

Alessandro Serra*

*Roma, un laboratorio delle identità?
Comunità 'nazionali', dinamiche associative e linguaggio devozionale
tra XVI e XVIII secolo*

1. *Premessa*

Affrontando un problema dibattuto e sfuggente com'è quello della presenza dei 'forestieri' nella Roma dei papi tra età medioevale e moderna, il tema delle chiese e delle confraternite nazionali, segno tangibile più di ogni altro della presenza e della potenza – politica e finanziaria anzitutto – delle varie comunità, costituisce una inevitabile base di partenza, talmente ovvia da essere spesso addirittura data per scontata¹.

Eredi di quegli ospedali nazionali costituiti già nell'Alto Medioevo per accogliere masse di pellegrini suddivisi su base linguistica, e quasi sempre contigue ad essi sul piano istituzionale, le compagnie nazionali sembrano

* ALESSANDRO SERRA (alessandro.serra@unipg.it) ha conseguito il dottorato in Storia del cristianesimo e delle Chiese in cotutela tra l'Università di Roma 'Tor Vergata' e l'Université 'Blaise-Pascal' (Clermont-Ferrand II). Insegna Storia del cristianesimo all'Università di Perugia. La sua attività di ricerca è dedicata in modo prevalente alla circolazione delle devozioni nel cattolicesimo post-tridentino, con particolare attenzione al ruolo delle confraternite laicali. Oltre a diversi saggi, ha pubblicato il volume *La mosaïque des dévotions. Confréries, cultes et société à Rome, XVI^e-XVIII^e siècles* (Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2016).

¹ Su questi temi, tuttavia, si assiste negli ultimi anni ad un ritorno di fiamma dell'interesse da parte della comunità scientifica: cfr. i saggi raccolti in *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, a cura di A. Koller, S. Kubersky-Piredda, con la collaborazione di T. Daniels, Campisano, Roma 2015 e in *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, a cura di A. Molnár, G. Pizzorusso, M. Sanfilippo, Viella, Roma 2017. Sulla precedente, ipertrofica, produzione storiografica e per un quadro sulle differenti istituzioni, mi permetto di rimandare a SERRA, *La mosaïque des dévotions*, cit., pp. 54-58.

mantenere, almeno in parte, tale funzione anche nel corso dell'età moderna. Intervendendo a mitigare il senso di sradicamento dei forestieri, esse costituiscono una sorta di trampolino di lancio nell'ambito di un auspicato processo di inserimento nel tessuto sociale urbano, oltre che un sostegno materiale in caso di indigenza o malattia. Specie all'indomani della frattura protestante, esse offrono al contempo alle autorità preposte, accanto ad altre tipologie istituzionali parimenti rivolte agli stranieri, un ulteriore strumento di controllo e di assimilazione dell'alterità etnica, linguistica e soprattutto confessionale, sempre più avvertita quale minaccia per la costruzione di una società disciplinata².

Accoglienza, protezione, controllo, assistenza, aggregazione, integrazione. In estrema sintesi, con tutti i rischi di semplificazione e banalizzazione che l'operazione comporta, sono queste le principali parole chiave dell'approccio interpretativo tradizionale alle istituzioni di carattere nazionale³. La più recente presa di coscienza storiografica della molteplicità delle implicazioni di carattere sociale legate ai flussi migratori e della varietà dei piani su cui si innestano le strategie insediative degli immigrati, ha messo viceversa in luce il vero e proprio dedalo di percorsi paralleli e talora convergenti che segnano i tempi e le modalità di inserimento dei forestieri nel tessuto urbano d'accoglienza⁴, rischiando tuttavia di relegare le aggregazioni di

² Il rimando d'obbligo è a I. FOSI, *Convertire lo straniero. Forestieri e inquisizione a Roma in età moderna*, Viella, Roma 2011.

³ Si pensi anche al caso della Palermo medievale, studiato da V. RUSSO, *Il fenomeno confraternale a Palermo (secc. XIV-XV)*, Mediterranea, Palermo 2010, in part. p. 146. Diversa la prospettiva d'analisi offerta dalla storiografia più recente (cfr. nota 1), anche in studi dedicati a realtà diverse da quella romana, come nel caso dei saggi raccolti nel volume *Las corporaciones de nación en la monarquía hispánica (1580-1750). Identidad, patronazgo y redes de sociabilidad*, edición a cargo de B.J. García García, Ó. Recio Morales, Fundación Carlos de Amberes, Madrid 2014.

⁴ Vedi, per un esempio che fa riferimento anche agli ambienti confraternali romani, E. CANEPARI, *Stare in compagnia. Strategie di inurbamento e forme associative nella Roma del Seicento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007. Sul caso delle fonti matrimoniali, vedi invece D. ROCCILOLO, *Roma patria di tutti. I matrimoni degli immigrati fra identità cittadina e identità sociale (secc. XVI-XIX)*, in *Città e campagna: un binomio da ripensare*, a cura di G. Fiocco, R. Morelli (= «Annali del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Facoltà di Lettere e Filosofia», IV, 2008), pp. 61-94 e E. CANEPARI, *Les processetti matrimoniali, une source pour l'étude de la mobilité (Rome, XVII^e siècle)*, in «L'Atelier du Centre de Recherches Historiques. Revue électronique du CRH», V, 2009 <<https://acrh.revues.org/1692>> (ultimo accesso 16.06.2017). In una prospettiva più generale su temi di ricerca e questioni storiografiche si rimanda, tra una bibliografia assai ampia, ai saggi raccolti in *L'Italia delle migrazioni interne. Donne, uomini, mobilità in età moderna e contemporanea*, a cura di A. Arru, F. Ramella, Donzelli, Roma 2003, e alla sintesi di P. CORTI, M. SANFILIPPO, *L'Italia e le migrazioni*, Laterza, Roma-Bari 2012.

matrice nazionale al ruolo limitato di ‘centri di prima accoglienza’, di organismi di controllo e di strumenti di legittimazione sociale per tutti coloro che, sprovvisti di una adeguata rete di contatti e di tutele, si affacciavano alla ribalta della Città Eterna. Proprio in ragione di ciò, appare essenziale tornare a interrogarsi su quali fossero le funzioni effettivamente svolte da queste istituzioni, superando un paradigma interpretativo – esteso spesso ai sistemi confraternali nel loro complesso – che, tenendo conto in maniera largamente preponderante delle attività assistenziali, pure fondamentali ma non certo esclusive, delle compagnie laicali in genere, finisce col rivelarsi riduttivo. Necessario, invece, è il tentativo di non considerare le confraternite semplicemente come le lontane e idealizzate antesignane del moderno *Welfare State*, ma di soffermarsi piuttosto sulla loro natura di istituzioni associative vive e complesse, capaci di giocare un ruolo attivo nella vita sociale, spirituale, culturale e cerimoniale della città, intessendo le maglie di una fittissima rete di relazioni con la vasta gamma di soggetti, istituzionali e non, operanti in essa.

