



PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA
DELL'ITALIA MERIDIONALE
Sez. San Tommaso d'Aquino

CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno
Studi e Documenti

54 (1/2024) - ISSN 0392-1352

Direzione:

Francesca Galgano

Comitato scientifico:

Isabella Aurora, Gisella Bassanelli Sommariva, Angelo Bianchi, Paola Biavaschi, Jean-Paul Boyer, Elvira Chiosi, Gemma Colesanti, Maria D'Arienzo, Roberto Delle Donne, Maurizio d'Orta, Zina Essid, Francesco Fasolino, Federico Fernández de Buján, Massimiliano Ferrario, Elisabetta Fiocchi Malaspini, Vittoria Fiorelli, Massimo Carlo Giannini, Ilenia Gradante, Johannes Grohe, Gloria Guida, Tuomas Heikkilä, Giancarlo Lacerenza, Mario Lamagna, Antonio Loffredo, Lauretta Maganzani, Simona Negruzzo, Giuseppina M. Oliviero Niglio, Robert Ombres, Bruno Pellegrino, Valentina Russo, Federico Santangelo, Simone Schiavone, Andrea Spiriti, Simona Tarozzi, Elena Tassi, Isabella Valente, Rossana Valenti, Eugenio Zito

Comitato di redazione:

Michele Curto, Roberto Della Rocca, Andrea Di Genua, Luigi Longobardo, Chiara Sanmori

Segreteria Editoriale:

Pierluigi Romanello, Maria Sarah Papillo, Sara Lucrezi, Ettore Simeone, Angelo Davide Cairo, Aldo Livorno

Abbonamenti Italia € 50,00

Europa € 60,00

Altri paesi € 70,00

Sostenitore € 90,00

Conto corrente intestato a:

PFTIM - Sezione S. Tommaso IBAN: IT44 D030 6909 6061 0000 0015 382

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 3804 del 27-10-1988

Quando non su invito, i contributi pubblicati sono sottoposti al processo di doppio referaggio cieco.

NAPOLI SCIENTIFICA, RELIGIOSA, ESOTERICA

Considerazioni a margine di «fantasmi, fluidi e (finte)
resurrezioni nel Regno di Napoli di età moderna»
a cura di Francesco Paolo De Ceglia, Roma 2024, pp 421

PIERLUIGI ROMANELLO

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

«Partenope degli Spiriti», curato da Francesco Paolo de Ceglia, rappresenta un'opera corale di arguta profondità, che esplora la permeabilità tra il mondo materiale e spirituale nella Napoli della prima età moderna. Attraverso una meticolosa indagine storica, il volume conduce in un viaggio affascinante tra miracoli, scienze naturali e credenze popolari, delineando una ricerca complessa, composita, di una città intrisa, notoriamente, di spiritualità e meraviglie. Il volume si distingue non solo per la profondità delle ricerche - affrontano in maniera scientifica un fenomeno ontologicamente impalpabile - ma anche per la varietà delle tematiche trattate, che spaziano dalla religione alla scienza, dalla magia alla storia sociale, restituendo una mappa compiuta di tutti i fenomeni religiosi, ma anche paranormali, o parascientifici, che pure hanno animato e animano il ventre partenopeo. Il titolo è un riferimento, un omaggio (?), a Fellini, e la lettura, seppur animata innanzitutto da *curiositas* scientifica, restituisce in un certo qual modo quello stupore felliniano che la ricerca accademica può ancora offrire anche nell'età in cui tutto pare possa essere disvelato molto rapidamente. Né si può prescindere nella lettura da quelle germinali premesse che Vico, la Serao, Croce e Marotta hanno affidato all'interesse e allo studio dei posteri.

Francesco Paolo de Ceglia introduce, innanzitutto, il lettore al contesto storico e culturale di Napoli, una città zuppa di influenze magnetiche e astrali, incessantemente 'percorsa degli spiriti dei vivi e dei

morti', e fondata, caso quasi unico, da una sirena. Ma anche luogo in cui il confine tra naturale e soprannaturale è estremamente labile. D'altronde retrocedendo, all'età antica, non trattata se non in richiamo dai saggi nel volume, Napoli, la Campania, fu Virgilio e Sibille, Averno e misteri dionisiaci, che battezzarono prematuramente a una vocazione prodigiosa di queste terre. Questo scenario necessario permette di comprendere come i fenomeni taumaturgici e i miracoli e ancora i prodigi fossero percepiti e interpretati dagli abitanti della città, come abituali, costitutivi di una vita quotidiana. De Ceglia premette l'utilizzo rigoroso di fonti storiche, tra cui trattati scientifici, cronache e testimonianze dirette, per ricostruire in introduzione un quadro vivido e dettagliato di una Napoli in qualche modo sempre moderna sebbene riscaldata in un spropositato crogiolo di credenze, superstizioni e pratiche religiose: nel commento a un contributo rimarca che già a metà del XVII secolo si contassero quasi 3000 reliquie nel Regno, che quasi 'costituivano un mantello protettivo', proseguendo poi con l'annotazione che appena possibile, le credenze s'intrecciarono con le prime forme di scienza empirica, creando un ambiente culturale peculiarissimo.

Il primo saggio «In viaggio fra i corpi dei santi a Napoli e nel Regno nel XVII secolo» (pp. 27-42), Marcella Campanelli descrive come le reliquie fossero centrali nella devozione religiosa napoletana. Campanelli illustra il culto delle reliquie (alcune false come pure si spiega attraverso certe cronache giudiziarie) come un fenomeno capace di connettere i fedeli con il divino, attraverso la presenza tangibile di corpi santi. Un esempio archetipo è il caso delle reliquie di San Gennaro, il cui sangue che si liquefa è quasi il sangue della città tutta, ed è ancora ad oggi evento atteso con fervore dalla popolazione. Questo miracolo periodico non solo rafforzava la fede dei napoletani ma servì anche a consolidare l'identità religiosa dei napoletani. L'autrice si muove per la sua ricerca dal 'Catalogo di Santi corpi' scritto intorno agli anni Trenta del Seicento, dal domenicano Antonio da Napoli, mai dato alle stampe e conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli che descrive come le numerosissime reliquie erano percepite non solo come oggetti di devozione, ma

come veri e propri strumenti di intercessione divina, sottolineando come la fisicità delle reliquie permettesse un contatto immediato e tangibile con il sacro, trasformando il culto in un'esperienza sensoriale completa. Le reliquie inoltre, secondo la Campanelli, erano più prosaicamente anche segno tangibile anche di influenza politica terrena. Il possesso di reliquiari, infatti, presso le famiglie nobili, o presso le chiese dei vari ordini, che pure di fatto amministravano la città di Napoli, disvelava una geografia del potere ben definita. Braccia di santi, brandelli dei corpi, ossa, lembi di vesti, arricchivano conventi, chiese, eremi, santuari (il dettaglio nel contributo è sconfinato). Più il numero in possesso aumentava, più il prestigio di coloro lo detenevano s'accresceva. All'apice, in una peculiare classifica, vi erano le reliquie della 'passione di Cristo', ad esempio chiodi e frammenti della croce che pare fossero sparpagliati in ben 33 pezzi nelle chiese napoletane e come ripreso da Antonio da Napoli con un'abbondanza unica: 'Non credo che in parte del mondo sia tanta quantità della Croce di nostro Signore quanta ne è in Napoli', probabilmente, lasciava intendere il prelado, superiori addirittura in numero rispetto ai frammenti conservati a Roma. La presenza delle reliquie, in questo senso, diventava un punto di convergenza tra fede personale e dimostrazione collettiva, un simbolo 'vivente' (la contraddizione non è in questo caso un errore) di protezione e intercessione ma anche di amalgama sociale che riuniva le caste in squadre da supportare con un senso di appartenenza dato dalla presenza o meno di 'campioni', un lembo di una veste valeva meno di un dito di un Santo, in catalogo. Campanelli approfondisce ulteriormente il discorso analizzando come le reliquie venissero inoltre maneggiate e venerate nel contesto quotidiano. Il contatto con le reliquie non era riservato solo ai momenti liturgici, ma si estendeva alla vita abituale, con i fedeli che spesso toccavano, baciavano o indossavano, in questo caso prevalentemente i nobili, reliquie minori come amuleti. Questo dettaglio evidenzia come la devozione verso le reliquie permeasse ogni aspetto della vita napoletana, integrandosi con le pratiche religiose e sociali del tempo. La relazione fisica e tangibile con le reliquie trasformava gli oggetti di

culto in veicoli di protezione e benedizione continua, sottolineando la dimensione intima e personale della devozione accanto a quella esteriore e diffusa in grancassa.

