostrare ancora una volta come le *inquisitiones* sui miracoli mariani non costituiscano una fonte 'statica' e omogenea. Considerare questi processi semplicemente una delle produzioni documentarie del post tridentino, prescindendo dai procedimenti pre conciliari, mi pare limiti la possibilità di interpretare efficacemente la fonte. A questo proposito cercherò di trattare altri casi, oltre a quelli della Madonna dell'Umiltà di Pistoia e della Madonna dei Miracoli di Lucca, a diverse altezze cronologiche e in diverse parti della penisola, per tracciare una breve storia complessiva dell'utilizzo di questa documentazione.

L'altro aspetto che vorrei ribadire ha costituito il filo conduttore di questa tesi di perfezionamento: le motivazioni che spinsero istituzioni ecclesiastiche e laiche ad aprire un processo riguardo ai miracoli attribuiti a una Vergine. Se fino ad ora abbiamo analizzato due casi le cui conclusioni risultarono positive, vorrei qui analizzare in prospettiva comparativa alcuni processi che si conclusero con esito negativo. Come ho accennato in precedenza, avremo modo di osservare che le *inquisitiones* che si conclusero negativamente videro i vescovi - o le istituzioni laiche che gestivano i processi - in difficoltà all'interno della loro diocesi, tanto da doversi assicurare che non fosse qualcun altro (ordini religiosi, personalità carismatiche) a 'sfruttare' l'immagine miracolosa.

Per comprendere pienamente le ragioni dietro la produzione di questi documenti, si devono prima di tutto mettere al centro dell'analisi i soggetti che decisero di aprire le *inquisitiones* e i rapporti di potere all'interno della diocesi e fra questa e Roma e gli stati italiani cinquecenteschi.

Fonte in prevalenza prodotta da vescovi e propagandata generalmente dal clero secolare, i processi ai miracoli mariani ci permettono di accedere ai tribunali vescovili durante il Cinquecento e di assistere da un punto di vista privilegiato alla lotta degli ordinari diocesani prima per incrementare e poi per difendere la loro giurisdizione.

Le *inquisitiones* furono dunque uno strumento di controllo delle devozioni, ma furono anche un'opportunità per chi le istituì di affermare la propria forza e difendere i propri diritti all'interno del territorio diocesano<sup>855</sup>, legittimando il proprio operato grazie alla potenza della Vergine.

## 1. I processi informativi dal Quattrocento alle soglie del XVII secolo

### *I processi pre tridentini: nascita e struttura*

Il primo processo di cui ci è rimasto il testo è quello per la miracolosa apparizione della Vergine davanti a Vincenza Pasini, sul Monte Berico, nel Vicentino, nel 1428. Come è noto, questa prima apparizione precedette una serie di miracoli che avrebbero portato non solo all'aprirsi di un'*inquisitio*, ma anche alla costruzione del santuario mariano di Monte Berico.

Il processo, edito nel 1991 da Padre Graziano Maria Casarotto<sup>856</sup>, presenta una particolarità, che il religioso si augurava venisse ripresa ed approfondita dagli studiosi. La particolarità è rappresentata dal fatto che ad aprire e a condurre il processo per accertare i miracoli operati dalla Madonna del Monte non fu il vescovo, ma la città di Vicenza: i consigli cittadini affidarono il procedimento al giudice console Giovanni da Porto<sup>857</sup>. Si è visto come negli altri processi informativi sui miracoli mariani, l'*inquisitio* venisse richiesta, e talvolta condotta, dal vescovo o, in sua assenza o impossibilità, dal suo vicario. Nel caso di Pistoia, ma soprattutto in quello di Lucca, le istituzioni laiche cittadine spesso esercitavano un peso determinante nell'avviarsi dei procedimenti e nel loro progresso, ma il vescovo restava la personalità che di solito gestiva, almeno formalmente, l'*inquisitio*.

---

<sup>855</sup> Al proposito è possibile trovare un'analogia con la chiave di lettura utilizzata da Angelo Torre e Cecilia Nubola per l'analisi delle visite pastorali. Tali documenti, anch'essi di produzione vescovile, vengono utilizzati, secondo l'analisi dei due studiosi al fine «di dare rinnovata visibilità ad un potere vescovile normalmente latitante o completamente assente anche per decenni», cfr. Nubola, Cecilia, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in Prodi, Paolo - Reinhard, Wolfgang (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 384.

<sup>856</sup> Vedi Casarotto, Graziano Maria, *La costruzione del santuario mariano di Monte Berico: edizione critica del processo vicentino del 1430-1431*, Vicenza, Convento dei Servi di Monte Berico, 1992.

<sup>857</sup> *Ivi*, pp. 12-13.



Per diversi anni, fino al contributo di Giuseppe Barbieri pubblicato nel 2006<sup>858</sup>, gli storici non hanno accolto l'invito di padre Casarotto ad approfondire la ragione per cui il processo di Monte Berico fosse stato gestito e voluto dalle autorità laiche cittadine<sup>859</sup>. Barbieri trova una correlazione convincente fra eventi politici e attenzione al Monte cittadino, prima dei miracoli già punto chiave della difesa e dell'identità vicentina. In particolare, lo studioso nota come il 1428 non sia solamente l'anno della peste a Vicenza, che viene indicata sia nell'*incipit* del processo sia nelle opere devozionali successive come il principale motivo dell'intervento della Vergine, ma rientri anche nel periodo iniziale della secolare dominazione veneziana sulla città: Vicenza aveva rinunciato alla sua libertà per cadere sotto il controllo della Repubblica di San Marco nel 1404, e dieci anni più tardi aveva consegnato le sue chiavi alla Serenissima. In questo senso, sostiene Barbieri, il processo alla Madonna del Monte non sarebbe per la città veneta che un modo per ribadire la propria identità, legittimata dall'apparizione della Vergine e da cinquantatré miracoli mariani verificati<sup>860</sup>.

La circostanza che non è stata approfondita, tuttavia, è il motivo per il quale il vescovo non intervenne in una materia che sarebbe potuta ricadere sotto la sua competenza. Per formulare un'ipotesi sul perché nel caso della Madonna del Monte Berico siano state le autorità laiche a decidere di avviare il processo occorre considerare due fattori.

---

<sup>858</sup> Vedi Barbieri, Giuseppe, *Il santuario e la città: Monte Berico a Vicenza*, in Diano, Antonio - Puppì, Lionello (a cura di), *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*, Padova, il Poligrafo, 2006, pp. 121-133.

<sup>859</sup> Il santuario di Monte Berico aveva ricevuto comunque molte attenzioni, sia dagli studiosi di storia e storia dell'arte, sia nelle pubblicazioni a scopo devozionale; in particolare il convento dei Servi di Maria di Monte Berico si era distinto per la sua attività editoriale sul santuario. Si vedano: Rumor, Sebastiano, *Storia documentata del santuario di Monte Berico*, Vicenza, Officina grafica San Giuseppe, 1911; Montagna, Davide Maria, *Santa Maria di Monte Berico: miscellanea storica prima*, Vicenza, Convento dei Servi di Monte Berico, 1963; Barioli, Gino, *Gli ex voto di Monte Berico*, Vicenza, Frati Servi di Maria, 1971; Cracco, Giorgio, *Dinamismo religioso e contesto politico nel Medioevo vicentino*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 13, 1978, pp. 121-146; Cogo, Stanislao, *Pellegrini a Monte Berico oggi*, Vicenza, Santuario della Beata Vergine di Monte Berico, 1980; Todescato, Giocondo Maria, *Origini del santuario della Madonna di Monte Berico: indagine storica del Codice del 1430 e l'inizio dei Servi di Maria al santuario*, Vicenza, Servi di Maria, 1989; Padri Servi di Maria di Monte Berico (a cura di), *Il santuario di Monte Berico a Vicenza*, Vicenza, Novale, Valdagno – Fotoedizioni Gino Rossato, 1996; Saccardo, Mario, *Organi ed organisti a Monte Berico tra Seicento e Novecento*, Vicenza, Convento dei Servi di Monte Berico, 1988; Rossi, Fausto, *La Madonna di Monte Berico: storia e attualità di un santuario*, Roma, EDIC, 1990; Barbieri, Giuseppe, *Monte Berico*, Terra ferma, 1999; Keran, Agata - Pesci, Giovanni Battista - Vasina, Giorgio, *Tra le mani il cielo: l'arte del Novecento incontra Monte Berico*, Vicenza, Tipografia L'alba, 2014.

<sup>860</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 124-127.

Nel 1430 non c'erano ancora indicazioni specifiche su chi dovesse occuparsi dei miracoli operati dalle sacre immagini, da reliquie o dalla Vergine, indicazioni che sarebbero arrivate dal Concilio di Trento: nel decreto tridentino sulle immagini non veniva indicata una procedura da seguire nel caso si verificasse un'attività miracolosa, ma si attribuiva al vescovo la responsabilità di decidere in merito alla veridicità dei miracoli<sup>861</sup>. Inoltre, come ho più volte ricordato, spesso l'autorità che apriva il processo intendeva con questa iniziativa affermare o difendere la propria giurisdizione su un certo territorio. Tenendo conto di questi fattori, si può elaborare un'ipotesi sul perché nel caso della Madonna del Monte le autorità laiche abbiano deciso di dare l'avvio al processo: nei primi anni della sottomissione a Venezia, l'*inquisitio* riafferma l'autonomia sul territorio della classe dirigente vicentina, perseguendo la legittimazione di miracoli di una Vergine che era apparsa in un luogo che già simbolo dell'indipendenza cittadina<sup>862</sup>.

Un'altra risposta alla totale assenza del vescovo nel procedimento sui miracoli della Madonna di Monte Berico può essere individuata nella situazione della diocesi di Vicenza al momento del processo del 1430-1431. Dal 1410 si era insediato come vescovo il patrizio veneziano Pietro Emiliani, uomo coltissimo, membro di una delle famiglie più in vista della Serenissima. Prima di ricoprire incarichi ecclesiastici, Emiliani aveva intrapreso un brillante *cursus honorum* nella vita politica della Repubblica, legandosi a casate importanti, come i Barbarigo, i Morosini e i Contarini, di cui sposò un'esponente fra la fine del Trecento e l'inizio del Quattrocento. Alla morte della moglie, dopo il 1405, Emiliani passò allo stato ecclesiastico e fra 1409 e 1410

---

<sup>861</sup> Cfr. Alberigo, Giuseppe – Dossetti, Giuseppe -Jannou, Perikles - Leonardi, Claudio – Prodi, Paolo (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 776, Concilio di Trento, Sessione XXV.

<sup>862</sup> Barbieri, facendo riferimento alla *Historia* del Barbarano, interpreta la 'rinascita' di Monte Berico nel 1262 come un simbolo della indipendenza cittadina dalla signoria ezzeliniana: nel 1262 infatti furono anche redatti i *Regestum possessionum communis Vincentie*. Cfr. Barbieri, Giuseppe, *Il santuario e la città*, cit., p. 127; cfr. Barbarano de' Mironi, Francesco, *Historia ecclesiastica della Città, Territorio, e' Diocesi di Vicenza [...], Libro Quinto nel quale si descrivono le fondazioni delle Chiese, Oratorj, Hospitali, ed altri edificj della Città*, in Vicenza, nella stamperia di Carlo Bressan, MDCCLXI, p. 327.

divenne vescovo della diocesi di Vicenza<sup>863</sup>. Nonostante non fosse insensibile ai temi della riforma della chiesa, come dimostrano anche le sue frequentazioni umanistiche<sup>864</sup>, Emiliani fu spesso assente dalla diocesi, tanto da venire richiamato dalla Serenissima, che gli intimò di risiedere in territorio Vicentino. Venezia temeva forse che in assenza di Pietro Emiliani i tentativi di liberare Vicenza dal dominio veneziano andassero a buon fine<sup>865</sup>. Risulta evidente, quindi, come i nobili veneziani con incarichi, anche ecclesiastici, sulla terraferma veneziana rappresentassero delle pedine nella politica della Serenissima. Il ruolo di tutela degli interessi della Repubblica ricoperto da Emiliani durante il suo episcopato emerge anche dalla violazione da parte del vescovo

---

<sup>863</sup> Cfr. Moro, Giacomo, voce *Emiliani, Pietro*, in DBI. Notizie su Pietro Emiliani si trovano anche nell'opera sui vescovi vicentini scritta nel XVIII secolo da Tommaso Ricciardi. Questi riporta che, dopo la visione, Vincenza si sia recata dal vescovo, che non l'avrebbe creduta, ma il presule si sarebbe in un secondo momento convinto della veridicità del racconto. Emiliani avrebbe dunque partecipato, anche se in un ruolo estremamente defilato, allo svilupparsi del culto intorno alla Madonna del Monte, ponendo la prima pietra per la nuova costruzione del tempio, ma non partecipando al processo sui miracoli. Cfr. Ricciardi, Tommaso, *Storia dei vescovi vicentini*, In Vicenza, Per Giovan Batista Vendramini Mosca, MDCCLXXXVI, pp. 156-157.

<sup>864</sup> L'interesse di Pietro Emiliani, ottimo grecista, per la collezione di codici lo mise in contatto con gli umanisti Bruni, Niccoli, Traversari. Cfr. Moro, Giacomo, voce *Emiliani, Pietro*, in DBI.

<sup>865</sup> Sull'espansione di Venezia verso le città di terraferma sono stati prodotti numerosi studi, alcuni che riguardano in modo specifico la dedizione di Vicenza. Si veda Berengo, Marino, *Il problema politico-sociale di Venezia e della sua terraferma*, Firenze, Sansoni, 1960; Varanini, Gian Maria, *Venezia e la terraferma del Quattrocento e nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1980; ID, *Centro e periferia nello stato regionale. Costanti e variabili nel rapporto tra Venezia e le città della Terraferma nel Quattrocento in Società, economia, istituzioni. Elementi per la conoscenza della Repubblica Veneta*, vol. I, Verona, Cierre edizioni, 2002, pp. 75-97; ID, *La Terraferma veneta nel Quattrocento e le tendenze recenti della storiografia*, in «Ateneo Veneto», s. 3 n. 9 a. 2011, pp. 13-63; ID, *I nuovi orizzonti della Terraferma*, in Ortalli, Gherardo - Schmitt, Oliver Jens - Orlando, Ermanno, *Il Commonwealth veneziano tra 1204 e la fine della Repubblica: identità e peculiarità*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2015, pp. 13-56; Cozzi, Gaetano - Knapton, Michael, *Storia della Repubblica di Venezia: dalla guerra di Chioggia alla riconquista della terraferma*, Torino, UTET, 1986; Menniti Ippolito, Antonio, *Le dedizioni e lo stato regionale: osservazioni sul caso veneto*, in «Archivio veneto», s. V, n. 162, a. 1986, pp. 5-30; ID, *La 'fedeltà' vicentina a Venezia. La dedizione del 1404*, in Barbieri, Franco - Preto, Paolo, *Storia di Vicenza, vol. III L'età della repubblica veneta (1404-1797)*, Vicenza, Neri Pozza, 1989, pp. 29-43; Grubb, James, *Firstborn of Venice. Vicenza in the early Renaissance state*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1988; Viggiano, Alfredo, *Governanti e governati: legittimità del potere ed esercizio dell'autorità sovrana nello stato veneto della prima età moderna*, Treviso, Canova, 1993; Mallet, Michael, *La conquista della Terraferma*, in Tenenti, Alberto - Tucci, Ugo, *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima, vol. IV Il Rinascimento: politica e cultura*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, 1996, pp. 181-244; Ortalli, Gherardo, *Entrar nel Dominio: le dedizioni delle città alla Repubblica Serenissima*, in *Società, economia, istituzioni*, cit., pp. 49-62; Guadalupi, Gianni (a cura di), *Repubblica di Venezia, vol. 3: Stati di terraferma, 1400-1530*, Milano, Ricci, 2003; Pellizzari, Giovanni, *Intorno al primo Quattrocento a Vicenza: contributi e conversazioni critiche*, in *Musica, cronaca e storia a Vicenza nell'età della dedizione alla Serenissima*, Vicenza, Conservatorio di musica di Vicenza, 2003, pp. 13-69; ID, *Una fonte inedita per la storia di Vicenza nel primo Quattrocento: la cronaca Morosini*, in Pellizzari, Giovanni, *Variae humanitatis silva. Pagine sparse di storia veneta e filologia quattrocentesca*, Vicenza, Accademia Olimpica, 2009, pp. 13-52.

di clausole stipulate fra Vicenza e la dominante nel 1406<sup>866</sup>. Dopo due anni dalla dedizione di Vicenza, il doge aveva stabilito che la città sottomessa godesse di alcuni privilegi, tra i quali il diritto a una significativa quota di chierici locali, ma il vescovo Emiliani si circondò di chierici veneziani e favorì i suoi concittadini anche nella distribuzione dei privilegi ecclesiastici vicentini. Quando nel 1428 la Vergine manifestò la sua potenza sul Monte Berico, Pietro Emiliani si limitò a benedire la prima pietra della cappella votiva in onore della Madonna del Monte, la cui costruzione era iniziata subito dopo l'apparizione<sup>867</sup>. Nel 1430, anno d'inizio del processo, che per altro non vide registrata la deposizione di Vincenza Pasini, morta poco tempo prima, l'episcopato di Emiliani nella diocesi era ormai solidissimo: la sua autorità di vescovo e, forse ancor più, di patrizio veneziano era ben affermata e priva di pressioni, tanto più che l'intera curia vescovile contava, come già accennato, un numero significativo di ecclesiastici appartenenti alla Serenissima. Il vescovo, in quanto esponente del dominio di Venezia sul Vicentino, non aveva dunque alcuna ragione per voler ulteriormente sottolineare un potere di cui già pienamente godeva nella propria diocesi. Erano le istituzioni laiche di Vicenza, e non il patrizio veneziano, ad avvertire la necessità di ribadire un'autorità che sentivano indebolirsi. Non credo sia un caso, come sottolinea anche Giuseppe Barbieri, che le copie del processo siano redatte in due anni, il 1529 e il 1631, in cui Venezia valuta di fortificare Monte Berico, snaturando il simbolo dell'identità civica vicentina<sup>868</sup>.

Si deve tenere conto che, come ha ampiamente dimostrato Miri Rubin, il Quattrocento rappresentò il secolo in cui i poteri politici iniziarono organicamente a servirsi delle devozioni in chiave legittimante, tanto da farne elementi costitutivi dell'identità di specifiche stirpi e casate<sup>869</sup>. A questo dato occorre sommare il ruolo che i vescovi assunsero nel XV secolo, quando - benché non privati delle loro prerogative dai poteri laici - si trovano sostanzialmente al servizio di quest'ultimi, proprio come nel caso di

---

<sup>866</sup> Cfr. Moro, Giacomo, *voce Emiliani, Pietro*, in DBI.

<sup>867</sup> Cfr. Ricciardi, Tommaso, *Storia dei vescovi vicentini*, In Vicenza, Per Giovan Batista Vendramini Mosca, MDCCLXXXVI, pp. 156-157.

<sup>868</sup> Cfr. Barbieri, Giuseppe, *Il santuario e la città*, cit., p. 128.

<sup>869</sup> Cfr. Miri, Rubin, *Mother of God*, cit., pp. 285 e segg.

Pietro Emiliani. In base a queste due considerazioni, mi pare che l'‘anomalia’ rappresentata dall'assenza del vescovo negli atti del processo di Monte Berico trovi una spiegazione convincente.

Anche per la genesi dell'*inquisitio* sui miracoli della Madonna di San Celso, a Milano, si può trovare una chiave di lettura nella pressione del potere laico dei duchi di Milano, Gian Galeazzo Maria e Ludovico il Moro, sul mandato arcivescovile di Giovanni Arcimboldi.

Come ha sottolineato Francesco Somaini nella sua approfondita opera sulla figura di Giovanni Arcimboldi<sup>870</sup>, i suoi mandati come arcivescovo di Milano e, in precedenza, come vescovo di Novara, sono da inquadrare necessariamente nella condizione generale dei vescovi fra Quattro e Cinquecento. La crisi episcopale che si verificò alla fine del XV secolo, dopo il fallimento del conciliarismo, si basava su quattro fattori fondamentali: la crescente centralizzazione papale, a scapito delle competenze dei vescovi; il potenziamento degli stati regionali e il loro governo sulla penisola, nel cui ambito l'incarico vescovile veniva fortemente politicizzato e utilizzato anche – lo si è constatato nel caso di Pietro Emiliani - come strumento e simbolo di controllo delle città dominanti sulle città assoggettate; il rafforzamento della struttura delle curie vescovili, che paradossalmente avrebbe reso superflua la presenza dell'ordinario nella diocesi; la frequente chiusura del clero cittadino nei confronti di un episcopato percepito come estraneo, poiché imposto dall'esterno.

L'esperienza dell'episcopato di Giovanni Arcimboldi è coerente con la situazione dei vescovi nella seconda metà del Quattrocento<sup>871</sup>. La famiglia Arcimboldi, originaria del parmense ma trapiantata a Milano nella prima metà del Quattrocento, si era legata, tramite il padre di Giovanni, prima al regime visconteo e successivamente a quello sforzesco. Giovanni era stato formato dal padre, così come il fratello Guidantonio, per

---

<sup>870</sup> Vedi Somaini, Francesco, *Un prelado lombardo del XV secolo: il cardinale Giovanni Arcimboldi vescovo di Novara, arcivescovo di Milano*, 3 voll., Roma, Herder, 2003.

<sup>871</sup> Cfr. *Ivi*, vol. I, pp. XXXI; Sulla figura e sul ruolo dei vescovi nel Quattrocento si veda inoltre: De Sandre Gasparini, Giuseppina (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Roma, 1990; Prosperi, Adriano, *La figura del vescovo fra Quattrocento e Cinquecento*, in Chittolini, Giorgio - Miccoli, Giovanni (a cura di), *Storia d'Italia, Annali*, 9, pp. 219-262; Binz, Louise, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Genève, Alexandre Jullien, 1973; Grado Merlo, Giovanni (a cura di), *Vescovi medievali*, Milano, Biblioteca francescana, 2003, ID, *Chiese e uomini di Chiesa nell'Italia occidentale del secolo XIII-XV*, Vercelli, 2009.

una carriera fra gli ufficiali ducali, senza progetti per un futuro da ecclesiastico, come testimonia anche il suo matrimonio, nel 1451, con Briseide di Pietrasanta. La carriera politica dell'Arcimboldi procedette speditamente, grazie anche all'ascesa al potere di Galeazzo Maria Sforza, al quale sia Guidantonio che Giovanni erano molto legati. Alla morte della moglie Briseide, nel 1464, Giovanni passò allo stato ecclesiastico e, di fatto, continuò a portare avanti i suoi compiti al servizio del duca, ricevendo da quest'ultimo l'incarico di oratore sforzesco a Roma: Arcimboldi univa, quindi, in sé la figura di uomo di chiesa e quella di uomo di stato. Con l'appoggio di Galeazzo Maria, interessato a inserire nelle diocesi del suo dominio 'prelati del principe', Giovanni Arcimboldi ottenne l'episcopato di Novara nel 1468. Il duca di Milano aspirava tuttavia ad avere un cardinale che potesse difendere a Roma gli interessi milanesi, così Arcimboldi venne eletto cardinale nel 1473. Dopo l'elezione, Giovanni iniziò a mal tollerare il poco riconoscimento della sua carica da parte del duca: mentre proseguiva a Roma la sua brillante carriera ecclesiastica, il cardinale continuava a essere trattato da Galeazzo Maria come un ufficiale al suo servizio<sup>872</sup>. All'ascesa al pontificato di Innocenzo VIII e dopo la morte di Galeazzo, Giovanni ottenne l'arcivescovado di Milano, ma continuò a risiedere fuori dalla sua diocesi, demandando la gestione del territorio soprattutto all'efficiente rete di suoi vicari. L'azione del nuovo arcivescovo in relazione alla pastorale diocesana non si distinse per un piano organico di riforme<sup>873</sup> - ne sia prova il mancato incremento del numero delle visite pastorali o dei sinodi diocesani -<sup>874</sup> ma per alcuni singoli interventi, soprattutto nel campo del disciplinamento delle devozioni, delle innovazioni nella struttura della curia e dei provvedimenti su alcuni monasteri e conventi femminili. Si pone però il problema di quanto sia possibile ricollegare davvero

---

<sup>872</sup> Per la vita di Giovanni Arcimboldi si rimanda al primo volume dell'opera di Somaini, il profilo biografico tracciato da quest'ultimo viene inoltre efficacemente sintetizzato nell'accurata recensione di Alberto Cadili. Vedi, Somaini, Francesco, *Un prelado lombardo del XV secolo*, vol. 1, cit.; cfr. Cadili, Alberto, Recensione a Francesco Somaini, *Un prelado lombardo del XV secolo* [...], «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» LXI, n. 1, 2007, pp. 201-202. Inoltre, cfr. Raponi, Nicola, voce *Arcimboldi, Giovanni* in DBI.