In età moderna, inoltre, il quadro delle identità rappresentate nello scenario romano, si fa molto più complesso e differenziato: accanto alle istituzioni dei forestieri provenienti dall’area tedesca e fiamminga, iberica e francofona, si assiste alla fondazione nuove compagnie che riuniscono i forestieri provenienti dagli antichi stati italiani. A trovare rappresentazione entro la fine del XVII secolo, in particolare, non sono soltanto gruppi ‘nazionali’ più o meno strettamente legati alle rappresentanze diplomatiche di compagini territoriali politicamente definite, ma anche realtà municipali talora minuscole: dalla potente Venezia, forse l’unico Stato territoriale cattolico di rilievo privo di una chiesa e di una confraternita nazionale giuridicamente istituite, ma comunque ben presente sulla scena cittadina attraverso una precisa strategia di occupazione degli spazi e un’attenta politica architettonica⁵, alle piccola cittadine ombre di Cascia e Norcia, il mondo delle *nationes* e delle ‘piccole patrie italiane’ è in perenne e vivace movimento⁶.

In questo vero e proprio intrico di gruppi e di reti di relazione risulta interessante cercare di far luce sulle specifiche modalità di aggregazione di tali identità ‘nazionali’, non sempre scontate, in un quadro delle appartenenze sostanzialmente fluido. L’ipotesi di fondo è che si debba pensare a confraternite e chiese nazionali non come a realtà statiche e definite a

⁵ G. BONACCORSO, *I Veneziani a Roma da Paolo II alla caduta della Serenissima: l’ambasciata, le fabbriche, il quartiere*, in *La città italiana e i luoghi degli stranieri. XVI-XVIII secolo*, a cura di D. Calabi, P. Lanaro, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 192-205.

⁶ SERRA, *La mosaïque des dévotions*, cit., pp. 58-60.

priori, ma come ad altrettanti ‘progetti di identità’, espressione di specifici criteri ed esigenze. Sulla base di questi ultimi, ciascuna comunità – o almeno le loro élites, in diretto rapporto con le autorità politiche del territorio d’origine oppure no – ha percepito e «immaginato» sé stessa⁷, da un canto definendo la propria natura comune in rapporto ad un contesto sentito come ‘altro’, quello ‘romano’, inteso qui come eterogenea realtà di nativi e forestieri, dall’altro riflettendo sulla propria articolazione interna, attraverso l’individuazione di basi comuni in grado di cementare e sostenere le strutture identitarie, spesso caratterizzate da una natura composita e comunque mobile, continuamente rinegoziata. Nell’ambito di questi processi, sulla ribalta di una città in cui la dinamiche politiche e sociali si legano più che altrove, per la sua particolare natura di capitale temporale e spirituale ad un tempo, alle dinamiche religiose⁸, la funzione di sostenere ed esplicitare queste rappresentazioni identitarie sembra essere svolta ed espressa in maniera preminente dal panorama delle opzioni culturali dei gruppi ‘nazionali’, costruito di volta in volta sulla base di precise strategie di vertice oppure tramite una costante contrattazione a più voci, ed espresso dall’iconografia dei loro luoghi sacri o mediante feste pubbliche, processioni e altre pratiche devozionali che occupano temporaneamente lo spazio cittadino. L’immaginario culturale si impone infatti come un linguaggio specifico, denso di significato, che funge da *medium* per l’affermarsi di un ampio ventaglio di identità – politiche e/o territoriali – bisognose a vario titolo di pubblico riconoscimento e per il costituirsi, in senso inclusivo o esclusivo, delle appartenenze collettive.

Proprio in questa prospettiva, inoltre, si può dunque guardare alla città di Roma come ad un laboratorio culturale di identità collettive – o, forse meglio, finzioni di identità⁹ – d’età moderna, in cui si plasmano

⁷ Il richiamo è naturalmente all’affascinante e fortunato libro di B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origins of Nationalism*, Verso, London-New York 1991 (trad. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, prefazione e cura di M. D’Eramo, Manifestolibri, Roma 1996).

⁸ «Nessun progetto, nessuna istituzione, a Roma, assume una valenza precisa e circoscritta, nulla è mai esclusivamente religioso e nulla è mai esclusivamente politico, ma tutto si compenetra, e talora si contamina, delle anime, delle molte anime di cui è fatta la città» (L. FIORANI, A. PROSPERI, *Una città plurale*, in *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di Iid., Einaudi, Torino 2000 [Storia d’Italia. Annali, 16], pp. XXIII-XXXI, in part. p. XXVII). Vedi anche M.A. VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Viella, Roma 2002.

⁹ Sul concetto di ‘identità’, sulle sue applicazioni e sui suoi limiti nell’ambito delle scienze sociali, si vedano le stimolanti, benché radicalmente critiche, riflessioni dell’antropologo F. REMOTTI, *L’ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010, come pure quelle di uno

realtà differenti rispetto a quanto accade negli stessi territori d'origine degli immigrati, talora più ristrette e particolaristiche di quanto i quadri politici non lascino immaginare, talora più ampie e inclusive di quanto contrapposizioni storiche, linguistiche o municipalistiche molto consolidate sembrino consentire.

2. Quali 'nazioni'? Comunità e rappresentazioni identitarie

In un saggio di qualche anno fa, Thomas Dandeleet non esitava a definire Roma, a partire dalla metà del XVI secolo, come «a vibrant center of Spanish 'nation building' on a local level» e individuava nella fondazione della *cofradía de la Santísima Resurrección de la Nación Española de Roma* della chiesa 'castigliana' di S. Giacomo (1579) uno strumento fondamentale «to define and unite the various groups of Iberians in Rome in a way that had previously not existed», arrivando ad affermare che «the Castilian humanist's dream of a unified Iberia under the name of the classical Hispania was created and existed more fully in Rome in this period than it ever did in Iberia itself»¹⁰. Susanne Kubersky-Piredda, riflettendo sul medesimo caso in un recentissimo contributo, si spinge ancora più avanti, tentando di applicare alla comunità 'spagnola' riunita nella confraternita della Resurrezione, nell'ambito di una più complessiva strategia messa in campo nel secondo Cinquecento dalla corona spagnola e dai suoi rappresentanti sul suolo romano, alcuni degli elementi costitutivi della definizione di 'nazione pre-moderna' coniata da Anthony Smith, uno dei più significativi rappresentanti del cosiddetto filone 'perennialista' nell'ambito del dibattito scientifico, tuttora vivo, sulle origini della nazione e del sentimento nazionale¹¹.

storico come A. PROSPERI, *Identità. L'altra faccia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2016.

¹⁰ TH.J. DANDELEET, *Constructing Spanish Identity at the Center of the Old World: The Spanish Nation in Rome, 1558-1625*, in *Heterodoxies. Construction of identities and otherness in medieval and early Modern Europe* (= «Historein. A review of the past and other stories», II, 2000), pp. 87-96, in part. pp. 87 e 90.