Il contributo successivo «La Partenope santa. Epistemologia e tecniche di imitazione nel ‘miracolo’ di Santa Patrizia» (pp. 43-66), del curatore Francesco Paolo de Ceglia analizza, con fonti anche rare, il caso di Santa Patrizia, discendente secondo la tradizione da Costantino il Grande, e patrona di Napoli, il cui miracolo della liquefazione del sangue rievoca quello di San Gennaro. De Ceglia mostra come la vita leggendaria della santa fosse legata a quella della sirena Partenope. Inoltre, cerca di ricostruire la ciclicità dell’evento (ove ci fosse) della liquefazione del sangue, con la transizione da momento ‘oracolare’ delle origini ad appuntamento fisso, favorito attraverso buone pratiche propiziatorie e manipolatorie per addomesticarlo quasi a comando. La ripetitività del miracolo era vista come una conferma della santità della città e dei suoi abitanti, e soprattutto una cura premurosa della Santa nei confronti del suo popolo. In realtà questo punto ben sottolinea il ruolo dei miracoli nel rafforzare l’identità collettiva dei napoletani, suggerendo come i miracoli non fossero solo eventi straordinari, ma anche strumenti di serenità sociale e concordia. De Ceglia approfondisce il discorso sulla connessione tra i fenomeni miracolosi e la costruzione di una comunità religiosa coesa, dove ogni miracolo serviva da collante per la fede popolare e per rafforzare un senso di unicità e appartenenza. I miracoli di Santa Patrizia, come quelli di San Gennaro, non solo corroboravano la fede individuale, ma contribuivano a creare un’identità collettiva di popolo privilegiato dal favore palese di un santo, in una condivisione di esperienze spirituali comuni. Tali manifestazioni miracolose alimentavano, inoltre, un ciclo perpetuo di devozione e gratitudine che rendeva ineludibile un rapporto con la religione.

L’epistemologia dei miracoli di Santa Patrizia si basava, quindi, su una complessa interazione tra credenze popolari, interpretazioni religiose e pratiche devozionali. Santa Patrizia rappresentava plasticamente un archetipo di questa interazione dinamica tra diversi modi di

conoscere e comprendere il mondo, dimostrando come la religione e il sentire ancestrale potessero non solo coesistere ma pure contaminarsi a vicenda.

Elisa Novi Chavarria, nel suo saggio «Un soavissimo odore che pareva di paradiso». Sensi, meraviglioso e santità nella Napoli moderna» (pp. 67-88), esplora il ruolo delle percezioni nel percepire il sacro, segnatamente ai fenomeni odorosi. Chavarria descrive, restituendo elenco puntuale, episodi in cui le reliquie emanavano fragranze celestiali, interpretate come segni della presenza divina. Ad esempio 'quando appariva san Gaetano da Thiene, uno dei religiosi più popolari a Napoli negli anni Trenta-Quaranta del secolo XVI, egli lasciava intorno a sé «un odor di cedro», dicevano i suoi agiografi. Alcuni testimoni, non trovando parole adatte a descriverlo, affermavano che l'odore percepito sulle spoglie del carismatico o della carismatica di turno non era paragonabile né a quello delle rose, delle viole o dei gelsomini, né al profumo dell'ambra o del muschio'. Questi fenomeni sensoriali erano considerati manifestazioni immediate della sacralità, alimentando la devozione popolare. Il profumo emanato dalle reliquie era percepito come una prova olfattiva della presenza del santo, aggiungendo una dimensione ulteriore alla comprensione del fenomeno nel contesto napoletano. L'autrice sottolinea come l'olfatto, spesso trascurato negli studi storici, sia un canale di esperienza religiosa fondamentale, capace di evocare il divino in modo fulmineo e visceralmente potente. Le fragranze emanate dalle reliquie anche durante le cerimonie liturgiche non solo confermavano la manifestazione divina, ma contribuivano a creare un'atmosfera di sacralità immediata che avvolgeva i fedeli, intensificando la loro partecipazione spirituale, anche per il rilascio di dopamina, come descritto dall'autrice, che avviene durante le forti sollecitazioni olfattive. I profumi celestiali emanati dalle reliquie erano, quindi, un richiamo alla purezza e alla presenza divina che elevava l'animo e la psiche dei fedeli e li avvicinava al sacro creando un legame emotivo che andava oltre la semplice percezione visiva o tattile.

In «Storie incise sulla pelle: i tatuaggi lauretani (secc. XVI-XXI)» (pp.

89-110), Massimo Cattaneo esamina l'uso dei tatuaggi devozionali come espressione di fede e protezione. Cattaneo documenta come i pellegrini a Loreto si tatuassero, a partire dal XVI secolo, simboli sacri sulla pelle, un gesto che non solo testimoniava il viaggio ma fungeva da amuleto contro i pericoli. Il tatuaggio rappresentava una forma di religiosità portatile, un segno indelebile della fede del pellegrino. Questo fenomeno mostra come la devozione religiosa potesse essere incorporata fisicamente nel corpo dei credenti, trasformando il pellegrino in un simbolo vivente della sua fede. I tatuaggi, in questo senso, non erano solo decorazioni, ma potenti strumenti di identità religiosa e di appartenenza a una comunità di fede. I tatuaggi lauretani non solo proteggevano i pellegrini durante il ritorno, ma servivano anche come un elemento inscindibile della loro identità fisica e spirituale. Il tatuaggio devozionale era spesso accompagnato, poi, da rituali di benedizione e preghiera, che ne accrescevano il valore sacro e lo trasformavano in un vero e proprio sacramentale, capace di mediare la grazia divina e offrire protezione perpetua. L'autore si sofferma inoltre su una rassegna della storia dei tatuaggi, indulgendo fino all'età contemporanea, e richiamando il paragone con il dolore fisico nel compimento della testimonianza/tatuaggio quasi a immagine della sofferenza di Cristo. Interessante nel contributo il catalogo dei tatuaggi usati dai 'marcatori' (tatuatori) lauretani, così come spiegato dalla scrittrice Caterina Pigorini Beri, nel libro, «I Tatuaggi Sacri e Profani della Santa Casa di Loreto», ad esempio i tatuaggi legati all'ordine francescano si riferivano al culto eucaristico, ai gesuiti l'occhio onniveggente di Dio, ma anche i *memento mori*, per le vedove...

Il volume prosegue con il contributo di Pierroberto Scaramella, «Nascita e sviluppi di una devozione: il purgatorio e il culto dei morti nel Sud d'Italia in età moderna» (pp. 111-150), che rappresenta un contributo particolarmente interessante allo studio delle credenze e delle pratiche religiose nell'Italia meridionale, concentrandosi sull'iconografia del purgatorio e sui modelli devozionali sviluppatasi tra il XV e il XIX secolo. Scaramella dimostra la nascita e la diffusione di un culto, attra-

verso una analisi approfondita delle fonti storiche e soprattutto iconografiche, utilizzando una vasta gamma di documenti che spaziano dai testamenti ai trattati di teologia, dalle summe per predicatori ai processi dell'Inquisizione. Questa ricchezza di fonti permette all'autore di costruire un quadro complesso e sfaccettato delle credenze e delle pratiche legate al purgatorio. Un aspetto di rilievo nel testo è l'analisi iconografica che Scaramella propone. Egli descrive con grande dettaglio le rappresentazioni artistiche del purgatorio, mostrando come queste siano evolute nel tempo e si siano adattate ai contesti locali. Ad esempio, la descrizione della Madonna delle Grazie con il Purgatorio, che appare nella regione napoletana attorno al 1470, è un esempio illuminante di come una tematica europea possa trasformarsi in un'espressione locale unica e peculiare. Scaramella illustra come la *Virgo Lactans*, rappresentata nell'atto di nutrire l'infante, evolva in due distinti atti iconografici: uno in cui mostra il seno a Cristo o al Dio Padre per intercedere a favore dei devoti, e un altro in cui il latte è simbolicamente elargito ai fedeli. Il contesto storico e sociale in cui queste pratiche devozionali si sviluppano è quindi delineato innanzitutto in immagini. Scaramella mostra, quindi, come i rituali di morte e le credenze legate al purgatorio riflettano le dinamiche sociali e religiose del tempo e di come questi temi iconografici siano stati così rilevanti da essere disciplinati dalle norme del Concilio di Trento. Il testo di Scaramella non si limita a un'analisi statica delle rappresentazioni artistiche, ma integra un approccio interdisciplinare che combina storia, teologia, antropologia e arte. Questa prospettiva multidisciplinare arricchisce la comprensione del tema, permettendo di vedere come le diverse dimensioni si intersechino e si influenzino reciprocamente. Un esempio è l'analisi dell'opera di Angiolillo Arcuccio, che l'autore descrive come l'inventore del modello iconografico della Madonna delle Grazie col Purgatorio. La descrizione delle raffigurazioni di Arcuccio mette in luce come l'idea della discesa di Maria nel purgatorio, rappresentata attraverso la Lactatio, simboleggi la distribuzione della grazia alle anime in pena. Il saggio di Scaramella si distingue pure per la sua capacità di collegare il

culto delle anime del purgatorio alla più ampia tradizione del culto dei morti in Italia meridionale. La discussione sui rituali di morte e sulle pratiche funebri, come la manipolazione dei cadaveri e il culto dei tessi, offre uno sguardo approfondito su come queste credenze si siano radicate e siano perdurate nel tempo. La descrizione delle pratiche funerarie a Napoli, come la doppia sepoltura e l'uso delle terre sante, evidenzia, poi, la complessità e la ricchezza delle tradizioni locali. Scaramella riesce a inserire questi usi in un contesto storico più ampio, mostrando come essi riflettano anche i movimenti di fede spontanea del periodo. Di ulteriore pregio la sua analisi sulle credenze greco-ortodosse in Italia meridionale e delle reazioni della Chiesa cattolica romana alle pratiche eterodosse che offre un quadro chiaro sulla convivenza interreligiosa del tempo. La discussione sui riti esorcistici, infine, rappresentato dalla descrizione di una connessione di «gatti» e cadaveri che escono dalle tombe per aggredire i vivi evidenzia la persistenza di credenze popolari che sfidano la dottrina ufficiale, me con le quali la dottrina ufficiale pure provava a relazionarsi cercando risposte teologiche e in qualche caso pratico giuridiche.