<sup>873</sup> Questo nonostante in una lettera del dicembre 1484 in risposta a una missiva di Giangaleazzo Sforza, l'Arcimboldi dichiarasse che era suo desiderio «riformare el dicto archiepiscopato». Cfr. ASMi, *Autografi*, c. 22, f. 22, *Lettera di Giovanni Arcimboldi a Giangaleazzo*, 26 dicembre 1484, Perugia; cfr. Somaini, Francesco, *Un prelado lombardo*, cit., vol. II, p. 1129.

<sup>874</sup> Per quanto riguarda le visite pastorali, sotto l'arcivescovado dell'Arcimboldi il loro numero era calato, mentre i sinodi diocesani e provinciali erano addirittura spariti del tutto. Cfr. *Ivi*, p. 1138.

queste iniziative al desiderio di riforma dell'arcivescovo o alla gestione dei vicari<sup>875</sup>: analizzando i singoli casi, come la vicenda del monastero di Santa Margherita, quella del convento di Santa Maria della Purificazione o l'unificazione delle case di San Martino e di Santa Caterina, si scopre che l'iniziativa non è diocesana, ma papale o ducale<sup>876</sup>. Anche quando sembra che sia l'arcivescovo a muoversi in prima persona, come nel caso del convento delle domenicane di Santa Maria della Purificazione, si intravede dietro l'azione dell'ordinario quella di Ludovico il Moro<sup>877</sup>. L'arcivescovo, più che assumere un'iniziativa personale di riforma della chiesa ambrosiana, reagisce agli stimoli provenienti soprattutto dal potere politico o dagli stessi enti religiosi. Un simile atteggiamento è riscontrabile anche riguardo al governo delle devozioni: il Moro è interessato a una gestione dei fenomeni spirituali tale che essi non si trasformino in un pericolo per la stabilità dello Stato e l'arcivescovo e i suoi vicari intervengono, dietro indicazione più o meno diretta del potere politico, nel disciplinamento dei fermenti religiosi<sup>878</sup>. In questa cornice rientrò naturalmente l'amministrazione del risveglio spirituale quattrocentesco, compresa la grande diffusione del culto mariano che investì l'arcidiocesi milanese<sup>879</sup>.

La mattina del 30 dicembre del 1485 nella chiesa di Santa Maria presso San Celso si stava celebrando una messa. Durante la funzione, una statua della Vergine, che secondo la tradizione si trovava in quel luogo da secoli, alzò davanti ai fedeli la mano sinistra per scostare il velo che la copriva e benedire i presenti<sup>880</sup>. L'apparizione dette luogo a una grande ondata di devozione popolare, che il vicario Giovanni Battista Ferri e il vescovo suffraganeo Rolando dei conti di Rovescala si affrettarono a gestire, inaugurando il processo che stabilirà la liceità del culto alla Madonna e che sarà la prima *inquisitio* sui

---

<sup>875</sup> Cfr. *Ivi*, p. 1140.

<sup>876</sup> *Ibidem*.

<sup>877</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 1140-1143.

<sup>878</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 1149-1550.

<sup>879</sup> Sulla devozione mariana nel milanese fra Quattro e Cinquecento, cfr. Cattaneo, Enrico, *Maria Santissima nella storia della pietà milanese*, Milano, Archivio ambrosiano, 1955, pp. 111-121; vedi Visentin, Maria, Cecilia, *La pietà mariana nella Milano del Rinascimento*, Milano, NED, 1995.

<sup>880</sup> Cfr. Maggi, Francesco, *San Celso e la sua Madonna. Venti secoli di tradizioni milanesi*, Milano, Santuario di Santa Maria dei Miracoli presso San Celso, 1951, pp. 29-30.

miracoli operati dalla Vergine nell'arcidiocesi<sup>881</sup>. L'*inquisitio* sarà seguita dalla lunghissima serie dei processi borromaici dagli anni Sessanta del XVI secolo, fra i quali compare anche un nuovo procedimento del 1583 proprio sulla Madonna presso San Celso<sup>882</sup>. La decisione di dare avvio al processo sembra essere esclusivamente di iniziativa arcivescovile, ma va tenuto presente che l'intervento dell'arcidiocesi rientra nella volontà di gestione e ratifica delle devozioni popolari voluta prima di tutto dal potere ducale, come risulta evidente dalla gestione della coeva devozione a San Rocco<sup>883</sup>. L'arcivescovo si limita, in realtà, a disciplinare i nuovi culti e le esplosioni fideistiche cittadine affinché non sfuggano al suo controllo ma, soprattutto, al controllo del potere ducale.

Giovanni Arcimboldi, dunque, rappresentava il braccio degli Sforza nel governo della Chiesa ambrosiana, ed è in questo senso che il suo ruolo episcopale si può paragonare a quello di Pietro Emiliani a Vicenza. I loro incarichi come vescovi sono in realtà improntati a un servizio offerto rispettivamente ai duchi di Milano e alla Repubblica di Venezia: Arcimboldi indice un processo per stabilire la legittimità di una devozione e regolarla affinché si inserisca nell'affresco della religiosità ambrosiana, mentre Emiliani quasi ignora l'apparizione della Madonna di Monte Berico e lascia che venga legittimata da un *inquisitio* laica che la trasforma in un simbolo di riscatto della sottomessa identità vicentina. Entrambi i casi dimostrano come il potere politico e i suoi interessi o le sue apprensioni risultino preponderanti nella gestione della devozione mariana tramite i processi nel XV secolo, situazione che si verifica anche quando gli interessi economico-politici passano direttamente dalla Curia romana, come avvenne nel lungo processo sulla statua della Madonna a Maiori, nell'arcidiocesi di Amalfi.

---

<sup>881</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 30-31. Nell'opera di Francesco Maggi sono riportate trascrizioni di parti dell'*inquisitio*, all'epoca conservata nell'Archivio di S. Celso e versata nel 1986 nell'Archivio storico dell'arcidiocesi di Milano, Fondo *Santa Maria dei miracoli presso S. Celso*. Inoltre cfr.: Marcora, Carlo, *Due fratelli arcivescovi di Milano: il cardinal Giovanni (1484-1488) e Guidantonio Arcimboldi (1488-1497)*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», 4, 1957, pp. 372-374; Ferrari, Miriam Clelia, *Il vicario arcivescovile Giovan Battista Ferri e la curia milanese alla fine del Quattrocento*, in «Nuova Rivista Storica», 80, 1996, f. 2, pp. 353-354; Prosdomici, Luigi, *Lo stato sforzesco di fronte alla Chiesa milanese e al Papato*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1982, pp. 163.

<sup>882</sup> Cfr. *Infra*, p. 34.

<sup>883</sup> Cfr. Somaini, Francesco, *Un prelado lombardo del XV secolo*, vol. 3, pp. 1150-1152.



Il procedimento di Maiori si aprì nel 1494 a soli tre giorni di distanza dalle manifestazioni miracolose di una statua della Vergine che si diceva fosse arrivata nascosta in una barca nel XIII secolo, in fuga dall'Oriente<sup>884</sup>. L'iniziativa dell'*inquisitio* è da attribuirsi all'arcivescovo Andrea de Cunto, cui la notizia dei miracoli della Vergine era giunta tramite gli ecclesiastici di Maiori, mentre il processo fu seguito dal suo vicario, Alessio Dondo<sup>885</sup>. La famiglia de Cunto era legata alla dinastia aragonese, come testimoniato dal fatto che il nipote dell'arcivescovo fu segretario e consigliere di Ferrante di Aragona, per cui è ipotizzabile che Andrea de Cunto svolgesse un ruolo di supporto del potere politico simile a quello che Emiliani e Arcimboldi svolgevano nelle proprie diocesi<sup>886</sup>. Il processo condotto dalla curia di Amalfi presenta però una particolarità rispetto ai due precedenti: si trascina dal 1494 al 1550. La ragione del continuo aggiornamento degli atti del procedimento è forse da individuarsi negli interessi che si aggregavano intorno alla Vergine miracolosa. Poco dopo la morte di De Cunto, quando la notizia dei miracoli doveva essersi già ampiamente diffusa e già doveva essere iniziato il flusso delle elemosine, il cardinale di Albano Raffaele Sansoni Galeotti Riario venne a sapere, pare da un prete di Maiori suo familiare, della statua miracolosa e della omonima chiesa: d'accordo con il clero di Maiori, il cardinale supplicò papa Giulio II, con cui era in ottimi rapporti, di costituire la chiesa come

---

<sup>884</sup> Cfr. Cerasuoli, Filippo, *Scrutazioni storiche, archeologiche, topografiche con annotazioni e documenti sulla città di Maiori*, Salerno, Tipografia di R. Migliaccio, 1865, pp. 100-101. Secondo la leggenda di fondazione, una nave mercantile nel 1200 partì da Tolemaida di Soria alla volta del Mediterraneo e fu colta da una tempesta all'altezza del salernitano. I marinai alleggerirono la nave buttando in mare varie mercanzie, fra cui delle balle di cotone. Finita la tempesta ripescarono le balle e in una di esse trovarono, intatta la statua della Madonna.

<sup>885</sup> Nella trascrizione del documento processuale che Cerasuoli fornisce nella sua opera, è presente un errore di trascrizione: l'autore riporta infatti «Dondi Andreae», sbagliandosi probabilmente con il nome del vicario «Dondus Alexis». Cfr. Cerasuoli, Filippo, *Scrutazioni storiche*, cit., p. 289.

<sup>886</sup> Si veda in proposito le notizie riportate su De Cunto e sul nipote da Francesco e Giuseppe Pansa nella loro storia di Amalfi. Cfr. Pansa, Francesco - Pansa, Giuseppe, *Istoria dell'antica Repubblica d'Amalfi. E di tutte le cose appartenenti alla medesima, accadute nella città di Napoli e suo regno con lo registro di tutti gli archivi dell'istessa*, In Napoli, Per Paolo Severini, MDCCXXIV, p. 252. Inoltre Matteo Camera, nella sua *Storia di Amalfi*, attribuisce alla predilezione di Ferdinando I di Aragona per Andrea De Cunto, che era stato suo segretario, il conferimento al Cunto della cattedra vescovile di Minori. Cfr. Camera, Matteo, *Istoria della città e costiera di Amalfi*, Napoli, Della stamperia e cartiera del Fibreno, MDCCCXXXVI, pp. 263-264.

collegiata<sup>887</sup>. Il pontefice si esprime favorevolmente sulla richiesta e stabilì, con la pubblicazione di una bolla nel 1505, l'erezione a collegiata di Santa Maria a Mare: un consiglio composto da otto canonici, il capitolo, e quattro ebdomandari avrebbe eletto un preposito che si sarebbe occupato della gestione amministrativa; il primo a ottenere l'incarico, su suggerimento del cardinale Galeotti Riario, fu Guido de Bonaventura, priore di Urbino e protetto del vescovo di Albano.

In seguito all'iniziativa di Raffaele Sansoni Galeotti Riario, il nuovo arcivescovo di Amalfi, Tommaso Regolano, vide ridotta la sua giurisdizione sulla diocesi, a causa delle richieste del clero, con la collaborazione attiva della Santa Sede. L'arcivescovo Regolano, napoletano, segretario e consigliere di Fernando II di Aragona, e quindi anch'egli uomo di stato e uomo di chiesa, protestò contro la decisione di Roma, come sappiamo dalla successiva bolla di Leone X emanata nel 1514<sup>888</sup>. Fu necessario, dunque, attendere quasi un decennio e l'elezione a papa di Giovanni de' Medici - che doveva conoscere la situazione della diocesi amalfitana, dato che ne era stato amministratore apostolico dal 1510 al 1513 - perché l'arcivescovo di Amalfi, in quel momento il cistercense Antonio Balestrieri da Siena, vedesse restaurate almeno in parte le prerogative vescovili sulla collegiata<sup>889</sup>. La bolla di Leone X dovette effettivamente ristabilire gli equilibri di potere intra diocesani, dato che dal 1515 in poi i preposti della collegiata risultano tutti collegati all'arcivescovo, ad esempio in quanto vicari<sup>890</sup>. Tuttavia già nel 1539, e non è un caso che il processo alla Madonna di Maiori fosse ancora aperto, si dovette ulteriormente ribadire con un atto pubblico l'autorità

---

<sup>887</sup> L'interessamento del cardinale viene spiegato in questo modo da Francesco e Giuseppe Pansa, tuttavia l'informazione potrebbe non essere del tutto attendibile, dato che gli autori sostengono anche la compiacenza del vescovo Tommaso Regolano nell'accontentare le richieste dei canonici e del cardinale Riario circa l'elezione del preposito nella collegiata; dalle altre testimonianze e dai documenti sappiamo però che Regolano ebbe a protestare attivamente a Roma per la lesione alla sua giurisdizione. Cfr. Pansa, Francesco - Pansa, Giuseppe, *Istoria dell'antica Repubblica d'Amalfi* cit., pp. 252-253; cfr. Camera, Matteo, *Istoria della città*, cit., p. 438; cfr. Cerasuoli, Filippo, *Scrutazioni storiche*, cit., p. 226. Per la copia della bolla di Giulio II, cfr. *Ivi*, p. 219 e segg.

<sup>888</sup> Si veda la nota precedente. La copia della bolla di Leone X si trova in Cerasuoli, Filippo, *Scrutazioni storiche*, cit., pp. 224 e segg.

<sup>889</sup> Cfr. Camera, Matteo, *Istoria della città* cit., p. 438. Prima di diventare papa, Giovanni de' Medici aveva tenuto la chiesa di Amalfi per circa tre anni, dal 1510 al 1513, affidandone la gestione al vicario Bernardino di Mentone. Antonio Balestrieri era invece l'abate di San Galgano, appartenente all'ordine cistercense, che divenne arcivescovo di Amalfi nel 1514 e due anni dopo la rimise nelle mani del cardinale fiorentino Lorenzo Puccio.

<sup>890</sup> Cfr. Cerasuoli, Filippo, *Scrutazioni storiche*, cit., pp. 248-251.

dell'arcidiocesi sulla collegiata di Santa Maria a Mare<sup>891</sup>, segno che per l'arcivescovo di Amalfi la gestione disciplinare del clero che gravitava intorno alla Vergine miracolosa non doveva essere semplice.

Si può concludere che il processo di iniziativa vescovile ai miracoli di Maiori non terminò finché la giurisdizione diocesana non venne pienamente riaffermata sul territorio grazie all'intervento papale, una giurisdizione che, almeno fino agli anni successivi alla bolla di Leone X, si dimostrò debole, anche per i numerosi cambi di guida alla testa della diocesi, che permisero una maggiore indipendenza del clero locale<sup>892</sup>.

I tre procedimenti appena ricordati esauriscono la serie dei processi quattrocenteschi su miracoli mariani che sono riuscita a rintracciare. Anche se verificatesi in circostanze abbastanza differenti, queste *inquisitiones* risentono tutte della peculiare situazione dei vescovi nel XV secolo: la fragilità dell'istituzione episcopale e, soprattutto, il suo strettissimo collegamento con le istituzioni politiche, che rendono i procedimenti profondamente soggetti alla volontà dei governi cittadini. La vicenda relativa alla diocesi amalfitana ha tuttavia un esito diverso rispetto ai casi di Vicenza e di Milano, non tanto per i legami dell'arcivescovo con la politica, quanto per l'intervento attivo della Santa Sede riguardo all'amministrazione della Vergine miracolosa di Maiori, il cui processo proseguì fino al cessare della controversia fra gli arcivescovi di Amalfi e il clero locale, che aveva trovato nel cardinale Galeotti Riario un alleato all'interno della corte papale.

A Milano, nel caso della Madonna di San Celso, si è invece constatato come la curia arcivescovile agisse in autonomia, ma sostanzialmente rispondendo alla volontà di Ludovico il Moro di disciplinare le nuove devozioni. A Monte Berico il vescovo non partecipa all'accertamento dei miracoli, poiché di fatto rappresenta Venezia, circostanza che spinge i consigli cittadini di Vicenza a istruire un processo volto essenzialmente a

---

<sup>891</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 285-286.

<sup>892</sup> Bisogna inoltre tenere presente che la forza delle congregazioni di clero, sia urbano sia rurale, che si erano costituite in questa zona fra XI e XII secolo sulla scia dell'ideale di vita comune del clero, con il tempo si era mutata in senso corporativo, con l'intento di proteggere gli interessi della congregazione nei confronti delle pretese vescovili, cfr. Vitolo, Giovanni, *Sinodi e visite pastorali in Campania tra XV e XVI secolo* in De Sandre Gasparini, Giuseppina (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, vol. 1, Roma, Herder, 1990, pp. 382-383.

legittimare e ribadire la propria identità davanti alla dominante. La struttura stessa del procedimento vicentino consente di rilevare tale dinamica: i miracoli raccolti sono un buon numero, oltre cinquanta, che il dottore in legge e giudice della città Giovanni di Porto trascrive inizialmente come una semplice registrazione di eventi miracolosi. Non vengono riportate le domande degli interrogatori né le deposizioni dei testimoni, si fornisce soltanto una descrizione dei miracoli avvenuti<sup>893</sup>. Dopo i primi cinquantacinque miracoli, cominciano a comparire i verbali delle udienze ai testimoni, che in buona parte rimandano a miracoli già presenti nell'elenco precedente, ma aggiungono il nome di chi ha verificato la deposizione e i nomi di eventuali altri testimoni. Anche nel caso in cui il verbale sia più lungo e riporti con precisione le domande fatte al testimone e le sue risposte, tutto è stato trascritto dal giudice in latino<sup>894</sup>. Non sono dunque le vere dichiarazioni rilasciate da chi depone a essere riportate nelle carte del processo, poiché la commissione rielabora le testimonianze mentre le registra in latino. L'obiettivo primario dell'*inquisitio* pare non tanto l'accertamento della realtà dell'attività miracolosa della Vergine, quanto la registrazione di quella stessa attività, la testimonianza in quanto tale. Una conferma viene dal fatto che nei verbali per le grazie che sono già riportate nell'elenco iniziale non si includono i racconti dei miracoli, ma si rimanda alla narrazione trascritta in precedenza. Si distingue nettamente la parte della descrizione dei miracoli, evidentemente prioritaria per i promotori del procedimento, da quella legale dei verbali ai testimoni, che vengono di fatto 'tagliati' per privilegiare la sezione narrativa<sup>895</sup>. Dopo i verbali dei testimoni troviamo le sottoscrizioni dei notai della città di Vicenza e l'autenticazione del podestà, che chiudono un processo integralmente laico<sup>896</sup>.

---

<sup>893</sup> Cfr. Casarotto Graziano Maria, *La costruzione del santuario mariano*, cit., pp.70-97.

<sup>894</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 99-109.

<sup>895</sup> A titolo di esempio riportiamo un passo dei testi dei verbali: «Super primo miraculo, de apparitione gloriose Virginis; super secundo, de cibarijs calidis; super quinto, de residentia continuata dicte femine domine Vicentie et alijs, que ibi ipsa ageabat et audiebat, etc; super sexto, de pestis renovatione et populorum infinito concursu, dixit quod in omnibus et per omnia continentem, prout in ipsis miraculis descriptum est.», Biblioteca Bartoliniana di Vicenza, *codice Gonzati 7.1.65*, f. 19v; cfr. Casarotto, Graziano Maria, *La costruzione del santuario mariano*, cit., p. 100.

<sup>896</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 110-112.

La struttura di questo processo ricorda, per certi versi, quella di un'altra *inquisitio* pre tridentina, quella della Madonna dell'Umiltà di Pistoia. Se, come si è visto nei capitoli dedicati al caso pistoiese, il vescovo Pierfrancesco da Gagliano era 'uomo di stato' in misura inferiore di quanto lo fossero i vescovi Pietro Emiliani e Giovanni Arcimboldi, anch'egli risentiva della politica di Cosimo dei Medici; la somiglianza fra il processo alla Madonna dell'Umiltà e la Madonna del Monte sta soprattutto nella struttura dell'*inquisitio*. Come si è ampiamente argomentato, anche nell'accertamento del 1549 tutte le deposizioni, di numero abbastanza scarso, sono trascritte in latino, il formulario delle domande è fisso, senza che emerga una reale volontà di indagine sui racconti dei testimoni<sup>897</sup>. Un altro processo abbastanza sbrigativo fu anche il processo del 1536, riguardante la Madonna di Anghiari. Sebbene il testo dell'*inquisitio* non risulti più consultabile, come già spiegato nell'introduzione<sup>898</sup>, sappiamo che i testimoni interrogati dal vescovo Minerbetti furono pochissimi e che il processo si chiuse in pochi giorni<sup>899</sup>. Sembra dunque che la volontà di analisi che emerge ad esempio nei processi voluti da Carlo Borromeo e che ritroveremo in *inquisitiones* di fine XVI secolo, come quella sulla Madonna dei Miracoli di Lucca o sulla Madonna di Mondovì, non fosse così comune nei processi pre tridentini, dove le strutture dei processi risultano più varie e meno standardizzate. Nei processi con una datazione più alta spesso il testo dell'*inquisitio* è completamente in latino, mentre le testimonianze in inchieste successive furono solitamente trascritte in volgare, così come è presumibile che fossero state rese in sede di deposizione. Lo stesso formulario per l'interrogatorio dei testimoni pare più rigido prima della metà del secolo, poco adatto ad approfondire alcuni aspetti delle testimonianze (ad esempio la coerenza delle diverse deposizioni su uno stesso miracolo), come invece sarebbe avvenuto nei processi più tardi. Le *inquisitiones* post tridentine risultano generalmente più complesse ed articolate: le testimonianze vengono verificate non solo tramite interrogatori puntuali, le cui domande si adattano alle dichiarazioni del testimone, ma sono anche confortate attraverso interrogatori secondari

---

<sup>897</sup> Cfr. *Infra*, pp. 98 e sgg.