¹¹ S. KUBERSKY-PIREDDA, *Chiese nazionali fra rappresentanza politica e Riforma cattolica: Spagna, Francia e Impero a fine Cinquecento*, in *Identità e rappresentazione*, cit., pp. 17-64. Su tale questione storiografica, recentemente rinnovata, tra gli altri, da C. HIRSCHI con la pubblicazione del volume *The Origins of Nationalism. An alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, e dal dibattito sorto intorno alla sua tesi (cfr. S. GROSBY, J. LEERSSEN, C. HIRSCHI, *Continuities and Shifting Paradigms: A Debate on Caspar Hirschi's The Origins of Nationalism*, in «Studies on National Movements», II, 2014, pp. 1-48). Un quadro storiografico sugli studi precedenti è in P. LAWRENCE, *Nationalism. History and Theory*, Pearson Longman, Harlow 2005, ma

Anche al netto di tutte le possibili cautele con cui i concetti di ‘nazione’, ‘patria’ ed ‘etnia’ debbono essere usati in particolare dallo storico che intenda applicarli a periodi storici precedenti la fase otto-novecentesca, in cui essi assunsero una pregnanza totalizzante¹², mi pare fuor di dubbio l’importanza dei sodalizi ‘nazionali’ nel rappresentare sulla scena pubblica legami di natura identitaria in grado di unire tra loro alcuni immigrati distinguendoli dal resto del corpo cittadino, grazie ad un processo di inclusione/esclusione che fa leva su criteri di vario genere – lealtà al sovrano, lingua, tradizioni comuni... –, ma comunque inquadrati nella dimensione territoriale. Altrettanto evidenti sembrano tuttavia alcuni dei rischi cui si espone l’analisi di questo genere di fenomeni, soprattutto se procede ad un’applicazione troppo semplicistica di categorie interpretative per altro ferocemente discusse in vari settori delle scienze umane. In primo luogo quello di una lettura teleologica dei dati in nostro possesso, che conduce a interpretare fenomeni della prima età moderna come anticipazioni degli esiti delle dinamiche politiche e culturali del nazionalismo moderno, attivatesi a partire dal XVIII secolo, attribuendo retroattivamente a soggetti politici di antico regime obiettivi e rappresentazioni ideologiche che avrebbero assunto un significato specifico in epoca assai più recente¹³. Inoltre, vi è il pericolo di sottovalutare il valore delle caratteristiche specifiche del contesto in cui tali procedimenti identitari

si veda anche il recente contributo al dibattito offerto, ad esempio, dagli studi raccolti in *Le sentiment national dans l’Europe méridionale aux XVI^e et XVII^e siècles (France, Espagne, Italie)*, études reunies et présentées par A. Tallon, Casa de Velázquez, Madrid 2007 e in *The Roots of Nationalism. National Identity Formation in Early Modern Europe, 1600-1815*, edited by L. Jensen, Amsterdam University Press, Amsterdam 2016. Di grande interesse, infine, pare la presentazione del problema, fondata sull’analisi puntuale della società e dei flussi migratori dell’epoca altomedioevale, proposta dalla sintesi di P.J. GEARY, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, Princeton 2002 (trad. it. *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell’Europa*, prefazione di G. Sergi, Carocci, Roma 2009).

¹² Tra l’abbondante produzione propriamente storiografica del cosiddetto filone ‘modernista’, oggi ampiamente messo in discussione ma ancora in grado di proporre un paradigma interpretativo sostanzialmente condivisibile, mi limito a citare per autorevolezza e finezza d’analisi, E.J. HOBBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (trad. it. *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991) e A.-M. THIESSE, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Seuil, Paris 1999 (trad. it. *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mulino, Bologna 2001).

¹³ Cfr. per esempio le acute osservazioni di G. SIGNOROTTO, *Identità e interessi nell’Italia dei potentati*, in *Le sentiment national*, cit., pp. 33-50, relative al ‘sentimento nazionale’ nell’Italia moderna, ma anche quelle, più generali di J.-F. SCHAUB, *Le sentiment national est-il une catégorie pertinente pour comprendre les adhésions et les conflits sous l’Ancien Régime?*, *ibid.*, pp. 155-167.

prendono forma e per cui sono – talvolta unicamente – validi: la distanza dalla terra d'origine, la quantità e la varietà degli stranieri presenti nel luogo di arrivo, le congiunture internazionali (alleanze, guerre, annessioni...), la percezione dell'alterità da parte della società ospitante, il quadro politico-istituzionale dello Stato in cui si emigra sono altrettante variabili che non possono non influire a vari livelli sulle forme e i criteri dell'aggregazione.

Un esempio può essere utile a chiarire quest'ultimo aspetto: fiorentini, romani, genovesi, napoletani e siciliani, che a Madrid si riuniscono senza difficoltà presso l'*Hospital de San Pedro y San Pablo de los Italianos*, fondato nel 1579¹⁴, non soltanto in patria, ma anche a Roma avvertono tra di loro invisibili quanto invalicabili 'confini'¹⁵, che li inducono a costituire altrettante comunità distinte e contrapposte. Allo stesso modo, nella realtà madrilenà, un ampio ventaglio di sodalizi che rivendicavano l'appartenenza ad altrettante 'piccole patrie' scomponeva non soltanto l'indefinita identità unitaria spagnola, ma anche quelle, ben più solide e delineate, facenti capo ai differenti regni iberici¹⁶. Non si tratta semplicemente di 'questioni di scala' tra ambiti identitari in qualche modo gerarchizzati ma coesistenti¹⁷, quanto piuttosto di una spia dell'estrema labilità, mobilità e

¹⁴ M. RIVERO RODRÍGUEZ, *Italiani in Spagna, spagnoli in Italia: magistrati «in proprio territorio» (secc. XVI-XVIII)*, in *Spagna e Italia in età moderna: storiografie a confronto*, Primo incontro internazionale «Identità mediterranee: Spagna e Italia in una prospettiva comparata (secoli XVI-XVIII)/Identidades mediterráneas: España e Italia en perspectiva comparativa (siglos XVI-XVIII)» (Cagliari, 5-6 ottobre 2007), a cura di F. Chacón, M.A. Visceglia, G. Murgia, G. Tore, Viella, Roma 2009, pp. 3-16, in part. 5-8. Una prospettiva più ampia in ID., *La preeminencia del Consejo de Italia y el sentimiento de la nación italiana*, in *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, edición a cargo de A. Álvarez-Ossorio, B.J. García García, Fundación Carlos de Amberes, Madrid 2004, pp. 505-527.

¹⁵ Su questi temi, vedi la sintesi di G.P. CELLA, *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna 2006.

¹⁶ Sull'argomento, si vedano: G. PÉREZ SARRIÓN, *Las redes sociales en Madrid y la Congregación de San Fermín de los Navarros, siglos XVII y XVIII*, in «Hispania. Revista Española de Historia», LXVII, n. 225, 2007, pp. 209-254, in part. pp. 216-222; E. SÁNCHEZ DE MADARIAGA, *Caridad, devoción e identidad de origen: las cofradías de naturales y nacionales en el Madrid de la Edad Moderna*, in *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y América (siglos XVI-XIX)*, directores Ó. Álvarez Gila, A. Angulo Morales, J.A. Ramos Martínez, Universidad del País Vasco – Servicio editorial/Euskal Herriko Unibertsitatea – Argitaipen Zerbitzua, Bilbao 2014, pp. 17-32; Ó. RECIO MORALES, *Los espacios físicos de representatividad de las comunidades extranjerías en España. Un estado de la cuestión*, in *Las corporaciones de nación*, cit., pp. 13-32.

¹⁷ F. CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione e patria nel linguaggio del Cinquecento*, in ID., *L'idea di nazione*, Laterza, Bari 1961, pp. 141-186, in part. p. 178. Cfr., su questo tema, le considerazioni di A. MUSI, *Le "nazioni" prima della nazione*, in

molteplicità del quadro delle appartenenze, sempre pronte, non soltanto in antico regime, a mutare con le convenienze e i contesti¹⁸.

La confraternita romana della Resurrezione, fondata dall'ambasciatore Juan de Zuñiga, si proponeva esplicitamente quale «cofradía propia de la nación española», precisando che

la [...] qualidad de ser Español se entienda tener para el dicho effecto, tanto el que fuere de la Corona de Castilla, come de la de Aragon y del Reyno de Portugal, y de las islas de Mallorca, Menorca, Cerdeña, y islas y tierras firme de entrambas las Indias¹⁹.