Tommaso Braccini, in «Il gatto e il prosciutto. Storie cinquecentesche di vampiri nel Regno di Napoli» (pp. 151-170), offre un'analisi approfondita e intrigante della presenza e delle evoluzioni delle credenze vampiriche nel sud Italia, in particolare anche sulla figura del «gatto» come vampiro. Braccini delinea con grande cura il distacco tra l'immaginario vampirico contemporaneo e le radici folkloriche storiche, evidenziando come la Transilvania, ad esempio, debba la sua fama a scelte narrative piuttosto che a un reale background di credenze popolari. La figura del vampiro, infatti, si è spesso sviluppata in maniera tardiva e casuale rispetto ai luoghi effettivamente citati nelle storie e nelle leggende. Uno degli aspetti più interessanti che Braccini esplora è l'origine dei riferimenti al vampirismo in Italia, spesso considerati marginali rispetto ad altri contesti europei. Tra questi, l'autore cita la recente e fugace associazione di Volterra con i vampiri grazie alla saga di «Twilight», ma si concentra maggiormente su trame più antiche e com-

plesse, come quelle derivanti dalla storia di Filinnio e Macate narrata da Flegonte di Tralle e reinterpretata attraverso vari autori fino a Goethe. Braccini si sofferma poi in particolare su un racconto ambientato nell'Italia meridionale: «For the Blood is the Life» di F. Marion Crawford. La descrizione dettagliata dell'ambientazione e dei personaggi di questo racconto, con la vampira Cristina che tormenta il giovane amato, offre un quadro vivido e suggestivo delle credenze locali.

Il narratore, un frequentatore estivo di una torre di avvistamento vicino a Maratea, scopre una storia di vampiri che si manifesta attraverso un'inquietante presenza notturna. Questo racconto, apprezzato anche da H.P. Lovecraft, rappresenta un raro esempio letterario di vampirismo ambientato nel contesto desolato della costa meridionale, che evidentemente non echeggiava l'immaginario di questi fenomeni. Un punto di forza del saggio è la capacità di Braccini di collegare le credenze locali alle dinamiche delle connessioni interculturali dell'Italia meridionale. L'autore esamina come l'arrivo di comunità greche, albanesi e schiavoni in Italia del sud abbia introdotto e radicato alcune di queste credenze. In particolare, Braccini descrive il clima di sospetto e tensione che caratterizzava queste comunità, spesso guardate con diffidenza dalle autorità cattoliche. Esempio è la storia della diocesi di Larino e delle sue credenze vampiriche, con i 'greci' terrorizzati dai cadaveri inquieti, offre un riscontro lampante di come queste paure potessero scatenare vere e proprie isterie collettive.

Il saggio fornisce, poi, una dettagliata analisi delle fonti documentarie, come le lettere e i verbali conservati nel manoscritto Brancacciano I.B.6 della Biblioteca Nazionale di Napoli. Braccini illustra con precisione le testimonianze raccolte dal vescovo Belisario Baldovini e le reazioni delle autorità ecclesiastiche di fronte a vari episodi di necrofobia. Le testimonianze degli abitanti ortodossi di Campomarino e Castelluccio degli Schiavi, che testimoniavano di cadaveri dissotterrati e bruciati, offrono un quadro vivido e concreto di queste superstizioni. Ma le storie di vampiri disvelavano, in realtà, un'espressione delle ansie collettive e delle paure profonde del popolo, le narrazioni sui vampiri, la

paura dei vampiri era forse un mezzo per affrontare e razionalizzare le paure esistenziali. Questo saggio offre quindi una prospettiva affascinante su come le leggende e le superstizioni riflettessero e sublimassero preoccupazioni sociali diffuse, evidenziando il potere delle storie di plasmare la realtà percepita. Le leggende di vampiri diventavano necessarie per dare un senso a morti misteriose e a malattie sconosciute, offrendo una spiegazione soprannaturale a fenomeni altrimenti incomprensibili e rafforzando le norme sociali attraverso la paura del soprannaturale. Svolgendo quindi una funzione sociale cruciale, aiutando le comunità a comprendere e gestire eventi traumatici e mantenere l'ordine attraverso il timore. Le storie di non morti, che potevano addirittura una volta usciti dai sepolcri essere interpellati, o che si facevano portatori di messaggi di monito, o creature demoniache, con i loro elementi di terrore e mistero, rompevano il confine tra vivi e aldilà, sfogando le paure represses anche attraverso la demonizzazione del diverso.

Le pagine successive presentano il saggio di David Armando «Un sincretismo mancato? Il magnetismo animale nel Regno delle Due Sicilie tra scienza europea, tradizione magica e reazione cattolica» (pp. 171-188), che offre un'esplorazione puntuale della diffusione e delle implicazioni culturali, politiche e religiose del magnetismo animale nel Mezzogiorno d'Italia, concentrandosi principalmente sul Regno delle Due Sicilie tra la fine del XVIII e il XIX secolo. Questo studio è particolarmente significativo poiché sfida la visione tradizionale che considera il sud Italia come escluso dalla circolazione delle dottrine mesmeriche fino all'Unità d'Italia.

Armando avvia la sua analisi contestualizzando il successo del magnetismo animale in Europa e la sua ricezione controversa in Francia alla fine dell'antico regime. Egli sottolinea come, contrariamente alle aspettative, il sud Italia non fosse completamente impermeabile a queste idee, come dimostrato da una serie di testi pubblicati nei primi anni del 1840 nel Regno delle Due Sicilie. Uno degli aspetti più efficaci del

saggio è l'approfondimento delle dinamiche politiche e religiose che influenzarono la percezione e la pratica del magnetismo nel sud Italia. Armando esamina il caso del magnetizzatore francese Charles Lafontaine, il cui incontro con il prefetto di Polizia di Napoli è emblematico della tensione tra innovazione terapeutica e superstizione che convivevano in una grande capitale del Mediterraneo.

Questo episodio, narrato con vividi dettagli, mette in luce la difficoltà delle autorità napoletane nei confronti del magnetismo, percepito come una minaccia potenziale, anche a causa delle sue somiglianze con pratiche superstiziose locali come la 'jettatura'. Il saggio prosegue esaminando la letteratura sul magnetismo pubblicata nel sud Italia, mettendo in evidenza come alcuni intellettuali e medici abbiano cercato di integrare o contrastare queste dottrine. Armando descrive le esperienze di Raffaele Fiorese, un medico barese che, pur tentando di dimostrare l'infondatezza del magnetismo, finisce per fornire una delle testimonianze più dettagliate sulla pratica concreta del magnetismo nel Mezzogiorno.

Le sue descrizioni delle reazioni delle pazienti, prevalentemente di umile estrazione sociale, offrono un quadro prezioso delle interazioni tra le dottrine mesmeriche e le condizioni sociali del tempo. Un altro punto di interesse del saggio è l'analisi delle reazioni delle autorità ecclesiastiche. Armando esplora come la Chiesa cattolica, e in particolare la Congregazione del Sant'Uffizio, abbia risposto alle sfide poste dal magnetismo animale, con decreti che oscillavano tra la condanna assoluta e un cauto permissivismo. Le posizioni degli ecclesiastici meridionali, spesso influenzate da una visione apocalittica e demonologica, rappresentano un aspetto cruciale della resistenza culturale e religiosa al magnetismo e in qualche modo quindi anche alla scienza.