<sup>898</sup> Cfr. *Infra*, p. 19.

<sup>899</sup> Cfr. Bartolomei, Giacomo - De Robertis, Giovanni, *Un santuario mariano in terra di Anghiari*, cit., pp. 141-143.

a chi era presente nel momento in cui il primo deponente aveva ricevuto la grazia. In questo senso, possiamo rilevare un'ulteriore caratteristica: spesso chi testimonia nei processi pre tridentini ha assistito al primo miracolo o ha visto o è al corrente di altre persone graziate o di altri miracoli avvenuti, ma non ha beneficiato del miracolo in prima persona. Nelle *inquisitiones* del secondo Cinquecento i testimoni principali sono i miracolati e i deponenti secondari sono coloro che devono verificare il racconto dei primi. Si avverte, inoltre, dopo il concilio, una maggiore attenzione all'indagine, alla verifica delle versioni, e, soprattutto, all'accertamento delle avvenute guarigioni o liberazioni: tale aspetto sembra più labile, quando non del tutto assente, nei processi del Quattrocento e della prima metà del Cinquecento.

### *I processi post tridentini*

I processi condotti in Lombardia sotto l'arcivescovado di Carlo Borromeo sembrano segnare il discrimine fra i procedimenti che presentano una struttura poco definita e fra *inquisitiones* con un'articolazione più complessa, che ritroveremo generalmente fino alla fine del XVI secolo<sup>900</sup>. I processi che si tennero nella diocesi milanese sotto l'episcopato del futuro santo iniziarono subito dopo il Concilio e costituiscono buona parte dei procedimenti investigativi che si svolsero nella penisola fra la metà e gli anni Ottanta del Cinquecento. I miracoli attribuiti alle Vergini sul territorio diocesano erano sistematicamente sottoposti a verifica, talvolta si ritornava anche su casi precedenti, che già erano stati sottoposti ad un'*inquisitio*, come nel caso della Madonna in San Celso<sup>901</sup>. Tale particolarità della diocesi milanese può essere spiegata da un'ampia serie di fattori collegati fra loro e che trovano come punto di collegamento la pastorale e la personalità

---

<sup>900</sup> Come più volte indicato, per un quadro complessivo dei processi borromaici si rimanda a Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano*, cit.

<sup>901</sup> Si veda al proposito lo schema riepilogativo proposto nell'introduzione, cfr. *Infra*, p. 34.

di Carlo Borromeo<sup>902</sup>. Senza entrare nel dettaglio dei vari procedimenti, già analizzati da Maurizio Sangalli, vorrei piuttosto evidenziare quali furono le caratteristiche dei processi borromaici e quale ruolo essi svolsero nelle future *inquisitiones* della penisola. Il primo caso è quello dei miracoli attribuiti a una Vergine di Melzo, nel 1568. Borromeo si era già insediato da qualche anno e aveva già avviato la sua opera di riforma della diocesi. Fedele alle indicazioni uscite dai lavori conciliari, cui in prima persona aveva attivamente partecipato - grazie anche alla parentela con papa Pio IV, suo zio materno -, l'arcivescovo di Milano mise subito in moto un ampio programma di riforme, con l'aiuto dei suoi collaboratori. Il processo relativo alla Vergine di Melzo si colloca nella prima fase dell'applicazione dei decreti tridentini, ma l'esecuzione delle decisioni conciliari non fu l'unico elemento dietro alla serie dei processi sui miracoli mariani. Nell'arcidiocesi milanese sotto Borromeo si ritrovano, infatti, molti di quegli elementi che abbiamo analizzato a Pistoia e Lucca: l'arcivescovo fu prima di tutto molto attivo nel combattere il problema dell'eresia e della superstizione, il primo rappresentato soprattutto dagli eterodossi legati alla chiesa di Cremona<sup>903</sup> e il secondo incarnato dal problema della stregoneria, che Borromeo risolse con azioni violente, come dimostrò il rogo di streghe di Rovereto<sup>904</sup>. Per combattere entrambe queste battaglie Borromeo decise di riconoscere e incoraggiare nella popolazione la devozione per la Vergine e i

---

<sup>902</sup> La bibliografia su San Carlo è ricchissima, dato che le pubblicazioni sulla figura del futuro santo iniziarono subito dopo la sua morte e la figura del presule milanese ha tenuto viva l'attenzione degli storici fino ad oggi. Proprio in considerazione della mole delle pubblicazioni disponibili rimando a due tentativi di collazione per una bibliografia su Carlo Borromeo che sia completa. Cfr. <https://www.aczivido.net/historia/leondibibl.html>; vedi Barbieri, Lara Maria Rosa - Pagani, Fabrizio - Pisoni, Carlo Alessandro, *Per una completa bibliografia sancarlina in Norma del clero Speranza del gregge. L'opera di San Carlo Borromeo tra centro e periferia della diocesi di Milano*, Milano, Magazzino Storico Verbanese, 2015.

<sup>903</sup> Maselli, Domenico, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1979; Ulianich, Boris, *Carlo Borromeo e i protestanti*, in *San Carlo e il suo tempo*, vol. 1, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986, pp. 133-163.

<sup>904</sup> L'apertura dei processi canonici in presenza di un 'problema ereticale' la ritroviamo anche nel caso del miracolo della Madonna del Fuoco di Faenza, già analizzato da Adriano Prosperi. Anche in quel caso un vescovo che aveva partecipato al Concilio di Trento aprì un'*inquisito* per accertare il miracolo mentre in città si sta combattendo una battaglia per la sostituzione del ceto dirigente filo eterodosso con una nuova generazione ortodossa, configurando anche qui uno scontro con parte dei poteri governativi, cfr. Prosperi, Adriano, *Madonne di città*, cit., pp. 637-641. Per la pastorale borromaica e la sua azione contro la stregoneria, Motta, Emilio, *Le streghe di Riviera e Mesolcina*, in «Bollettino storico della Svizzera Italiana», I, 1879, pp. 13 e segg.; Boldini, Rinaldo - Santi, Cesare, *Quarto centenario della visita di San Carlo Borromeo nel Moesano, Rovereto*, Tipografia mesolcinese, 1983; Boldini, Rinaldo, *Documenti intorno alla visita di San Carlo Borromeo in Mesolcina*, in «Quaderni Grigionitaliani», 31, 1962, pp. 124-146.

santi - ai quali il cardinale stesso era devotissimo, basti pensare ai suoi numerosi pellegrinaggi a Loreto - riconquistando così la popolazione a devozioni ortodosse e post tridentine<sup>905</sup>. In tal senso il processo quattrocentesco ai miracoli attribuiti alla Madonna in San Celso, santuario che l'arcivescovo conosceva bene, tanto da riaprirne il processo nel 1583<sup>906</sup>, avrebbe potuto rappresentare un modello da cui partire e al quale ispirarsi per trovare risposta alle richieste poste dal decreto sulle immagini sacre del 1563. Emerge poi un'altra somiglianza fra i casi di Pistoia e Lucca e i processi borromaici: anche nell'arcidiocesi milanese ci furono aspri conflitti giurisdizionali fra il governo spagnolo, che desiderava esercitare la sua influenza sulla Chiesa di Milano, soprattutto attraverso l'introduzione dell'Inquisizione spagnola, e l'arcivescovo, assolutamente convinto e determinato a esercitare nella pienezza delle sue funzioni il ruolo di pastore nella Chiesa ambrosiana<sup>907</sup>. I processi ai miracoli mariani, che troviamo sparsi per tutto il territorio diocesano, sicuramente rappresentavano una forma di ricolonizzazione delle devozioni ortodosse, ma anche un modo per ribadire il totale controllo dell'arcivescovo sugli eventi sottoposti alla sua giurisdizione. Non è un caso che in queste *inquisitiones* si trovi una particolare scarsità di riferimenti alla presenza di personale laico governativo o all'intervento di governatori spagnoli.

Borromeo si circondò di vicari e di collaboratori di altissimo profilo che di certo giocarono un ruolo nella profonda riorganizzazione amministrativa che costituì l'altro aspetto fondamentale del programma borromaico, oltre all'azione pastorale, per la

---

<sup>905</sup> Per l'esperienza di pellegrino di Carlo Borromeo si rimanda a: Savio, Pietro, *Pellegrinaggio di San Carlo Borromeo alla Sindone di Torino*, Milano, Vita e Pensiero, 1933; Radice, Gianfranco, *San Carlo Borromeo e il santuario di Saronno: devozione e sollecitudine*, Genova, La Quercia, 1981; Colombo, Enrico - Colombo, Guido - Garzonio, Zena, *San Carlo Borromeo e il santuario di Mezzana*, Somma Lombardo, Centro di studi mezzanese, 1984; *Da Carlo Borromeo a Carlo Bascapè: la Pastorale di Carlo Borromeo e il Sacro Monte di Arona*, Novara, Associazione di storia della Chiesa novarese, 1985; Gonzales, Francesco - Lacchia, Cinzia (a cura di), *Divo Carlo: Carlo Borromeo pellegrino e santo tra Ticino e Sesia*, Novara, Italgrafica, 2010; Grossi, Ada, *Un carteggio inedito di San Carlo Borromeo (1578-1579): la sindone e l'esorcismo di un calvinista*, in «Aevum», a. 89, f. 3, 2015, pp. 687-720.

<sup>906</sup> Cfr. *Infra*, p. 34.

<sup>907</sup> Cfr. Borromeo, Agostino, *L'arcivescovo Carlo Borromeo, la Corona spagnola e le controversie giurisdizionali a Milano*, in Buzzi, Franco - Zardin, Danilo (a cura di), *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*, cit., pp. 257-272. Ghezzi, Angelo Giorgio, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-1576*, in «Archivio storico lombardo» s. 10, v. 7, 1983, pp. 193-238; Zardin, Danilo, *Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma*, in «Schweizerische Zeitschrift für religions und kulturgeschichte», n. 103 f. 1, 2009, pp. 42-43.



riforma della diocesi<sup>908</sup>. I processi milanesi sono i primi a mostrare l'accuratezza negli interrogatori e nelle pratiche di indagine che rintracceremo nelle successive *inquisitiones* degli anni Ottanta e Novanta del Cinquecento<sup>909</sup>. Nei processi sui miracoli mariani troviamo la verifica di ciò che De Certau sosteneva per tutte le iniziative del cardinale, cioè che «i metodi furono dettati dal concilio, ma la sua pratica li precisò e ne provò e confermò la possibilità»<sup>910</sup>. Borromeo, insieme a un nuovo modello amministrativo, creò un modo d'agire che fu imitato da altri vescovi, mentre ancora il futuro santo era in vita<sup>911</sup>. Non stupisce che, dieci anni dopo il primo processo borromaico, l'allora vescovo di Cremona Niccolò Sfrondati<sup>912</sup> - che avvertiva potentemente l'esempio del Borromeo, al quale era legato da vincoli di amicizia e di ammirazione - aprisse il processo alla Beata Vergine di Pandino<sup>913</sup> all'interno della sua diocesi. Soprattutto nel centro nord dell'Italia, sembra che si possa ricondurre

---

<sup>908</sup> Sulla riforma interna alla diocesi di Borromeo, si veda Alberigo, Giuseppe, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa Post-Tridentina*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1967; Danilo, Zardin, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milano, Jaca Book, 1983; ID, *Carlo Borromeo: cultura, santità, governo*, Milano, Vita e Pensiero, 2010; ID - Buzzi, Franco (a cura di), *Carlo Borromeo e l'opera della Grande Riforma: cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milano, Silvana, 1997; Marcocchi, Massimo, *Immagine della Chiesa in Carlo Borromeo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986; Headley, John - Tomaro, John, *San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the second half of the sixteenth century*, Washington, Folger Books, 1988.

<sup>909</sup> Si veda, per esempio, il processo alla Madonna di Rho in Marcora, Carlo - Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho*, cit., o si analizzino le caratteristiche dei processi borromaici illustrate da Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano*, cit.

<sup>910</sup> De Certau, Michel, voce *Carlo Borromeo, santo*, in DBI.

<sup>911</sup> Si veda in proposito Alberigo, Giuseppe, *Carlo Borromeo come modello*, cit.; Chiacchella, Rita, *Il tipo ideale di vescovo e l'applicazione del modello nelle chiese locali: Carlo Borromeo e la sua influenza nella diocesi di Perugia*, Brindisi, Amici della A. di Leo, 1986; Zardin, Danilo - Frosio, Maria Luisa (a cura di), *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'età moderna: nascita e fortuna di un modello di santità*, Roma, Bulzoni, 2011.

<sup>912</sup> Per l'attività di vescovo del futuro papa Gregorio XIV e per i rapporti con Carlo Borromeo si rimanda a Càstano, Luigi, *Mons. Nicolò Sfrondati vescovo di Cremona al Concilio di Trento, 1561-1563*, Torino, Società editrice internazionale, 1939; Belloni, M. L., *Il nome di San Carlo Borromeo nell'epistolario del vescovo Sfrondati*, in «Diocesi di Milano terra ambrosiana» 24, 1983, pp. 354-357; Marcocchi, Massimo, *Per la storia della vita religiosa a Cremona nel Cinquecento. Problemi e prospettive di ricerca*, in *Vita religiosa a Cremona nel Cinquecento*, Cremona, Padana, 1985, pp. 9-18; ID, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Cremona in età post-tridentina*, Brescia, 1998; Veronese Caseracciu, Emilia, *Niccolò Sfrondati, papa Gregorio XIV, studente di leggi a Padova (1550-1555)*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 24, 1991, pp. 83-96; Bosio, G., *Tensioni religiose ed impulsi riformistici dall'inizio del sec. XV al concilio di Trento*, in Caprioli, Adriano - Rimoldi, Antonio - Vaccaro, Luciano (a cura di), *Diocesi di Cremona*, Brescia, La Scuola, 1998, pp. 146-166.

<sup>913</sup> Santuari cristiani d'Italia, Beata Vergine Maria del Riposo, Pandino (Crema) <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=3510>.

l'impennata dei processi ai miracoli mariani all'inizio delle *inquisitiones* borromeaiche, che nell'arcidiocesi di Milano continuarono a essere istruite in numero insolitamente alto anche sotto gli arcivescovadi dei successori di Carlo Borromeo<sup>914</sup>. Certamente, il propagarsi delle pratiche adottate dal cardinale ebbe bisogno di un certo periodo di tempo per circolare e affermarsi, come dimostra un processo avvenuto appena due anni dopo l'apertura del procedimento di Melzo, cioè l'inquisitio ai miracoli della Madonna del Soccorso di Cori.

Questo processo del 1570 si tenne sotto il mandato vescovile di un'altra grande figura della Chiesa del XVI secolo, il cardinale Giovanni Morone<sup>915</sup>. Si riesce a ricostruire parzialmente l'*inquisitio*, che già nel XIX secolo risultava non essersi conservata, grazie all'*Historia Corana* del 1637<sup>916</sup> e grazie a un'opera devozionale ottocentesca di Giovan Battista Pistilli<sup>917</sup>. Il processo, proprio come nel caso pistoiese, pare ruotare tutto intorno a un unico miracolo, quello di fondazione e, sempre come il procedimento sulla Madonna dell'Umiltà, avviene a distanza di tempo dal miracolo sottoposto a verifica,

---

<sup>914</sup> Cfr. *Infra*, pp. 34 e sgg.

<sup>915</sup> Ancora oggi la bibliografia principale per ricostruire la figura del cardinal Morone è costituita dalle pubblicazioni di Massimo Firpo; si vedano: Firpo, Massimo - Marcatto, Dario (a cura di), *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, voll. 3, Roma, Libreria editrice vaticana, 2011; ID, *Giovanni Morone e Lorenzo Davidico: gli incerti del 'reformare sacra per homines' e le pratiche del Sant'Ufficio*, in «Bollettino storico per la provincia di Novara» n. 81, 1991, pp. 1-139; Firpo, Massimo, *Filippo II, Paolo IV e il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, in «Rivista storica italiana», a. 95, f. 1, 1983, pp. 6-62; ID, *Vittoria Colonna, Giovanni Morone e gli 'spirituali'*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» a. 24, n. 2, 1988, pp. 211-261; ID, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinale Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005; ID, *Note su una biografia di Giovanni Morone*, in «Rivista storica italiana», a. 124, n. 3, 2012, pp. 1035-1048; Firpo Massimo - Maifreda, Germano, *Vivere (e morire) da cardinale. L'inventario dell'eredità e la sepoltura di Giovanni Morone (1580-1581)*, in «Rivista storica italiana», a. 128, f. 1, 2016, pp. 5-54; Firpo Massimo - Niccoli, Ottavia, *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del Concilio di Trento*, Bologna, Il Mulino, 2010. Si sono occupati di Giovanni Morone anche: Peyronel Rambaldi, Susanna, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Angeli, 1979; Lanckoronska, Carolina, *Documenta ex archivo cardinalis Ioannis Morone ad Poloniam spectantia quae in archivo secreto et in Bibliotheca Vaticana asservantur*, Romae, Institutum historicum Polonicum Romae, 1984; Tacchella, Lorenzo, *Il pontefice Clemente VII revoca il provvedimento Apostolico dell'elezione di Giovanni Morone a vescovo di Tortona*, in «Pro Julia Dertona», n. 35, 1986, pp. 159-164; Fangarezzi, Riccardo, *Gli atti della legazione genovese del cardinale Giovanni Morone 1575-1576*, in «Atti e memorie della Accademia nazionale di scienze, lettere e arti di Modena» n. 12, 1994, pp. 307-361; Pancheri, Roberto - Primerano, Domenica, *L'uomo del concilio: il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*, Trento, Tipografia editrice Temi, 2009.

<sup>916</sup> Laurienti, Sante, *Storia di Cori scritta dal P. Sante Laurienti dedicata al popolo di Roma ed ai Signori Conservatori*, Roma, 1637.

<sup>917</sup> Pistilli, Giovanni Battista, *Breve istoria del Santuario di Maria Santissima sotto il titolo del Soccorso presso la città di Cori*, Roma, Tipografia della S. C. De propaganda fide, 1872.

per la precisione 49 anni dopo<sup>918</sup>. Le somiglianze non finiscono qui: come la Vergine toscana, la Madonna di Cori aveva già ricevuto sia il riconoscimento del vescovo Santorellis, nel 1537, quando era terminata, grazie alle elemosine versate in seguito al miracolo del 1521, la costruzione di una nuova cappella, sia un'indulgenza concessa da papa Clemente VII<sup>919</sup>. Morone decise dunque di dare corso al processo, condotto dal suo vicario, Giovanni Antonio de Prosperis, quando il culto prestato alla Madonna del Soccorso era già ampiamente riconosciuto, e perfino incoraggiato, dalle autorità ecclesiastiche<sup>920</sup>.

Il processo doveva inserirsi nel programma di riforme che Morone aveva incoraggiato in ciascuna delle diocesi in cui aveva esercitato la funzione vescovile e, d'altra parte, l'iniziativa di aprire un'*inquisitio* per verificare il miracolo della Madonna del Soccorso era suggerita dal decreto conciliare sulle immagini sacre, che rimetteva al vescovo le decisioni in merito al riconoscimento dei miracoli mariani e dei santi. Morone non solo era stato una personalità centrale durante il concilio, ma si era dimostrato determinante per sbloccare i lavori e condurre il concilio tridentino alla sua ultima fase, quella in cui il decreto sulle immagini fu elaborato. Tuttavia, come è stato sottolineato anche da Massimo Firpo, da quando la morsa del Sant'Uffizio iniziò a stringersi intorno al cardinale, le iniziative di riforma delle diocesi intraprese da Morone si prestarono a essere interpretate anche come misure per cautelarsi rispetto all'attenzione di cui era fatto oggetto da parte dell'Inquisizione<sup>921</sup>. I provvedimenti giudiziari contro il cardinale nel 1570 si erano già conclusi, ma restava pur sempre una copia del processo voluto da Paolo IV che veniva gelosamente custodita da Pio V e nessuno si era dimenticato delle accuse che erano state mosse contro Morone. Questi, dunque, doveva vedere il processo che regolamentava definitivamente il culto a una Madonna che era già riconosciuta come miracolosa dalla Chiesa come un'ulteriore dimostrazione della sua ortodossia,

---

<sup>918</sup> Cfr. *Ivi*, p. 11.

<sup>919</sup> Cfr. Censimento dei santuari cristiani d'Italia, Madonna del Soccorso, Cori (Latina) <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=15>.

<sup>920</sup> L'informazione è riportata in un passo dell'opera di Sante Laurienti citato da Pistilli, Giovanni Battista, *Breve istoria*, cit., p. 13 n. 6.

<sup>921</sup> Cfr. Firpo, Massimo, voce *Morone, Giovanni* in DBI.

soprattutto perché parte delle accuse rivolte contro di lui riguardavano la sua scarsa convinzione riguardo la devozione alla Vergine e ai santi.

Il processo alla Madonna del Soccorso di Cori si tenne a due anni di distanza dal primo processo tenuto da Carlo Borromeo e, sebbene i due cardinali si conoscessero bene<sup>922</sup>, dal punto di vista formale sembra che l'esempio della pratica amministrativa del vescovo della Chiesa ambrosiana non avesse ancora raggiunto le diocesi del centro Italia. L'*inquisitio* del 1570 appare molto simile al processo pistoiese: un numero ristretto di testimoni, sette<sup>923</sup>, che depongono solo riguardo al primo miracolo mariano<sup>924</sup>, l'assenza fra questi testimoni di un miracolato e la mancanza fra i testimoni di persone legate alla famiglia che aveva ricevuto il miracolo o alle donne che avevano ritrovato la bambina scomparsa. La deposizione dell'unica donna presente fra i testimoni, Oliva, moglie di Giovan Francesco Cabaluzzi, sembra costituire la sola eccezione. Giovan Francesco era probabilmente figlio o parente di Onorata Cabaluzzi, una delle tre donne che, durante il lavoro nei campi, avevano visto uscire dal bosco la bambina sparita da otto giorni<sup>925</sup>. Gli stralci del processo che sono riportati nell'*Historia Corana* risultano essere tutti in latino, per cui si può supporre che anche le dichiarazioni fossero essere registrate in questa lingua e non riportate in volgare. I testimoni religiosi sono due su sette e la loro deposizione certamente costituiva un'ulteriore prova a favore del riconoscimento del miracolo. Uno dei due religiosi, l'agostiniano Gabriele Castaldi compose anche un dramma sacro sulla vicenda della piccola Oliva<sup>926</sup>.

---

<sup>922</sup> Si veda il contributo di Sangalli, Maurizio, *Due principi della Chiesa: Giovanni Morone e Carlo Borromeo*, in Firpo, Massimo - Niccoli, Ottavia (a cura di), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del Concilio di Trento*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 187-224.