In questo tentativo di sintesi identitaria, tuttavia, sembrano prevalere criteri differenti da quelli dettati dalle rappresentazioni etno-simboliche che presiedono, nella lettura degli studiosi che si richiamano al filone 'perennialista', al plasmarsi della nazione²⁰; la «nación española», al di là delle argomentazioni retoriche, non intende infatti configurarsi come una realtà unitaria sul piano 'etnico' e culturale, ma come la giustapposizione di distinti gruppi provenienti da diversi regni che hanno in comune, in maniera del tutto incidentale, il rispettivo sovrano. Una condizione, questa, che costituisce la base fondamentale dell'esercizio del potere dei monarchi di Spagna nello spazio iberico fin dall'epoca dei re cattolici, dai quali gli *Austrias* ereditano un metodo di governo che si costruisce sui rapporti particolari intrattenuti con ciascuna delle componenti territoriali dei loro possedimenti dinastici²¹.

L'ambasciatore di Spagna, nel realizzare quella che Dandeleet definisce

Costruire lo Stato, costruire la storia. Politica e moderno fra '800 e '900, a cura di A. De Benedictis, CLUEB, Bologna 2003, pp. 141-159, in part. pp. 150-155.

¹⁸ Si pensi, per fare un esempio che attiene ad ambiti e questioni identitarie differenti, alla facilità con cui si rimescolano le identità religiose nel bacino mediterraneo lungo tutta l'età moderna, tema su cui si veda, oltre al classico B. BENNASSAR, L. BENNASSAR, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Perrin, Paris 1989 (trad. it. *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei sec. XVI e XVII*, presentazione di S. Bono, Rizzoli, Milano 1991), L. SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1993 e, più recentemente, G. FIUME, *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 1-120.

¹⁹ *Estatutos de la Archicofradía de la SS. Resurrección de Christo nuestro redentor, de la nación española de Roma*, en Roma, por Estevan Paulino, 1603, p. 3.

²⁰ Imprescindibile, in questa prospettiva, rimane A.D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford (UK)-Cambridge (MA) 1986 (trad. it. *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1992).

²¹ Su questi temi rimando alle argomentazioni di J.-P. DEDIEU, *Comment l'État forge la nation. L'Espagne du XVI^e au début du XIX^e siècle*, in *Le sentiment national*, cit., pp. 51-74.

giustamente come una «Union of Charity»²², lungi dal voler stimolare un sentimento di appartenenza su base ‘etnica’ e di coesione interna alla comunità ‘spagnola’ prevalente sulle varie identità territoriali iberiche riunite sotto il suo dominio politico, vuole dunque essenzialmente accreditarsi, anche nella città del papa, quale principale benefattore dei propri sudditi, salvaguardando il proprio prestigio agli occhi degli altri soggetti politici, alimentando il consenso e tentando di imporre un legame più forte rispetto agli altri, centrato essenzialmente sulla persona del monarca. E ciò in un quadro delle appartenenze e delle obbedienze fortemente segnato da una evidente pluralità di legami diversi, coesistenti e talora in competizione: familiari, professionali, di *patronage*, confraternali e, appunto, di ‘nazione’; ma anche di ‘fedeltà devozionale’ a un ordine religioso o a uno specifico santuario, o di sottomissione all’autorità opaca, politica e spirituale a un tempo, del pontefice.

Alla luce di questo contesto generale deve dunque essere interpretato il panorama devozionale che emerge dai cicli decorativi che ornano la cappella della Resurrezione, faticosamente guadagnata dal nuovo sodalizio omonimo all’interno della chiesa castigliana di S. Giacomo nell’ambito di un rapporto tutt’altro che disteso²³. La cifra essenzialmente ‘politica’ dell’identità collettiva messa in campo dalla confraternita si riverbera nella sostanziale assenza di un patrimonio culturale condiviso in grado di rimandare sul piano simbolico, in modo inequivocabile, allo spazio territoriale dell’*Hispania*: la scelta cade allora su temi iconografici tratti dalla tradizione vetero e neo-testamentaria, mentre l’unico santo ‘iberico’ che trova posto nella sistemazione dello spazio ecclesiale è, significativamente, Antonio da Padova, santo protettore, a un tempo personale e ‘nazionale’, del principale benefattore dell’impresa di decorazione della cappella, il mercante portoghese António da Fonseca, e dunque espressione di una sua autonoma e del tutto individuale iniziativa²⁴.

²² DANDELET, *Constructing Spanish Identity*, cit., p. 91.

²³ Vedi M. VAQUERO PIÑEIRO, *Una realtà nazionale composita: comunità e chiese «spagnole» a Roma*, in *Roma capitale (1447-1527)* (Atti del IV Convegno di studio del Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo tenuto a San Miniato nel 1992), a cura di S. Gensini, Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1994, pp. 473-491.

²⁴ J.W. NELSON NOVOA, *Legitimacy through art in the Rome of Gregory XIII: the commission to Baldassarre Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli Spagnoli*, in «Riha Journal», V/3, 2014 <<http://www.riha-journal.org/articles/2014/2014-jul-sep/nelson-novoa-legitimacy>> (ultimo accesso 13.06.2017) e ID., *Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca Between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome*, in *Identità e rappresentazione*, cit., pp. 93-112. Dello stesso autore si veda anche il saggio nel presente volume.

Questa ‘neutralità’ sul piano culturale non è certamente un fenomeno secondario o privo di implicazioni, e non si spiega soltanto con la natura composita del sodalizio ‘paniberico’ della *Resurrección*, ma appare piuttosto come una spia dell’irriducibilità delle differenze culturali e storiche di cui le varie componenti territoriali del gruppo confraternale avvertivano l’esistenza. Negli stessi anni e ancora nei decenni successivi, per ricorrere ad un esempio che insiste su una comunità immigrata composta da suditi degli Asburgo, la confraternita di S. Maria di Montserrat, per altro anch’essa «una comunità plurinazionale, costituita da catalani, aragonesi, valenzani, maiorchini e sardi»²⁵, benché unificata dall’uso della lingua catalana, non rinunciava a marcare in modo netto a sua ‘alterità’ rispetto al resto della società romana – compresa la compagine castigliana di S. Giacomo – e, nel contempo, la natura variegata della sua articolazione interna, ricorrendo ad una studiata serie di riferimenti culturali dall’alto valore simbolico. Alla Madonna di Montserrat²⁶, dedicataria del sodalizio, della chiesa e di un altare al suo interno, e al catalano Raimundo de Peñafort, canonizzato nel 1601, facevano da ‘contrappesi devozionali’ la valenziana *Virgen de los Desamparados* e la saragozzana *Virgen del Pildr*²⁷. Anche le ripercussioni romane della rivolta catalana del 1640, che rischiavano di spezzare i delicati equilibri interni al sodalizio, trovarono espressione, certo non a caso, mediante il linguaggio devozionale, quando sull’altar maggiore fu installata, significativamente, una pala raffigurante sant’Eulalia, quella patrona di Barcellona la cui immagine, in quei medesimi anni, campeggiava nella libellistica avversa a Filippo IV e sugli stessi stendardi degli eserciti ribelli²⁸.