Lucia De Frenza, in «Bacchettare i 'bacchettisti'. Lo scetticismo napoletano per la raddomanzia» (pp. 189-210), offre uno studio riccamente documentato sulla pratica della raddomanzia nel contesto dell'Illuminismo italiano, concentrandosi principalmente sul periodo

tra il tardo Settecento e i primi anni dell'Ottocento. La raddomanzia, conosciuta anche come l'uso della bacchetta divinatoria per trovare acqua, metalli o altre sostanze nascoste nel terreno, è stata tradizionalmente associata al mistero e alla superstizione. Tuttavia, durante il XVIII secolo, questa pratica antica venne reinterpretata e riformulata alla luce delle nuove scoperte scientifiche, in particolare quelle riguardanti l'elettricità animale. De Frenza esplora dettagliatamente come diversi intellettuali e scienziati dell'epoca abbiano cercato di dare una base scientifica alla raddomanzia, trasformandola da un'arte magica a una pratica scientifica legittima.

Tra le figure chiave analizzate, spiccano Pierre Thouvenel, Carlo Amoretti, Alberto Fortis e Johann Wilhelm Ritter. Questi uomini di scienza sostenevano che alcuni individui avessero una costituzione fisica tale da permettere loro di percepire i fluidi emanati dai minerali e dalle acque nascoste nel sottosuolo, un fenomeno che spiegavano attraverso le leggi dell'elettricità. La narrazione di De Frenza descrive vividamente le dimostrazioni pubbliche e private eseguite da Thouvenel e dal suo giovane sensitivo Joseph Pannet, che percorsero l'Italia in cerca di sostegno scientifico e politico per le loro teorie.

Durante queste dimostrazioni, Pannet, utilizzando una bacchetta divinatoria, affermava di sentire la presenza di metalli e acqua nel terreno, suscitando una mescolanza di curiosità e scetticismo tra gli spettatori. Nonostante alcune iniziali aperture, specialmente nei salotti e nelle accademie, la comunità scientifica più tradizionale rimase però sospettosa e critica. In particolare, De Frenza mette in luce come nel Regno di Napoli, nonostante alcune iniziali aperture, vi fosse una forte resistenza da parte degli intellettuali napoletani e delle istituzioni accademiche verso teorie considerate eterodosse.

L'autrice, lo spiega, in una sezione dedicata alla figura di Carlo Amoretti, un abate ligure ma operante a Milano, che fu uno dei principali difensori della raddomanzia in Italia. Amoretti, editore di uno dei principali giornali di informazione scientifica dell'epoca, gli «Opuscoli scelti

sulle Scienze e sulle Arti», utilizzò la sua influenza per promuovere la teoria dell'elettrometria, dedicando molte risorse a dimostrare il carattere naturale delle percezioni dei raddomanti. Amoretti scoprì e lavorò con Vincenzo Anfossi, un giovane orfano che possedeva presunte capacità raddomantiche. Un episodio particolarmente significativo fu il viaggio di Amoretti a Napoli, per l'appunto, nel 1801-1802, durante il quale eseguì numerosi esperimenti elettrometrici. Tuttavia, nonostante gli sforzi di Amoretti, l'accoglienza da parte degli intellettuali napoletani fu generalmente fredda. Solo pochi studiosi locali mostrarono interesse, e nessuno dei principali professori universitari partecipò alle dimostrazioni.

Di rilievo nel saggio, la figura di Giuseppe Maria Giovene, un intellettuale pugliese che, pur mantenendo un atteggiamento prudente, seguì con interesse il dibattito sulla raddomanzia. De Frenza descrive come Giovene abbia mantenuto una posizione ambigua, ricevendo aggiornamenti dai principali sostenitori della teoria elettrometrica ma evitando di esporsi pubblicamente.

Questo atteggiamento rifletteva una più generale cautela degli intellettuali napoletani, che, dopo le repressioni borboniche seguite alla rivoluzione del 1799, preferivano non schierarsi apertamente su questioni controverse. Un altro importante contributo discusso nel saggio è quello di Luigi Sementini, docente di chimica e farmacia presso l'Università di Napoli, che pubblicò un'opera sulla raddomanzia nel 1810. Sementini, pur riconoscendo la realtà del fenomeno della bacchetta divinatoria, ne negava l'utilità pratica, trattandola come un fatto naturale ma scientificamente insignificante.

La sua posizione, secondo cui la raddomanzia era vera ma inutile, rappresentava un tentativo di spiegare il fenomeno in termini scientifici senza però accettarne le implicazioni pratiche. De Frenza conclude il lavoro riflettendo sul declino dell'interesse per la raddomanzia come pratica scientifica. Nonostante gli sforzi dei suoi sostenitori, la raddomanzia non riuscì a ottenere un riconoscimento duraturo nella comu-

nità scientifica e venne gradualmente relegata ai margini della ricerca ufficiale. Tuttavia, l'autrice sottolinea come la discussione sulla raddomanzia abbia stimolato un dibattito più ampio sulle frontiere della conoscenza scientifica e sulle metodologie di indagine, contribuendo in modo significativo allo sviluppo della scienza durante l'Illuminismo.

La meticolosa esplorazione dell'evoluzione del pensiero di Cesare Lombroso riguardo ai fenomeni spiritici, intrecciando questioni di scienza, filosofia e religione in una narrazione affascinante e per nulla aneddotica, è il tema del lavoro di Lorenzo Leporiere, nel suo saggio (211-232) «Cesare Lombroso e la scandalosa biologia degli spiriti. Verso una ridefinizione della 'materia'». Leporiere parte dall'analisi del concetto di resurrezione dei corpi nei tre grandi monoteismi abramitici, concentrandosi in particolare sulla posizione cristiana. Citando il *Compendium Theologiae* di Tommaso d'Aquino, l'autore mostra come, secondo il *Doctor Angelicus*, la beatitudine perfetta dell'anima richieda la riunione al proprio corpo, un dogma ribadito nel cristianesimo e sostenuto dalle scritture bibliche. Questo sfondo teologico prepara il terreno per l'analisi dello spiritismo moderno, introdotto da Allan Kardec, che rielabora il concetto di resurrezione come reincarnazione. Leporiere descrive come Kardec, con il suo concetto di perispirito, offra una nuova interpretazione della resurrezione cristiana, postulando una tripartizione dell'uomo in corpo, spirito e perispirito, appunto. Questo concetto rivoluzionario influenzerà profondamente le teorie successive, inclusa quella di Cesare Lombroso. Lombroso, inizialmente scettico e fermamente ancorato al materialismo scientifico, viene gradualmente attratto dallo studio dei fenomeni spiritici. Dopo aver assistito a fenomeni inspiegabili durante le sedute con la medium Eusapia Palladino, Lombroso inizia a considerare la possibilità che alcuni di questi fenomeni siano autentici. L'autore evidenzia come Lombroso, pur mantenendo la sua fede nel materialismo, cerchi di spiegare questi eventi in termini scientifici. Influenzato dalle scoperte contemporanee della radioattività e delle onde elettromagnetiche, Lombroso comincia a ipo-

tizzare l'esistenza di una «materia radiante». Questa teoria gli permette di conciliare i fenomeni spiritici con una visione materialistica del mondo, suggerendo che l'anima potrebbe essere composta da una materia sottile e invisibile, simile ai raggi X o alle radiazioni. Leporriere approfondisce il percorso intellettuale di Lombroso, evidenziando come il suo pensiero si evolva da una rigida negazione dello spiritismo a una cauta apertura verso l'idea di una materia più sottile e complessa.

Un interessante punto di forza del saggio è la capacità di Leporriere di effettuare un'analisi dettagliata delle teorie di Lombroso e delle sue interazioni con altri intellettuali e scienziati dell'epoca, Leporriere dimostra come Lombroso sia stato capace di mettere in discussione le sue stesse convinzioni alla luce delle nuove (presunte) evidenze. Questa apertura mentale è emblematicamente rappresentata dalla sua accettazione della possibilità che la materia possa assumere nuove forme.

L'autore approfondisce inoltre il contesto storico e culturale in cui queste idee si sviluppano. La penetrazione dello spiritismo nella cattolicissima Italia, e in particolare nella superstiziosissima Napoli, è descritta con vividi dettagli storici. Qui, Lombroso compie le sue prime indagini sui fenomeni spiritici, applicando metodologie di misurazione e classificazione antropometrica anche a questi fenomeni apparentemente occulti. Nonostante il fallimento del tentativo di normalizzazione di questi fenomeni, Lombroso continua a esplorarli, convinto della necessità di mantenere un approccio empirico e scientifico. Il saggio di Leporriere mette in luce, quindi, la tensione interna di Lombroso tra il suo rigore scientifico e l'attrazione verso l'ignoto. Questo conflitto restituisce il quadro di un'epoca in cui le frontiere della scienza e del paranormale si stavano ridefinendo.