<sup>923</sup> I testimoni sono: Matteo Pellacchi, canonico della Chiesa di Santa Maria della Plebe, Leonardo Ferretti, Tarquinio Garofali, Pietro Tamburri, Andrea Stampiglia, Oliva moglie di Giovan Francesco Cabaluzzi, Padre Gabriele Castaldi, agostiniano. Cfr. Pistilli, Giovan Battista, *Breve Istoria*, cit, p. 11

<sup>924</sup> Il miracolo riguarda il ritrovamento di Oliva, una bambina di tre anni che si era persa per giorni e durante un grande temporale in un bosco della zona. La bimba viene protetta dalla Madonna, che la piccola identifica come una 'zia', sotto il suo manto e nutrita attraverso un dito che la Vergine le mette in bocca. Dopo il ritrovamento di Oliva passeranno pochi giorni prima che la bambina muoia, invocando la Signora che l'aveva protetta nei boschi. Cfr. *Ivi*, pp. 7-10.

<sup>925</sup> Oltre a Onorata Cabaluzzi, la bambina era stata ritrovata da Maria Fantetti e Onorata Maggi. Cfr. *Ivi*, p. 8.

<sup>926</sup> Il dramma di Castaldi, che risultava conservato nel santuario alla fine dell'Ottocento, viene riportato da Pistilli. Cfr. *Ivi*, pp. 14-17.

I primi processi condotti nel periodo dell'arcivescovado di Carlo Borromeo, il processo condotto durante l'episcopato di Morone e l'*inquisitio* voluta dal vescovo Niccolò Sfrondati sembrano fare parte, per il loro collocarsi in un momento di passaggio sia dal punto di vista sostanziale - la fine del Concilio - sia dal punto di vista formale - il cambiamento nella struttura dei processi -, in una fase intermedia che separa le *inquisitiones* pre e post conciliari, non solo per le pratiche di estensione, ma anche per le motivazioni per cui vengono avviate. Fra Quattro e Cinquecento sembra che sia decisiva nell'avviamento dei processi la volontà dei poteri laici, mentre con i processi successivi, penso soprattutto a quello di Pistoia, la volontà di riforma dei vescovi deve essere rapportata alle pressioni da parte di Roma e a quelle dei governi sovracittadini, nel trasformare i processi in uno strumento di affermazione e tutela della giurisdizione vescovile sopra la diocesi. Abbiamo visto come, sotto certi aspetti, i processi degli anni Sessanta e Settanta del Cinquecento continuino a svilupparsi in un contesto simile. Ciò che cambia, però, è la statura dei vescovi per volontà dei quali si istruiscono i provvedimenti: prelati di altissimo profilo, con grandi capacità politiche e alle spalle una partecipazione attiva ai lavori conciliari. Questi vescovi da una parte furono mossi certamente dalle indicazioni del Concilio di Trento e da una forte volontà di riorganizzazione delle diocesi, dall'altra ebbero una grande consapevolezza del loro ruolo e dei diritti che potevano esercitare nella diocesi.

Con la fine degli anni Ottanta del XVI secolo e la progressiva scomparsa della generazione conciliare, con la sempre maggiore centralizzazione della Curia romana affiancata dal sistema delle congregazioni, il ruolo dei vescovi dovette subire sempre più pressioni esterne e la giurisdizione degli ordinari diocesani all'interno delle loro circoscrizioni territoriali fu indebolita. Sullo sfondo dei processi si intravedono spesso dei conflitti giurisdizionali a livello locale, segno della debolezza della funzione vescovile; le congregazioni romane iniziavano ad interessarsi sempre di più alle *inquisitiones* sui miracoli mariani, di frequente il potere politico si intrometteva, ponendo il vescovo sotto assedio nella sua stessa diocesi. Ecco allora che i processi di questo periodo portano all'estremo la loro funzione di difesa e riaffermazione della

giurisdizione vescovile: non è detto però che questa operazione desse sempre i frutti sperati dall'ordinario<sup>927</sup>.

Nel caso di Lucca si è evidenziato come la collaborazione fra il vescovo Alessandro Guidiccioni e il governo della Repubblica desse non di rado l'impressione di una debolezza della figura vescovile, giudicata piuttosto severamente dagli ambienti romani e inquisitori. Il processo alla Madonna dei Miracoli trovava una delle sue ragioni di redazione nel timore che la neonata Congregazione dei Riti si interessasse per prima ai miracoli attribuiti alla Vergine lucchese<sup>928</sup>. Ritroviamo una situazione simile, come abbiamo già accennato nell'introduzione<sup>929</sup>, nel 1596, in occasione del processo della Madonna di Mondovì: il vescovo Castrucci, informato dei miracoli che stavano avvenendo copiosi grazie a un'immagine della Vergine riportata alla luce dal diacono Cesare Trombetta, decise di interessarsi della questione e soprattutto di sostituire al diacono alcuni dei propri collaboratori nella gestione delle elemosine provenienti dai pellegrinaggi; Castrucci aprì inoltre un processo per accertare la veridicità di tali miracoli. L'*inquisitio* avrebbe dovuto, nelle intenzioni di Castrucci, non solo legittimare l'immagine, ma anche riportarla sotto la giurisdizione vescovile<sup>930</sup>. Il processo fu caratterizzato dalle ingerenze sia della Congregazione dei Riti sia della Congregazione del Sant'Uffizio<sup>931</sup>, ma soprattutto alla fine del procedimento l'autorità che affermò la sua giurisdizione sul santuario non fu quella vescovile, ma quella dei Savoia, appoggiato da Roma<sup>932</sup>. La presenza degli inquisitori si ripropone nel processo alla Madonna della Ghiara di Reggio Emilia, nel 1596. Dopo il miracoloso risanamento del sordomuto Marchino, il filone principale dell'accertamento fu aperto dalla curia vescovile, ma anche qui, come nel caso di Lucca, ci furono processi secondari, collegati

---

<sup>927</sup> Per i conflitti giurisdizionali che vedono protagonisti i vescovi durante il XVI secolo, soprattutto di fronte alle congregazioni romane, e in particolare a quella dell'Inquisizione, cfr. Prosperi, Adriano, *Tribunali della Coscienza*, cit., pp. 370 e segg.

<sup>928</sup> Cfr. *Infra*, cap. IV.

<sup>929</sup> Cfr. *Infra* p.7.

<sup>930</sup> Cfr. Cozzo, Paolo, *Regina Montis Regalis*, cit., pp. 70-79.

<sup>931</sup> Cfr. *Ivi*, p. 90.

<sup>932</sup> Cfr. *Ivi*, p. 108.

al primo miracolo<sup>933</sup>. Se nel caso della Repubblica toscana l' *inquisitio* 'secondaria' era stata affidata a un altro vescovo, il vescovo della diocesi di Volterra, per la Madonna della Ghiara il procedimento che si aprì a Parma fu condotto dall'inquisitore cittadino<sup>934</sup>.

In modo diverso ma con esiti simili furono condotti alcuni processi nel sud Italia durante gli anni Novanta del Cinquecento: queste *inquisitiones* furono spesso aperte con la volontà di combattere un ordine o una personalità che avevano iniziato a gestire il luogo dove erano avvenuti i miracoli senza che il vescovo fosse intervenuto. Con i processi spesso i vescovi riuscivano a riaffermare, almeno parzialmente, la loro autorità in merito alla verifica dei miracoli, ma altrettanto di frequente sembrava che il loro potere di regolamentare il nuovo culto fosse abbastanza limitato e che prevalessero comunque le insistenze della popolazione e il potere esercitato dagli ordini.

La debolezza dell'azione vescovile, costretta a venire a patti con le diverse istanze provenienti non solo dall'ambiente religioso ma anche da quello laico, è particolarmente evidente nel caso dell'accertamento dei miracoli compiuti da Santa Maria la Nova, studiato da Pierroberto Scaramella.

La Vergine campana aveva compiuto un miracolo di incorruttibilità alla fine del XV secolo e aveva permesso la vittoria in battaglia di Ferrante d'Aragona, che per questo l'aveva portata a Napoli, collocandola in uno dei conventi cittadini di maggiore importanza, governato dai francescani<sup>935</sup>. Con la caduta della dinastia aragonese, anche l'immagine conobbe un momento di oblio, anche se la devozione non si fermò mai del tutto; nel 1596 l'immagine, che si trovava all'epoca nella cappella della famiglia

---

<sup>933</sup> Cfr. Iotti, Mario, *I miracoli della Madonna della B. V. della Ghiara secondo i verbali dei processi canonici registrati negli anni 1596-1597*, Reggio Emilia, Comunità dei Servi di Maria del Santuario della B. V. della Ghiara, 1999, pp. 13-19; cfr. Monducci, Elio, *Il tempio della Madonna della Ghiara a Reggio Emilia nei documenti d'archivio*, Reggio Emilia, Diabasis, 1998, pp. 25-27. Per il processo di Reggio: ASRe, *Congregazione sopra gli affari della B. V. della Ghiara 1596-1597*, fascicoli A e B.

<sup>934</sup> Cfr. Iotti, Mario, *I miracoli della Madonna* cit., pp. 41 e segg. Il processo di Parma viene condotto dal Reverendo padre Agapito Costeregio di Bergamo dell'Ordine dei predicatori, inquisitore di Parma. Per il processo di Parma: ACVRe, *Fondo sacre reliquie*, F. 8, doc. 97.

<sup>935</sup> Scaramella, Pierroberto, *Le Madonne del Purgatorio* cit., pp. 181-183. La notizia del primo miracolo e dell'intervento di Ferrante è riportata dalle cronache, cfr. Garzilli, Paolo (a cura di), Notar Giacomo, *Cronica di Napoli*, Napoli, dalla Stamperia reale, MDCCCXLV, p. 205; Ciampaglia, Nadia (a cura di), Fuscolillo, Gaspare, *Croniche*, Arce, Nuovi segnali, 2008, pp. 16-17; Ioannis Albinus Lucani, *De Gestis regnum Neapo. ab Aragonia qui extant libri quatuor*, Neapoli, apud Iosephum Cachium, MDLXXXVIII, p. 151; *Raccolta di varie croniche, diarj, ed altri opuscoli così italiani, come latini appartenenti alla storia del Regno di Napoli*, Tomo I, Napoli, Presso Bernardo Perger, MDCCLXXX, p. 226.

Pagliuca, tornò a far parlare di sé per il risanamento di uno storpio<sup>936</sup>. Presto la devozione si ingigantì al punto da attirare l'attenzione della curia napoletana, che aprì un processo canonico condotto dal vicario Vincenzo Quattromani<sup>937</sup>. Dall'*inquisitio* risulta evidente come a incoraggiare il culto fossero da una parte delle forze laiche, riconducibili alla famiglia nella cui cappella si collocava l'immagine, dall'altra i frati zoccolanti, che, con la consulenza di avvocati e teologi, controbatterono alla decisione del vicario di chiudere la cappella per far cessare il culto popolare. Gli argomenti portati dai frati erano solidi e si concentravano sulla grande devozione dei fedeli, sulla lunga storia dell'immagine, ritenuta antichissima e da sempre miracolosa, e sul fatto che gli zoccolanti avevano provveduto a presentare un catalogo dei miracoli concessi dalla Madonna e una rendicontazione delle elemosine<sup>938</sup>. La curia napoletana continuava però a ribadire l'obbligo di chiusura della cappella, di cessazione della raccolta di elemosine e della registrazione di miracoli; davanti alla prosecuzione della devozione popolare, l'arcivescovo si rivolse a Roma per avere un giudizio in merito alla vicenda, scatenando la reazione dei frati zoccolanti, che non riconobbero l'autorità della curia arcivescovile e chiesero un nuovo processo. L'autorità diocesana vedeva dunque messo in discussione il suo diritto di decidere sulla veridicità dei miracoli attribuiti a un'immagine sacra, come era stabilito dal decreto tridentino sulle immagini: addirittura era costretta a rivolgersi a Roma, a causa delle pressioni esercitate dai frati che amministravano Santa Maria la Nuova, affiancati dalla famiglia Pagliuca. La vicenda si risolse con la vittoria di questo schieramento, grazie soprattutto alla sollevazione popolare a favore della continuazione del culto tributato alla Vergine. Le azioni violente della gente della «rua Catalana» nei confronti degli uomini dell'arcivescovo e la mediazione di Roma fecero sì che il processo arcivescovile si chiudesse riconoscendo i miracoli della Vergine e consentendo ai frati zoccolanti di continuare le loro raccolte di offerte<sup>939</sup>.

Il caso napoletano dimostra come la debolezza della curia ne provochi la sconfitta in un conflitto che riguarda principalmente la forza di azione dell'arcivescovo all'interno del

---

<sup>936</sup> Scaramella, Pierroberto, *Le Madonne del Purgatorio*, cit., pp. 184.

<sup>937</sup> ASDN, *Fondo Miscellanea*, I, 1, 1596, *Processo sui miracoli operati in Santa Maria la Nova*

<sup>938</sup> *Ivi*, f. 55v; Scaramella, Pierroberto, *Le Madonne del Purgatorio*, cit., p. 188.

<sup>939</sup> Scaramella, Pierroberto, *Le Madonne del Purgatorio*, cit., pp. 188-190.



territorio diocesano e la possibilità di vedere rispettati i diritti che gli competono in merito alle decisioni sul culto alle immagini. In altri casi, come quello della Madonna di Pugliano, di pochi anni precedente, il processo voluto dall'arcivescovo era andato invece a buon fine, poiché i sacerdoti si erano subito mostrati disposti a sottomettere il culto all'autorità della curia<sup>940</sup>.

Nei processi ai miracoli mariani che si concludevano con il disconoscimento di un'attività miracolosa, spesso la sentenza negativa del tribunale vescovile era finalizzata a impedire che soggetti non legati alla diocesi le sottraessero il controllo sulle elemosine derivanti dai pellegrinaggi. Anche sotto questo aspetto una tale sentenza denunciava la condizione di debolezza dell'ordinario che si dimostrava ancora una volta incapace di far rispettare in altro modo i propri diritti giurisdizionali sull'amministrazione dell'immagine sacra. In alcuni casi, come in quello di Santa Maria la Nova, la sentenza negativa si rivelò inutile, anzi dannosa, poiché la decisione del vescovo fu addirittura smentita con l'accordo di Roma. Tuttavia, anche nelle occasioni in cui la sentenza negativa del processo informativo era applicata, il culto e la raccolta di elemosine potevano continuare, a volte anche per lungo tempo, a dispetto di quanto stabilito dal vescovo.

L'*inquisitio* sui miracoli della Madonna di Cutigliano, nel pistoiese, sembra in linea con questa interpretazione.

## 2. Un processo con esito negativo: la Madonna di Cutigliano

Nel 1587 a Cutigliano, località sull'Appennino pistoiese, un'edicola che rappresentava una Vergine con il Bambino, con ai lati Maria Maddalena e Giovanni Battista, cominciò a essere oggetto di devozione popolare. Una ragazza del posto, Domenica di Michele, passando davanti all'immagine aveva visto la Vergine - che poi durante il processo parve essere stata scambiata dalla ragazza con l'immagine di Maria Maddalena - sudare, ripetendo il medesimo miracolo della pistoiese Madonna dell'Umiltà. In seguito a questo primo miracolo era stato risanato Puccino, un bambino quasi cieco, due lombardi

---

<sup>940</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 179-181. Il processo si trova in ASDN, Fondo atti civili, 1593 Processo per i miracoli operati nella chiesa di S. Maria a Pugliano.

privi della vista e un uomo, Meo, guarito dal male che pativa al braccio<sup>941</sup>. Il vescovo di Pistoia Lattanzio Lattanzi aveva stabilito che si riunisse una commissione per aprire un'*inquisitio* sui miracoli della Madonna di Cutigliano, alla cui guida fu messo Cosimo Bracciolini<sup>942</sup>. Bracciolini era, come si è visto, il canonico che in occasione della traslazione della Madonna dell'Umiltà aveva redatto un'opera devozionale, dove si ricordava anche il processo avvenuto nel 1549<sup>943</sup>. Uomo di alto profilo fra i canonici pistoiesi, Bracciolini fu probabilmente scelto dal vescovo - il quale, in quel momento, era impegnato a difendersi dal suo coadiutore Abbiosi «che promosse gravissime controversie sull'esercizio della giurisdizione, che più volte fatalmente ripullularono fino alla morte del [...] Lattanzi»<sup>944</sup> - proprio per la sua esperienza con i miracoli compiuti dalla Madonna dell'Umiltà. Il processo si aprì in aprile, e già le domande che vennero poste ai testimoni dimostrarono l'incredulità della commissione verso il miracolo<sup>945</sup>. In effetti l'*inquisitio* riuscì a provare come tutti i miracoli fossero falsi: dei testimoni di Pieve Pelago e Fiumalbo dichiararono che i due lombardi erano ancora ciechi; Puccino era stato convinto a mentire da alcune donne del posto e da un occhio non vedeva quasi per niente; Meo era guarito, ma solo perché, stabilì la commissione, il male stava andandosene naturalmente<sup>946</sup>. L'unica che non si riuscì a smuovere dalla sua posizione fu Domenica che, nonostante avesse scambiato Maria Maddalena per la Vergine, restò convinta di avere assistito a un miracolo<sup>947</sup>. I due membri della chiesa locale, il pievano Mancini e il cappellano della Compagnia della Madonna nella chiesa pievana, Bernardino Beneventi, si dissero entrambi convinti che non fosse avvenuto

---

<sup>941</sup> Questo documento è stato studiato da Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano. Storia di un miracolo dimenticato, di un ponte perduto, di un oratorio apparso e poi sparito*, Pistoia, Gruppo Alta Val di Lima, 2015.

<sup>942</sup> Il processo si trova in AVPt, III, C, 34, *Documenti vari*, fascicolo 1587, *Vergine di Cutigliano*.

<sup>943</sup> Per un profilo del canonico cfr. *Infra*, pp. 111 e sgg.

<sup>944</sup> Cfr. Rosati, Antonio Maria, *Memorie per servire alla storia de' vescovi di Pistoja*, in Pistoia, Nella stamperia d'Atto Bracali stampatore vescovile, MDCCLXVI, p. 181.

<sup>945</sup> L'attitudine ostile del Bracciolini nei confronti dei testimoni viene notata anche da Elena Vannucchi. Cfr. Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano*, cit., p. 18.

<sup>946</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 19-20.

<sup>947</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 21-22.

nessun miracolo e che semplicemente la sudorazione dipendesse dall'umidità che si era accumulata sul tetto dell'edicola<sup>948</sup>. Chiuso il processo con esito negativo, il canonico Bracciolini promulgò una serie di norme che erano chiaramente rivolte a prevenire abusi e, soprattutto, a regolamentare la gestione delle elemosine<sup>949</sup>. Le preoccupazioni da cui era mosso erano quelle che qualcuno *in loco* incoraggiasse il culto e si appropriasse dei donativi offerti all'immagine dai fedeli. I timori di Bracciolini dovevano rispecchiare anche quelli del vescovo che, già destituito di buona parte del suo potere<sup>950</sup>, di lì a poco sarebbe morto. Non si trattava di preoccupazioni vane, dato che proprio il pievano Mancini solo pochi anni più tardi sarebbe stato processato per essersi indebitamente appropriato delle elemosine che continuavano ad essere versate dai devoti dell'immagine, nonostante la sentenza negativa del 1587<sup>951</sup>.

Lattanzi, anziano e logorato dal conflitto con Abbiosi, incapace di far valere sulla diocesi la propria autorità, a causa anche all'appoggio di cui il suo coadiutore godeva presso la corte medicea, stabilì che venisse aperto un processo sui miracoli di Cutigliano, del quale già dall'inizio si prevedeva l'esito negativo. Il vescovo sapeva, infatti, che la sua debolezza nella diocesi non gli avrebbe consentito di far valere altrimenti la propria giurisdizione sull'immagine, con il rischio, poi verificatosi, che il clero locale si approfittasse della devozione popolare per compiere abusi. L'estrema debolezza di Lattanzi è dimostrata anche dal fatto che le decisioni della commissione non vennero rispettate e il culto della Madonna di Cutigliano continuò fino al XX secolo<sup>952</sup>.

Questa panoramica sulle *inquisitiones* ai miracoli mariani svoltesi nella penisola italiana fra il XV e la fine del XVI secolo credo abbia consentito di evidenziare come tali processi, non diversamente dai processi di beatificazione e canonizzazione, siano ben

---

<sup>948</sup> Cfr. *Ivi*, p. 18.

<sup>949</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 22-24.

<sup>950</sup> Per la complessa situazione della diocesi in questi anni, a causa dei dissidi fra Abbiosi - sostenuto da Bianca Cappello -, Lattanzi - che godeva di buoni appoggi alla corte pontificia - e il capitolo della cattedrale, che si ebbe a lamentare con Roma della cattiva condizione in cui versava la diocesi, cfr. Bocchini Caimani, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 258-259.

<sup>951</sup> Cfr. Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano*, cit., p. 23.

<sup>952</sup> Ci sono testimonianze di una perdurante devozione all'Oratorio del Ponte Lungo fino al secondo dopoguerra. Cfr. Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano*, cit., pp. 29 e segg.

più di una testimonianza della devozione prestata alla Vergine fra Basso Medioevo ed Età moderna, ma costituiscano soprattutto un laboratorio che consente di osservare, in un momento complesso della storia della Chiesa, le strategie che il potere vescovile mise in atto nel governare le diocesi. Se nel Quattrocento l'esercizio dell'autorità diocesana non poteva essere scollegata dal potere laico, la prima metà del Cinquecento vide i vescovi riformatori perseguire un rinnovamento della vita religiosa nelle proprie diocesi, confrontandosi al tempo stesso con le pressioni di Roma e dei governi locali. Al termine del Concilio di Trento, grazie anche all'elaborazione del decreto sulle immagini, i vescovi che avevano personalmente preso parte ai lavori conciliari inserirono i processi nella riforma dell'azione pastorale all'interno delle loro diocesi, trasformando le *inquisitiones* in uno strumento per affermare la propria autorità sul territorio da loro governato. Dalla fine degli anni Ottanta del Cinquecento i processi furono via via più soggetti alle attenzioni del potere politico, interessato a sfruttare le Vergini miracolose a scopo legittimatorio, e a quello delle Congregazioni romane, che miravano ad espandere la propria autorità su questioni che sarebbero teoricamente dovute ricadere sotto l'autorità dell'ordinario diocesano. I vescovi, in situazioni di particolare debolezza, iniziarono allora a utilizzare le *inquisitiones* come strumento non più per legittimare la propria azione all'interno della diocesi, ma per scoraggiare altre personalità dall'appropriarsi delle elemosine e dell'amministrazione del culto tributato alle Madonne miracolose. In questa azione, i vescovi furono spesso aiutati dai canonici, che svolsero soprattutto il compito di pubblicizzare le nuove devozioni, qualora esse fossero state riconosciute dal potere vescovile, e a perpetuare la memoria dei miracoli e della corretta condotta degli ordinari diocesani nell'accertare i prodigi elargiti dalla Madonna a un popolo spesso bisognoso di ritrovare la fede, dopo la burrasca dell'epoca riformata, nella devozione alla Vergine.

## PER CONCLUDERE

Nell'ultimo capitolo del mio lavoro ho risposto ad alcune delle domande presentate nella parte introduttiva come obiettivi della mia ricerca: attraverso le fonti ho delineato il profilo di coloro che promuovevano i processi informativi e individuato i motivi per cui le *inquisitiones* venivano aperte; l'esame delle fonti mi ha, inoltre, permesso di dimostrare come la fonte cambi, sia a livello formale sia a livello di contenuto, e quali siano le ragioni di questo cambiamento.

