

PAOLO COZZO

Tra duca e governatore.

Chiese e poteri statali

all'epoca di Carlo Borromeo

fra Piemonte sabauda e Lombardia spagnola

Quella di Carlo Borromeo, e più in generale tutta la prima età moderna, è un'epoca nella quale la distinzione fra politica e religione, fra civile ed ecclesiastico, fra profano e spirituale, quand'anche fosse esistita, a stento sarebbe potuta essere riconosciuta: infatti, com'è stato recentemente notato a proposito dello Stato moderno, «il sacro e il secolare erano interconnessi, ma non confusi, in un'unità indissolubile».¹ È con questa ottica che, a nostro avviso, dev'essere rivolto lo sguardo sull'ampio e complesso terreno dei rapporti fra politica e religione;² terreno che per una lunga stagione storiografica è stato affrontato dagli studiosi «in termini di machiavellico *instrumentum regni*», riducendo cioè la religione, le sue espressioni, le sue istituzioni (e dunque la Chiesa e le Chiese locali in primo luogo) «a sontuoso camuffamento ideologico di una macchina di persuasione per il dominio dei pochi sui tanti».³

Alla luce di queste considerazioni preliminari non dovrebbe apparire fuorviante il tentativo di illustrare i nessi fra le istituzioni ecclesiastiche (in particolare quelle vescovili) e i poteri statali in quel contesto lombardo-piemontese nel quale più forti furono, nella seconda metà del XVI secolo, le spinte riformatrici di Carlo Borromeo. Va subito detto che dietro la comoda (ma anacronistica) defi-

¹ H. SCHILLING, *L'Europa delle Chiese e delle confessioni*, in *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, a c. di M.A. Visceglia, Roma 2007, pp. 69-81, in part. p. 70.

² M. FANTONI, *La Corte*, in *Le parole che noi usiamo. Categorie storiografiche e interpretative dell'Europa moderna*, a c. di M. Fantoni e A. Quondam, Roma 2008, pp. 109-141, in part. pp. 115 e ss.

³ D. ZARDIN, *Introduzione*, in C. MOZZARELLI, *Tra terra e cielo. Studi su religione, identità e società moderna*, a c. di F. Buzzi e D. Zardin, Roma 2005, pp. 13-31, in part. p. 30.

* Università di Torino, Dipartimento di Studi Storici.

nizione geografica appena utilizzata (“lombardo-piemontese”) si cela una realtà tutt’altro che omogenea. Il Sesia, che per secoli segnò l’«incerto» confine fra il ducato sabaudo (di cui Vercelli era la città più orientale) e lo Stato di Milano (di cui Novara era l’avamposto più occidentale),⁴ rappresentava anche la frontiera fra due modalità, due tradizioni, due storie diverse di intendere lo Stato, la Chiesa e i loro reciproci rapporti. Storie che non è certamente questa la sede per ripercorrere, se non per notare come nell’epoca di Carlo Borromeo (quando la Chiesa milanese sembra esercitare un peso specifico assai forte su quelle del Piemonte sabaudo) esse riuscirono a incontrarsi e, per molti versi, a incrociarsi. E tuttavia questa affinità non si limita alla sola sfera dell’azione episcopale. Nota è infatti l’importanza, sul piano religioso (ma anche politico e diplomatico) che venne ad assumere il legame, sempre più stretto nel corso degli anni, fra Carlo Borromeo e i duchi Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele. A tal proposito è sufficiente ricordare – oltre al ricco carteggio fra l’arcivescovo e i principi⁵ – alcuni episodi particolarmente indicativi del peso acquisito dal presule milanese nel vertice della corte sabauda. Uno su tutti si impone: la traslazione della Sindone da Chambéry a Torino (una decisione funzionale alla riconfigurazione geopolitica del ducato di cui Torino era divenuta la nuova capitale), voluta da Emanuele Filiberto nel 1578 ufficialmente per consentire al Borromeo di venerare la reliquia senza dover affrontare la traversata delle Alpi. Giunta a Torino, dopo essere stata sistemata provvisoriamente in altri luoghi, la Sindone venne poi collocata nel duomo proprio su indicazione di Carlo Borromeo e nonostante le perplessità di Carlo Emanuele. Succeduto al padre nel 1580, il giovane duca avrebbe preferito la costruzione di un nuovo, apposito edificio sacro svincolato dal duomo, per segnare, anche materialmente, l’esclusione di altri poteri (quello episcopale in primo luogo) nella gestione di una reliquia dinastica su cui si dovevano concentrare le strategie propagandistiche della corte. La vicenda ci conferma quanto forte e duraturo fu sul giovane duca, e più un generale a corte, l’influsso dell’arcivescovo di Milano

⁴ M. CAVALLERA, *I confini e gli scambi tra domini sabaudi e Stato di Milano*, in *Lo spazio sabaudo. Intersezioni, frontiere e confini in età moderna*, a c. di B.A. Raviola, Milano 2007, pp. 137-162, in part. p. 139.