Lombroso emerge come una figura complessa e contraddittoria, capace di esplorare nuovi territori senza abbandonare completamente le sue radici. La risemantizzazione della nozione di materia come qualcosa di fluido e radiante rappresenta un tentativo audace di espandere i confini della conoscenza scientifica, aprendo la strada a nuove inter-

pretazioni dei fenomeni spiritici. Il saggio si conclude con una riflessione sulla eredità intellettuale di Lombroso. Il tentativo di quest'ultimo di conciliare il materialismo con i fenomeni spiritici ha aperto nuove prospettive di ricerca, pur rimanendo una posizione controversa e difficile da accettare per molti scienziati dell'epoca. Tuttavia, la sua capacità di rivedere e adattare le proprie teorie in risposta a nuove sollecitazioni o percorsi di studio rappresenta un esempio di grande curiosità e ma anche in qualche modo di rigore scientifico nell'analisi di ciò che è percepito come nuovo.

Il volume prosegue con il saggio di Alessandro Laverda, «Eresia, sortilegi e i confini del preternaturale nel Regno di Napoli della prima età moderna» (pp. 233-252), in cui si analizzano gli sforzi politici e intellettuali attuati nel Regno di Napoli tra la metà del XVII e la metà del XVIII secolo per meglio difendere e definire la giurisdizione secolare nei delitti di sortilegio.

Il saggio esamina due ambiti interconnessi: quello dei tribunali e quello delle accademie. Nei tribunali, i delitti di sortilegio erano classificati come crimini di «misto foro,» che prevedevano l'intervento sia dei tribunali secolari che di quelli ecclesiastici. La mancanza di una chiara separazione delle competenze su questi temi tra questi tribunali creava però un clima di tensione continua tra la Chiesa di Roma e gli stati cattolici.

I reati di misto foro includevano una vasta gamma di crimini come: sacrilegio, usura, adulterio, bigamia, incesto, concubinato, sortilegio, bestemmia, spergiuro, decime e legati pii. Durante la repressione dell'eresia, si vide una collaborazione degli stati cattolici con la Chiesa di Roma, ma a partire dalla seconda metà del XVI secolo, i due fori entrarono in conflitto, portando a una ridefinizione delle competenze. Nel saggio Giovanni Romeo suggerisce che l'intento della Chiesa non fosse più la difesa dell'ortodossia attraverso la repressione dell'eresia, ma il disciplinamento confessionale e il controllo della popolazione locale. Questo cambio di rotta portò all'estensione del raggio d'azione del tri-

bunale del Sant'Uffizio e una diminuzione della severità delle pene. Nel 1569, il re Filippo II ordinò al viceré di Napoli di riunire la consulta del Consiglio Collaterale per risolvere le controversie con i vescovi del Regno sui casi misti. Il Collaterale deliberò che nel Regno la conoscenza dei casi misti contro i laici spettava ai giudici regi e non ai prelati. Tuttavia, papa Pio V e successivamente papa Gregorio XIII cercarono di resistere negoziando con il re di Spagna per riconoscere il diritto di prevenzione ai vescovi nei casi misti, senza successo. Nel contributo è descritto inoltre una rilevante azione della Chiesa che ebbe conseguenze sulle competenze del tribunale secolare di Napoli nei delitti di sortilegio: la bolla «*Coeli et terrae*» scritta da papa Sisto V nel 1586. Essa condannava qualsiasi forma di divinazione tranne quella che usava l'astrologia in agricoltura, nella navigazione e in medicina, associando molte pratiche magiche a un patto con il demonio. Il confronto di competenze, alle volte lo scontro aperto su queste tematiche, tra Stato e Chiesa perdurò per secoli, con moti altalenati, tutti puntualmente descritti nel contributo. L'autore esplora, quindi, vari casi giudiziari, evidenziando questa tensione continua tra il potere secolare e quello ecclesiastico.

Nel 1741, un concordato tra il Regno di Napoli e la Chiesa di Roma stabilì che l'inquisito per sortilegio dovesse essere giudicato prima dalla corte ecclesiastica per l'eresia e poi da quella secolare per gli altri reati. Tuttavia, la pratica dimostrava che questa distinzione non era sempre rispettata. Nel 1760, un processo a Bagnara Calabria contro una donna accusata di sortilegio dimostrò che i tribunali ecclesiastici consideravano tutti i sortilegi come ereticali, mentre i tribunali secolari continuavano a distinguere tra sortilegi semplici ed ereticali.

Di particolare interesse la ricognizione che l'autore compie su Grimaldi, giurista e intellettuale napoletano del XVII secolo, che cercò di elaborare un metodo per distinguere tra fenomeni naturali e preternaturali per limitare l'azione coercitiva della Chiesa in materia di sortilegio. Grimaldi, sostenitore della filosofia cartesiana, pubblicò nel 1751

la «Dissertazione in cui si investiga quali sieno le operazioni della magia diabolica e quali quelle che derivano dalle magie artificiale e naturale e qual cautela si ha nella malagevolezza di discernerle». In questo testo, proponeva di distinguere le operazioni demoniache da quelle naturali basandosi sull'osservazione empirica e sperimentale.

Ne «Il lume e lo spirito. Le candele benedette tra liturgie di esorcismo e riti della buona morte nel Cinquecento napoletano» (pp. 253-274), Mattia Corso esplora il tema delle candele benedette nel contesto religioso del XVI secolo, concentrandosi particolarmente sulla loro funzione nei rituali di esorcismo e nei riti della buona morte. L'analisi parte dallo studio della raccolta delle tavolette votive conservata nel santuario della Madonna dell'Arco a Sant'Anastasia, una località tra Napoli e Nola, che offre una ricca testimonianza visiva di queste pratiche. Con oltre settemila tavolette, di cui circa ottocento risalenti alla fine del XVI secolo, questa collezione rappresenta una delle più grandi d'Italia. Secondo la leggenda fondativa del santuario, l'immagine della Madonna dipinta sulla parete esterna di una cappella iniziò a compiere miracoli in risposta a ripetuti atti di profanazione.

Le tavolette, note anche come ex-voto, sono modeste pitture realizzate su piccoli pannelli di legno, raffiguranti episodi in cui l'intervento divino fu decisivo nella vita quotidiana dei devoti. In alcune di esse vengono rappresentate delle candele. Ad esempio, una delle tavolette più drammatiche mostra una scena di esorcismo: una donna posseduta, con il capo sanguinante, è trattenuta da un uomo e una donna mentre grida disperatamente verso la Madonna, che interviene per scacciare gli spiriti demoniaci dal suo corpo.

La candela benedetta, brandita da un frate domenicano, gioca, secondo l'autore, un ruolo cruciale nel rituale, con i demoni che si dirigono verso di essa, indicando la loro sconfitta con l'estinzione della fiamma sacra. Questa rappresentazione visiva non solo documenta la pratica dell'esorcismo ma sottolinea anche l'importanza delle candele benedette come strumenti per segnalare il completamento del rituale.

Un'altra testimonianza visiva di questo uso rituale delle candele si trova, inoltre, in una predella dipinta intorno al 1470 per l'altare della chiesa dei Santi Severino e Sossio a Napoli, che mostra un esorcismo con un frate che protegge la fiamma di una candela, garantendo così che l'unico agente in grado di spegnerla sia il demone espulso. Questi esempi evidenziano come le candele benedette fossero utilizzate nelle liturgie di esorcismo per confermare l'abbandono del corpo da parte degli spiriti maligni.

Nel XVI secolo, i testi liturgici ufficiali della Chiesa di Roma prescrivevano infatti l'uso delle candele nei rituali di esorcismo. Il «*Liber Sacerdotalis*» di Alberto da Castello, pubblicato nel 1523, divenne un riferimento centrale, descrivendo dettagliatamente come indagare la presenza di demoni e confermare la loro espulsione tramite l'estinzione della fiamma di una candela benedetta. Tuttavia, con la riforma liturgica del 1614 e la pubblicazione del *Rituale Romanum*, l'uso delle candele nei rituali di esorcismo fu omissso, segnando la fine di una tradizione secolare. Nonostante le riforme, le pratiche tradizionali persistevano.

Gli esorcismi continuavano a essere eseguiti con metodi più antichi, e l'uso delle candele rimase diffuso anche tra i laici, come dimostrano i casi studiati da Giovanni Romeo e Pierroberto Scaramella nel contesto napoletano. L'idea della possessione spiritica come fenomeno aereo e l'uso delle candele per confermare la liberazione dagli spiriti maligni perdurarono fino ad epoca recentissima, influenzando profondamente le pratiche religiose e culturali del tessuto sociale napoletano. Come emerge dal saggio oltre alla loro funzione negli esorcismi, le candele benedette avevano, poi, un ruolo significativo nei riti della buona morte.

Durante i momenti finali di vita, la luce della candela simboleggiava la presenza divina, proteggendo l'anima del moribondo dai demoni che cercavano di trascinarla all'inferno. La pratica di porre una candela accesa nelle mani del morente, come attestato dai trattati sull'*Ars moriendi*, assicurava un transito sicuro dell'anima verso l'aldilà. Le candele be-

nedette, poi, durante la festa della Purificazione (Candelora) erano particolarmente valorizzate per i loro poteri protettivi e spirituali, come esemplificato dagli scritti del gesuita napoletano Giuseppe Agnelli, che le raccomandava come potenti strumenti di preghiera.