Per concludere questo studio vorrei soffermarmi su due questioni, tra loro collegate, in merito alle quali ho esposto alcune riflessioni nell'*Introduzione*: il problema della periodizzazione e l'impostazione della storiografia culturale di matrice anglosassone. Credo che ora, disponendo di un quadro generale dei temi al centro della mia tesi, sia possibile argomentare con maggiore chiarezza la mia posizione sulle questioni appena menzionate.

Penso di avere dimostrato come le fonti e le problematiche che ho analizzato in questo lavoro portino a mettere in dubbio l'idea di una periodizzazione classica, rappresentata dall'interpretazione del Concilio di Trento come un punto di svolta. Nella storia santuariale, infatti, si evidenzia – a partire dalla presenza stessa della documentazione – una continuità fra Quattrocento e Cinquecento, che proseguirà nel XVII secolo e oltre, fino ai giorni nostri, come attestano i processi contemporanei, ad esempio il procedimento che nel 2001 ha riconosciuto la veridicità delle apparizioni mariane verificatesi a Kibeho (Rwanda) nel 1981. Davanti a tale continuità si ha una forte tentazione di individuare una cronologia lunghissima per il fenomeno dell'accertamento del miracoloso, in particolare se si considera che le procedure e i documenti relativi alle *inquisitiones*, dopo le modifiche subite dai primi modelli del XV secolo fino alla fine del Cinquecento, si stabilizzarono in un assetto formale che ritroviamo molto simile anche nei procedimenti odierni: medici che accertano le guarigioni, commissione teologica, interrogatori ai testimoni. L'adozione di una 'lunga cronologia' sembra ancora più ragionevole se delle *inquisitiones* esaminiamo il contenuto: guarigioni miracolose che si verificano oggi come allora, scampati pericoli, ringraziamenti tramite pellegrinaggi ed *ex voto*. Questa lettura ci restituisce, in effetti, una continuità di

esperienze devozionali attraverso i secoli, tanto potente da prescindere perfino dalla specifica identità documentaria testimoniata da ognuno di questi incontri con il divino. Di questa eventualità può essere un esempio la vicenda della Madonna di Monte Berico, la singolarità della quale - un processo iniziato dai poteri laici cittadini e non dal vescovo - era già stata sottolineata da Padre Casarotto, che per primo aveva editato il processo. Se ci concentriamo solo sui miracoli trasmessi da questo processo, però, rischiamo di non accorgerci della particolarità presentata dal documento, da cui discende, come abbiamo visto, una forte ricaduta identitaria sui fedeli vicentini rispetto a una chiesa locale ormai gestita da Venezia. Riguardo a un'opera devozionale del 1527 che riporta i miracoli registrati durante l'*inquisito* apprendiamo, infatti, che la raccolta di miracoli «which is presented as a *processus* or trial» - e, si badi bene, il fatto che sia un processo e, dunque, un'iniziativa giuridica condotta «at the Palazzo del Comune» sembra non fare qui alcuna differenza rispetto a una registrazione di miracoli voluta in ambito santuarioale - fu commissionata dai religiosi di Santa Brigida «in order to prove the veracity of the legend of foundation and to enhance the status of the city's new shrine»<sup>953</sup>. Ecco, dunque, che l'apertura di un'azione giudiziaria, l'impiego di notai, lo svolgersi dell'*inquisitio* nel Palazzo comunale cittadino assumono una valenza neutra, che rende il caso di Monte Berico non dissimile da quello di molti altri santuari mariani della penisola, in cui i miracoli erano invece registrati dai religiosi che del santuario sono parte, nel santuario stesso, senza interrogatori ed in maniera informale: penso, ad esempio, al caso quattrocentesco di Santa Maria delle Carceri a Prato.

L'esempio che ho appena riportato credo riassume perfettamente le ragioni per cui è necessario, anche quando si parla di miracoli e devozione, non perdere di vista le relazioni istituzionali e i conflitti giurisdizionali che ruotavano intorno alle Vergini miracolose. Sono quelle relazioni e quei conflitti a rendere evidente come, anche se decade la rigida periodizzazione basata sulla Controriforma - che d'altra parte già dagli anni Novanta ha iniziato a mostrare i suoi limiti<sup>954</sup> -, la verifica e la raccolta di miracoli

---

<sup>953</sup> Cfr. Laven, Mary, *Past and Present*, cit, p. 208.

<sup>954</sup> Già Massimo Firpo notava come nel libro *Tribunali della coscienza* Adriano Prosperi avesse parzialmente preso le distanze da quella modalità di periodizzazione, poiché il termine 'Controriforma' «non risponde alle esigenze dei tempi più lunghi e delle prospettive diverse - anche dal basso e consensuali - della sua indagine». Cfr. Firpo, Massimo, *Tribunali della coscienza in età tridentina*, in «Studi storici», a. 38, n. 2, 1997, p. 356.

tramite un processo non sia un'operazione neutra e non possa essere inserita in un lungo e omogeneo *continuum* temporale. Le *inquisitiones* alle immagini miracolose o alle apparizioni mariane furono, infatti, aperte da soggetti che rivendicavano una giurisdizione sul santuario e che volevano ribadirla o proteggerla, oppure far cessare un indebito appropriarsi di diritti sul luogo sacro. Come spero di aver chiarito nei capitoli precedenti, il tentativo di portare avanti questa 'operazione difensiva' subì nel corso del tempo dei cambiamenti - che riguardarono il ruolo dei vescovi ma anche i poteri laici, le congregazioni romane, gli ordini religiosi – determinati dal mutare delle condizioni politiche intorno a questi soggetti.

Tali dinamiche di potere avevano un impatto sulla devozione popolare, che ne era influenzata e indirizzata. Le fonti spesso riportano episodi nei quali la devozione si avvia spontaneamente nel momento in cui si sparge la voce che un'icona mariana ha compiuto dei miracoli. Nel caso della Madonna dei Miracoli di Lucca, appena la notizia della frattura del braccio del soldato bestemmiatore si diffonde, subito i lucchesi iniziano a recarsi numerosi sotto l'immagine, tanto che, per assicurarsi che il flusso devozionale non si ingrossi troppo prima della fine dell'*inquisitio*, il vescovo e il governo lucchese decidono di isolare il dipinto all'interno di un palazzo governativo laico. Nelle opere devozionali successive, soprattutto quelle scritte da personalità ecclesiastiche, si sottolinea come addirittura la popolazione non cessasse di visitare l'immagine nemmeno in seguito a questa misura: anzi, i cittadini di Lucca si accorsero 'miracolosamente' degli spostamenti dell'icona e organizzarono delle processioni spontanee. È tuttavia chiaro come dietro questa narrazione che esalta la pia iniziativa del popolo lucchese, oltre a una grande devozione individuale e cittadina - nonostante la Lucca nel XVI secolo non fosse propriamente un modello di ortodossia cattolica – ci fossero anche altri interessi, fra cui quello di spargere la notizia dei miracoli mariani e incoraggiare un flusso di fedeli ancora maggiore. Questo mi pare un punto che merita di essere sottolineato: se guardiamo ai processi il cui esito ha portato alla validazione di un luogo sacro ci accorgiamo di come la devozione popolare, per contribuire alla nascita di un santuario e per 'incrementare' i miracoli avesse bisogno di essere supportata da un'iniziativa istituzionale, altrimenti restava in un raggio limitato e, se non si spengeva, diventava carsica, fino a essere praticamente dimenticata. Lo dimostra il caso della

Madonna di Rho, alla quale erano rimaste devote solo poche vedove, che si recavano a pregarla presso l'edicola mariana; lo conferma la vicenda della Madonna di Mondovì, 'riscoperta' dal diacono Cesare Trombetta; lo attesta la Madonna di Cutigliano, il cui culto, dopo la conclusione negativa del processo, rimase locale e andò spegnendosi lentamente, fino a rendere oggi dimenticata la Madonna del Ponte.



## BIBLIOGRAFIA

### Fonti manoscritte

#### AA Lu:

*Acta visitationis ecclesiarum, monasteriorum, hospitalium, confraternitarum, et aliorum piorum locorum Lucanae civitates et diocesis, facta de anno 1575 a Reverendissimo Domino Iohannes Baptista Castellio episcopo ariminesi, visitatore apostolico deputato a Sanctissimo in Cristo padre et dominonostro Gregorio XIII*

#### ACP:

*A I, 8, Libro di atti*

*A I, 9, Libro di atti*

*A I, 10, Libro di atti*

*A I, 12, Libro degli atti*

*A I, 13, Libro degli atti della sacrestia*

*A I, 14, Libro degli atti*

*A I, 15, Atti della sacrestia*

*D 5, Registro Abreviato di tutti gl'oblighi perpetui della Chiesa Cathedrale di Pistoia, cioe di feste , et offitj per li morti che si celebrano in tutto l'anno fuor dell'ordinario, et dell'offitio corrente con le loro distributioni et carichi. Raccolto da M. Cosimo di Lodovico Bracciolini canonico, l'anno 1582, ch'egli fu prefetto della Sacrestia di Sancto Zeno.*

*L 23, Sacrestia di San Zeno*

#### ASF:

*Ceramelli Papiani, 68*

*Ceramelli Papiani, 2126*

*Ceramelli Papiani, 5261*

*Ceramelli Papiani, 5377*

Ceramelli Papiani, 7389

Pratica Segreta di Pistoia e Pontremoli, 483

ASLu:

*Cittadella Castrucci*, 8

*Offizio sopra la Religione*, 1

*Offizio sopra la Religione*, 5

*Opera della Madonna dei miracoli*, Raggiunglio della Madonna detta de Miracoli di Lucca questo è carattere di Paulino di Bianco Nobile di Lucca

ASP:

*Fondo Bracali*, 4

*Opera di S. Jacopo*, 824

*Opera di S. Jacopo*, 829

*Opera di S. Jacopo*, 833

*Opera di S. Jacopo*, 838

*Opera di S. Jacopo*, 843

*Provvisioni e Riforme*, 66

AVP:

*III, B 21*

*III, B 22*

*III, B 23*

*III, B 31*

*III, C 34*

*III, 23*

*III, 70*

BFP:

*Fondo Forteguerriano, C 231*

*Fondo Forteguerriano, E 376*

*Fondo Forteguerriano, E 379*

*Fondo Forteguerriano, E 389*

BSLu:

*ms. 422, Processus super miraculis apud sacram imaginem gloriosissimae Virginis Mariae*

BRP:

*ms. 86, Cronica 1484*

*ms. 87, I miracoli della Madonna delle Carceri di Prato De Ghibellini*

#### Fonti a stampa

Barbarano de' Mironi, Francesco, *Historia ecclesiastica della Città, Territorio, e' Diocese di Vicenza [...], Libro Quinto nel quale si descrivono le fondazioni delle Chiese, Oratorj, Hospitali, ed altri edificj della Città*, in Vicenza, nella stamperia di Carlo Bressan, MDCCLXI

Bandinelli, Massinissa, *L'Ode di M. Scipione Bandinelli alla Madonna de miracoli di Lucca tradutta da Massinissa Bandinelli*, in Lucca, per Vincenti Busdraghi, 1588

Bandinelli, Scipione, *Oratio in funere Mariae Lusitaniae infantis Plac. et Parmae principis*, in Placentiae, apud Io. Bazzachium & Antem Comitem socios, 1577

Bandinelli, Scipione, *In nuptias sereniss. principum Vincentii Gonzagae, et Margheritae Farnesiae*, in Placentiae, apud Ioan. Bazzachium & Antheum Comitem, 1580

Bandinelli, Scipione, *In Farnesiorum ingressu in arcem Placentinam idyllium, in Placentiae, ex officina Io. Bazachij, 1585;*

Bandinelli Scipione, *Elegiae duo et alia carmina in funere Octauij Farnensis*, in Lucca, Vincenzo Busdraghi, 1587

Bandinelli, Scipione, *In deiparae Virginis imaginem miraculis Lucae insignem*, in Lucca, apud Vincentium Busdrachium, 1588.

- Bandinelli, Silvia, *Corona di Silvia Bandinelli in morte del serenissimo sig. Ottavio Farnese duca di Piacenza Parma*, in Piacenza, appresso Anteo Conti, 1587
- Bandinelli, Vincenzo, *Thesoro preservativo contro la peste*, Pistoia, Fortunati, 1630
- Bracciolini, Cosimo, *Trattato de' miracoli della sacra immagine della Gloriosa Vergine santa Maria dell'Humiltà di Pistoia, del principio, e progresso, & della sua translatione fattasi ultimamente nella nuova chiesa. Con alcune dichiarazioni de' miracoli, e culto delle sacre immagini. Breuemente raccolto da M. Cosimo Bracciolini canonico della Chiesa Cathedrale di Pistoia*, In Firenze, appresso Bartolommeo Sermartelli, 1580
- Bracciolini, Cosimo, *Istruzione a sacerdoti. Nella quale si dimostra principalmente le qualità che debbono hauere quelle persone che vogliono esser promosse all'ordine sacerdotale*, In Firenze, nella Stamperia di Michelagnolo Sermartelli, 1602.
- Bracciolini, Cosimo, *Vita del b. Atto Vescouo di Pistoia e prima Ottauo generale della Congregatione de' monaci di Vallombrosa*, In Firenze, Nella Stamperia de' Giunti, 1606
- Chiacchella, Rita, *Il tipo ideale di vescovo e l'applicazione del modello nelle chiese locali: Carlo Borromeo e la sua influenza nella diocesi di Perugia*, Brindisi, Amici della A. di Leo, 1986
- Ciati, Paolo, *Rosario della beatissima Vergine Maria, che contine in se XV misterij. Di m. Paolo Ciati da Pistoia*, in Firenze, appresso Bartolomeo Sermartelli, 1580
- Deza, Massimiliano, *Vita del venerabile padre Cesare Franciotti della congregazione de' Chierici regolari della Madre di Dio*, in Roma, per il Mascardi, MDCLXXX
- Dondori, Giuseppe, *Della pietà di Pistoia in grazia della sua patria*, in Pistoia, per Pier'Antonio Fortunati, 1666
- Ecclesiae Lucensis constitutiones pluribus frequentibus synodis late et compendium relatae*, Lucae, apud Vincentium Busdraghium ad instantiam Octaviani Guidoboni, 1594
- Erra, Carlantonio, *Vita del Venerabile Padre Giovanni Leonardi fondatore della Congregazione de' Chierici regolari della Madre di Dio*, in Roma, nella stamperia di Giuseppe e Nicola Grossi, MDCCLVIII
- Ferrini, Luca, *Corona di sessanta tre miracoli della Nunziata di Firenze. Scritti à*

- honore e reverenza di sessanta tre anni che visse la Beata Vergine in questo mondo,*  
in Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti, 1593
- Fioravanti, Jacopo Maria, *Memorie storiche della città di Pistoja*, Lucca, Per Filippo Maria Benedini, 1758
- Forteguerra, Francesco, *Vita del Beato Atto vescovo di Pistoia. Raccolta dal Signor Francesco Forteguerra*, in Firenze, appresso Bartolomeo Sermartelli e Fratelli, MDCVIII
- Franciotti, Cesare, *Historie delle miracolose Imagini, E delle vite de' Santi, i corpi de' quali sono nella Città di Lucca*, in Lucca, appresso Ottaviano Guidoboni, Con licenza de' Superiori, MDCXIII
- Franciotti, Cesare, *Viaggio alla S. Casa di Loreto. Distinto in dodici giornate; Nelle quali si contiene l'ordine e modo che in questo Et in ogn'altro Pellegrinaggio di devotione, ò d'obbligo si dovrebbe tenere per ritrarne frutto di salute*, in Venetia, Presso Gio. Battista Combi, MDCXXV
- Franciotti, Cesare, *Delle pratiche di meditationi per avanti e dopo la Santissima Comunione*, in Venetia, presso Giovan Battista Combi, 1627
- Garzoni, Michele, *Successo dell'immagine della Beatissima Madonna de' miracoli di Lucca. Et altre Rime spirituali del Sig. Michele Garzoni, Gentil'huomo Luchese*, in Lucca, Appresso Vincentio Busdraghi, 1594
- Giovio, Paolo, *Le vite di Leon Decimo et d' Adriano sesto sommi pontefici, et del cardinal Pompeo Colonna. Scritte per Mons. Paolo Giovio vescovo di Nocera & tradotte da M. Lodovico Domenichi*, in Vinegia, Appresso Giovanni de' Rossi, MDXLIII
- Guicciardini, Francesco, *La Historia d'Italia*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de'Ferrari, MDLXVIII
- Guidiccioni, Alessandro, *Le Regole per le classi de' sacerdoti, et per ogn'altro chierico della diocesi di Lucca*, in Lucca, appresso Vincenzo Busdraghi: a stanza di Ottaviano Guidoboni, 1580 (I ed. 1577)
- Historia della Miracolosa Struttione del Sacro Tempio di S. Maria di Monte di Vicenza*, Venezia, Petri Castelli, 1556.

- Ioannis Albini Lucani, *De Gestis regnum Neapo. ab Aragonia qui extant libri quatuor*, Neapoli, apud Iosephum Cachium, MDLXXXVIII
- Laurienti, Sante, *Storia di Cori scritta dal P. Sante Laurienti dedicata al popolo di Roma ed ai Signori Conservatori*, Roma, 1637
- Lottini, Giovanni Angelo, *Scelta d'alcuni miracoli e grazie della Santissima Nunziata di Firenze*, Firenze, appresso P. Ceconcelli, 1619
- Matraini, Chiara, *Breve discorso sopra la vita e laude della Beatissima Vergine e madre del figliol di Dio, in Lucca*, appresso Vincenzo Busdraghi, 1590
- Morganti, Belisario, *Deiparae Virginis Lucae miracula edentis encomium*, Lucae, apud Vincentium Busdrachium, 1588
- Morganti, Belisario, *De B. Maria Christi matre Lucae picta ex imagine miracula proferente Belisarii Morgantii Historia*, Lucae, Apud Vincentium Busdrachium, MDXCI
- Paleotti, Gabriele, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, Bologna, per Alessandro Benacci, 1582.
- Pansa, Francesco - Pansa, Giuseppe, *Istoria dell'antica Repubblica d'Amalfi. E di tutte le cose appartenenti alla medesima, accadute nella città di Napoli e suo regno con lo registro di tutti gli archivi dell'istessa*, In Napoli, Per Paolo Severini, MDCCXXIV
- Passavanti, Jacopo, *Lo specchio di vera penitenza. Del reuerendo maestro Iacopo Passauanti fiorentino dell'Ordine de predicatori*, In Firenze, appresso Bartolomeo Sermartelli, 1579 e 1580
- Politi, Ambrogio Catarino, *Disputatio de cultu et adoratione Imaginum*, in *Enarrationes R.P. F. Ambrosii Catharini politi senensis archiepiscopi compsani in quinque priora capita libri geneseos. Adduntur pleriq[ue] alij Tractatus & Quaestiones rerum variarum ac scitu dignissimarum*, Romae, Apud Antonium Bladum Camerae Apostolicae typographum, MDLII
- Raccolta di varie croniche, diarj, ed altri opuscoli così italiani, come latini appartenenti alla storia del Regno di Napoli*, Tomo I, Napoli, Presso Bernardo Perger, MDCCLXXX
- Ricciardi, Tommaso, *Storia dei vescovi vicentini*, In Vicenza, Per Giovan Batista Vendramini Mosca, MDCCLXXXVI

- Rosati, Antonio Maria, *Memorie per servire alla storia dei vescovi di Pistoja*, in Pistoja, nella stamperia d'Atto Bracali stampatore vescovile, MDCCLXVI
- Santini, Ippolito, *Narratione de' successi intorno alla Miracolosa Imagine della Gloriosissima Vergine scopertasi nella Città di Lucca, l'anno 1588. Mandata da Monsign. Reuerendissimo di Lucca all'Illustrissimo Sig. Cardinale Castrucci*, Stampata in Genoua, per Hieronimo Bartolo, 1588
- Santini, Ippolito, *Discours Veritable des grands miracles de nostre Dame de Luques: descouverts nouvellement, & depuis continuez, & multipliez de jour en jour, à la confusion des blasphemateurs du nom de Dieu, & de la tres glorieuse Vierge Marie & des contempteurs des Images. Iouxte la copie imprimee à Luques, à Florence, & a Rome*, Lyon, Jean Pillehotte, 1590
- Salvi, Michelangelo, *Historie di Pistoia e fazioni d'Italia*, II, Pistoia, per Pier Antonio Fortunati, 1657
- Sisto V, *Literae de Visitandis Liminibus Apostolorum*, Roma, apud Heredes Antonj Bladij impressores camerales, MDLXXXV.
- Prediche nuovamente venute in luce del Reverendo Padre Fra Girolamo Savonarola da Ferrara, dell'ordine dei Frati predicatori, sopra il Salmo Quam Bonus Israel Deus predicate in Firenze, in Santa Maria del Fiore in uno advento nel MCCCCXCIII dal medsemo poi in latina lingua raccolte. Et da fra Girolamo Giannotti da Pistoia in lingua volgare tradotte [...]*, in Vinegia, per Agostino de Zanni, MDXXVIII
- Vannozzi, Bonifacio, *Delle lettere miscellanee del sig. Bonifatio Vannozzi, I.C pistolese, & protonotario apostolico. All'illustriss. et preclarissima Academia Veneta.*, in Venetia, appresso Gio. Battista Ciotti Sanese all'Aurora, 1606
- Vasari, Giorgio, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, vol. IV, Edizione Giuntina, 1568

## Bibliografia

- Adorni Braccesi, Simonetta, *Giuliano da Dezza, caciaiuolo: nuove prospettive sull'eresia a Lucca nel XVI secolo*, in «*Actum Luce: studi lucchesi*», a. 9, n. 1-2, aprile-ottobre 1980
- Adorni Braccesi, Simonetta, *Maestri e scuole nella Repubblica di Lucca tra Riforma e Controriforma*, in «*Società e Storia*», n. 9, f. 33, a. 1986
- Adorni Braccesi, Simonetta, *Il dissenso religioso nel contesto urbano lucchese della Controriforma*, in Berengo, Marino (a cura di), *Città italiane del Cinquecento fra Riforma e Controriforma, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Lucca, 13-15 ottobre 1983)*, Lucca, Pacini Fazzi, 1988
- Adorni-Braccesi, Simonetta, *Le «Nazioni» lucchesi nell'Europa della Riforma*, in «*Critica storica*», n. 28, f. 3, 1991
- Adorni Braccesi, Simonetta, *«Una città infetta». La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, MCMXCIV
- Adorni Braccesi, Simonetta - Simonetti, Guja, *Lucca, repubblica e città imperiale da Carlo IV di Boemia a Carlo V*, in Adorni Braccesi, Simonetta – Ascheri, Mario (a cura di), *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal Medioevo all'Età moderna: Firenze, Genova, Lucca, Siena, Venezia*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e Contemporanea, 2001
- Adorni Braccesi, Simonetta, *Tra 'valdesianesimo' e riforma: i due processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558), vescovo di Bergamo*, in «*Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*», 68, n.1, 2006
- Agnoletti, Ercole, *Madonna dei Lumi, Cenno storico su pieve S. Stefano e il suo santuario*, Forlì, tipografia A. Raffaelli, 1961
- Agrimi, Jole - Crisciani, Chiara, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino, Loescher Editore, 1980
- Agrimi, Jole - Crisciani, Chiara, *Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale*, in Grmek, Mirko (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Bari, Laterza, 1993
- Alberigo, Giuseppe, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa Post-Tridentina*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1967
- Alberigo, Giuseppe – Dossetti, Giuseppe L. – Jannou, Perikles P. – Leonardi, Claudio –



