

Francesco Benigno Marco Bettalli Henry Bresc Orazio Cancila
Benedetto Clausi Pietro Corrao Anna Lucia D'Agata
Adalgisa De Simone Ida Fazio Domenico Ligresti
Ferdinando Maurici Vincenza Milazzo Igor Mineo
Giovanni Salmeri Lina Scalisi

Storia della Sicilia

1. Dalle origini al Seicento

a cura di Francesco Benigno e Giuseppe Giarrizzo

LA CONTRORIFORMA

di Lina Scalisi

La Controriforma, cioè il processo con il quale la Chiesa riorganizza le sue strutture territoriali, i suoi riti e il suo credo per meglio rispondere all'offensiva della Riforma protestante, presenta in Sicilia caratteristiche proprie, diverse da quelle di altre aree della penisola italiana. Nell'isola infatti il controllo degli apparati ecclesiastici era condiviso da Chiesa e Stato: in virtù del privilegio dell'Apostolica Legazia – concesso nel luglio del 1098 da Urbano II al conte normanno Ruggiero – i re di Sicilia godevano di ampi poteri sul clero di Sicilia; in pratica con tale privilegio il papa rendeva il conte Ruggiero (e tutti i suoi discendenti) propri legati, cioè incaricati della guida della Chiesa siciliana. Questo particolare istituto, chiamato della Regia Monarchia, rese particolarmente complessi i rapporti tra Stato e Chiesa in Sicilia; non solo le nomine delle cariche religiose dipendevano dal sovrano ma anche le cause riguardanti ecclesiastici venivano giudicate non a Roma ma in uno speciale tribunale detto di Regia Monarchia. Nel 1602 l'ambasciatore veneto a Madrid Francesco Soranzo indicava nella sua relazione al Senato della Repubblica che l'autorità esercitata dal sovrano per mezzo del Tribunale di Regia Monarchia fa sì che in Sicilia «il re sia egualmente padrone e del temporale, e del spirituale [...] a gran pregiudizio della Sede Apostolica». Nell'isola poi il sovrano poteva affiancare a questa straordinaria possibilità di controllo sulla vita religiosa anche l'Inquisizione: si trattava dell'Inquisizione cosiddetta «spagnola», un istituto che svolgeva negli Stati della monarchia spagnola la stessa funzione che l'Inquisizione «romana» svolgeva negli Stati della Chiesa; e cioè la caccia e la repressione delle eresie, delle opinioni e degli atti contrari all'insegnamento della Chiesa. A differenza di que-

st'ultima, però, l'Inquisizione «spagnola» dipendeva direttamente dal sovrano, che la utilizzava come uno strumento di governo, per tenere sotto controllo tutte le opinioni ritenute pericolose per la sicurezza dello Stato.

Non c'è da stupirsi se, in questo quadro, potere politico e potere religioso siano entrati talvolta in conflitto: il rifiuto nel 1568, per mano del viceré Ferdinando d'Avalos, dell'*exequatur regio* – cioè dell'atto che rendeva valido in territorio siciliano il documento pontificio (*bolla*) *In Coena Domini* – ne è un esempio. Nella bolla venivano difesi il clero e i suoi privilegi fiscali; ciò apparve inaccettabile al governo di Madrid. Già quattro anni prima, del resto, l'applicazione dei decreti del Concilio di Trento era stata vincolata in Sicilia a una serie di misure che tutelavano il potere regio. Tra esse, in particolare, quella che vietava ai vescovi di scomunicare i magistrati. Gli scrittori del tempo presero posizione su questo conflitto, rivendicando per lo più la soggezione del clero al sovrano spagnolo.