Il contributo di Eleonora Loiodice, intitolato «Il monaciello napoletano. Il carattere ambivalente di uno spiritello che infesta le case,» (pp. 275-295) rappresenta un'analisi di una delle figure più emblematiche del folklore napoletano. Loiodice riesce a mettere in luce le sfaccettature storiche, culturali e simboliche del monaciello, rivelando la complessità e l'ambivalenza di questa figura popolare. L'autrice inizia con una riflessione sul concetto di ritorno, collegandolo non solo al ritorno fisico in un luogo dopo un'assenza, ma anche al ritorno di mode, leggende e spiriti. Il monaciello è presentato come uno di questi spiriti che, pur essendo morto, ritorna a infestare le case, arricchendo o impoverendo gli abitanti a seconda del suo umore.

Questo spirito è descritto come un piccolo monaco vestito con un abito da chierichetto e uno zucchetto rosso. Loiodice esamina poi le origini storiche del monaciello, tracciando un parallelismo con altre figure mitologiche e leggende popolari, come quella di Cenerentola. La versione europea più antica di questa fiaba, scritta da Giambattista Basile, include figure simili al monaciello, dimostrando come questo spirito sia stato reinterpretato in varie forme nel corso dei secoli. L'autrice sottolinea come il monaciello, con il suo carattere duplice di benefico e malevolo, sia stato una costante nelle storie popolari, adattandosi ai contesti e alle esigenze narrative del tempo.

Un aspetto particolarmente interessante del saggio di Loiodice è l'analisi delle due principali leggende napoletane che spiegano l'origine del monaciello. La prima, risalente al XV secolo, racconta la storia di Caterina Frezza e del suo figlio illegittimo, Stefano, che, dopo la morte tragica del padre, cresce in un monastero e diventa il temuto monaciello. Questa leggenda mette in luce la dimensione umana e tragica del monaciello, nato da una storia d'amore osteggiata e da un destino cru-

dele. La seconda versione collega il monaciello ai pozzari, i manutentori delle cisterne sotterranee di Napoli.

Questi lavoratori, per via della loro piccola statura e degli abiti simili a quelli dei monaci, venivano spesso scambiati per spiriti. Loiodice spiega come i pozzari, muovendosi nei cunicoli sotterranei e salendo dai pozzi nelle case, abbiano contribuito alla creazione della leggenda del monaciello. Questa interpretazione collega il folklore a una realtà storica e sociale, dimostrando come le leggende possano nascere da fenomeni quotidiani concreti. L'aspetto giuridico legato alla credenza nei monacielli è un altro elemento chiave del saggio. L'autrice cita normative del XVI secolo e casi giudiziari che dimostrano quanto fosse radicata la convinzione nella presenza di questi spiriti tra la popolazione. La prima norma giuridica su questo spiritello, emanata nel 1587 dal viceré Juan de Zuniga y Avellaneda, permetteva agli inquilini di lasciare una casa infestata senza dover pagare l'affitto.

Questo dimostra come la credenza nei monacielli avesse un impatto reale sulla vita quotidiana e sulle istituzioni. Loiodice esplora anche l'aspetto culturale della figura del monaciello, mettendo in evidenza il suo ruolo nella cultura napoletana. Napoli è descritta come una città intrisa di superstizione e spiritualità, il monaciello, con il suo carattere ambivalente, ne è quasi ambasciatore incarnando questa dualità tipica della cultura napoletana, in bilico tra il sacro e il profano, il bene e il male.

L'autrice analizza anche come la figura di questo ambivalente 'essere-rino' sia stata incorporata anche nella produzione artistica come dimostrato dall'opera teatrale di Roberto De Simone, «La gatta Cenerentola». Un ulteriore punto di forza del saggio di Loiodice è l'analisi comparativa con altre figure simili presenti in diverse tradizioni italiane ed europee.

L'autrice mette in relazione il monaciello con altre figure folkloriche come il 'monachicchio' lucano, lo 'scazzamurrieddhu' pugliese e il 'poltergeist' tedesco. Questa analisi dimostra come il monaciello sia parte

di un più ampio panorama di credenze e superstizioni che attraversano diverse culture, mostrando al contempo le peculiarità e le specificità della tradizione napoletana.

Tommaso Scaramella, in «Matrimoni tra maschi nel tardo Cinquecento. Ancora sull'accademia napoletana dell'abate Volpino» (pp. 297-314), analizza uno dei processi più clamorosi dell'Inquisizione romana riguardanti il nonconformismo sessuale: il caso dell'abate Volpino e della sua accademia di sodomiti attiva nella Napoli del tardo Cinquecento. Attraverso una meticolosa ricostruzione storica, supportata da una vasta gamma di documenti d'archivio, Scaramella illumina le attività e le ideologie eterodosse di questo circolo, fornendo un quadro complesso e sfaccettato del periodo.

L'autore inizia il suo studio contestualizzando la storia dell'abate Volpino all'interno del più ampio scenario del cristianesimo, evidenziando come pratiche simili di unioni tra persone dello stesso sesso non fossero del tutto sconosciute nella storia religiosa. Citando gli studi di John Boswell e altri, Scaramella dimostra come l'affratellamento e altre forme di unioni fra persone dello stesso sesso abbiano avuto una presenza storica, sebbene spesso contestata o reinterpreta in chiave morale e dottrinale.

Questa introduzione getta le basi per comprendere meglio l'eccezionalità e la rilevanza del caso napoletano. Il cuore dell'articolo si concentra sulle attività dell'accademia napoletana dell'abate Volpino. Scaramella descrive come i membri di questo circolo non solo discutevano apertamente in favore della sodomia, ma mettevano in scena veri e propri matrimoni tra frati e adolescenti, celebrati con una pantomima che imitava il sacramento cattolico.

Queste unioni erano accompagnate da riti dettagliati, festeggiamenti e una propaganda scritta che scherniva le leggi matrimoniali vigenti. L'autore fornisce vivide descrizioni delle cerimonie, evidenziando il grado di sfida e provocazione lanciato da questi individui alle autorità religiose e civili. L'Inquisizione romana reagì con severità a queste pra-

tiche. Tuttavia, come sottolinea Scaramella, il trattamento riservato ai membri dell'accademia fu relativamente mite rispetto alla severità delle punizioni civili per la sodomia. Questo può essere spiegato con il loro status religioso, che li proteggeva parzialmente dalle pene più dure. L'attenzione inquisitoriale si concentrò principalmente sui discorsi eterodossi e sull'offesa al sacramento del matrimonio, più che sugli atti di sodomia in sé. Questo aspetto del caso evidenzia come la Chiesa fosse particolarmente preoccupata per le implicazioni teologiche e sacramentali delle azioni dei membri dell'accademia, oltre che per il loro comportamento sessuale.

Un aspetto notevole dell'articolo è l'analisi del legame tra le pratiche dell'accademia e il contesto culturale napoletano. Scaramella sottolinea come la città di Napoli fosse caratterizzata da una certa tolleranza verso espressioni sessuali non conformi, come dimostrato dalla figura dei femminielli e dalla vivace tradizione teatrale.

Questo ambiente culturale, ricco di commedie e pantomime, potrebbe aver influenzato l'audace messa in scena delle cerimonie nuziali dell'abate Volpino e dei suoi seguaci. L'autore fa un lavoro eccellente nel collegare queste pratiche con la tradizione teatrale e la cultura popolare napoletana, suggerendo che la teatralità e l'irriverenza erano elementi chiave della sfida lanciata dall'accademia all'ordine costituito. Scaramella conclude che il caso dell'accademia dell'abate Volpino rappresenta un intrigante capitolo della storia del nonconformismo sessuale e religioso, caratterizzato da una sfida aperta alle norme sociali e morali del tempo.

L'autore evidenzia come queste vicende non solo riflettano le complessità delle questioni di genere nell'antico regime, ma anche la peculiare cultura napoletana che ha permesso l'emergere di tali fenomeni. La commistione tra la natura religiosa dei suoi componenti, il loro inserimento nel mondo della commedia dell'arte e l'antica presenza dei femminielli forniscono ulteriori sfumature utili alla comprensione di questa storia. In sintesi, l'articolo di Scaramella offre una ricca e detta-

gliata analisi storica e culturale di un episodio significativo, illuminando le dinamiche sociali, religiose e sessuali del tardo Cinquecento napoletano.

Il contributo di Scaramella è particolarmente significativo, quindi, per la comprensione di come le società passate abbiano trattato la diversità sessuale e di genere, e come queste questioni continuino a risuonare nel presente. La vicenda dell'Accademia dell'Abbate Volpino, con la sua mescolanza di provocazione teatrale e sfida religiosa, è un esempio potente di come le norme sessuali e di genere possano essere negoziate e contestate in modi inaspettati e creativi.