- Prodi Paolo (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2002
- Al Kalak, Matteo, *L'eresia dei fratelli. Una comunità eterodossa nella Modena del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011
- Andreini, Alessandro – Gori, Marco (a cura di), *Centenario del miracolo della Madonna dell'umiltà di Pistoia: Giornate di studio, Pistoia, 5-26 maggio 1992*, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 1993.
- Antonelli, Vittorio, *La stregoneria a Lucca*, in Bosco, Giovanna - Castelli, Patrizia (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, Pisa, Pacini, 1996
- Antonelli, Vittorio, voce *Lucca, processi di stregoneria* in Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.
- Aretin von, Karl, *L'ordinamento feudale in Italia nel secolo XVI e XVII e le sue ripercussioni sulla politica europea. Un contributo alla storia del tardo feudalesimo in Europa*, in «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 4, 1978
- Aurigemma, Marcello, *La fortuna critica dello Specchio di vera penitenza di Jacopo Passavanti*, in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, vol. I, Modena, Società tipografica editrice modenese, 1959
- Baja, Guarienti, Carlo, *Un miracolo civico. La nascita del culto della Madonna della Ghiara nello scenario reggiano fra Cinque e Seicento*, in Bellesia, Elisa - Mazza, Angelo (a cura di), *I Servi di Maria a Reggio Emilia (1313-2013). La strategia delle immagini e il fenomeno della Ghiara*, Reggio Emilia, Edizioni Tecnograf, 2015
- Balzamo, Nicolas, *Renaissance d'un sanctuaire Notre-Dame de Verdélais en Guyenne (1620-1624)* in «Revue d'histoire de l'Eglise de France», vol. 97, n. 1, 2011
- Barbieri, Lara Maria Rosa - Pagani, Fabrizio - Pisoni, Carlo Alessandro, *Per una completa bibliografia sancarlina in Norma del clero Speranza del gregge. L'opera di San Carlo Borromeo tra centro e periferia della diocesi di Milano*, Milano, Magazzeno Storico Verbanese, 2015
- Barbieri, Giuseppe, *Monte Berico*, Terra ferma, 1999
- Barbieri, Giuseppe, *Il santuario e la città: Monte Berico a Vicenza*, in Diano, Antonio - Puppi Lionello (a cura di), *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*,

- Padova, Il Poligrafo, 2006
- Bardazzi, Chiara, *Il medico Polidoro Bracali di Pistoia e il suo libro di ricordanze*, Tesi di Laurea, relatore Professor Giovanni Cherubini, Università degli studi di Firenze, 1992
- Barioli, Gino, *Gli ex voto di Monte Berico*, Vicenza, Frati Servi di Maria, 1971
- Barsanti, Paolo, *Il pubblico insegnamento in Lucca dal secolo XVI alla fine del secolo XVIII*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2003 (rist. anast.)
- Bartolomei, Giacomo - De Robertis, Giovanni, *Un santuario mariano in terra di Anghiari. Il Carmine al Combarbio tra passato e presente*, Anghiari, ITEA Editrice, 1987
- Baumgartner, Ingeborg, *Tiersymbolik in den Gründungslegenden anhand von ausgewählten Beispielen aus Slowenien*, in «Annali dell'Istituto storico italo germanico di Trento», XXVI, 2000
- Beani, Gaetano, *La chiesa pistoiese dalla sua origine ai tempi nostri: appunti storici*, Pistoia, Pagnini, 1912
- Belluzzi, Amedeo, *Giuliano da Sangallo e la chiesa della Madonna dell'Umiltà a Pistoia*, Firenze, Alinea, 1993
- Benvenuti, Anna, *Sotto il manto di Maria. Aspetti della devozione mariana nella Toscana del Quattrocento*, in Benvenuti, Anna (a cura di), *Santa Maria delle Carceri a Prato. Miracoli e devozione in un santuario mariano del Rinascimento*, Firenze, Mandragora, 2005
- Berengo, Marino, *Il problema politico-sociale di Venezia e delle sua terraferma*, Firenze, Sansoni, 1960
- Berengo, Marino, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1965
- Biasiori, Lucio, «Una fede a modo suo»: *il processo al notaio Francesco Puccerelli e la politica religiosa di Cosimo I*, in Felici, Lucia (a cura di), *Ripensare la riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Torino, Claudiana, 2015
- Biggi, Laura, *La speranza di guarire. Miracoli taumaturgici e medicina in tre santuari mariani del Medioevo*, Tesi magistrale in Scienze Storiche, relatrice Professoressa Anna Benvenuti, Università degli studi di Firenze, A. a. 2012-2013

- Binz, Louise, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Genève, Alexandre Jullien, 1973
- Bizzocchi, Roberto, *L'idea di Età moderna*, in *Storia Moderna*, Roma, Donzelli, 2001
- Bocchini Caimani, Bruna, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa tra Cinquecento e Settecento*, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III - Dentro lo stato fiorentino. Dalla metà del XIV alla fine del XVIII secolo*, Firenze, Le Monnier, 1999
- Boer, Wietse de, *Calvin and Borromeo: a comparative approach to social discipline*, in Comerford, Kathleen - Pabel, Hilmar (a cura di), *Early modern catholicism: essays in honour of John O'Malley*, Toronto, University of Toronto Press, 2001
- Boesch Gajano, Sofia - Scorza Barcellona, Francesco (a cura di), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Roma, Viella, 2008
- Boesch Gajano Sofia - Caciorgna Maria Teresa - Fiocchi Nicolai, Vincenzo - Scorza Barcellona, Francesco (a cura di), *Santuari d'Italia. Lazio*, Roma, De Luca editori d'arte, 2010
- Boesch Gajano Sofia - Calì, Tommaso - Scorza Barcellona, Francesco - Spera, Lucrezia (a cura di), *Santuari d'Italia. Roma*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012
- Boldini, Rinaldo, *Documenti intorno alla visita di San Carlo Borromeo in Mesolcina*, in «Quaderni Grigionitaliani», 31, 1962
- Boldini, Rinaldo - Santi, Cesare, *Quarto centenario della visita di San Carlo Borromeo nel Moesano*, Rovereto, Tipografia mesolcinese, 1983
- Bongi, Salvatore, *Storia di Lucrezia Buonvisi lucchese. Raccontata sui documenti da Salvatore Bongi*, Lucca, per Bartolomeo Canovetti, 1864
- Bongi, Salvatore, *Inventario del Regio archivio di Stato di Lucca*, vol. 4, in Lucca, Tipografia Giusti, 1888
- Bonora, Elena, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa post tridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007
- Bonora, Elena, *La controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Bonora, Elena, *Il ritorno della Controriforma (e la Vergine del Rosario di Guápulo)*, in «Studi storici», II, 2016

- Borromeo, Agostino, *L'arcivescovo Carlo Borromeo, la Corona spagnola e le controversie giurisdizionali a Milano* in Buzzi, Franco - Zardin, Danilo (a cura di), *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*, Cinisello Balsamo, Silvana, 1997
- Bosio, Giancarlo, *Tensioni religiose ed impulsi riformistici dall'inizio del sec. XV al concilio di Trento*, in Caprioli, Adriano - Rimoldi, Antonio - Vaccaro, Luciano (a cura di), *Diocesi di Cremona*, Brescia, La Scuola, 1998
- Bossy, John, *L'Occidente cristiano (1400-1700)*, Torino, Einaudi, 1990
- Bossy, John, *Dalla comunità. all'individuo: per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998
- Brambilla, Elena, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Braudel, Fernand, *Storia e scienze sociali. La lunga durata*, in *Scritti sulla storia*, Milano, Mondadori, 1973
- Braudel, Fernand, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, vol. I, Torino, Einaudi, 2010
- Brundin, Abigail - Howard, Deborah - Laven, Mary, *The sacred home in renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2018
- Burchill, Christopher J., *Girolamo Zanchi: Portrait of a reformed theologian and his work*, in «*Sixteenth Century Journal*», XV, n. 2 (1984)
- Burke, Peter - Tamm, Marek (a cura di), *Debating New Approaches to History*, London, Bloomsbury, 2018
- Bynum, Caroline Walker, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2016
- Cadili, Alberto, *Recensione a Francesco Somaini, Un prelado lombardo del XV secolo [...]*, «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*» LXI, n. 1, 2007
- Caffiero Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996
- Cagni B., Giuseppe Maria, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969
- Camera, Matteo, *Istoria della città e costiera di Amalfi*, Napoli, Della stamperia e cartiera del Fibreno, MDCCCXXXVI

- Cantù, Cesare, *Gli eretici d'Italia*, vol. II, Torino, Unione tipografica editrice, 1866
- Caponnetto, Salvatore, *Aonio Paleario (1503-1570) e la riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979
- Capponi, Vittorio, *Biografia pistoiese o Notizie della vita e delle opere dei pistoiesi illustri nelle scienze, nelle lettere, nelle arti, per azioni virtuose, per la sanità della vita dai tempi più antichi fino ai nostri giorni*, Pistoia, Tipografia Rossetti, 1874
- Caravale, Giorgio, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2007
- Carinci, Eleonora, *L'inquieta lucchese: tracce di evangelismo nelle opere religiose di Chiara Matraini*, in «Bruniana e Campanelliana», XIII, 1, 2017
- Carmichael, Ann G., *Plague and the poor in Renaissance Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014
- Casarotto, Graziano Maria, *La costruzione del santuario mariano di Monte Berico. Edizione critica del processo vicentino del 1430-1431*, Vicenza, 1991
- Castano, Luigi, *Monsignor Nicolò Sfrondati vescovo di Cremona al Concilio di Trento, 1561-1563*, Torino, Società editrice internazionale, 1939
- Cattaneo, Enrico, *Maria Santissima nella storia della pietà milanese*, Milano, Archivio ambrosiano, 1955
- Cavarzere, Marco, *Il savonarolismo di un prelado tridentino: Pier Francesco da Gagliano vescovo di Pistoia (1547-59)*, in Dall'Olio, Guido, Malena, Adelisa, Scaramella, Pierroberto (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011
- Cavarzere, Marco, *Cosimo I, pater ecclesiae, tra eresia, riforma religiosa e ragion di Stato*, in «Annali di Storia di Firenze», IX, 2014
- Cavarzere, Marco, *La Riforma e il potere degli oggetti: ostie, tesori e Madonne nella Svizzera riformata*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXX, 2017
- Cerasuoli, Filippo, *Scrutazioni storiche, archeologiche, topografiche con annotazioni e documenti sulla città di Maiori*, Salerno, Tipografia di R. Migliaccio, 1865
- Cerretani, Bartolomeo, *Dialogo della mutatione di Firenze*, a cura di Mordenti, Raul, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1990
- Cerretelli, Claudio, *Da oscura prigione a tempio di luce. La costruzione di Santa Maria*

- delle Carceri a Prato, in Benvenuti, Anna (a cura di), *Santa Maria delle Carceri a Prato. Miracoli e devozione in un santuario mariano del Rinascimento*, Firenze, Mandragora, 2005
- Cherubini, Giovanni, *I «libri di ricordanze» come fonte storica*, in *Scritti toscani. L'urbanesimo medievale e la mezzadria*, Firenze, Salimbeni, 1991
- Chiti, Alfredo (a cura di), *Ricordi storici di Francesco Ricciardi detto "Ceccodea" con l'aggiunta della Narratio de calamitatibus suae patriae di Filippo Vassellini*, Pistoia, Cav. Alberto Pacinotti & c., 1934
- Chiti, Alfredo, *Il santuario della Madonna dell'Umiltà di Pistoia*, Pistoia, Nuove Esperienze, 2011
- Ciampaglia, Nadia (a cura di), Fuscolillo, Gaspare, *Croniche*, Arce, Nuovi segnali, 2008
- Cicchetti, Angelo - Mordenti, Raul, *I libri di famiglia in Italia*, voll. 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985-2001
- Cipolla, Carlo M., *Contro un nemico invisibile. Epidemia e strutture sanitarie nell'Italia del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1985
- Cipriani, Giovanni, *Dai Medici ai Lorena. Politica – cultura – vita cittadina*, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III - Dentro lo stato fiorentino. Dalla metà del XIV alla fine del XVIII secolo*, Firenze, Le Monnier, 1999
- Cogo, Stanislao, *Pellegrini a Monte Berico oggi*, Vicenza, Santuario della Beata Vergine di Monte Berico, 1980
- Coletti, Chiara - Tosti, Mario (a cura di), *Santuari d'Italia. Umbria*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012
- Colombo, Enrico - Colombo, Guido - Garzonio, Zena, *San Carlo Borromeo e il santuario di Mezzana*, Somma Lombardo, Centro di studi mezzanese, 1984
- Connell, William J., *Republican Territorial Governement: Florence and Pistoia in the Fifteenth and Early Sixteenth Century*, PH.D., Berkeley, University of California, 1989
- Connel William J., *Clientelismo e Stato territoriale. Il potere fiorentino a Pistoia nel XV secolo*, in «Società e Storia», 53, 1991
- Connell, William J., *Changing Patterns of Medicean Patronage. The Florentine Dominion During the Fifteenth Century*, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, a

- cura di Garfagnini, Gian Carlo, *Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 9-13 giugno 1992)*, Firenze, Olschki, 1994
- Contarini, Gasparo, *Copia di un consiglio facto sopra le cose del Reverendo padre Fra Hieronimo Savonarola Ferrarese per Messer Guasparre Vinitiano in Pieve di Sacco addì XVIII di Settembre MDXVI. Ad instantia di Fra Paolo Vinitiano Monaco dell'eremo Camaldulense*, in Gilbert, Felix, *Contarini on Savonarola: An unknown Document of 1516*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 59, 1968
- Contini, Alessandra, «*Correre la fortuna*» di Cesare. *Instabilità, diplomazia ed informazione politica nel principato di Cosimo I*, in Cantù, Francesca - Visceglia, Antonietta ( a cura di), *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Roma, Viella, 2003
- Corry, Maya - Howard, Deborah - Laven, Mary, *Madonna & Miracles. The Holy home in Renaissance Italy*, London, Philip Wilson Publishers, 2017
- Corsi, Domenico, *Il prodigio di Porta dei Borghi nella luce della storia*, in *La Madonna dei Miracoli, VII cinquantenario del prodigio di Porta dei Borghi, 1588-1938*, Anno XXIV, Gennaio-Aprile 1938
- Coturri, Enrico, *La chiesa lucchese nell'opera riformatrice del vescovo Alessandro Guidiccioni il vecchio*, in «Rivista di Archeologia, Storia, Costume», a. XVI (1988), n. 4
- Cox, Virginia, *The Prodigious Muse. Women's writing in Counter-Reformation Italy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011
- Cozzi, Gaetano - Knapton, Michael, *Storia della Repubblica di Venezia: dalla guerra di Chioggia alla riconquista della terraferma*, Torino, UTET, 1986
- Cozzo, Paolo, «*Regina montis regalis*». *Il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabauda*, Roma, Viella, 2002
- Cozzo, Paolo, *La geografia celeste dei duchi di Savoia: religione, devozioni e sacralità in uno Stato di Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006
- Cozzo, Paolo, «*Aliquando necessarium*». *Gioco e dimensione ludica nella cultura ecclesiastica di Età moderna*, in Varallo, Franca (a cura di), *La Ronde. Giostre, esercizi cavallereschi, Loisir in Francia e Piemonte fra Medioevo e Ottocento*, Leo S. Olschki editore, Firenze, MMX

- Cozzo, Paolo, «*Perpetuum. regis et regni praesidium*». *Il santuario di Savona nella geografia mariana dei Savoia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n 2, 2011
- Cracco, Giorgio, *Dinamismo religioso e contesto politico nel Medioevo vicentino*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 13, 1978
- Cracco, Giorgio, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra Medioevo ed Età moderna*, in Saccardo, Lucia - Zardin, Danilo (a cura di), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Milano, Vita e pensiero, 2000
- Cracco, Giorgio (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: proposte regionali*, Bologna, Il Mulino, 2002
- Cracco, Giorgio (a cura di), *La geografia dei santuari fra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2003
- Cracco, Giorgio, *La grande stagione dei santuari mariani*, in Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Rome, École Française de Rome, 2007
- Cracco, Giorgio, *Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario*, in Cracco, Giorgio - Scarmoncin, Franco - Scotto, Davide (a cura di), *Tra Venezia e terraferma: per la storia del Veneto regione del mondo*, Roma, Viella, 2009
- Creytens, Raymond, *Santi Schiattesi O.P., disciple de S. Antonin de Florence*, in «*Archivium Fratrum Praedicatorum*», 27, 2957
- Curzel, Emanuele - Varanini, Gian Maria ( a cura di), *Santuari d'Italia. Trentino - Alto Adige/Südtirol*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012
- D'Afflitto, Chiara – Falletti, Franca - Muzzi, Andrea (a cura di), *Fra' Paolino e la pittura a Pistoia nel primo '500: l'età di Savonarola*, Venezia, Marsilio, 1996
- Da Carlo Borromeo a Carlo Bascapè: la Pastorale di Carlo Borromeo e il Sacro Monte di Arona*, Novara, Associazione di storia della Chiesa novarese, 1985
- Dall'Aglio, Stefano, *L'assassinio del duca: esilio e morte di Lorenzino de' Medici*, Firenze, L. S. Olshki, 2001
- Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari, Cacucci, 2005
- Dall'Aglio, Stefano, *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'eresia medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006
- Dall'Aglio, Stefano, *Savonarola and Savonarolism*, Toronto, Centre for Reformation



- and Renaissance Studies*, 2010
- Dall'Olio, Guido, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1999
- Dammacco, Gaetano - Otranto, Giorgio (a cura di), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Bari, Edipuglia, 2004
- Dedola, Marco, «Tener Pistoia con le parti». *Governo fiorentino e fazioni pistoiesi all'inizio del '500*, in «Ricerche storiche», 12, 1992
- De Maio, Romeo, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida Editori, 1992
- De Sandre Gasparini, Giuseppina (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Roma, Herder, 1990
- Di Agresti, Guglielmo (a cura di), *Santa Caterina de' Ricci: epistolario*, vol. 5, Firenze, Olschki, 1973-76
- Domenech, P.Hieronimus, *Patri Ignatio de Loyola. Bononia, 24 Julii 1546, Litterae Quadrimestres*, I, Matriti, Avrial, 1894
- Dupront, Alphonse, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987
- Eamon Duffy, *Marking the hours: English people and their prayers, 1240-1570*, New Haven, Yale University Press, 2006
- Epstein, Stephan R., *Stato territoriale ed economia regionale nella Toscana del Quattrocento*, in Fubini, Riccardo, *La Toscana ai tempi di Lorenzo il Magnifico. Politica, Economia, Cultura, Arte. Convegno di Studi promosso dalla Università di Firenze, Pisa e Siena, 5-8 novembre 1992*, Pisa, Pacini Editore, 1997
- Eusebi, Vincenzo (a cura di), Robbins - Cotran, *Le basi patologiche delle malattie. Patologia generale*, Milano, Edra, 2015
- Fangarezzi, Riccardo, *Gli atti della legazione genovese del cardinale Giovanni Morone 1575-1576*, in «Atti e memorie della Accademia nazionale di scienze lettere e arti di Modena» n. 12, 1994
- Fantappiè, Carlo, *Problemi della formazione del clero nell'Età moderna*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'Età moderna, vol. II, Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini (Firenze 4-5 dicembre 1992)*, Pubblicazione degli Archivi di Stato,

- Saggi 31, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali - Ufficio centrale per i Beni Archivistici, 1994
- Fasolt, Constantin, *Hegel's Ghost: Europe, the Reformation, and the Middle Ages*, in «Viator», 39, 2008
- Ferrari, Miriam Clelia, *Il vicario arcivescovile Giovan Battista Ferri e la curia milanese alla fine del Quattrocento*, in «Nuova Rivista Storica», 80, f. 2, 1996
- Firpo, Massimo – Simoncelli, Paolo, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-156): una proposta di interpretazione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», a. 18, n. 2, 1982
- Firpo, Massimo, *Filippo II, Paolo IV e il processo inquisitoriale del cardinale Giovanni Morone*, in «Rivista Storica Italiana», a. 95, fasc. 1, 1983
- Firpo, Massimo, *Valdesianesimo ed evangelismo: alle origini dell'Ecclesia Viterbiensis (1541)*, in A. Biondi - A. Prosperi (a cura di), *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena, Panini, 1987
- Firpo, Massimo, *Vittoria Colonna, Giovanni Morone e gli 'spirituali'*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» a. 24, n. 2, 1988
- Firpo, Massimo, *Giovanni Morone e Lorenzo Davidico: gli incerti del 'reformare sacra per homines' e le pratiche del Sant'Ufficio*, in «Bollettino storico per la provincia di Novara» n. 81, 1991
- Firpo, Massimo, *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992
- Firpo, Massimo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Leo Olschki, 1992
- Firpo, Massimo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo*, Torino, Einaudi, 1997
- Firpo, Massimo, *Tribunali della coscienza in età tridentina*, in «Studi storici», a. 38, n. 2, 1997
- Firpo Massimo - Marcatto, Dario, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1557-1567*, voll. 4, Città del Vaticano, «Archivio Segreto Vaticano», 1998
- Firpo, Massimo, *Prime considerazioni sul processo inquisitoriale di Vittore Soranzo*, Firenze, Olshki, 2003
- Firpo, Massimo - Sergio Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo 1550-1558*,

- voll. 2, Città del Vaticano, «Archivio Segreto Vaticano», 2004
- Firpo, Massimo, , *Inquisizione romana e Controriforma: studi sul cardinale Giovanni Morone (1509- 1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005
- Firpo, Massimo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico: riforma della Chiesa e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma, Laterza, 2006
- Firpo Massimo - Niccoli, Ottavia, *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del Concilio di Trento*, Bologna, Il Mulino, 2010
- Firpo, Massimo – Marcatto Dario, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, voll. 3, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011
- Firpo, Massimo, *Note su una biografia di Giovanni Morone*, in «Rivista storica italiana», a. 124, n. 3, 2012
- Firpo, Massimo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana 1550-1553*, Roma - Bari, Laterza, 2014
- Firpo, Massimo - Biferali, Fabrizio, *Immagini ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Bari - Roma, Laterza, 2016
- Firpo Massimo - Maifreda, Germano, *Vivere (e morire) da cardinale. L'inventario dell'eredità e la sepoltura di Giovanni Morone (1580-1581)*, in «Rivista storica italiana», a. 128, f. 1, 2016
- Fiume, Giovanna, *Il santo moro*, Milano, Angeli, 2002
- Fiume, Giovanna, *Guarigioni mirabili: medicina e teologia fra XIV e XIX secolo*, in «Quaderni storici», 112, a. XXXVIII, n.1, 2003
- Fiume, Giovanna, *Illud quod est caput omnium. L'espulsione dei moriscos e la canonizzazione di Juan de Ribera*, in «Estudis. Revista de Historia Moderna», 39, 2013
- Fiume, Giovanna, *La cacciata dei moriscos e la beatificazione di Juan de Ribera*, Brescia, Morcelliana, 2014.
- Formica, Marina, *Lo specchio turco. Immagini dell'Altro e riflessi del Sé nella cultura italiana d'Età moderna*, Roma, Donzelli, 2012
- Fossi, Mazzino, *La basilica della Madonna dell'umiltà di Pistoia: lavori diretti da B. Ammannati 1575-1585*, Firenze, Olschki, 1973
- Franceschini, Chiara, *Los scholares son cosa de su excelentia, como lo es toda la*