Questa contrapposizione veniva a insediarsi in una società in cui tanto il clero secolare (i sacerdoti dipendenti dai vescovi) quanto quello regolare (gli ordini religiosi antichi come francescani o benedettini e quelli nuovi – nati nel contesto della lotta alla Riforma – come gesuiti e teatini) erano attraversati da fermenti di rinnovamento e da inquietudini spirituali. La politica religiosa del viceré Juan de Vega (1547-57) fu favorevole all'introduzione dell'ordine gesuitico, eppure difese in modo fermo le prerogative regie dal potere inquisitoriale, ritenuto pericoloso e invadente. Tale politica sembrò a molti un segno del tanto desiderato rinnovamento spirituale e culturale del regno. Su questi delicati equilibri si scaricavano poi le tensioni indotte dalla riorganizzazione controriformistica. La Sicilia, all'indomani del Concilio di Trento, risultava infatti fortemente divisa in una serie di autonome sfere di giurisdizione, attaccate alle proprie tradizioni e ai propri sistemi di culto. Si trattava di quello che è stato definito un «policentrismo giuridico, pastorale e devozionale», la cui presenza, oltre ad alimentare divisioni all'interno del clero, rendeva problematica ogni riforma della Chiesa.

1. *Accentramento e controllo: la parrocchia*

Fu difficile, in tale contesto, attuare quella revisione dell'istituto parrocchiale che la Chiesa post-tridentina considerò come la chiave di volta del rinnovamento della società cristiana. Secondo i dettami del Concilio di Trento la parrocchia doveva diventare, di contro alla frammentazione causata dalla pluralità di centri religiosi presenti sul territorio, la sede privilegiata dell'amministrazione dei sacramenti e il suo parroco – di conseguenza – il testimone e il controllore della vita religiosa comunitaria, al quale delegare, oltre che la cura delle anime dei fedeli, la tutela degli atti certificanti la pubblica moralità.

Tale progetto subì la ferma ostilità di un clero che si dimostrò im-preparato a ricoprire il ruolo delegatogli dalla normativa tridentina e tenacemente attaccato ai benefici che gli derivavano dal controllo delle risorse locali. Si trattava di una situazione peraltro nota ai contemporanei e nel 1563 denunciata dal padre gesuita Girolamo Domènèch, incaricato dal viceré Juan de la Cerda, duca di Medinaceli, di preparare un memoriale sulla questione da sottoporre al sovrano.

Domènèch, in una lettera indirizzata al generale della Compagnia, Diego Lainez, attribuiva alle deficienze delle strutture ecclesiastiche e all'ignoranza del clero locale la gran parte dei disagi sofferti dalla popolazione. Del resto, già più volte erano partiti dall'isola verso la Santa Sede segnali di allarme per la mancanza di un equo rapporto fra parrocchie e popolazione: ciò significava, si affermava, privare dei sacramenti chi non aveva denaro per pagarli e produrre confusione tra parrocchie e luoghi di culto; era inoltre impossibile, si lamentava, gestire la riforma della Chiesa in assenza di un controllo effettivo del territorio.

Le vicende occorse qualche anno prima a Catania fra il vescovo Caracciolo e il fronte costituito dal potente capitolo della Cattedrale, dai canonici della collegiata di Santa Maria dell'Elemosina e dalle magistrature cittadine avevano del resto confermato questi segnali d'allarme. Nella città infatti – dove unico parroco era il vescovo, e unica parrocchia la Cattedrale (mentre le altre chiese urbane avevano il ruolo di semplici chiese sacramentali, cioè destinate ad amministrare i sacramenti) – la volontà di Caracciolo, uno dei protagonisti del Concilio di Trento, di operare la riforma delle istituzioni ecclesiastiche in concomitanza con la promulgazione dei decreti tridentini sulle par-

rocchie e sui parroci si scontrò con la resistenza di avversari fermamente decisi a impedirne l'attuazione. La contesa si estese dalla città ad altri centri della diocesi (Piazza Armerina, Castrogiovanni, San Filippo d'Argirò, Paternò, Adernò, Assoro, Regalbuto) e si concluse, dopo alterne vicende, con risultati del tutto inadeguati alle aspettative di Caracciolo e dei suoi successori. Ancora nel 1582, infatti, il vescovo Cutelli, nel denunciare alla congregazione del Concilio il «preposito e prebendati, giuntamente con li nobili della città» accusati di aver fino ad allora impedito l'erezione delle parrocchie e osteggiato in ogni modo e maniera la riforma, poteva attribuire al peso delle reti locali gli infelici esiti del suo ministero.