⁵ G. GALBIATI, *I duchi di Savoia Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele I nel loro carteggio con San Carlo Borromeo*, Milano 1940.

(da più parti⁶ individuato come suo direttore spirituale), al punto da protrarsi anche dopo la morte del presule.⁷ Sappiamo inoltre che Borromeo ebbe un ruolo di primo piano nella definizione delle strategie matrimoniali di Carlo Emanuele,⁸ che portarono nel 1585 il duca a sposare la figlia di Filippo II, Caterina d'Austria. Quelle nozze, che segnarono l'apogeo dell'alleanza fra i Savoia e gli Asburgo,⁹ contribuirono anche a consolidare i legami (di carattere non solo politico, ma anche economico e culturale) che, grazie al notevole peso assunto dalla componente milanese attiva nella corte di Torino, nella seconda metà del Cinquecento si erano andati stabilendo fra il Piemonte sabauda e la Lombardia spagnola.¹⁰ Anche in ambito religioso, gli anni a cavallo fra Cinque e Seicento sono quelli in cui il prestigio della tradizione ambrosiana, incarnata proprio dal cardinale di Santa Prassede, sembra godere nel ducato sabauda di grande fama. Lo si desume, ad esempio, dalla storiografia ecclesiastica composta da eruditi a servizio della corte sabauda (dal gesuita Guglielmo Baldessano al francescano Paolo Brizio) nel-

⁶ F. MOLINARI, D. MONTANARI, *Rapporti con i vescovi italiani*, in *San Carlo e il suo tempo*. Atti del convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984), Roma 1986, pp. 303-344, in part. p. 330.

⁷ Ancora agli inizi del Seicento Carlo Emanuele fece inviare, tramite il vescovo di Asti mons. Aiazza, un prezioso dono votivo sulla tomba di Carlo Borromeo «per alcune grazie ricevute da Sua Altezza serenissima a intercessione dello stesso beato» (Archivio di Stato di Torino, Corte, = ASTO, Materie Politiche per rapporto all'interno, Real Casa, Voto e donativi a San Carlo Borromeo, mz. 1, n. 1, 1602, 1 novembre, Relazione di quanto è seguito in occasione che mons. Vescovo d'Asti si portò a Milano per offrire al sepolcro di san Carlo Borromeo la grossa lampada inviata da S.A.R. il duca Carlo Emanuele I in adempimento d'un voto per esso fatto allo stesso santo, nella quale sono ampiamente descritte tutte le cerimonie in tal occasione praticate tanto dal clero che da' magistrati, f. 1). Un secolo dopo anche il duca Vittorio Amedeo II mostrò la sua devozione per san Carlo donando un'altra lampada d'argento (*Ibid.*, fasc. n. 4, Donazione fatta dal duca Vittorio Amedeo II al sepolcro di san Carlo Borromeo esistente nella chiesa metropolitana di Milano d'una gran lampada d'argento fino ben travagliata per la particolar devozione che porta detta S.A.R. al detto santo).

⁸ I. RAULICH, *Storia di Carlo Emanuele I di Savoia, con documenti degli archivi italiani e stranieri*, I, Milano 1896, p. 152.

⁹ P. MERLIN, *Caterina d'Asburgo e l'influsso spagnolo*, in *In assenza del re. Le reggenti dal XIV al XVII secolo (Piemonte ed Europa)*, a c. di F. Varallo, Firenze 2008, pp. 209-234.

¹⁰ C. ROSSO, «Milán y Saboya»: Lombardia e Piemonte negli anni di Caterina, in *L'Infanta. Caterina d'Austria, duchessa di Savoia (1567-1597)*, a c. di B.A. Raviola e F. Varallo, Roma 2013, pp. 175-188.