- Compañia': Eleonora di Toledo and the Jesuits*, in Eisenbichler, Konrad (a cura di), *The cultural world of Eleonora di Toledo duchess of Florence and Siena*, Aldershot, Ashgate, 2004
- Franciotti, Cesare, *Cronache della Congregazione dei Chierici Regolari della Madre di Dio*, a cura di Vittorio Pascucci, Lucca, San Marco Litotipo, 2008
- Gagliardi, Isabella, *I miracoli della Madonna delle Carceri in due codici della Biblioteca Roncioniana di Prato*, Benvenuti, Anna (a cura di), *Santa Maria delle Carceri a Prato. Miracoli e devozione in un santuario mariano del Rinascimento*, Firenze, Mandragora, 2005
- Gagliardi, Isabella, *Li trofei della croce: l'esperienza gesuata e la società lucchese tra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005
- Gagliardi, Isabella, *Il rapporto uomo-donna e la direzione spirituale femminile*, in Centro italiano di studi di storia e d'arte Pistoia, *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Roma, Viella, 2019
- Gai, Lucia, *Testimonianze Jacobee e riferimenti compostellani nella storia di Pistoia dei secoli XII-XIII* in *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medievale. Pistoia, 28-29-30 settembre 1984*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1987
- Gai, Lucia – Manno Tolu, Rosalia – Savino, Giancarlo, *L'apostolo San Jacopo in documenti dell'Archivio di Stato di Pistoia*, Pistoia, «Archivio di Stato di Pistoia», 1984
- Galasso Calderara, Estella - Sodini, Carla, *Abratassa: tre secoli di stregherie in una libera Repubblica*, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1989
- Galasso Giuseppe, *L'Italia una e diversa nel sistema degli Stati europei (1450-1750)*, in Galasso, Giuseppe - Mascilli Migliorini, Luigi, *Storia d'Italia - L'Italia moderna e l'Unità nazionale*, vol. XIX, Torino, UTET, 1998
- Gallina, Ernesto, *Aonio Paleario*, voll.1-3, Sora, Centro di Studi Sorani Vincenzo Patriarca, 1989
- Garzilli, Paolo (a cura di), Notar Giacomo, *Cronica di Napoli*, Napoli, dalla Stamperia reale, MDCCCXLV
- Gerritsen, Anne - Riello, Giorgio, *Writing Material Cultural History*, London,

- Bloomsbury, 2014
- Ghezzi, Angelo Giorgio, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-1576*, in «Archivio storico lombardo» s. 10, v. 7, 1983
- Gilbert, Felix, *Contarini on Savonarola: Un unknown Document of 1516*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 59, 1968
- Ginatempo, Maria, *Firenze e fiscalità. Note sulle peculiarità degli stati regionali italiani e le loro città*, in Salvestrini, Francesco (a cura di), *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, Firenze, Firenze University Press, 2007
- Giordano, Silvano, voce *Sisto V*, papa (Felice Peretti) in Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.
- Gonzales, Francesco - Lacchia, Cinzia (a cura di), *Divo Carolo: Carlo Borromeo pellegrino e santo tra Ticino e Slesia*, Novara, Italgrafica, 2010
- Gotor, Miguel, *La riforma dei processi di canonizzazione nelle carte del Sant'Uffizio*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000
- Gotor, Miguel, *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in Età moderna*, Firenze, L. S. Olschki, 2002
- Gotor, Miguel, *Santi stravaganti: agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima Età moderna*, Roma, Aracne, 2012
- Grendler, Paul, voce *Lando*, *Ortensio* in Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.
- Grossi, Ada, *Un carteggio inedito di San Carlo Borromeo (1578-1579): la sindone e l'esorcismo di un calvinista*, in «Aevum», a. 89, f. 3, 2015
- Grubb, James, *Firstborn of Venice. Vicenza in the early Renaissance state*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1988
- Guadalupi, Gianni (a cura di), *Repubblica di Venezia, vol. 3: Stati di terraferma, 1400-1530*, Milano, Ricci, 2003
- Guarnieri, Romana, *Fonti vecchie e nuove per una nuova storia dei santuari*, in «Marianum», 1980

- Guasco, Maurilio, *Per una storia della formazione del clero*, in Sangalli, Maurizio (a cura di), *Chiesa, chierici, sacerdoti: clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma, Herder editrice e libreria, 2000
- Guerra, Almerico, *Vita del venerabile padre Cesare Franciotti da Lucca della congregazione de' chierici regolari della Madre di Dio*, vol. 1, Monza, Tipografia dell'Istituto de' Paolini, 1878
- Guicciardini, Francesco, *Storia fiorentina dai tempi di Cosimo de' Medici a quelli del gonfaloniere Soderini*, Firenze, Barbera, Bianchi e Comp., 1859
- Gumpfenberg, Guglielmo - Zanella Agostino, *Atlante mariano ossia origine delle immagini miracolose della B. V. Maria venerate in tutte le parti del mondo*, Europa tomo VI, Verona, Tipografia Sanvido, MDCCCXLIII
- Guizzelmi, Giuliano, *Historia della Cinctola della Vergine Maria*, a cura di Cesare Grassi, Prato, Società Pratese di Storia Patria, 1990
- Hanskins, Susan (a cura di), *Vittoria Colonna, Chiara Matraini and Lucrezia Marinella, Who is Mary? Three Early Modern women on the idea of the Virgin Mary*, Chicago&London, The University of Chicago Press, 2008
- Hauser, Henri, *La modernité du XVI siècle*, Paris, Alcan, 1930
- Headley, John - Tomaro, John, *San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the second half of the sixteenth century*, Washington, Folger Books, 1988
- Herlihy, David, *Pistoia nel Medioevo e nel Rinascimento 1200-1430*, Firenze, Olschki, 1972
- Herzig, Tamar, *Savonarola's women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008
- Hicks, Dan, *The Material-Cultural Turn: Event and Effect*, in Beaudry, Mary - Hicks, Dan (a cura di), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010
- Houdard, Sophie - Malena, Adelisa - Von Tippelskirch, Xenia, *Premessa*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXX, 2017

- Iotti, Mario, *I miracoli della Madonna della B. V. della Ghiara secondo i verbali dei processi canonici registrati negli anni 1596-1597*, Reggio Emilia, Comunità dei Servi di Maria del Santuario della B. V. della Ghiara, 1999
- Jedin, Hubert, *Contarini und Camaldoli*, in *Archivio italiano per la storia della piet *, 2, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959
- Keran, Agata - Pesci, Giovanni Battista - Vasina, Giorgio, *Tra le mani il cielo: l'arte del Novecento incontra Monte Berico*, Vicenza, Tipografia L'alba, 2014
- Koselleck, Reinhart, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986
- Lanckoronska, Carolina, *Documenta ex archivo cardinalis Ioannis Morone ad Poloniam spectantia quae in archivo secreto et in Bibliotheca Vaticana asservantur*, Romae, Institutum historicum Polonicum Romae, 1984
- Lattanzi, Bernardino, *Lattanzio Lattanzi, magistrato orvietano, Senatore di Roma, Vescovo di Pistoia*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Artistico Orvietano», vol. 23, 1967
- Laven, Mary, *Recording miracles in renaissance Italy*, in «Past and Present», XI, 2016
- Lazzerini, Luigi, *Rituale e interiorit . Teologia e Riforma in Girolamo Savonarola*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», Anno XLVIII, n. 2, 2012
- Lazzerini, Luigi, *Teologia del miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo 1490-1543*, Torino, Rosenberg&Sellier, 2013
- Lévy, Françoise Paul -Segaud, Marion, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1983
- Lirosi, Alessia, *Custodi del sacro: monache, reliquie e immagini miracolose nella Roma della controriforma*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», v. 66, n. 2, 2012
- Lopez, Roberto Sabatino, *Reviewed work Nobili e Mercanti nella Lucca del Cinquecento by Marino Berengo*, in «Speculum», vol. 42, n. 3, 1967
- Lucchesini, Cesare, *Della storia letteraria del ducato lucchese libri sette*, in *Memorie e documenti per servire all'istoria del ducato di Lucca*, tomo IX, Lucca, presso Francesco Bertini tipografo ducale, MDCCCXXV
- Lutero, Martin, *Discorsi a tavola*, a cura di Perini, Leandro, Torino, Einaudi, 1969

- Maggi, Francesco, *San Celso e la sua Madonna. Venti secoli di tradizioni milanesi*, Milano, Santuario di Santa Maria dei miracoli presso San Celso, 1951
- Mallet, Michael, *La conquista della Terraferma*, in Tenenti, Alberto - Tucci, Ugo, *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima, vol. IV Il Rinascimento: politica e cultura*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, 1996
- Mancino, Michele – Romeo, Giovanni, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2013
- Maniura, Robert John, *The images and miracles of Santa Maria delle Carceri*, in Thunø, Erik – Wolf, Gerhard (a cura di), *The miraculous image: in the late Middle Ages and Renaissance*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2004
- Maniura, Robert John, *Image and relic in the cult of Our Lady of Prato*, in Cornelison, Sally - Montgomery, Scott Bradford (a cura di), *Images, Relics, and Devotional Practices in Late Medieval and Renaissance Italy*, Tempe Arizona, ACMRS, 2006
- Mantini, Silvia, *Un recinto di identificazione: le mura sacre della città. Riflessioni su Firenze dall'Età Classica al Medioevo*, in «Archivio Storico Italiano», anno CLIII, 1995
- Marcheschi, Daniela, *Chiara Matraini poetessa lucchese e la letteratura delle donne nei nuovi fermenti religiosi del '500*, Lucca, Pacini Fazzi, 2008
- Marchese, Vincenzo, *Lettere inedite di Fra Gerolamo Savonarola e documenti concernenti lo stesso*, estratto da «Archivio Storico Italiano», n. 25, Livorno, Tipografia Galileiana, 1850
- Marcocchi, Massimo, *Per la storia della vita religiosa a Cremona nel Cinquecento. Problemi e prospettive di ricerca*, in *Vita religiosa a Cremona nel Cinquecento*, Cremona, Padana, 1985
- Marcocchi, Massimo, *Immagine della Chiesa in Carlo Borromeo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1986
- Marcocchi, Massimo, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Cremona in età post-tridentina*, Brescia, 1998
- Marcora, Carlo, *Due fratelli arcivescovi di Milano: il cardinal Giovanni (1484-1488) e Guidantonio Arcimboldi (1488-1497)*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», 4, 1957



- Marcora, Carlo – Giani, Luigi, *La Madonna Addolorata di Rho: indagine sui fatti prodigiosi all'origine del santuario*, Milano, NED, 1983
- Margry, Peter Jan - Caspers, Charles, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, voll. 3, Amsterdam, Meertens Instituut, Hilversum Verloren, 1997
- Mascanzoni, Leardo, *La diffusione del culto di S. Giacomo*, in Baldini, Giovanni (a cura di), *La chiesa di San Giacomo Maggiore di Lugo attraverso le carte dell'archivio parrocchiale, secc. XVI-XXI*, Imola, Editrice Il Nuovo Diario Messaggero, 2015
- Maselli, Domenico, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1979
- Memorie e documenti per servire all'Istoria del Ducato di Lucca*, tomo IX, presso Francesco Bertini, Lucca, MDCCCXXV
- Merlo, Giovanni Grado (a cura di), *Vescovi medievali*, Milano, Biblioteca francescana, 2003
- Merlo, Giovanni Grado, *Chiese e uomini di Chiesa nell'Italia occidentale dei secoli XIII-XV*, Vercelli, Società. storica vercellese, 2009
- Matteucci, L., *Saggio di un catalogo delle edizioni lucchesi (1549-1605)*, con Appendice di F. Pellegrini, estratto da «La Bibliofilia», XVIII, 1917, f. 2 e «La Bibliofilia» XIX, 1918
- Menchini, Carmen, *Panegirici e vite di Cosimo I de' Medici tra storia e propaganda*, Firenze, Olschki, 2005
- Menniti Ippolito, Antonio, *Le dedizioni e lo stato regionale: osservazioni sul caso veneto*, in «Archivio veneto», s. V, n. 162, a. 1986
- Menniti, Ippolito, *La 'fedeltà' vicentina a Venezia. La dedizione del 1404*, in Barbieri, Franco - Preto, Paolo, *Storia di Vicenza, vol. III L'età della repubblica veneta (1404-1797)*, Vicenza, Neri Pozza, 1989
- Messori, Vittorio, *Il miracolo, Spagna 1640: indagine sul più sconvolgente prodigio mariano*, Milano, Rizzoli, 1999
- Micoli, Giovanni, *Ecclesiae primitivae forma*, in «Chiesa gregoriana», n.17, 1966
- Miller, Peter (a cura di), *Cultural Histories of the Material World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2013
- Milner, Stephen J., *Lorenzo and Pistoia: Pacemaker or Partisan?*, in Mallett, Michael -

- Mann, Nicholas (a cura di), *Lorenzo the Magnificent. Culture and Politics*, London, The Warburg Institute, University of London, 1996
- Milner, Stephen J., *Capitoli e clienti a Pistoia nel secolo XV: dalle strutture di potere repubblicane all'egemonia medicea*, in Zorzi, Andrea – Connell William J. (a cura di), *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti, Atti del seminario internazionale di studi (San Miniato, 7-8 giugno 1996)*, Pisa, Pacini, 2002
- Mineccia, Francesco, *Dinamiche demografiche e strutture economiche tra XIV e XVIII secolo*, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III. Dentro lo stato fiorentino. Dalla metà del XIV alla fine del XVIII secolo*, Firenze, Le Monnier, 1999
- Monducci, Elio, *Il tempio della Madonna della Ghiara a Reggio Emilia nei documenti d'archivio*, Reggio Emilia, Diabasis, 1998
- Montagna, Davide Maria, *Santa Maria di Monte Berico: miscellanea storica prima*, Vicenza, Convento dei Servi di Monte Berico, 1963
- Montesano, Marina, *Alcune note per una tipologia delle leggende di fondazione e dei miracoli mariani tardomedievali e rinascimentali*, in Saccardo, Lucia - Zardin, Danilo (a cura di), *Arte, religione, comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Milano, Vita e pensiero, 2000
- Monti, Alessandro, *La guerra dei Medici. Firenze e il suo dominio nei giorni dell'Assedio (1529-1530). Uomini, fatti, battaglie*, Firenze, Nuova Toscana Editrice, 2007
- Monti, Alessandro, *La rotta del Ferruccio. Nuove evidenze sulla battaglia di Gavinana (3 agosto 1530)*, in «Buletto Storico Pistoiese», a. CXIII, 2011
- Morçay, Raoul, *La cronaca del convento fiorentino di S. Marco*, in «Archivio Storico italiano», 71, 1913
- Motta, Emilio, *Le streghe di Riviera e Mesolcina*, in «Bollettino storico della Svizzera Italiana», I, 1879
- Nardinocchi, Elisabetta – Peri, Paolo (a cura di), *Il tesoro della Madonna: arredi sacri della Basilica di Santa Maria dell'Umiltà a Pistoia*, Cinisello Balsamo, Silvana, 1992
- Neri, Francesco, *Società ed istituzioni: dalla perdita dell'autonomia comunale a*

- Cosimo I, in Pinto, Giuliano (a cura di), *Storia di Pistoia III. Dentro lo stato fiorentino. Dalla metà del XIV alla fine del XVIII secolo*, Firenze, Le Monnier, 1999
- Niccoli, Ottavia, *Esorcisti ed esorcismi fra Cinquecento e Seicento* in «Società e Storia», XXXII, 1986
- Niccoli, Ottavia, *L'esorcista prudente. Il Manuale Exorcistarum ac Parochorum di fra Candido Brugnoli da Sarnico*, in Prosperi, Adriano (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma, Bulzoni Editore, 2001
- Niccoli, Ottavia, *Pregare con la bocca, con gli occhi e col cuore in Italia nella prima Età moderna*, in «The Italianist», 34.3, 2014
- Nubola, Cecilia, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in Prodi, Paolo - Reinhard, Wolfgang (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996
- Oberman, Heiko, *The Controversy over Images at the Time of the Reformation*, in *The Two Reformations: the journey from the last days to the New World*, New Haven - London, Yale University Press, 2003
- Orselli, Alba Maria - Caroli, Martina (a cura di), *Santuari d'Italia. Romagna*, Roma, De Luca editori d'arte, 2013
- Ortolani, Oddone, *Pietro Carnesecchi: per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento*, Firenze, Le Monnier, 1963
- Otranto, Giorgio - Aulisa, Immacolata (a cura di), *Santuari d'Italia. Puglia*, Roma, De Luca editori d'arte, 2012
- Pacini, Alfredo, *La Chiesa pistoiese e la sua cattedrale nel tempo*, vol. IV, Pistoia, CRT, 1994
- Padri Servi di Maria di Monte Berico (a cura di), *Il santuario di Monte Berico a Vicenza*, Vicenza, Novale, Valdagno - fotoedizioni Gino Rossato, 1996
- Palumbo, Genoveffa, *Sante immagini e santità immaginata: una simulazione «familiare»*, in Zarri, Gabriella (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1991
- Pancheri, Roberto - Primerano, Domenica, *L'uomo del concilio: il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*, Trento, Tipografia editrice Temi, 2009

- Paoli, Maria Pia, *Nell'Italia delle «Vergini Belle»: a proposito di Chiara Matraini e di pietà mariana nella Lucca di fine Cinquecento*, in Ossola, Carlo - Verga, Marcello - Visceglia, Maria Antonietta (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'Età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, Leo Olshki Editore, 2003
- Paoli, Maria Pia (a cura di), *Città di Maria: tradizioni civiche e devozioni tra Medioevo ed Età moderna*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», III, 2013
- Papa, Giovanni, *Le forme di canonizzazione*, in Giordini, Gian Domenico (a cura di), *Santità e agiografia*, Genova, Marietti, 1991
- Pascal, Arturo, *Da Lucca a Ginevra: studi sull'emigrazione religiosa lucchese nel secolo XVI*, Torino, Paravia, 1932 (I pubbl. «Rivista Storica Italiana», n. 49. 1932)
- Pellizzari, Giovanni, *Intorno al primo Quattrocento a Vicenza: contributi e conversazioni critiche*, in *Musica cronaca e storia a Vicenza nell'età della dedizione alla Serenissima*, Vicenza, Conservatorio di musica di Vicenza, 2003
- Pellizzari, Giovanni, *Una fonte inedita per la storia di Vicenza nel primo Quattrocento: la cronaca Morosini*, in Pellizzari, Giovanni, *Variae humanitatis silva. Pagine sparse di storia veneta e filologia quattrocentesca*, Vicenza, Accademia Olimpica, 2009
- Péricard-Méa, Denise, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Peyronel Rambaldi, Susanna, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese: tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979
- Pieri, Silvano - Volpi, Carlo (a cura di), *Visite pastorali dal 1521 al 1571*, San Giovanni Valdarno, Servizio editoriale fiesolano, 2011
- Pistilli, Giovanni Battista, *Breve istoria del Santuario di Maria Santissima sotto il titolo del soccorso presso la città di Cori*, Roma, Tipografia della S. C. De propaganda fide, 1872
- Polanci complementa*, I, Roma, apud *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1969
- Polanci complementa*, II, Roma, apud *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1969
- Polizzotto, Lorenzo, *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994
- Poumarède, Géraud, *L'Europe de la Renaissance et l'Empire ottoman de la chute de*

- Constantinople à la bataille de Lépante. Aspects culturels et politiques* in «La Renaissance», XXVIII, 2003
- Poumarède, Géraud, *Pour en finir avec la croisade: mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI et XVII siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 2004
- Prodi, Paolo, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, vol. II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1967
- Prodi, Paolo, *Arte e pietà nella Chiesa Tridentina*, Bologna, Il Mulino, 2014
- Prodi, Paolo, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società fra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994
- Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Prosdomici, Luigi, *Lo stato sforzesco di fronte alla Chiesa milanese e al Papato*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1982
- Prosperi, Adriano, *La figura del vescovo fra Quattrocento e Cinquecento* in Chittolini, Giorgio - Miccoli, Giovanni (a cura di), *Storia d'Italia, Annali*, 9, Torino, Einaudi, 1986
- Prosperi, Adriano, *Tra venerazione e iconoclastia. Le immagini a soggetto religioso tra Quattrocento e Cinquecento*, in Furlan, Caterina - Romani Vittoria (a cura di), *Dal Pordenone a Palma il Giovane. Devozione e pietà nel disegno veneziano del Cinquecento*, Milano, Electa, 2000
- Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 2009
- Prosperi, Adriano, *Madonne di città e madonne di campagna: per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in *Eresie e devozioni: la religione italiana in Età moderna*, vol. 3, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2010 (I pubbl. in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani, L'Aquila - Roma, Japadre, 1984)
- Prosperi, Adriano, *La Vocazione. Storie di gesuiti fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016
- Quondam, Amedeo, *Note sulla tradizione della poesia spirituale e religiosa (parte prima)*, in Quondam, Amedeo (a cura di), *Paradigmi e tradizioni*, Roma, Bulzoni

- Editore, 2005
- Rabitti, Giovanna, *Linee per il ritratto di Chiara Matraini*, in «Studi e problemi di critica testuale», vol. 22 (1981)
- Radice, Gianfranco, *San Carlo Borromeo e il santuario di Saronno: devozione e sollecitudine*, Genova, La Quercia, 1981
- Ragagli, Simone, *La Repubblica e il Sant'Uffizio. Il controllo delle coscienze nella Lucca del secolo di ferro*, Tesi di perfezionamento in Discipline Storiche, relatore Professor Adriano Prosperi, Scuola Normale Superiore di Pisa, A. a. 2008-2009
- Ragagli, Simone, voce *Aonio Paleario* in Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.
- Renoux, Christian, *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation* in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 105, n. 1, 1993
- Riccardi, Antonio, *Storia dei santuari più celebri di Maria Santissima sparsi nel mondo cristiano*, vol. 2, presso Giacomo Agnelli, 1840
- Ricciardi, Francesco da Pistoia detto Ceccodèa, *Ricordi storici dal 1494 al 1500*, a cura di Pietro Vigo, Bologna, presso Gaetano Romagnoli, 1882
- Ristori, Renzo, *Le origini della Riforma a Lucca*, in «Rinascimento», n. 3, 1952, s. 2
- Rocchi, Giuseppe, *Architettura della Compagnia ignaziana nei centri antichi italiani*, Firenze, Alinea, 1999
- Roma, Giuseppe - Papparella, Franca, *Santuari d'Italia. Calabria*, Roma, De Luca editori d'arte, 2017
- Rosa, Mario, *Diocesi e vescovi del Mezzogiorno durante il vicereame spagnolo: Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto dal 1545 al 1714*, Bari, Dedalo libri, 1969
- Rosa, Mario, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, in *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976
- Rosa, Mario, *La Chiesa e la città*, in Fasano Guarini, Elena (a cura di), *Prato. Storia di una città*, voll. II, Firenze, Le Monnier, 1986
- Rosa, Mario, *La chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in Chittolini, Giorgio