Nel «Una tarantola nel 'cappuccino'. Un caso di tarantismo al maschile nei contesti ecclesiastici di età moderna» (pp. 315-336), Fabio Frisino, esamina un interessante e poco noto caso di tarantismo, raccontato da Pacifico da Medogno, un frate cappuccino del XVII secolo. L'analisi di Frisino si basa su una testimonianza datata 1643, nella quale appunto Pacifico descrive come il morso di una tarantola l'abbia costretto a ballare per giorni interi come unica forma di sollievo dai sintomi del veleno.

Frisino parte da una descrizione dettagliata del fenomeno del tarantismo, una sindrome culturalmente codificata che si manifestava con sintomi fisici e psicologici attribuiti al morso di una tarantola. Pacifico da Medogno offre una testimonianza vivida e personale, in cui la necessità di ballare per ore al ritmo di specifiche melodie musicali è l'unico mezzo per smaltire il veleno.

La ricerca di Frisino si distingue per l'integrazione di fonti storiche, letterarie e mediche. Egli utilizza il lavoro pionieristico di Ernesto De Martino, che nel 1959 interpretò il tarantismo come un «esorcismo coreutico-musicale» per mostrare la continuità e la trasformazione di questa pratica nel corso dei secoli. De Martino vedeva nel tarantismo un rito simbolico che combinava musica e danza per liberare il corpo dal veleno e dalle sue implicazioni psicologiche.

Frisino, però, va oltre l'analisi di De Martino, esaminando come la fi-

gura del cappuccino e l'ambito ecclesiastico influenzino la percezione e il trattamento del tarantismo. La sua indagine rivela come la cultura del tempo interpretasse questi fenomeni attraverso un prisma di credenze religiose e mediche. Pacifico da Medogno, ad esempio, trovò sollievo non solo nelle danze, ma anche attraverso un comando taumaturgico del Ministro Generale dei Cappuccini, Giovanni da Moncalieri, che gli ordinò di smettere di ballare. Questo episodio mostra come la fede e l'autorità religiosa potessero interagire con le pratiche curative tradizionali.

Il contributo di Frisino è significativo anche per la sua esplorazione del pluralismo medico dell'epoca. Egli illustra come il tarantismo fosse trattato non solo come una malattia naturale, ma anche come un fenomeno sovranaturale. Medici come Epifanio Ferdinando e Giorgio Baglivi adottarono approcci scientifici per spiegare e curare il tarantismo, pur riconoscendo le proprietà occulte del veleno. Frisino sottolinea come questi trattamenti fossero parte di un sistema medico più ampio che combinava conoscenze scientifiche, popolari e religiose. Un altro aspetto rilevante del lavoro di Frisino è la discussione sulla femminilizzazione del tarantismo.

Egli sfida la visione tradizionale che vedeva il tarantismo prevalentemente come un fenomeno femminile, mostrando attraverso il caso di Pacifico che anche gli uomini, inclusi membri del clero, potevano essere vittime di questa sindrome. Questo amplia la comprensione del tarantismo e invita a una rivalutazione delle sue dinamiche di genere. Frisino conclude con una riflessione sul significato culturale e simbolico del tarantismo, evidenziando come esso rappresenti un'area di intersezione tra natura e sovranatura, medicina e religione.

Giulio Sodano, nel suo saggio «La resurrezione nella canonizzazione: una difficile convivenza» (pp. 337-348), scandaglia il complesso e affascinante tema della resurrezione all'interno dei processi di canonizzazione, focalizzandosi in particolare sul caso del gesuita Francesco De Geronimo. Sodano offre una disamina di un episodio straordinario

avvenuto a Napoli nei primi decenni del XVIII secolo, dove De Geronimo avrebbe resuscitato il medico Pompeo Prudente. L'analisi di Sodano si inserisce in un contesto storiografico più ampio che esamina l'evoluzione degli studi sulla morte, un tema che aveva conosciuto grande fervore negli anni Settanta e Ottanta del Novecento grazie ai lavori di storici come Ariés, Le Roy Ladurie, Tenenti e Vovelle. Tuttavia, come nota l'autore, l'interesse per questo ambito è calato negli ultimi vent'anni, sebbene sembri ora riemergere in concomitanza con un rinnovato interesse per la storia socio-religiosa. Il lavoro di Sodano si distingue per la capacità di contestualizzare storicamente e teologicamente il miracolo della resurrezione, evidenziando come questo tipo di prodigio rappresenti uno dei più potenti e significativi all'interno della narrazione cristiana. La resurrezione, infatti, sovverte l'ordine naturale e richiama direttamente i modelli evangelici, ponendo chi la compie in una posizione di straordinario potere spirituale. Attraverso un'accurata ricostruzione delle testimonianze e delle documentazioni processuali, Sodano illustra come la resurrezione di Pompeo Prudente abbia sollevato numerose perplessità e dubbi tra i promotori della fede. Questo scetticismo era dovuto non solo alla difficoltà di accertare l'effettiva morte del soggetto, ma anche alle implicazioni teologiche legate alla natura dell'anima e alla sua separazione dal corpo. Sodano mostra come, durante il processo, il promotore della fede abbia interpretato la visione di Prudente, mentre era 'morto', del chiostro di S. Domenico con una bizzarra processione di uomini in nero come segni di una semplice sincope, piuttosto che di una vera resurrezione. Questa interpretazione si basava su una rigorosa distinzione tra vita e morte, sostenuta dalle dottrine teologiche e filosofiche dell'epoca, in particolare quelle di san Tommaso d'Aquino e Jean Baptiste du Hamel. L'autore esplora inoltre le implicazioni culturali e popolari della resurrezione, evidenziando come la Chiesa cattolica abbia cercato di regolare e controllare le credenze legate ai *revenants* e ai colloqui tra vivi e morti.

Questo controllo si intensificò dopo la Controriforma, con la Chiesa

che insisteva sulla netta separazione tra il mondo dei vivi e quello dei morti, relegando le anime purganti a un luogo specifico nell'aldilà. La disamina di Sodano sul processo di canonizzazione di Francesco De Geronimo è arricchita da un'analisi dettagliata delle testimonianze e delle reazioni dei promotori della fede.

L'autore sottolinea come la discussione non fosse solo di natura fisica o medica, ma avesse forti implicazioni dogmatiche. La visione di Prudente, infatti, sollevava interrogativi sul luogo dell'anima dopo la morte e sulla possibilità che essa potesse sperimentare sensazioni senza il corpo.

Le pratiche alchemiche di rigenerazione che influenzarono profondamente la medicina rinascimentale, offrendo nuove prospettive sulla guarigione e sulla trasformazione della materia, e alimentando il dibattito filosofico sulle proprietà rigenerative della natura segnano il contributo di Stefano Daniele «I Frankenstein di Napoli. Palingenesi alchemiche nella prima età moderna» (pp. 349-378). Daniele inizia con una citazione di Georges Bataille per evocare l'idea che la vita possa emergere da materiali considerati impuri o degradati, un tema che pervade l'intero lavoro.

L'articolo prosegue poi con una riflessione sulla mortalità umana, facendo riferimento al lavoro di Michel Vovelle, uno dei maggiori storici della tanatologia, che distingue tre modalità con cui l'uomo affronta la morte: la «morte subita», la «morte vissuta» e il «discorso sulla morte». Vovelle sottolinea come queste modalità si siano evolute nel tempo, adattandosi ai cambiamenti culturali e tecnologici.

Daniele propone di aggiungere una quarta modalità moderna: l'elaborazione del lutto attraverso i social network, una dimensione in cui i defunti continuano a esistere sotto forma di avatar digitali. Questo fenomeno, che Davide Sisto definisce «tanatologia digitale», rappresenta un nuovo modo di affrontare la morte nell'era digitale. Daniele passa poi a discutere l'influenza della letteratura e del cinema sul grande pubblico contemporaneo riguardo al concetto di resurrezione, con partico-

lare attenzione alla figura di Frankenstein, il moderno Prometeo.

Il romanzo di Mary Shelley, pubblicato nel 1818, è una ‘favola nera’ che esplora il tema del ritorno in vita dei morti. A differenza delle storie di fantasmi gotiche, il mostro di Frankenstein è però un essere creato in laboratorio assemblando parti di cadaveri.

Questo scenario disgustoso e contaminato da fluidi corporei riflette le paure e le ossessioni della prima età moderna riguardo alla morte e alla putrefazione. Il contributo esplora inoltre le radici storiche dell’idea che la vita possa nascere dalla putrefazione, una teoria che risale all’antichità greca e attraversa il pensiero filosofico e scientifico fino all’Ottocento. Daniele cita Diodoro Siculo e Avicenna come figure chiave che hanno influenzato questa suggestione, e si concentra sul lavoro di naturalisti napoletani come Giambattista Della Porta e Tommaso Campanella. Della Porta, nel suo *«Magiae naturalis»*, discute la possibilità di generare animali dalla materia putrefatta, citando esempi di mosche e topi che nascono da rifiuti organici. Sebbene Della Porta accettasse l’idea che dalla putrefazione potessero generarsi nuovi animali, distingueva tra animali «imperfetti», come topi e rane, e animali «perfetti», come esseri umani e leoni.