la quale ampio risalto aveva assunto il tema (privo di fondamento storico) della precoce cristianizzazione delle terre subalpine, operata dagli stessi apostoli (Pietro, Paolo, Barnaba) che in precedenza avrebbero dato origine alla chiesa milanese.¹¹ Questa tradizione, che legava il prestigio della chiesa piemontese all'antichità e all'autorevolezza di quella milanese di cui risultava essere un'emanazione, veniva riproposta quasi un secolo dopo che i Savoia, nel 1515, erano riusciti ad ottenere dal Papato la promozione di Torino (sino ad allora diocesi suffraganea a Milano, come tutte le altre diocesi piemontesi) a sede arcivescovile metropolitana. Si era trattato di una decisione fortemente voluta dalla casa ducale: non solo perché ristabiliva un certo equilibrio venuto meno con l'erezione, nel 1511, del vescovado di Saluzzo, formato in gran parte da terre strappate alla diocesi torinese (e quindi passate sotto il controllo religioso di un vescovo residente in un principato indipendente); ma anche perché, mettendo fine dopo quasi dodici secoli alla superiorità istituzionale della Chiesa di Milano su quella di Torino, sanciva, anche da un punto di vista ecclesiastico, la piena potestà della dinastia sabauda sulle chiese di quella che – per usare il titolo di un'opera di Baldessano – era la «più occidentale Italia».¹² Non va infatti dimenticato che l'indulto di Niccolò V aveva assicurato sin dal 1452 ai principi di casa Savoia, fra le altre cose, che nei territori ad essa soggetti non potessero essere nominati arcivescovi, vescovi o abati senza il consenso del sovrano:¹³ ciò aveva di fatto permesso alla corte la possibilità di selezionare i vertici delle Chiese locali fra gli esponenti delle *élites* ducali, garantendo così, nei fatti, un

¹¹ P. Cozzo, *Storie di santi nella «più occidentale Italia»*, in *Vite di santi nella «più occidentale Italia». Agiografia, territori e dinastia nel Piemonte sabauda di età moderna*, in *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'invenzione delle regioni (secoli XV-XVIII)*, a c. di T. Calò, M. Duranti e R. Michetti, Roma 2014, pp. 527-542.

¹² P. Cozzo, *Il confine fra geografia politica e geografia ecclesiastica nel Piemonte di età moderna: una complessa evoluzione*, in *Lo spazio sabauda...*, *cit.*, pp. 195-206.

¹³ Oltre a ciò, l'indulto prevedeva «che ai benefici in genere non potessero essere nominati candidati stranieri, salvo che fossero graditi al duca medesimo; che il diritto di nomina si estendesse anche ad alcuni benefici minori non concistoriali, ossia i priorati conventuali di Talloires, Ripaille, Novalesa e la prevostura di Mongiove (Gran San Bernardo)», e che «tutti gli atti compiuti in contrasto con questi dettami sarebbero stati considerati nulli» (F. GORJA, *Una controversia fra Stato e Chiesa nel Piemonte del XVIII secolo: la prevostura d'Oulx*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 76 (2003), pp. 291-338, in part. p. 299).

controllo pressoché diretto sulle diocesi dello Stato. Questa situazione aveva avuto riflessi anche nel perfezionamento delle politiche di consolidamento del potere centrale, attuate dalla corte sabauda a partire dalla metà del XVI secolo con maggiore enfasi proprio in quelle città che si erano mostrate più refrattarie all'assolutismo ducale. Si trattava di città con una forte e radicata tradizione comunale, in cui l'autorità vescovile – attorno alla quale nel medioevo si era rin vigorita anche l'identità civica – divenne un canale attraverso cui diffondere le spinte centripete provenienti da Torino. Mondovì, Vercelli, Asti sono casi assai significativi di città che, entrate tardi nell'orbita sabauda, vengono piegate con non poche difficoltà all'assolutismo ducale anche grazie al ruolo (volontario o meno) dei vescovi. I quali, venendosi a trovare nel bel mezzo della dialettica (a volte tutt'altro che serena e pacifica) fra l'autorità statale e i patriziati locali, erano "naturalmente" portati a schierarsi con la prima (dalla quale era dipesa la loro promozione) piuttosto che con i secondi (di cui, peraltro, erano spesso espressione). Molte sono le modalità di esemplificazione di questo fenomeno. Qui ne adatterò una, a mio avviso particolarmente rappresentativa per la sua capacità di investire «tutti i momenti e in comportamenti della vita cristiana, dalla nascita alla morte»: la «devozionalità».¹⁴ Nel corso del Cinquecento, da Mondovì a Vercelli, passando per Asti, si assiste infatti ad una netta tendenza all'affermazione di modelli culturali elaborati a corte, o all'espropriazione, da parte di quest'ultima, di tradizioni devozionali – antiche o recenti – tipiche della città. Il tutto sotto l'occhio attento del vescovo che, pur essendo considerato il custode di quelle tradizioni, non può impedire lo svolgimento di quel processo di cui, anzi, diventa egli stesso un attore fondamentale. A questo proposito illustrerò solo alcuni casi, su cui ho già avuto modo di soffermarmi in altre sedi.