3. Lo spazio italiano: progetti identitari e patrimoni culturali a confronto

Se dalle comunità degli stranieri d’oltralpe e dagli scenari della grande politica spostiamo lo sguardo sulle rivendicazioni identitarie, spesso più

²⁵ S. CANALDA I LLOBET, *L'iconografia della Santa Immagine in Santa Maria in Monserrato a Roma: un incontro tra l'identità catalana e castigliana tra il XVI e il XVII secolo*, in *Identità e rappresentazione*, cit., pp. 65-92, in part. p. 79; sulla composizione della confraternita vedi pure M. BARRIO GOZALO, *La iglesia nacional de la Corona de Aragón en Roma y el poder real en los siglos modernos*, in «Manuscrits», XXVI, 2008, pp. 135-163.

²⁶ Per un’analisi di questo culto in prospettiva identitaria, vedi O. IMPÉRIALI, *La vierge noire de Montserrat, mythe d'origine, mythe catalan*, in *La célébration des mythes identitaires* (= «Cahiers de la Méditerranée», XLIV/2, n. 77, 2008), pp. 121-132.

²⁷ D. CARRIÓ INVERNIZZI, *Los Catalanes in Roma y la iglesia de Santa Maria de Montserrat (1640-1670)*, in «Pedralbes», XXVIII/1, 2008, pp. 571-584, in part. p. 573.

²⁸ CANALDA I LLOBET, *L'iconografia della Santa Immagine*, pp. 79-80.

modeste nelle manifestazioni e negli intenti, dei forestieri provenienti dagli Stati della penisola, emergono in evidenza meccanismi del tutto analoghi, rispondenti ad esigenze di rappresentazione che variano caso per caso, ma accomunati dalla centralità assoluta attribuita alla dimensione culturale²⁹. In simili dinamiche, è possibile leggere in filigrana le stesse istanze messe in campo nei medesimi anni da una nutrita schiera di eruditi ecclesiastici, per lo più appartenenti al clero regolare, che a partire dal Cinquecento aveva posto in atto un vasto processo culturale di ridefinizione storico-agiografica dei confini e delle appartenenze territoriali, cittadine o regionali, non necessariamente legate ad effettive realtà politiche. Un lavoro, questo, che passava proprio per una paziente opera di ricostruzione, e talvolta di vera e propria ‘invenzione’, di un variopinto mosaico agiografico locale: si pensi, tra i tanti casi, all’Umbria di Ludovico Jacobilli, alla Calabria di Paolo Gualtieri e alla Sicilia di Ottavio Gaetani³⁰. Il procedimento avrebbe infine trovato una sorta di indiretta ratifica da parte del potere pontificio nell’iconografia della celebre Galleria delle Carte geografiche realizzata per volontà di Gregorio XIII, attraverso la rappresentazione della geografia dei vari territori italiani unita alla raffigurazione dei santi loro propri, ritratti nell’atto di vegliare su di essi³¹.

²⁹ Su questo aspetto, mi permetto di rimandare al mio *Le confraternite nazionali “italiane” a Roma (secoli XVII-XVIII). Territori, devozioni, identità*, in *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’invenzione delle regioni (secc. XV-XVIII)*, a cura di T. Caliò, M. Duranti, R. Michetti, Viella, Roma 2013, pp. 25-54, in cui presento più diffusamente alcuni dei dati ripresi nelle prossime pagine. Sui processi di costruzione di appartenenze nazionali nel quadro degli stati italiani d’Ancien Régime, vedi i saggi raccolti in *Nazioni d’Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, a cura di A. De Benedictis, I. Fosi, L. Mannori, Viella, Roma 2013, che si concentrano sulle dinamiche di natura politica settecentesche.

³⁰ Cfr., rispettivamente: R. MICHETTI, «Ventimila corpi di santi»: la storia agiografica di Ludovico Jacobilli, in *Erudizione e devozione. Le raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*, a cura di G. Luongo, Viella, Roma 2000, pp. 73-158; B. CLAUSI, *Le «feconde piante di santità» della Calabria: il Glorioso trionfo di Paolo Gualtieri*, in *Italia sacra*, cit., pp. 151-203; S. CABIBBO, *Le “Vitae sanctorum Siculorum” di Ottavio Gaetani*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*, a cura di S. Boesch Gajano, Schena, Fasano di Brindisi 1990, pp. 181-195.

³¹ «La Galleria nel suo insieme può essere definita come una grande raccolta agiografica per immagini a carattere territoriale che tiene insieme sia la dimensione italiana, riassunta nelle due carte dell’Italia, antiqua e nova, commissionate da Urbano VIII al geografo Luca Holsten, che avrà anche il compito di emendare alcune carte del Danti, sia la dimensione statal-regionale, fornendo se non uno schema programmatico, certamente un orizzonte per i collettori di vite dei santi» (T. CALIÒ, *Il regionalismo agiografico in Italia dalle “sacre istorie” al turismo religioso*, in *Italia sacra*, cit., pp. LV-LXXVI, in part. pp. LIX-LXII; la citazione è a p. LXII). Sulla Galleria resta importantissimo *La Galleria*

Nella realtà associativa romana, queste operazioni potevano trovare una diretta amplificazione nella costruzione del *pantheon* devoto di certi sodalizi nazionali, per effetto dell'influenza esercitata sulle loro chiese e confraternite da parte delle autorità politiche dei territori d'origine. È il caso in particolare della confraternita del SS. Sudario dei piemontesi, dei savoiard e dei nizzardi: un po' come la *nación española* evocata poco sopra, la comunità era una realtà composita, divisa sul piano della lingua e separata sul piano geografico dall'arco alpino, che trovava il proprio 'baricentro identitario' nei propri sovrani³², quei duchi di Savoia che, a partire dal Cinquecento, orchestrarono un'ampia strategia di legittimazione del potere esercitato sulla variegata compagine dei propri domini a cavallo delle Alpi, sostenuta attraverso la ricostruzione di una 'geografia celeste' di Stato affidata all'erudizione ecclesiastica³³. Tutti i culti che si manifestavano all'interno della chiesa nazionale sabauda, da quello per la Sindone al martire Maurizio, dal vescovo titolare di Ginevra François de Sales fino ai culti dinastici dei Savoia via via approvati nel corso dell'età moderna³⁴, esprimevano una piena adesione al disegno della dinastia regnante e al suo uso spregiudicato dell'elemento sacro.

Un'analogia 'regia dall'alto' sul piano delle strategie culturali e delle rivendicazioni identitarie fu quella messa in campo dai fiorentini³⁵. Esempio è

delle Carte geografiche in Vaticano, a cura di L. Gambi, A. Pinelli, 3 voll., Panini, Modena 2008³ (1^a ed. 1994).

³² P. COZZO, *Una chiesa, due stati, tre 'nazioni': la chiesa del Santo Sudario dei Piemontesi a Roma tra Restaurazione e Risorgimento*, in *Les échanges religieux entre l'Italie et la France (1760-1850). Regards croisés – Scambi religiosi tra Francia e Italia (1760-1850). Sguardi incrociati*, textes réunis par F. Meyer, S. Milbach, Éditions de l'Université de Savoie, Chambéry 2010, pp. 131-143.

³³ Sul ricorso all'agiografia e alla santità nelle strategie di autopromozione della dinastia sabauda vedi gli studi fondamentali di Paolo Cozzo, tra cui mi limito a ricordare: *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna, secoli XVI-XVII*, il Mulino, Bologna 2006 e *Vite di santi nella «più occidentale Italia». Agiografia, territori e dinastia nel Piemonte sabauda di età moderna*, in *Italia Sacra*, cit., pp. 527-542.