- Miccoli, Giovanni (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986
- Rosa, Mario, *Dalla religione civica alla «pietà illuminata». La cintola della Vergine di Prato* in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXVIII, 2002
- Rossi, Fausto, *La Madonna di Monte Berico: storia e attualità di un santuario*, Roma, EDIC, 1990
- Rozzo, Ugo, *Savonarola nell'Indice dei libri proibiti*, in Fragnito, Gigliola - Miegge, Mario (a cura di), *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001
- Rubin, Miri, *Mother of God. A history of the Virgin Mary*, London, Penguin books, 2009
- Rumor, Sebastiano, *Storia documentata del santuario di Monte Berico*, Vicenza, Officina grafica San Giuseppe, 1911
- Rusconi, Roberto, *Con l'aiuto di Maria*, in Caffiero, Marina - Donato, Maria Pia - Fiume, Giovanna (a cura di), *Donne, potere, religione. Studi per Sara Cabibbo*, Milano, Angeli, 2017
- Russel, Rinaldina, *Chiara Matraini nella tradizione lirica femminile*, in «Forum italicum: a journal of Italian studies», n. 34, a. 2000
- Sabbatini, Renzo, *I Guinigi fra '500 e '600. Il fallimento mercantile e il rifugio nei campi*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 1979
- Saccardo, Mario, *Organi ed organisti a Monte Berico tra Seicento e Novecento*, Vicenza, Convento dei Servi di Monte Berico, 1988
- Sallmann, Jean-Michel, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi del regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996;
- Salvadori, Patrizia, *Rapporti personali, rapporti di potere nella corrispondenza di Lorenzo dei Medici*, in Garfagnini, Gian Carlo (a cura di), *Lorenzo il Magnifico e il suo tempo*, Firenze, Olschki, 1992
- Salvadori, Patrizia, *Dominio e Patronato. Lorenzo de' Medici e la Toscana nel Quattrocento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000
- Sancti Ignatii de Loyola epistolae et instructiones*, I, Romae, apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1964
- Sami, Ali, *L'espace imaginaire*, Parigi, Gallimard, 1986

- Sangalli, Maurizio, *Miracoli a Milano. I processi informativi per eventi miracolosi nel milanese in età spagnola*, Milano, NED, 1993
- Sangalli, Maurizio, *Due principi della Chiesa: Giovanni Morone e Carlo Borromeo*, in Firpo, Massimo - Niccoli, Ottavia (a cura di), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del Concilio di Trento*, Bologna, Il Mulino, 2010
- Santarelli, Daniele, *Paolo IV, la Repubblica di Venezia e la persecuzione degli eretici. I casi di Bartolomeo Spadafora, Alvise Priuli e Vittore Soranzo*, in «Studi Veneziani», n.s., XLIX, 2005
- Santarelli, Daniele, *Dinamiche interne della Congregazione del Sant'Uffizio dal 1542 al 1572*, in «Nuova Rivista Storica», 2013, XCVII (3)
- Savigni, Raffaele, *Le confraternite lucchesi (secc. XIV-XVI) e l'evoluzione della religione civica: relazioni fra chierici e laici e ridefinizione dei confini* in Pastore, Stefania - Prosperi, Adriano - Terpstra, Nicholas (a cura di), *Brotherhood and boundaries - Fraternità e barriere*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011
- Savio, Pietro, *Pellegrinaggio di San Carlo Borromeo alla Sindone di Torino*, Milano, Vita e Pensiero, 1933
- Scaramella, Pierroberto, *Madonne del purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e controriforma*, Genova, Marietti, 1991
- Scaramella, Pierroberto, «*Madonna violate e Christi abbruciati*»: note sull'iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma, in Brizzi, Gian Paolo - Olmi, Giuseppe (a cura di), *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna, Clueb, 2007
- Scattigno, Anna, *La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo*, in «Annali di storia di Firenze», v. 8, 2014
- Seidel Menchi, Silvana, *I giudici dell'Inquisizione romana: inquisitori e vescovi, commissari, nunzi, cardinali, papi*, in «Cromohs», n.11, a. 2006
- Sensi, Mario, *Santuari mariani e pellegrinaggi nel Medioevo* in Toniolo, Ermanno (a cura di), *Itinerari mariani dei due millenni*, vol. III: *La madre del Signore dal Medioevo al rinascimento*, Roma, Centro di cultura mariana Madre della Chiesa, 1998
- Sensi, Mario, *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia centrale*, in Vauchez, André (a



- cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, *École Française de Rome*, 2007
- Simoncelli, Paolo, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977
- Simoncelli, Paolo, *Del processo Morone*, in «Archivio Storico Italiano», 1990
- Simpson, James, *The Rule of Medieval Imagination*, in Dimmick, Jeremy - Simpson, James - Zeeman, Nicolette (a cura di), *Images, Idolatry, and Iconoclasm in Late Medieval England: Textuality and the Visual Image*, Oxford, Oxford University Press, 2002
- Sodano, Giulio, *I processi di canonizzazione a Napoli: miracoli o virtù? struttura dei processi, strategie e contenuti*, in «Archivio storico per le province napoletane», a. 116, 1998
- Sodano, Giulio, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002
- Somaini, Francesco, *Un prelato lombardo del XV secolo: il cardinale Giovanni Arcimboldi vescovo di Novara, arcivescovo di Milano*, 3 voll., Roma, Herder, 2003.
- Spini, Giorgio, *Questioni e problemi di metodo per la storia del principato mediceo e degli stati toscani del Cinquecento*, in «Rivista Storica Italiana», n. 6, 1941, s. 6
- Spini, Giorgio, *Cosimo I e l'indipendenza del principato mediceo*, Firenze, Vallecchi, 1945  
 Tabacchi, Stefano, *Lucca e Carlo V. Tra difesa della 'libertas' e adesione al sistema imperiale*, in Cantù, Francesca - Visceglia, Maria Antonietta, *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Roma, Viella, 2003
- Suire, Éric, *La saintéte française de la Riforme catolique (XVI-XVIII siècles) d'après les textes agiographique et les procès de canonisation*, Bordeaux, Presse Universitaire de Bordeaux, 2001
- Tacchella, Lorenzo, *Il pontefice Clemente VII revoca il provvedimento Apostolico dell'elezione di Giovanni Morone a vescovo di Tortona*, in «Pro Julia Dertona», n. 35, 1986
- Taddeo, Ilaria, *The Guidiccioni Family between Lucca and Rome*, Ph.D. Thesis, Lucca, IMT School for Advanced Studies, 2017
- Tilatti, Andrea, *Tipologia e funzione dei santuari nell'Italia nord orientale*, in Vauchez,

- André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Rome, École Française de Rome, 2007
- Todescato, Giocondo Maria, *Origini del santuario della Madonna di Monte Berico: indagine storica del Codice del 1430 e l'inizio dei Servi di Maria al santuario*, Vicenza, Servi di Maria, 1989
- Tolomei, Francesco, *Memorie dell'antica miracolosa immagine di Maria Santissima detta delle Porrine che si venera nella chiesa cattedrale di Pistoia*, Pistoia, pe' i Manfredini, MDCCCXVII
- Tommasi, Girolamo, *Sommario della storia di Lucca dall'anno MIV all'anno MDCC*, Firenze, G.P. Viesselux, 1847
- Tosti, Mario (a cura di), *Santuari cristiani d'Italia. Committenza e fruizione fra Medioevo e Età moderna*, Roma, École française de Rome, 2003
- Turi, Pilo, *Lotte per la carica di Spedalengo del Ceppo e di San Gregorio fra il '400 e il '500*, in «Buletino storico pistoiese», XII, 1977
- Ulianich, Boris, *Carlo Borromeo e i protestanti*, in *San Carlo e il suo tempo*, vol. 1., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986
- Urbaniak, Martyna, *La produzione tipografica di Vincenzo Busdraghi: tra parole e immagini*, in Martini, Davide - Rossi, Tommaso Maria - Unfer Verre, Gaia Elisabetta (a cura di), *Vincenzo Busdraghi (1524?-1601). Uno stampatore europeo a Lucca*, Lucca, Comune di Lucca, 2017
- Vallania, Elisabetta Maria, *Studia humanitatis e cultura a Lucca nella seconda metà del XVI secolo*, Ph.D. Thesis, Indiana University, 1984
- Vannini, Luca, *Firenze e Pistoia: Governo del territorio e fazioni cittadine*, in «Hispania», vol. 75, n. 250, 2015
- Vannucchi, Elena, *Miracolo a Cutigliano: storia di un miracolo dimenticato, di un ponte perduto, di un oratorio apparso e poi sparito*, Pistoia, Storia nuova, 2015
- Vanoli, Alessandro, *Cristianesimo e Islam: guerre e incontri dal Mediterraneo all'Asia* in Lavenia, Vincenzo (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. 3, Roma, Carocci Editore, 2015
- Varanini, Gian Maria, *Venezia e la terraferma del Quattrocento e nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1980

- Varanini, Gian Maria, *Centro e periferia nello stato regionale. Costanti e variabili nel rapporto tra Venezia e le città della Terraferma nel Quattrocento* in *Società, economia, istituzioni. Elementi per la conoscenza della Repubblica Veneta*, vol. I, Verona, Cierre edizioni, 2002
- Varanini, Gian Maria, *La Terraferma veneta nel Quattrocento e le tendenze recenti della storiografia*, in «Ateneo Veneto», s. 3 n. 9 a. 2011
- Varanini, Gian Maria, *I nuovi orizzonti della Terraferma*, in Ortalli, Gherardo - Schmitt, Oliver Jens - Orlando, Ermanno, *Il Commonwealth veneziano tra 1204 e la fine della Repubblica: identità e peculiarità*, Venezia, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 2015
- Vauchez, André (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, École française de Rome, 2000
- Vauchez, André (a cura di), *I santuari francesi e italiani nel mondo contemporaneo. Tradizione, riprese, invenzioni*, Roma, École française de Rome e Istituto Luigi Sturzo, 2005
- Vauchez, André (a cura di), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, Roma, École française de Rome, 2007
- Vauchez, André, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2009
- Veraja, Fabijan., *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1983
- Verde, Armando, *Il movimento spirituale savonaroliano fra Lucca, Bologna, Ferrara, Pistoia, Perugia, Prato, Firenze*, in «Memorie domenicane», 25, 1994
- Veronese Caseracciu, Emilia, *Niccolò Sfrondati, papa Gregorio XIV, studente di leggi a Padova (1550-1555)*, in «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 24, 1991
- Viggiano, Alfredo, *Governanti e governati: legittimità del potere ed esercizio dell'autorità sovrana nello stato veneto della prima Età moderna*, Treviso, Canova, 1993
- Vitolo, Giovanni, *Sinodi e visite pastorali in Campania tra XV e XVI secolo* in De Sandre Gasparini, Giuseppina (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, vol. 1, Roma, Herder, 1990

- Visamara Chiappa, Paola, *Miracoli settecenteschi in Lombardia tra istituzione ecclesiastica e religione popolare*, Milano, Istituto propaganda libraria, 1988
- Visentin, Maria, Cecilia, *La pietà mariana nella Milano del Rinascimento*, Milano, NED, 1995
- Webb, Diana, *St James in Tuscany: The Opera di San Jacopo of Pistoia and Pilgrimage to Compostela*, in «*Journal of Ecclesiastical History*», vol. 50, n. 2, April 1999
- Weinstein, Donald, *Savonarola e Firenze*, Bologna, Il Mulino, 1976
- William, Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglosXIV-XVI)*, Hondarribia, Editorial Nerea, 1981
- Zardin, Danilo, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milano, Jaca Book, 1983
- Zardin, Danilo, *Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma*, in «*Schweizerische Zeitschrift fur religions und kulturgeschichte*», n. 103 f. 1, 2009
- Zardin, Danilo, *Carlo Borromeo: cultura, santità, governo*, Milano, Vita e Pensiero, 2010
- Zardin, Danilo - Frosio, Maria Luisa (a cura di), *Carlo Borromeo e il cattolicesimo dell'Età moderna: nascita e fortuna di un modello di santità*, Roma, Bulzoni, 2011
- Zarri, Gabriella, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563): alla ricerca di una vita spirituale*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, vol. 7, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986
- Zarri, Gabriella (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991

### Sitografia

- Adorni Braccesi, Simonetta, voce *Micheli, Francesco*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-micheli\\_res-8bf9af78-dce2-11df-9ef0-d5ce3506d72e\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-micheli_res-8bf9af78-dce2-11df-9ef0-d5ce3506d72e_(Dizionario-Biografico)/).

Adorni Braccesi, Simonetta – Ragagli, Simone voce *Guidiccioni, Alessandro*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-guidiccioni\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-guidiccioni_(Dizionario-Biografico)).

Arrighi Vanna, voce *Pucci, Lorenzo*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-pucci\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-pucci_(Dizionario-Biografico)).

*Bartolomeo Sermartelli*, voce, Edit 16, [http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu\\_ext.dll?fn=13&i=160](http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu_ext.dll?fn=13&i=160).

*Beata Vergine del Carmine Cadeo (PC)*, voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=2626>.

*Beata Vergine Maria del Riposo (CR)*, voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=3510>.

Benvenuti, Anna, *Draghi e confini. Rogazioni e litanie nelle consuetudini liturgiche*, in *Simboli e rituali nelle città toscane fra Medioevo e prima Età moderna (Atti del Convegno internazionale, Arezzo 21-22 maggio 2004)*, Reti medievali, <http://www.rmoa.unina.it/197/1/RM-Benvenuti-Draghi.pdf>

Benzoni, Gino, voce *Dolfin, Zaccaria*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/zaccaria-dolfin\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/zaccaria-dolfin_(Dizionario-Biografico)).

Biondi, Albano, voce *Curione, Celio Secondo*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/celio-secondo-curione\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/celio-secondo-curione_(Dizionario-Biografico)).

Borromeo, Agostino, voce *Gregorio XIV*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-gregorio-xiv\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-gregorio-xiv_%28Dizionario-Biografico%29/)

Borromeo, Agostino, voce *Gregorio XIV*, Enciclopedia dei Papi, [http://www.treccani.it/enciclopedia/gregorio-xiv\\_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gregorio-xiv_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/)

- Dall'Aglio, Stefano, voce *Manardi Ignazio*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/ignazio-manardi\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/ignazio-manardi_(Dizionario-Biografico)).
- De Certau, Michel, voce *Carlo Borromeo, santo*, in DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-carlo-borromeo\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-carlo-borromeo_(Dizionario-Biografico))
- Del Gallo, Elena, voce *Franciotti Cesare*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-franciotti\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-franciotti_(Dizionario-Biografico)).
- Fasano Guarini, Elena, voce *Cosimo I de' Medici, duca di Firenze, granduca di Toscana*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/cosimo-i-de-medici-duca-di-firenze-granduca-di-toscana\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/cosimo-i-de-medici-duca-di-firenze-granduca-di-toscana_(Dizionario-Biografico)).
- Firpo, Massimo, voce *Morone, Giovanni* in DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-morone\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-morone_(Dizionario-Biografico))
- Foa Anna, voce *Castrucci, Giovan Battista*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-battista-castrucci\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-battista-castrucci_(Dizionario-Biografico)).
- Fragnito, Gigliola, voce *Conversini, Benedetto*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-conversini\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-conversini_(Dizionario-Biografico)).
- Fragnito, Gigliola, voce *Castelli, Giovan Battista*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-castelli\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-castelli_(Dizionario-Biografico)).
- Garzoni, Michele, *Successo dell'immagine della Beatissima Madonna dei Miracoli di Lucca*. Edit 16: [http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu\\_ext.dll?fn=40&i=5893&fz=1](http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu_ext.dll?fn=40&i=5893&fz=1)
- Giordano, Silvano, voce *Sisto V*, Enciclopedia dei Papi, [http://www.treccani.it/enciclopedia/sisto-v\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/sisto-v_(Enciclopedia-dei-Papi)).
- Giordano, Silvano, voce *Giovanni Leonardi*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-giovanni-leonardi\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-giovanni-leonardi_(Dizionario-Biografico)).
- Madonna del Sasso Lucca (LU)*, voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=1507>.

*Madonna del Soccorso (LT)*, voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=15>.

*Madonna della Galvana Berra (FE)*, voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=820>.

*Madonna di Anzano Anzano di Puglia (FG)*, voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=3671>.

*Madonna di Mezzagosto Priverno (LT)*, voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=303>.

Moro, Giacomo, voce *Emiliani, Pietro*, in DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-emiliani\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-emiliani_(Dizionario-Biografico)/)

Nesi Alessandro, voce *Paolo di Bernardino di Antonio di Signoraccio*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-di-bernardino-di-antonio-del-signoraccio\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-di-bernardino-di-antonio-del-signoraccio_(Dizionario-Biografico)).

Luzzati, Michele, voce *Buonvisi, Vincenzo*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-buonvisi\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/vincenzo-buonvisi_(Dizionario-Biografico)).

Paoli, Maria Pia, voce *Gagliano, Pier Francesco*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-francesco-da-gagliano\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-francesco-da-gagliano_(Dizionario-Biografico)).

Quaranta, Chiara, voce *Paleario, Aonio*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/aonio-paleario\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/aonio-paleario_(Dizionario-Biografico)).

Raponi, Nicola, voce *Arciboldi, Giovanni* in DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-arciboldi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-arciboldi_%28Dizionario-Biografico%29/)

Ricciotti, Giuseppe, voce *Pagnini, Sante*, EIT, [http://www.treccani.it/enciclopedia/sante-pagnini\\_\(Enciclopedia-Italiana\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/sante-pagnini_(Enciclopedia-Italiana)).

Ridolfi, Giovanni Battista, voce, ETR, <http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-ridolfi/>.

Santa Maria all'Impruneta Impruneta (FI), voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=1272>.

Savino, Giancarlo, voce *Bracali, Polidoro*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/polidoro-bracali\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/polidoro-bracali_(Dizionario-Biografico)).

Sanfilippo, Matteo, voce *Leone XI*, Enciclopedia dei Papi, [http://www.treccani.it/enciclopedia/leone-xi\\_\(Enciclopedia-dei-Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/leone-xi_(Enciclopedia-dei-Papi)).

Sirugo, Francesco, voce *Bernardini, Martino*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/martino-bernardini\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/martino-bernardini_(Dizionario-Biografico)).

Sisto V, *Constitutio "Immensa Aeterni"*, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1588-02-11,\\_SS\\_Sixtus\\_V,\\_Constitutio\\_'Immensa\\_Aeterni',\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1588-02-11,_SS_Sixtus_V,_Constitutio_'Immensa_Aeterni',_LT.pdf).

Stella, Aldo, voce *Altoviti, Bindo*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/bindo-altoviti\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/bindo-altoviti_(Dizionario-Biografico)).

Turchetti, Mario, voce *Diodati, Carlo*, DBI, [http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-diodati\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-diodati_(Dizionario-Biografico)).

Turchini, Angelo, voce *Riforma cattolica, Controriforma*, in De Palma, Luigi Michele - Giannini, Massimo Carlo, *Dizionario storico tematico. La chiesa in Italia*, vol. I, <http://www.storiadellachiesa.it/vol-1-dalle-origini-allunita-nazionale/>

Santa Maria delle Grazie Pistoia (PT), voce, <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=1834>.





## INDICE

<b>Abbreviazioni</b>	<b>2</b>
<b>I. INTRODUZIONE</b>	<b>3</b>
1. Di immagini mariane, vescovi e processi	3
2. Inquisitiones e scritti sulla Madonna dell'Umiltà, la Madonna dei Miracoli e altri processi	12
3. Santuari, processi informativi e storia materiale nella storiografia	14
4. Problemi di datazione, problemi di definizione e potenzialità della fonte	28
5. Metodologia	31
<b>II. La Madonna dell'Umiltà di Pistoia</b>	<b>47</b>
1. Introduzione	47
2. Il miracolo del 1490	48
3. La legittimazione del miracolo e l'inizio della costruzione della nuova chiesa sullo sfondo delle vicende pistoiesi	55
4. La diocesi e l'eredità spirituale di Girolamo Savonarola	59
5. La prima crisi: Gagliano e i gesuiti	67
6. La predicazione luterana a Pistoia	73
7. Roma, Firenze e Pistoia	83
<b>III. Un percorso documentario: dai Ricordi di Ceccodèa ai trattati sul santuario</b>	<b>95</b>
1. Introduzione	95
2. Il primo ricordo del miracolo: Ceccodèa e la «Donna de umità»	96
3. Il processo	98
4. I capi, i testimoni, le deposizioni dell'inquisito	101
5. Il canonico Cosimo Bracciolini	111
6. Le dediche del Trattato e la preghiera per la traslazione	118
7. La cornice letteraria e la struttura dell'opera	121
<b>IV. La Madonna dei Miracoli di Lucca</b>	<b>136</b>
1. Introduzione	136

2. La storiografia sul Cinquecento religioso lucchese	137
3. Prima del miracolo: Lucca sul finire del Cinquecento	148
4. Il miracolo mariano del 1588 e l'inquisitio vescovile	159
5. Un approfondimento preliminare: Guidiccioni, la Repubblica, Roma	163
6. Il miracolo alla Porta dei Borghi	169
7. Vergini e bestemmiatori	171
8. Provvedimenti episcopali e governativi: la Madonna dei lucchesi	174
9. Dopo l'inquisitio: incoraggiare il culto per una migliore «reputatione»	178
<b>V. La città ricorda il miracolo: dal processo alle opere dei fratelli Bendinelli</b>	<b>183</b>
1. Introduzione	183
2. Il processo	185
3. Gli scritti di parte ecclesiastica	198
3.1. <i>Ippolito Santini e la Narratione</i>	198
3.2. <i>Le Historie delle miracolose Imagini di Cesare Franciotti. La narrazione ecclesiastica sulla Madonna dei Miracoli fra continuità e differenze</i>	213
4. La letteratura laica sul prodigio alla Porta dei Borghi	226
4.1. <i>Gli scritti di ambiente governativo: il Ragguaglio di Paolino di Bianco ed i versi di Michele Garzoni</i>	226
4.1.1. <i>Il manoscritto di Paolino di Bianco, opera di un futuro magistrato</i>	227
4.1.2. <i>La devozione di un magistrato passato: le Rime di ser Michele Garzoni</i>	231
5. Tra miglior reputazione cittadina e familiare: il caso dei fratelli Bendinelli e i letterati lucchesi legati all'Offizio sopra le Scuole	236
5.1. <i>I fratelli Bendinelli: lodare la Vergine per riabilitare la famiglia</i>	238
5.2. <i>Belisario Morganti: l'esempio di Scipione Bendinelli e la difesa cittadina</i>	243
<b>VI. Uno sguardo d'insieme</b>	<b>247</b>
1. I processi informativi dal Quattrocento alle soglie del XVII secolo	248
<i>I processi pre tridentini: nascita e struttura</i>	248
<i>I processi post tridentini</i>	262
2. Un processo con esito negativo: la Madonna di Cutigliano	273
<b>Per concludere</b>	<b>277</b>

<b>Bibliografia</b>	<b>281</b>
Fonti manoscritte	281
Fonti a stampa	283
Bibliografia	287
Sitografia	316
<b>Indice</b>	<b>322</b>