Ad Asti il culto patronale di San Secondo, che nel medioevo (nei secoli di maggior splendore della città) era stato il vessillo del Comune, a fine Cinquecento è oggetto di una particolare attenzione da parte della corte sabauda. Nel febbraio 1597 è lo stesso duca Carlo Emanuele, accompagnato dalla moglie (che di lì a pochi mesi morirà) a presiedere la cerimonia di traslazione delle reliquie del santo. La regia del rituale, che sancisce il tentativo di trasformare

¹⁴ M. ROSA, *L'Europa cattolica tra Cinque e Seicento: religione, politica e cultura*, in «Studia Borromaica» XVII (2003), pp. 17-30, in part. p. 24.

il patrono di Asti da santo civico a santo dinastico, è affidata proprio al vescovo, monsignore Aiazza, esponente di una nobile famiglia vercellese che, negli anni successivi, sarà il principale riferimento della corte sabauda nella città e nella diocesi. Non a caso, con Aiazza Carlo Emanuele troverà, agli inizi del Seicento, un accordo in base al quale la diocesi avrebbe dovuto rinunciare ad esercitare la giurisdizione civile su diversi feudi in suo possesso, in cambio di cospicue rendite. L'accordo, che avrebbe dovuto mettere fine ad una lunga vicenda di tensioni fra il governo sabauda, la diocesi di Asti e il Papato non venne tuttavia ratificato dalla Sede apostolica, che si mostrò irremovibile nella sua volontà di non cedere al potere ducale (nonostante il sostanziale consenso del vescovo) il controllo dei feudi ecclesiastici.¹⁵ Ancora più evidente appare la funzionalità che il vescovo esprime nei confronti della corte ducale a Mondovì, la più ribelle delle città subalpine che nel Cinquecento, con i suoi oltre 10.000 abitanti, era il secondo centro urbano del ducato. Qui a fine Cinquecento il vescovo Giovanni Antonio Castrucci, un esponente del patriato locale, si trova a gestire un evento di enormi proporzioni per la sua diocesi: l'esplosione della devozione mariana a Vico e la nascita di un imponente santuario. Santuario il cui controllo i Savoia vollero subito avocare a sé, esautorando di fatto i poteri locali (civico e vescovile) e intervenendo direttamente nella gestione dello spazio sacro che avrebbe potuto rappresentare un forte (e dunque, agli occhi della corte, pericoloso) elemento identitario per una città che in più occasioni aveva mostrato di mal tollerare il centralismo imposto da Torino. Al contrario, nelle mani dei Savoia – che lo avrebbero voluto trasformare in sede delle loro sepolture – il santuario di Vico divenne uno dei più importanti centri della pietà dinastica e, come tale, la sua fama fu propagandata dentro e fuori i confini ducali.¹⁶

Dinamiche analoghe furono quelle che a Vercelli, fra XVI e XVII secolo, portarono i vescovi a rimarcare la dimensione dinastica di un culto che, sin dalle sue prime battute, aveva manifestato le peculiarità e le potenzialità di un culto civico. Ci riferiamo al beato Amedeo di Savoia, il duca morto in odore di santità nel 1472 pro-

¹⁵ P. Cozzo, *La città, il vescovo, il santo. Politica e religione ad Asti fra Cinque e Seicento*, in *Asti in età moderna*, 2003, pp. 16-30, in part. pp. 21-22.

¹⁶ P. Cozzo, *Regina Montis Regalis. Il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabauda (con edizione delle Memorie intorno alla ss. Vergine di Vico, 1595-1601)*, Roma 2002.

prio a Vercelli e subito divenuto oggetto di una devozione locale con forti connotazioni patronali che fra Cinque e Seicento divenne un modello di santità funzionale alla politica, interna ed estera, della corte torinese.¹⁷

La vicenda di Vercelli, qui appena accennata, merita una particolare attenzione, anche perché si tratta della diocesi sabauda geograficamente e culturalmente più vicina a Milano. Vercelli disponeva di un protettore – sant'Eusebio – il cui prestigio agiografico e il cui radicamento territoriale erano difficilmente riscontrabili, in forme analoghe, nella altre *civitas* del ducato sabauda. Le quali, tranne poche eccezioni, non potevano vantare fra i protettori celesti figure direttamente legate alla loro storia ecclesiastica più antica, com'era il caso di quello che la tradizione considerava il primo vescovo della prima sede episcopale del Piemonte, dalla quale era partita l'evangelizzazione delle terre subalpine.¹⁸ Non può certo stupire, dunque, che il culto di Eusebio (attraverso il quale anche il Comune di Vercelli cercò di rafforzare il proprio prestigio in epoca medievale) abbia trovato un nuovo impulso nella prima età moderna, quando anche in ambito agiografico più forti divennero le spinte centralizzatrici dello Stato sabauda e della curia romana.