Le accuse di Cutelli furono contestate dalla classe dirigente cittadina per mezzo di un memoriale, che determinò l'apertura di un processo e la condanna del vescovo all'allontanamento dalla diocesi e al confinamento in un monastero. Tutta la vicenda dimostrò chiaramente ai contemporanei quanto ampio fosse ancora il divario fra proposte dottrinali e realtà locali, e quanto rilevante il peso degli interessi dei gruppi di potere cittadini nella controversa gestione della sfera del sacro.

Del resto anche nelle altre parti dell'isola la riforma procedette con ritardi e contraddizioni: infatti, mentre nel 1600 a Palermo erano state erette dieci parrocchie urbane (sulle quali il Senato manteneva il diritto di patronato) per migliorare gli abusi insiti nella gestione dei sacramenti – e a Messina a metà Seicento esistevano tredici parrocchie attribuite per concorso –, a Monreale lo scontro tra il vescovo e i canonici del duomo non solo impedì la riforma del capitolo della Cattedrale, ma bloccò ogni iniziativa pastorale all'interno della diocesi. Nell'isola dunque le resistenze all'applicazione dei decreti del Concilio di Trento non venivano solo da parte del potere civile ma anche dall'interno del mondo ecclesiastico: in particolare si frapponavano ostacoli a cambiamenti istituzionali che avrebbero reso di certo più difficile il mantenimento del tradizionale sistema di gestione comunitaria dei benefici ecclesiastici e di cooptazione nel servizio sacro.

Vistoso esempio di ciò sono i ripetuti scontri fra le istituzioni ecclesiastiche (capitoli, parrocchie, collegiate e comunie) per la ripartizione delle rendite e la conseguente diffusa conflittualità in una società nella quale le componenti religiose e laiche vivevano in uno stato di continua commistione e dove la rete dei poteri locali troppo spesso si sostituiva a un potere centrale politicamente debole. Tutto

ciò era accresciuto dalla disparità di risorse che circolava nella Chiesa siciliana. A fronte dei mille ducati corrisposti nel 1600 ai canonici e ai chierici di Messina – e agli ottocento scudi delle tre dignità del capitolo di Mazara – rimanevano gravi le condizioni in cui viveva il clero delle piccole chiese: un clero caratterizzato da scarsa preparazione, privo di rendite fisse e a malapena sostenuto dagli introiti provenienti dalla cura spirituale dei fedeli, ostinato nel rifiutare, con l'introduzione del nuovo tipo di parrocchia, anche la rottura dei legami con le reti familiari e locali di appartenenza. In questa situazione si osserva un fiorire di ricorsi alle superiori giurisdizioni laiche ed ecclesiastiche per la difesa di privilegi e prerogative.

In Sicilia dunque, nonostante l'impegno dei prelati isolani per una più efficiente cura delle anime, la riforma del clero sembrò arenarsi, non tanto a causa di una naturale inclinazione all'abuso del clero isolano, quanto per le disfunzioni di un programma che, avendo nella guerra agli eretici il suo punto di forza, sembrò però ignorare le difficoltà connesse all'eliminazione di autonomie e mentalità radicate nel tessuto sociale.

Anche il ruolo dei seminari per la formazione dei sacerdoti fu marginale, considerato che non era previsto l'obbligo di frequenza per chi volesse entrare a far parte dell'ordine sacerdotale. Inoltre le difficoltà connesse alla fondazione dei seminari e al loro mantenimento impedirono di fatto ogni loro concreta influenza sulla formazione del clero locale. Nel 1612 il vescovo catanese Bonaventura Secusio, nella relazione del suo terzo triennio di episcopato, dichiarò la precarietà «fisica» del seminario (nel passato privo di una sede stabile) e auspicò che essa «in futuro possa prosperare di più»; tuttavia, ancora nel 1640, il suo successore Ottavio Branciforti, denunciando la presenza di ecclesiastici incompetenti e ignoranti delle leggi, rivelava quanto gravi fossero ancora i ritardi e le lacune dell'istituzione seminariale nella diocesi.