Un esempio affascinante di questa teoria è la «bugonia», la credenza che le api possano nascere dalla carcassa putrefatta di un bue. Virgilio, nelle sue *«Georgiche»*, racconta la storia di Aristeo, che, seguendo il consiglio di Proteo, riesce a generare api da un bue morto.

Questa idea è ripresa anche in testi arabi come il *«Kitāb al-nawāmīs»*, che descrive dettagliatamente il processo per creare api senza accoppiamento. Daniele mostra come la bugonia fosse accettata e praticata in diverse culture, evidenziando la persistenza della teoria della *generatio ex putredine*. Daniele esamina anche le pratiche di «macelleria alchemica», dove animali, e in alcuni casi anche esseri umani, venivano smembrati e sepolti in vasi ermetici per favorire la loro rinascita. Questo tipo di operazioni si basa sulla credenza nella palingenesi, la resurrezione di un organismo morto dalle sue ceneri attraverso l’azione del ca-

lore putrefattivo.

Il concetto di palingenesi ha avuto una lunga storia, che Daniele traccia dall'antichità greca attraverso il medioevo fino all'età moderna. Naturalisti come Della Porta e Campanella hanno ereditato questa idea dalla biologia greca, dalla scienza araba e dall'alchimia paracelsiana, e hanno cercato di capire se fosse possibile rigenerare la vita in laboratorio. Il contributo prosegue con un confronto tra le teorie dei naturalisti napoletani e quelle degli scienziati vissuti ai tempi di Mary Shelley. Sebbene non ci siano prove che Shelley abbia letto le opere di Della Porta o Campanella, Daniele suggerisce che le idee di palingenesi e putrefazione presenti nel suo romanzo «Frankenstein» potrebbero essere state influenzate da un contesto scientifico più ampio. Mary Shelley, nel suo romanzo, esplora l'idea che la vita possa essere insufflata nella materia morta attraverso l'uso di «una scintilla di esistenza», un concetto che riecheggia le teorie di Erasmus Darwin sulla «spirit of animation».

Daniele conclude il suo contributo con una riflessione sul significato della vita e della morte nella cultura occidentale, evidenziando come le pratiche e le credenze alchemiche abbiano contribuito a plasmare le nostre moderne concezioni di resurrezione e immortalità.

Ineludibile, in un'opera come questa, il contributo su Raimondo di Sangro: lo scrive Andrea Maraschi, «Raimondo di Sangro, la palingenesi e nuove prospettive di ricerca» (pp. 379-398), L'autore rilegge approfonditamente la figura enigmatica del Principe di Sansevero, Raimondo di Sangro, esplorando le sue pratiche alchemiche, le leggende che lo circondano e le nuove prospettive di ricerca che emergono dallo studio.

Questo saggio, in realtà, non solo ricostruisce la vita e le opere del principe, ma cerca anche di contestualizzare e reinterpretare la sua eredità alla luce di nuove evidenze storiche e scientifiche. Il contributo si apre con un *topos*, un'immagine vivida e drammatica, di immediata efficacia: una notte buia e tempestosa, in cui l'autore immagina Rai-

mondo di Sangro nel pianificare un esperimento di rigenerazione del proprio corpo nel suo laboratorio vicino alla basilica di S. Domenico Maggiore a Napoli. Questa scena, sebbene possa sembrare una narrazione romanzesca, si basa su leggende popolari e testimonianze dell'epoca che alimentano la fama del principe come mago-scienziato. La storia, secondo la quale Raimondo avrebbe tentato di sottoporre sua moglie ad un trattamento di palingenesi, evidenzia il suo interesse ossessivo per la rigenerazione, sebbene l'esperimento sia fallito tragicamente.

Ma, come descritto dall'autore, le dicerie e le leggende non si limitano a questo episodio. Maraschi spiega come Raimondo fosse noto per le sue capacità di «fare portenti» e di somministrare «cure meravigliose» che avrebbero salvato diverse persone da morte certa. Un esempio è la guarigione miracolosa di Luigi Sanseverino, principe di Bisignano, che nel 1747 era considerato incurabile dai medici dell'epoca, ma che si riprese completamente dopo essere stato trattato da Raimondo. Anche il ministro e professore Bernardo Tanucci, noto per non essere un sostenitore del principe, riconobbe in una lettera del 1752 le sue competenze mediche, sottolineando il suo successo nel curare il duca di Miranda, Francesco Caracciolo. Maraschi prosegue analizzando le influenze storiche e filosofiche sulle pratiche alchemiche di Raimondo.

Il principe era profondamente influenzato dagli alchimisti occidentali come Paracelso, Arnaldo da Villanova e Giovanni di Rupescissa, noti per i loro studi sulla *prolongatio vitae* e sulla resurrezione. Questi autori, insieme ai loro testi, rappresentavano per Raimondo una fonte di conoscenza e ispirazione. Raimondo potrebbe aver conosciuto l'Epistola di Arnaldo sui segreti del sangue umano, un rimedio per riportare in vita i defunti, e le opere di Paracelso sulla rigenerazione attraverso l'alchimia. La simbologia della fenice, ricorrente nel lavoro di Raimondo, non era solo un riferimento mitologico ma anche un simbolo alchemico e massonico. Per Raimondo, la fenice rappresentava una mis-

sione e una dichiarazione di intenti: la rigenerazione della vita. Questa simbologia è visibile anche nella sua cappella di famiglia, la Cappella Sansevero, dove le sculture commissionate alludono alla conoscenza esoterica e alla resurrezione.

La fenice era inoltre un simbolo importante nella Massoneria, di cui Raimondo era Gran Maestro. La Loggia Massonica napoletana vedeva nella fenice un simbolo di rinascita spirituale, riflettendo l'ideale massonico di rigenerazione e trasformazione.

Maraschi dedica una parte significativa del suo saggio alla descrizione delle esperienze di palingenesi del principe. Raimondo tentò vari tipi di palingenesi, sia naturale che artificiale, e sebbene molte di queste storie sembrino leggendarie, riflettono un genuino interesse per la scienza alchemica. Tra le sue esperienze più note vi è la rigenerazione dei granchi da fiume, ridotti in cenere e poi riportati in vita con sangue di bue.

Questa pratica, documentata da fonti come Giovanni Giuseppe Origlia, evidenzia l'interesse di Raimondo per la rigenerazione animale, un tema già esplorato da altri alchimisti come Kenelm Digby e Martin Kerger. Un altro esperimento affascinante descritto da Maraschi è quello della creazione di una figura umanoide ottenuta accidentalmente durante un esperimento con ossa di teschio umano.

Questo episodio, sebbene raccontato in modo drammatico, trova riscontro in esperimenti simili condotti da scienziati come Pierre Borel e Robert Boyle, che avevano ottenuto figure umane dalle ossa attraverso processi di palingenesi. Il saggio di Maraschi non si limita a ricostruire le esperienze del principe, ma esplora anche le implicazioni e le innovazioni del suo lavoro rispetto alle ricerche precedenti su Raimondo di Sangro.

Una delle innovazioni più significative è l'analisi dei materiali utilizzati nella Cappella Sansevero, che suggerisce che Raimondo fosse in grado di creare gemme, paste e pigmenti artificiali che imitavano perfettamente quelli naturali. Questa abilità di Raimondo e dei suoi colla-

boratori rappresenta una forma di palingenesi minerale, una pratica alchemica volta a imitare i processi naturali di formazione delle pietre. Le recenti ricerche condotte da Maraschi e dai suoi colleghi, come Francesco Paolo de Ceglia, Gioacchino Tempesta e Alessandro Monno, hanno portato a nuove scoperte sulla figura del principe di Sansevero. Le analisi in situ e la documentazione storica indicano che le notizie finora considerate inattendibili o non dimostrabili sulle abilità di Raimondo contengono invece informazioni credibili e riscontrabili. Questo apre nuove prospettive di ricerca, suggerendo che alcuni aspetti della cappella, come i materiali e i pigmenti utilizzati, possano fornire ulteriori dettagli sulla personalità e i progetti del principe. Maraschi, in conclusione, mostra come l'Appartamento della Fenice e la Cappella Sansevero rappresentassero due aspetti dello stesso progetto di Raimondo: nel laboratorio, il principe conduceva esperimenti di rigenerazione e creazione di pietre e pigmenti, mentre nella cappella traduceva in marmo le sue ambizioni alchemiche e utilizzava colori e materiali che dimostravano la sua abilità di imitare quelli naturali. Le sculture alludono a una conoscenza superiore, all'iniziazione massonica e alla resurrezione, riflettendo la missione del principe di dominare l'Archea e di tirare fuori «un secondo mondo dal primo», dove la fenice ritorna in vita.



Campania Sacra 54 (1/2024) - ISSN 0392-1352