Il rinvigorimento del culto patronale, a partire dalla metà del XVI secolo, coincide infatti con una fase di forte tensione fra la comunità locale (desiderosa di rivendicare, attraverso il culto del suo antico vescovo e protettore, l'esercizio di quella residua autonomia che l'autorità ducale aveva ormai ridotto ai minimi termini) e il potere vescovile, retto per buona parte del Cinquecento dalla potente famiglia Ferrero di Biella, i cui legami con la Sede apostolica e con il ducato sabauda erano profondi e solidi, come dimostrano le porpore cardinalizie e gli incarichi a corte di cui beneficiarono diversi esponenti del casato.¹⁹

¹⁷ P. COZZO, *Culti e devozioni in età moderna*, in *Storia di Vercelli in età moderna e contemporanea*, I, a cura di E. Tortarolo, Torino 2011, pp. 163-183.

¹⁸ *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, a c. di E. Dal Covolo, R. Uglione, G.M. Vian, Roma 1997; *Sant'Eusebio di Vercelli: documenti e osservazioni storico-teologiche*, a c. di M. Capellino, Vercelli 1996.

¹⁹ Sulle porpore cardinalizie dei Ferrero cfr P. MERLIN, *I cardinali sabaudi nell'età di Emanuele Filiberto (1559-1580)*, in *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento "reatro" della politica europea*, a c. di G.V. Signorotto, M.A. Visceglia, Roma 1998, pp. 299-321; si veda anche G. DELL'ORO, *Labate conte Giovanni Ercole Gromo fra il Piemonte sabauda e la Roma tardo barocca (1645-1706)*, Milano 2001, pp. 9-17; Id., *La feudalità italiana tra*

Questa tensione, già evidente a metà Cinquecento (quando la potente confraternita cittadina di Santa Caterina dovette ricorrere al duca contro le ingerenze sempre più aggressive del vescovo Pietro Francesco Ferrero) raggiunse il culmine nel 1570, anno nel quale Guido Ferrero diede avvio alla demolizione del coro della cattedrale con l'intento di riedificare il duomo con nuovi criteri, rispondenti a quella razionalità controriformistica che i vescovi post-tridentini erano chiamati a esercitare.²⁰ Il Comune e il Capitolo canonico reagirono però assai duramente a quello che venne visto come un forte attacco all'identità cittadina, di cui la cattedrale (che conservava le spoglie del patrono) era il simbolo precipuo. Forse anche alla luce di queste proteste maturò la decisione di Carlo Borromeo (alla cui autorità Vercelli, allora sede suffraganea di Milano, era soggetta, e che di Guido Ferrero era anche cugino), di allontanare il vescovo dalla Chiesa eusebiana, e di chiamare al posto Giovanni Francesco Bonomi, una «persona di fiducia», che «nelle vesti di pastore impegnato» gli sarebbe stato al fianco «sul fronte delle riforme nelle diocesi del nord-Italia».²¹ Sotto l'episcopato di Bonomi (presule cremonese, dunque suddito del re di Spagna) il culto di Eusebio conobbe ulteriore impulso per il ritrovamento delle reliquie del santo, scoperte il 18 febbraio 1581 durante i lavori di ricostruzione del coro.²² Bonomi, noto per essere stato un attivo applicatore del concilio tridentino nella sua diocesi,²³ ma anche per averne annullato la specificità con l'abolizione, nel 1575, del rito eusebiano²⁴ – scelta, quest'ultima,

Savoia, Asburgo e Papato: i Ferrero, i Dal Pozzo e i Clerici, XVI-XVIII sec., in «Studi e ricerche sul Biellese» (2004), pp. 105-138.

²⁰ E. PAGELLA, L. PIOVANO, *Bernardino Lanino tra Manierismo e controriforma*, in *Bernardino Lanino e il Cinquecento a Vercelli*, a c. di G. Romano, Torino 1986, pp. 163-218, in part. p. 189; D. BARBERO, G. PROTTI, *Ad usum Fabricae. Architetti, nobili e santi alla cattedra di Eusebio*, Vercelli 2000, p. 19.

²¹ D. ZARDIN, *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*, Milano 2010, p. 143.

²² R. ORSENIGO, *Vercelli sacra. Brevissimi cenni sulla diocesi e sue parrocchie, stato delle parrocchie e del clero*, Como 1909, p. 79.