2. *Un clero devoto*

Alla mancata creazione di un clero secolare agguerrito e sottoposto al controllo dell'ordinario corrispose, in Sicilia come altrove, la massiccia affermazione di un clero regolare solerte e dinamico che,

favorito da una maggiore autonomia dal potere politico e da una capillare presenza sul territorio, confermò tra la popolazione il suo ruolo di interlocutore privilegiato nel rapporto con l'universo religioso e con le istituzioni che lo rappresentavano.

Si tratta di una centralità mantenuta in virtù di un'accorta gestione della quotidianità del sacro, e rafforzata dalle strategie dei nuovi ordini religiosi, attraverso l'attività di frati mendicanti e predicatori; questi, zelanti nell'offrire ai fedeli con le opere e con tutta una trattativa sull'*ars moriendi*, sul modo migliore di morire nella grazia di Dio, un rifugio dalle paure di un aldilà inimmaginabile ma terribile, aiutarono il successo della Chiesa controriformistica.

Gli ordini religiosi furono poi in grado di attivare, in concorrenza con la struttura parrocchiale, l'associazionismo laico dei fedeli e le ingenti risorse economiche necessarie alla fondazione di monasteri e conventi: una sorta di controparte materiale alle prestazioni culturali, devozionali e di assistenza spirituale che una società imperniata sul peccato originale e sulla caducità della vita terrena riteneva essenziali per la riconciliazione con il suo Dio. Nel caso degli ordini più ricchi – benedettini cassinesi, olivetani, gesuiti, teatini – tale associazionismo riuniva di sovente le tensioni spirituali dei singoli alle strategie di ascensione sociale e di conservazione del patrimonio delle famiglie; mentre nel caso degli ordini più poveri – carmelitani scalzi, agostiniani e osservanti – provvedeva sollecitamente a incrementare, con cospicue e regolari elemosine, sia le rendite che le vocazioni.

A testimonianza della sintonia fra gli ordini e la religiosità devota del popolo sta il dato della costruzione di edifici religiosi all'interno di grandi e piccole città che nel 1650 faceva ammontare a 779 il numero delle case religiose maschili, e a 8.000 quello dei religiosi (cifre cui andrebbero aggiunti i dati mancanti dei frati domenicani e del terz'ordine di San Francesco). Particolarmente cospicua fu la diffusione dei nuovi rami dell'ordine francescano – cappuccini, riformati e osservanti – che tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento affermarono la loro presenza sul territorio con oltre 130 nuovi conventi; e dei carmelitani delle congregazioni di Sant'Angelo e Sant'Alberto che, nello stesso arco temporale, fondarono 68 nuove case, da sommare alle 8 dei carmelitani scalzi, e alle 25 della congregazione agostiniana di Centorbi e degli agostiniani scalzi.

Una massiccia espansione dunque, alla quale, tra il 1649 e il 1654, papa Innocenzo X, al fine di limitare l'afflusso dei novizi, oppose la

cosiddetta riforma dei «piccoli conventi», che prevedeva appunto di sopprimere le strutture prive di un numero sufficiente di religiosi. Si trattò di una riforma dai discussi esiti (dei 106 conventi aboliti in Sicilia, circa i 2/3 appartenevano agli ordini carmelitano e agostiniano), e dagli scarsi effetti su una presenza del clero regolare nel frattempo accresciutasi in virtù del rapido propagarsi delle congregazioni nate all'indomani della Riforma (gesuiti e teatini, ma poi anche scolopi, camilliani, fatebenefratelli, caraccioliani) e del rilievo che queste, in tempi brevi, assunsero nel rapporto con i laici e nella formazione di nuovi modelli di religiosità popolare.