³⁴ I beati Amedeo, Margherita e Ludovica; sul complesso dei culti mi permetto di rimandare ad A. SERRA, "Accesi di devoto affetto verso questa meravigliosa reliquia", in *The Shroud at Court: History, Usages, Places and Images of a Dynastic Relic*, edited by P. Cozzo, A. Merlotti, A. Nicolotti, Brill, Leiden, in corso di pubblicazione.

³⁵ I. FOSI, *Il consolato fiorentino a Roma e il progetto per la Chiesa nazionale*, in «Studi Romani», XXXVII/1-2, 1989, pp. 50-70; EAD., *Pietà, devozioni e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Cinquecento*, in «Archivio Storico Italiano», CXLIX/1, n. 547, 1991, pp. 119-161; EAD., *I Fiorentini a Roma nel Cinquecento: storia di una presenza*, in *Roma capitale*, cit., pp. 389-414; C. CONFORTI, *La «nazione fiorentina» a Roma nel Rinascimento*, in *La città italiana*, cit., pp. 171-191. Vedi pure, nel presente volume, il saggio di Julia Vicioso.

in tal senso il programma dei festeggiamenti con cui nel 1669 la comunità toscana celebra, con conveniente sfarzo e alla presenza della nobiltà romana e dei notabili della 'nazione', delle alte gerarchie ecclesiastiche e dello stesso pontefice, la canonizzazione della carmelitana Maria Maddalena de' Pazzi. La celebrazione dell'ottava festiva, che si snoda come di consueto tra processioni, vesperi solenni e sermoni, nel sapiente e spettacolare connubio tra armonie musicali e sfolgorio notturno di lumi e fuochi artificiali, ha il suo fulcro simbolico nell'architettura effimera che riveste, trasformandola, la facciata della chiesa nazionale. Entro uno scenario decorativo pittorico in cui campeggiano, oltre all'effigie della santa, gli stemmi della nazione, del granduca e dell'ambasciatore di Toscana, emergono quali protagonisti assoluti i celesti rappresentanti del *pantheon* fiorentino. Il protomartire Miniato e il trittico del V secolo formato dal vescovo Zenobio, dal diacono Eugenio e dal suddiacono Crescenzo, anzitutto, accanto ai quali compaiono il fondatore dei Vallombrosani, Giovanni Gualberto, gli altri santi vescovi fiorentini Andrea (IX sec.) e Antonino (Pierozzi, XV sec.), e quello di Fiesole Andrea Corsini (XIV sec.). A completare la scena è il più recente dei personaggi, vero *trait d'union* devozionale tra la città dell'Arno e quella del Tevere, l'amatissimo Filippo Neri³⁶. Riuniti in compatta schiera, i santi celebrano la potenza e il prestigio della nazione di fronte alla città e ai popoli in essa riuniti. Sul piano dell'identità devozionale così come su quello degli equilibri politici, questa nazione è fatta coincidere completamente con la capitale, mentre nessuno spazio è concesso alle componenti periferiche del granducato.

I centri periferici, nello Stato mediceo come altrove nei vari Stati italiani, rimanevano del resto quasi sempre essenzialmente legati alla propria identità municipalistica ed erano ben lontani dal nutrire il benché minimo senso d'appartenenza nei confronti della città dominante che le aveva, per lo più forzatamente, inglobate. Si trattava di una sorta di resistenza culturale di cui è facile cogliere la eco anche quando si analizzano le dinamiche associative dei forestieri a Roma. Nel contesto toscano, macroscopico è il caso dei senesi che, sottomessi già dalla metà del Cinquecento, avrebbero continuato a costituire, esattamente come i lucchesi – scampati invece al dominio fiorentino –, una 'nazione' autonoma, arroccata attorno ai culti

³⁶ [B.M. LANDI], *Relatione della festa solenne fatta in S. Giouanni dalla nazione fiorentina in Roma per la canonizatione di S. Maria Maddalena de Pazzi. Con l'Oratione panegirica detta dal M.R.P. D. Biagio Maria Landi*, per Nicol'Angelo Tinassi, in Roma 1670, pp. 10-12. Un ricco quadro sulle forme spettacolari con cui fu celebrata, in varie città d'Italia, la canonizzazione della mistica carmelitana, vedi B. MAJORANA, *Spettacoli dell'estasi per la canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi (1669)*, in *Donne, potere, religione. Studi per Sara Cabibbo*, a cura di M. Caffiero, M.P. Donato, G. Fiume, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 223-237.

principali tradizionali di santa Caterina e san Bernardino, di cui serbava gelosamente nella propria chiesa preziose reliquie, e a devozioni minori come quella per il beato Ambrogio Sansedoni e per il martire francescano Pietro da Siena³⁷.

Le abitudini culturali sembrano anche capaci di offrire, quindi, un terreno d'azione per proteggere la peculiare identità della 'nazione' contro i rischi di omologazione derivanti indirettamente dallo stato di soggezione politica. È anche in questa luce, per esempio, che possono essere lette le gioiose celebrazioni organizzate nel 1675 dai bergamaschi residenti in Roma per il ricorrere della festa del campione della loro Chiesa locale, il martire Alessandro. La cerimonia, che invade e risemantizza un segmento di spazio pubblico romano, la stretta striscia di strada antistante la chiesa nazionale di S. Macuto e l'adiacente e più ampia piazza S. Ignazio, mette in scena accanto ad Alessandro, l'apostolo Bartolomeo e i martiri Fermo e Rustico, altri rappresentanti del riccamente celebrato santorale di Bergamo³⁸. Un'iniziativa, questa, forse spia di un atteggiamento nei confronti della Serenissima Repubblica assai diffuso nei centri della Terraferma Veneta – analogo, a Roma, è l'atteggiamento dei bresciani –, che se pure non sfocia di frequente nell'aperta ostilità, certo si configura costantemente come un acuto senso di insofferenza³⁹.

In assenza di un preciso progetto di definizione 'dall'alto', anche nel caso di gruppi nazionali strutturati su di una solida base di natura politica, il *pantheon* devozionale sembra invece costituirsi secondo modalità più 'partecipate'. Dominata dall'influenza di una capitale che unisce sul piano giuridico e amministrativo lo Stato, ma non ne aggrega le differenti istanze particolaristiche⁴⁰, e dunque più aperta alle sensibilità periferiche sembra essere, per esempio, la realtà dei sudditi del Regno di Napoli, riuniti

³⁷ Archivio Segreto Vaticano, *Congregazione Visita Apostolica* (d'ora in poi ASV, CVA), 105. *Miscellanea 1700, IX, 10. Relazione e stato della venerabile compagnia di S. Caterina di Siena della Nazione Sanese in strada Giulia*, ff. non numerati.

³⁸ G.A. QUERENGHI, *Breue relatione dell'apparato, e feste fatte in Roma nella chiesa, e piazza della ven. Compagnia di san Bartolomeo de' Bergamaschi*, nella Stamparia della reu. Cam. Apost., in Roma 1675 (cfr. SERRA, *Le confraternite nazionali*, cit., p. 37). Sull'importanza di sant'Alessandro nella città lombarda, cfr. Bergamo e S. Alessandro. *Storia, culto, luoghi*, a cura di L. Pagani, Edizioni dell'Ateneo, Bergamo 1999 e in part. ID., *La «Chiesa locale» e il culto di S. Alessandro nella costruzione della città di Bergamo e nel suo territorio*, pp. 11-35.