²³ P. COZZO, *Il vescovo Bonomi e i decreti controriformati*, in *Arti figurative a Biella e a Vercelli. Il Cinquecento*, a c. di V. Natale, Biella 2003, pp. 153-154.

²⁴ G.B. COLOMBO, *Notizie e documenti inediti sulla Vita di M. Giovanni Francesco Bonomi vescovo di Vercelli e nunzio pontificio in Svizzera ed in Germania*, in «Miscellanea di Storia italiana», XVII, pp. 523-623, in part. p. 547.

interpretata come ulteriore colpo all'antica autonomia cittadina, e contrastata dal Capitolo con durezza – intuì le potenzialità controriformistiche e antiereticali di un santo la cui fama di *Malleus Arianorum*²⁵ ne rendeva oltremodo attuale il messaggio di ortodossia: per questo decise di approntare una solenne traslazione delle reliquie nell'altare maggiore della nuova cattedrale. La preparazione della cerimonia (la quale, nelle intenzioni del vescovo, avrebbe dovuto vedere la partecipazione di quattro cardinali e di ventiquattro vescovi) impegnò fortemente Bonomi che nel corso del 1581 tentò a più riprese di coinvolgere Carlo Borromeo e Carlo Emanuele I.²⁶ Nonostante i notevoli sforzi compiuti la traslazione delle reliquie eusebiane non ebbe luogo; le ragioni di questo fallimento (ufficialmente ricondotte a fatti fortuiti e contingenti, come il mancato accordo con il duca di Savoia sul giorno nel quale svolgere la cerimonia e sull'ordine di precedenza che si sarebbe dovuto rispettare²⁷) vanno più verosimilmente trovate nel difficile equilibrio dei rapporti fra potere politico e potere ecclesiastico in una diocesi destinata a divenire, «a somiglianza di quanto era avvenuto a Milano con Carlo Borromeo... uno dei centri di maggior resistenza alle intromissioni delle magistrature secolari».²⁸

Dalla corrispondenza intercorsa in tale occasione fra Carlo Emanuele e Bonomi sembra infatti emergere un certo protagonismo del prelado, volto ad enfatizzare l'egemonia – da poco ribadita a

²⁵ È la definizione di sant'Eusebio che accompagna l'immagine del santo nel frontespizio dell'opera di A. CORBELLINI, *Vite de' vescovi di Vercelli composte dal M.R.P.F. Aurelio Corbellini, raccolte da molti autori e particolarmente dalli codici e scritture antiche della Chiesa Cattedrale di Vercelli*, Milano, nella Regia Ducale Corte per Gio. Battista et Giulio Cesare fratelli Malatesti, 1643.

²⁶ *Ibid.*, p. 111.

²⁷ Inizialmente fissata per il 21 maggio 1581, il 7 di quel mese Bonomi scrisse a Borromeo che era conveniente «mutar il giorno». La festa, «così bramando il duca e consigliando il nunzio era stata protratta al 25 giugno». Dopo «un intoppo» – scrive ancora Bonomi a Borromeo – «occorso per la giurisdizione fra gli ufficiali di questa altezza ed i miei ministri tale che potrebbe esser causa di molto disturbo», la data venne ulteriormente differita ad ottobre. Il vescovo chiese all'arcivescovo di Milano di venire personalmente a dirimere la questione che tuttavia, nonostante altri contatti fra il duca e Bonomi, rimase aperta (COLOMBO, *Notizie e documenti...*, cit., pp. 558-560).

²⁸ G. DELL'ORO, *Il Regio Economato di Milano: uno strumento di difesa e di controllo delle frontiere interne ed esterne*, in *Alle frontiere della Lombardia. Politica, guerra e religione nell'età moderna*, a c. di C. Donati, Milano 2006, pp. 123-150, in part. p. 140.

Trento – dell'ordinario diocesano nella sua Chiesa, che forse mal si conciliava con la centralità che il principe era intenzionato a riservare all'autorità ducale e ai suoi simboli anche in questi rituali nei quali – lo sappiamo bene – il confine fra ambito religioso e politico non esisteva. Una cerimonia che avrebbe dovuto esaltare il patrono di una delle maggiori città dello Stato non avrebbe certo potuto limitarsi ad avere nel duca un ospite – sia pur d'onore – di un vescovo che non era neppure suo suddito. In queste manifestazioni di pietà collettiva che finivano inevitabilmente per rinvigorire l'orgoglio civico, la preminenza della corte e degli apparati statali era fondamentale per rappresentare, anche attraverso la ritualità, i rapporti di forza vigenti in una città sottomessa al suo principe. È ciò che sarebbe avvenuto, qualche anno dopo, ad Asti dove la traslazione delle reliquie del patrono san Secondo offrì alla corte l'occasione per una cerimonia largamente incentrata sul suo prestigio e su quello del duca, nella quale la visibilità delle autorità locali (il vescovo e i decurioni) si trovò ad essere ridotta ai minimi termini.²⁹

A poche miglia di distanza da Vercelli, Novara, la città lombarda più protesa verso il Piemonte sabauda, mostrava in quegli anni una diversa dialettica fra politica e religione. Qui nel Cinquecento l'autorità statale aveva assunto volti differenti: dagli Sforza a Francesco I, dai Farnese a Filippo II, Novara aveva visto succedersi, nel corso di mezzo secolo, sistemi di governo che, per ragioni diverse, non avevano insidiato le tradizionali forme di autonomia della città.³⁰ Il sovrano (che fosse il re di Francia, o il duca di Parma, o il re di Spagna) era infatti una entità «distante» da Novara, anche quando – in epoca spagnola, almeno sino agli inizi del Seicento³¹ – il suo più diretto rappresentante risiedeva nella

²⁹ P. COZZO, *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna 2006, pp. 101-103.

³⁰ A. BILOTTO, *Novara, gli Asburgo, i Farnese: strategie politiche alla periferia di uno Stato*, in *I Farnese, corti, guerra e nobiltà in antico regime*, a c. di A. Bilotto, P. Del Negro, C. Mozzarelli, Roma 1997, pp. 579-594.

³¹ Di fatto fu con l'avvento del governatore conte di Fuentes, nel 1601, che Novara «non fu più lasciata "libera di fare", ma fu per la prima volta controllata da un governo centrale, ora più che mai rigido». In un certo senso a Novara «la vera dominazione spagnola iniziò circa settant'anni dopo rispetto alle altre città del Ducato» (A. BILOTTO, *Il governo della città di Novara tra '500 e '600*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale in un vescovo di fine Cinquecento*, Novara 1994, pp. 111-122, in part. p. 120).

vicina Milano e tendeva ad esercitare un maggior controllo mirante a rafforzare l'assetto territoriale dello Stato.³² L'interlocutore privilegiato del vescovo continuava così ad essere il Comune e la sua classe dirigente che «risultavano dominanti sul mondo dei rustici e dei piccoli proprietari terrieri del contado».³³ Dunque negli stessi anni nei quali, al di qua del Sesia, si andava perfezionando un asse fra l'autorità vescovile e quella ducale, forte al punto da mettere in secondo piano l'autorità civica, al di là del Sesia, nella «terra fra due fiumi»³⁴ i rapporti di forza sembravano essere invertiti. Nella più occidentale delle diocesi dello Stato di Milano il protagonismo della città persisteva e, in un certo senso, rappresentava un elemento di equilibrio in un contesto destabilizzato sia dal conflitto giurisdizionale fra Stato e Chiesa (esploso con tutta evidenza – specie in materia beneficiaria – con Carlo Borromeo) sia dalle tensioni fra la Sede apostolica e i vescovi «lombardi» che agivano «senza tenere conto delle direttive romane».³⁵

Così, continuando a guardare la realtà dalla prospettiva sin qui adottata della storia delle devozioni, possiamo notare che anche a Novara a fine Cinquecento il culto dei santi (e quello del patrono Gaudenzio, in modo particolare) diviene motivo di confronto fra poteri. Nel 1595, ad esempio, Carlo Bascapè deve intervenire per frenare la decisione assunta dal Consiglio comunale di collocare le reliquie rinvenute nel monastero di San Lorenzo nella chiesa di San Gaudenzio: il vescovo non aveva infatti gradito l'intervento della Città su di una materia «tipicamente ecclesiastica», anche perché era sua intenzione riporre quelle reliquie «in sette chiese cittadine, al fine di ottenere dal papa il diritto a celebrare una sorta di giubileo».³⁶ Un'altra occasione di frizione venne a prodursi dalla decisione di Carlo Bascapè di ripristinare un'antica cerimonia in onore di san Gaudenzio, la processione «de' popoli del Novarese» alla chiesa del patrono «e farvi oblatione di cera»: se in questo rituale il vescovo vedeva, innanzitut-

³² S. PEDRETTI, *Ai confini dello Stato di Milano: l'impiego delle milizie rurali nelle guerre del Seicento*, in *Alle frontiere della Lombardia*, cit., pp. 177-200, in part. p. 188.