³⁹ Un quadro generale in M. KNAPTON, *The Terraferma State*, in *A Companion to Venetian History, 1400-1797*, edited by E. R. Dursteler, Brill, Leiden 2013, pp. 85-124.

⁴⁰ Cfr. A. MUSI, *La nazione napoletana prima della nazione italiana*, in *Nazioni d'Italia*, cit. pp. 75-89, in part. p. 86. In ottica più generale, vedi ora anche ID., *Mito e realtà della nazione napoletana*, Guida editori, Napoli 2016.

nell'arciconfraternita dello Spirito Santo dei Napoletani. L'inventario realizzato su disposizione del Concilio romano del 1725 rivela la significativa presenza nella sacrestia della chiesa di nove quadri che ritraggono tutti i «santi nazionali»: Gennaro, Francesco di Paola e Tommaso d'Aquino, titolari anche di un altare in chiesa, e poi Andrea Avellino, Felice da Cantalice, Candida seniore, Candida iuniore, «Pietro Celestino» e Giovanni da Capestrano⁴¹. Se si confronta questo patrimonio devozionale con le provenienze dei regnicoli ascritti ai registri dei fratelli⁴², esso si rivela almeno in parte come il frutto di una sorta di mediazione tra le diverse componenti della compagine nazionale. Principalmente alla componente partenopea saranno dunque ascrivibili santi come Gennaro, Candida seniore e iuniore, ma Francesco di Paola, pur essendo entrato fin dal 1625 nella folta coorte dei patroni della capitale del Regno⁴³, costituisce indubbiamente una bandiera culturale per uno dei segmenti interni più nutriti della comunità, quello dei calabresi. Allo stesso modo, la forte presenza di abruzzesi, e in particolar modo di aquilani, tra i confratelli sembra trovare espressione nella presenza di santi come Celestino V, Giovanni da Capestrano e Felice da Cantalice. Le istanze locali rappresentate, in sostanza, non sarebbero esito di uno studiato e 'burocratico' equilibrio tra i vari centri del regno, quanto piuttosto l'espressione delle componenti più forti tra quelle concretamente presenti nel corpo confraternale, che partecipano alle sue attività e agiscono al suo interno, contribuendo a creare un'identità magari instabile, discussa ma in ogni caso vitale e tutt'altro che statica.

È proprio sul terreno delle devozioni, dunque, che può essere spesso cercato allo stesso tempo il collante che tiene insieme comunità prive di una pacifica identità condivisa e l'insieme degli elementi che, almeno in parte, ne chiarisce la complessa articolazione interna. L'accesso municipalismo dei siciliani, irriducibile in patria nonostante la peculiare condizione di unitarietà geografica implicita nella condizione isolana, trova nella realtà romana

⁴¹ ASV, CVA, 130. *Miscellanea 1700, XXXII, 5. Inventario delli stabili, mobili, beneficii et altri beni spettanti alla venerabil chiesa ed archiconfraternita dello Spirito Santo della nazione napoletana* (25 ottobre 1726), ff. non numerati.

⁴² Conservato presso l'Archivio Storico del Vicariato di Roma (fondo *Arciconfraternita dello Spirito Santo dei Napoletani*, 3), il registro *Fratelli e sorelle dell'arciconfraternita dello Spirito Santo dei Napoletani a Roma (1577-1735)* è stato recentemente edito da P. VENTURA, *L'arciconfraternita dei napoletani a Roma. XVI-XVII secolo*, Aracne, Roma 2009, pp. 47-134.

⁴³ Sul tema si rimanda al classico studio di J.-M. SALLMANN, *Naples et ses saints a l'âge baroque (1540-1750)*, Presses Universitaires de France, Paris 1994 (trad. it. *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce 1996).

una forma di appartenenza collettiva mediata su base culturale: il culto principale condiviso per l'icona bizantina della Vergine Odigitria unisce sotto la sua protezione l'insieme della comunità; la struttura frammentata di questa identità composita si estrinseca invece nei culti secondari, veri e propri contrappesi devozionali e culturali di matrice localistica, come quello per la martire catanese Agata e per quella siracusana Lucia, cui si aggiunge nel Seicento la palermitana Rosalia, prontamente accolta nelle abitudini liturgiche e, sul piano figurativo, nello spazio ecclesiale, e presto divenuta un simbolo della supremazia della città di Palermo sugli altri centri dell'isola e, in particolare, sulla rivale Messina. La giustapposizione delle identità urbane così viva in patria trova insomma una sintesi e una diretta rappresentazione nel *collage* agiografico costituito dalle dediche degli altari e dalle immagini di devozione che punteggiano il luogo di culto dei forestieri siciliani⁴⁴.

L'esempio più significativo in tal senso è tuttavia probabilmente quello dei Piceni, cui mi limito ad accennare brevemente⁴⁵. Anche in questo caso a unificare una nazione è una declinazione locale del culto mariano, quella legata al santuario pontificio di Loreto, cui fa da contraltare una serie di devozioni tipiche di alcuni centri urbani della Marca. A rendere singolare l'esperienza è tuttavia il grado di esplicita consapevolezza con cui si compie il processo di costruzione dell'appartenenza collettiva, superando cioè le divisioni di cui sono largamente consapevoli tutti i membri del sodalizio e che sono ancora ben vive e operanti nella madrepatria, in nome di un singolo devozionale in grado di rappresentare e unificare tutti. Così, ad esempio, si esprime l'estensore della relazione della festa con cui nel 1637 la confraternita celebra sontuosamente il suo trasferimento dalla chiesa di S. Maria *ad Martyres*, in cui era stata fondata, alla nuova sede, appena costruita in via di Ripetta:

Questa nazione [...], che nella Marca nei tempi prescritti [è] vissuta sempre in discordia et guerre intestine, tenendone ancora memorie vive, [...] qua, lasciatole da parte, ha fatto, per amor di questa nostra Avvocata, sì buona et cara unione che, gareggiando una persona con l'altra nell'operarsi, vedesi haver posto in stato in cinque soli mesi una concorde Repubblica Ecclesiastica, a gloria di Dio e della sua santa Madre [...]⁴⁶.

⁴⁴ Mi permetto di rimandare, su questo tema, al mio *Rosalia e gli altri. Santi e culti della nazione siciliana nella Roma barocca*, in *Donne, potere, religione*, cit., pp. 253-266.

⁴⁵ Per una più ampia trattazione di questo caso, rimando ancora a SERRA, *Le confraternite nazionali*, cit., pp. 37-46.