³³ G. ANDENNA, *Il vescovo Bascapè di fronte alla dirigenza politica della città*, in *Carlo Bascapè sulle orme...*, cit., pp. 81-97, in part. p. 83.

³⁴ *Una terra tra due fiumi. La provincia di Novara nella storia*, I-III, Novara 2002-2007.

³⁵ DELL'ORO, *Il Regio Economato...*, cit., p. 135.

³⁶ ANDENNA, *Il vescovo Bascapè...*, cit., pp. 86-87.

to, una manifestazione di fede, la Città vi intravedeva una prova del suo potere e della sua supremazia sul contado.³⁷ A differenza di quanto accade nelle città soggette al dominio sabauda (dove la presenza della corte si trasforma spesso in ingerenza), a Novara le autorità milanesi non sembrano voler intervenire (o sembrano farlo in modo molto più discreto) nella dialettica che la politica del culto patronale alimenta fra vescovo e Comune.

Una conferma di questo diverso atteggiamento viene da un altro fenomeno devozionale – «molto più esteso e complesso» di una semplice barriera a protezione «della Riforma che premeva dal Nord»³⁸ – caratterizzante la frontiera lombardo-piemontese: quello dei sacri monti. Com'è stato fatto notare a proposito del sacro monte di Orta è il vescovo Bascapè che appare come «il vero e proprio regista dell'opera, colui che organizza, stimola, incoraggia, ordina, dispone, controlla e, all'occasione, impone correzioni ai lavori intrapresi».³⁹ E nel vicino e più celebre sacro monte, quello di Varallo, era stato lo stesso Carlo Borromeo in virtù di una bolla di Sisto V, ad avere un ruolo determinante nella soluzione dei laceranti contrasti fra la comunità varallese e i frati francescani, con l'attribuzione proprio al vescovo di Novara della facoltà – leggiamo nell'opera dello stesso Bascapè – «di decidere le controversie che possono insorgere» e di gestire l'organizzazione economica del luogo pio.⁴⁰

Ben diversa appare la situazione nel ducato sabauda, dove i santuari che nascono in quegli stessi anni vedono le autorità statali assumere una funzione di controllo e di gestione sugli spazi sacri che, di fatto, mettono in secondo piano il ruolo dei vescovi.⁴¹ È il caso

³⁷ *Ibid.*, pp. 92-93.

³⁸ D. ZARDIN, *I Sacri Monti: repliche dei luoghi santi e rappresentazione dei "misteri"*, in *I Sacri Monti. Bibliografia italiana*, a c. di P.G. Longo e D. Zardin, Ponzano Monferrato, 2010, pp. 15-28, in part. p. 21.

³⁹ E. DE FILIPPIS, *Il vescovo Carlo Bascapè e il Sacro Monte di Orta*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della Controriforma*, a c. di L. Vaccaro, F. Riccardi, Milano 1992, pp. 385-395, in part. p. 385.

⁴⁰ E. DE FILIPPIS, *L'indirizzo e il controllo del Bascapè in tema di arte sacra: i cantieri dei Sacri Monti*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo*, cit., pp. 289-306, in part. pp. 294-295.

⁴¹ P. COZZO, *Santuari del principe: i santuari subalpini d'età moderna nel progetto politico sabauda*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a c. di G. Cracco, Bologna 2002, pp. 91-114.

– per fare solo un esempio – del già menzionato santuario di Vicoforte, in cui i contrasti fra la comunità e il clero locali vennero affrontati e risolti non dall'autorità diocesana (che in quella diatriba locale era parte in causa), bensì da quella ducale, che in questa prospettiva cercò e trovò il supporto del nunzio apostolico.⁴² Nella gestione della pietà santuariale il protagonismo dell'episcopato lombardo sembra lasciare sullo sfondo il governo e le sue articolazioni politiche; al contrario, nel contesto sabaudo i vescovi tendono ad adattare il loro operato alle esigenze del potere ducale che di quella pietà spesso risulta essere il primo e più convinto fautore.

Forse queste diverse dinamiche assunte dalla politica della devozione nel contesto lombardo-piemontese di fine Cinquecento non rappresentano solamente due differenti strategie di «conquista dell'anima»,⁴³ ma sono un indizio (uno fra i molti possibili) di due modalità, complementari più che alternative, di intendere i rapporti fra politica e religione che nell'età di Carlo Borromeo si vennero a confrontare sulle due sponde del Sesia.

⁴² Cozzo, "Regina Montis Regalis"... cit., pp. 99-106.

⁴³ Il riferimento è a W. DE BOER, *La conquista dell'anima: fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino 2004.