⁴⁶ T. PINAORO, *Relazione della Prima Festa celebrata dalla Nazione Picena Marchiana nella*

A tale culto unitario, facevano tuttavia da contraltare numerosi culti secondari, inseriti in questo orizzonte devozionale condiviso ma rappresentativi, nel contempo, delle varie componenti 'locali' che costituivano questa variegata comunità. Come l'esempio piceno, più dei precedenti, dimostra, le compagnie nazionali possono in altri termini rappresentare un terreno privilegiato per processi di sintesi tra differenti tradizioni identitarie municipali, in cui tendono ad attenuarsi inveterate conflittualità, trovando una soluzione che faciliti la concreta convivenza e solleciti un reale senso di appartenenza. Processi che trovano una ragion d'essere proprio nello svolgersi lontano dalla terra d'origine e dalle lotte di campanile, ma forse non del tutto priva di effetti per gli stessi territori della madrepatria. Non va dimenticato, infatti, il ruolo di punto di riferimento che la chiesa nazionale svolge per i compatrioti di passaggio nella capitale del cattolicesimo per pellegrinaggio, affari commerciali o negozi presso la curia romana, nonché la ben nota funzione di modello che i sodalizi 'nazionali' svolgono nella loro qualità di arciconfraternite, istituzioni autorizzate cioè ad aggregare altri gruppi laicali, per lo più sorti nella patria d'origine, trasferendo loro alcuni dei loro privilegi spirituali, ma imponendo allo stesso tempo una certa adesione ad un modello associativo e devozionale ben determinato. Un'osmosi culturale e culturale le cui capacità di plasmare la semantica dell'appartenenza collettiva anche al di fuori delle mura di Roma, fin qui solo assai vagamente ipotizzabili, meriterebbero di essere verificate ed eventualmente misurate attraverso indagini mirate.

4. *Riflessioni conclusive*

In conclusione, il carattere cosmopolita della città di Roma tende a restituire un panorama identitario complessivo estremamente composito. Lungi dal rappresentare dei soggetti attivi esclusivamente nel processo iniziale di 'accoglienza' e 'assistenza' dei compatrioti recentemente immigrati, le confraternite nazionali, osservate mediante il filtro delle devozioni, sembrano poter offrire un peculiare orizzonte culturale alle dinamiche della fase di inserimento nella realtà urbana.

nuova Chiesa in Roma all' X di dicembre 1637 in memoria che in detto giorno l'Alma Casa di S. Maria di Loreto venne dalla Dalmazia nella Marca l'anno MCCXCIV. Scritta da Tarquinio Pinaoro Anconitano, in S. CORRADINI, *La comunità marchigiana in Roma vista da Pierleone Ghezzi*, in *Cultura e società nel Settecento*, III, *Istruzione e istituzioni culturali nelle Marche* (Atti del XII Convegno del Centro di studi avellaniti), Fonte Avellana – Gubbio 29-31 agosto 1988, Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 1988, pp. 271-301, pp. 283-290, in part. p. 288.

Lungo tutta l'età moderna, assistiamo alla fondazione di istituzioni confraternali legate a territori – città, province, regioni, regni – che raramente corrispondono a pieno alle costruzioni statuali dello scacchiere politico, né tanto meno debbono esser lette in maniera artificiosa come anticipazioni di quelle realtà nazionali che si affermeranno a partire dal XIX secolo, ma costituiscono piuttosto adeguate rappresentazioni culturali di comunità, più o meno coese, di cui determinati attori – rappresentanze diplomatiche degli Stati di appartenenza, élites culturali o economiche della comunità stessa... – avvertono e rivendicano una propria specificità. In tali processi, come si è sottolineato soprattutto per le comunità di forestieri 'italiani', le devozioni svolgono una funzione di notevole rilievo, proteggendo, disciplinando e talora addirittura costruendo identità collettive almeno in parte originali rispetto a quelle consolidate nella terra di provenienza e strettamente dipendenti non da una concezione astratta ed erudita di 'patria' o dalla corrispondenza di quest'ultima con costruzioni politico-amministrative esistenti, quanto piuttosto dalla somma delle istanze 'localistiche' concretamente presenti e attive sulla scena della città d'accoglienza. Si tratta di un fenomeno il cui profilo è stato fin qui possibile per lo meno abbozzare, a partire dalle fonti per ora sollecitate, ma che dovrebbe essere sottoposto ad un'ampia e sistematica verifica documentaria.

Quello delle confraternite e, più in generale, delle istituzioni a carattere nazionale non è in ogni caso un ruolo passivo, né sempre esclusivamente riconducibile alla mera riproposizione di un patrimonio tradizionale inscritto nella memoria collettiva o all'attuazione di linee guida prefissate e legate a precise strategie dinastiche. I gruppi nazionali, al contrario, giocano sovente un ruolo attivo e autonomo, sebbene in misura differente a seconda dei casi e dei momenti, di plasmazione e di negoziazione delle basi comuni dell'identità collettiva, ottenuta attraverso la fusione tra culti antichi e novità devozionali provenienti dalla patria d'origine, ratificate proprio in quella Roma cuore del cattolicesimo scelta come luogo di residenza e di lavoro.

Un atteggiamento di apertura che ha significative conseguenze anche per lo scenario devoto dell'ambiente confraternale romano, tendenzialmente abbastanza chiuso, salvo rare eccezioni, alla venerazione di nuovi santi e di nuovi oggetti di devozione, che trova proprio nell'apporto delle compagnie nazionali uno dei motori principali dell'innovazione culturale e di un rilancio della vitalità devozionale⁴⁷.

Questi ultimi aspetti sembrano legare ancor più strettamente il discorso

⁴⁷ Cfr. SERRA, *La mosaïque des dévotions*, pp. 112-113 e 245.

fatto allo specifico contesto di Roma, e indurrebbero ad assumere le tendenze evidenziate quali elementi caratteristici di una città in cui governo temporale e governo spirituale sono perfettamente sovrapposti, soggetta costantemente, specie in epoca post-tridentina, a precisi processi di controllo e disciplinamento tanto delle coscienze individuali quanto dei comportamenti collettivi. Una specificità romana di cui tutti conosciamo il peso e la pervasività, sottolineata in numerose sedi di indagine storica, ma di cui è necessario anche temere il fascino, talora totalizzante, che sottrae spesso la realtà della città a qualunque tentativo di confronto. I meccanismi di sintesi identitaria e, nello specifico, la funzione giocata in essi dal linguaggio dei culti e delle devozioni che ho tentato di delineare meriterebbero invece, come forse tanti altri fenomeni, di essere affrontati in un'ottica comparativa ampia tanto sul piano cronologico quanto su quello geografico. L'esempio romano e le sue evoluzioni dovrebbero dunque essere indagate a partire dal loro inserimento nel quadro largo delle tendenze riscontrabili nelle grandi città cosmopolite dell'Europa cattolica, verificando di volta in volta l'esistenza o meno di analoghi procedimenti, la base semantica da cui essi prendono le mosse e le modalità attraverso le quali si compiono.

ABSTRACT

Nella Roma d'Età moderna, all'interno dell'assai vario panorama delle confraternite laicali e nel quadro di una società che mantiene la sua tradizionale vocazione cosmopolita, le comunità 'nazionali' hanno una grande importanza in qualità di agenti della circolazione delle nuove devozioni – provenienti dalla loro rispettiva terra d'origine – nello spazio sacro urbano. Attraverso questi culti locali, le comunità forestiere rivendicano la propria specificità in relazione alle altre 'nazioni', rinforzando nel contempo, talvolta attraverso processi di sintesi tra componenti percepite come differenti, la propria rappresentazione identitaria e, di conseguenza, il senso di appartenenza dei propri membri.

In early modern Rome, a society that aspires to uphold its traditional cosmopolitan vocation, the foreign communities hold a very important place as promoters of their own 'national' devotions in the urban sacred space, within a complex scenario of lay associations. Through these local cults, foreign communities seek to claim their own specificity in relation to other 'nations', while reinforcing their identity image, sometimes through a process of synthesis between components perceived as different, to strengthen, in consequence, their sense of belonging as confreres.