Sono soprattutto gesuiti e teatini a lasciare il segno: i gesuiti furono introdotti a Messina nel 1547 dalla moglie del viceré de Vega, Eleonora Osorio – ammiratrice e amica del loro fondatore, Ignazio di Loyola. Grazie alla protezione del viceré non fu difficile per i gesuiti ottenere l'appoggio delle autorità politiche delle principali città del regno (a Messina la fondazione del collegio gesuitico, il primo, venne finanziata con la somma di cinquecento scudi annui). Anche i teatini incontrarono poche difficoltà nella loro espansione. Grazie al favore che autorità e classi dirigenti mostravano loro (tanto che a Palermo nel 1583 la processione del Corpus Domini, su disposizione del potere civile, iniziò dalla loro chiesa di Santa Maria la Cattedrale), i teatini aprirono nel primo decennio del Seicento ben cinque case nei maggiori centri urbani dell'isola. A Piazza, dove erano stati chiamati dall'autorità civica per supplire all'inadeguatezza del clero locale (ritenuto troppo poco numeroso per assolvere alla regolare cura delle anime), costituirono la risposta della città a una riforma dell'istituto parrocchiale ancora sgradita ai più.

Un'altra ragione del successo di gesuiti e teatini stava poi nella loro attività nel campo dell'istruzione, spesso diretta all'educazione delle classi dirigenti. Insieme al nuovo stile architettonico – il barocco – dei loro edifici, a nuovi culti e a nuovi riti, gli ordini portavano anche in Sicilia un progetto di formazione delle classi dirigenti all'altezza delle sfide del tempo. La loro opera di rinnovamento delle coscienze – quello che i gesuiti chiamavano un concreto impegno nella «vigna del Signore» – diede frutti spettacolari. I gesuiti – chiamati da un viceré intenzionato a incrinare il controllo dottrinale dell'Inquisizione e investiti del compito di rimediare ai ritardi del clero – in pochi decenni, e grazie alla presenza nell'isola di alcuni tra i maggiori collaboratori di Loyola (Domènec, Nadal, Rivadeneyra,

Lainez), insediarono sul territorio una catena di fondazioni – case, collegi e missioni – di grande rilievo e influenza.

Tale attività suscitò la strenua opposizione degli altri ordini e in particolare di francescani e domenicani. Questi ordini, avendo assunto da tempo il monopolio della confessione e della predicazione popolare, criticarono l'operato di quella «ideologia gesuitica» che tanto peso avrebbe avuto sulla formazione e sul pensiero della classe dirigente siciliana del tempo. Si trattava, secondo il famoso predicatore spagnolo Melchiorre Cano, addirittura dell'azione di una «dannata setta di illuminati»: era, comunque, una cultura religiosa fatta di predicatori, precettori e confessori addestrati a trasmettere e a realizzare quella riforma cattolica che, imperniata su nuovi comportamenti culturali e devozionali, sarebbe maturata soprattutto nel corso del Seicento.

3. I bisogni della fede

Una nuova religiosità, dunque, tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento, va imponendosi nelle città e nelle terre dell'isola, e con essa si registra un profondo cambiamento di prospettiva della riforma tridentina. La Chiesa seicentesca infatti abbandonò le tensioni riformatrici degli anni successivi al Concilio e operò nel senso di un rafforzamento dei provvedimenti disciplinari e degli apparati gerarchici: per molti versi le strutture ecclesiastiche vennero assimilate a strutture di repressione e controllo.

Questo rinnovato assetto religioso e culturale si espresse in modo concreto negli spazi urbani riservati all'edificazione di monasteri e di conventi, nella fitta rete di congregazioni dipendenti dagli ordini, nel rapido diffondersi di culti nuovi o rinnovati (l'Angelo Custode, le anime del Purgatorio, i Sette Angeli, San Giuseppe), nella moltiplicazione delle pratiche devote (l'esame di coscienza, la cosiddetta «orazione mentale», la recitazione del rosario, gli esercizi spirituali), nella maggiore solennità delle cerimonie collettive (nelle quali si riproduceva il quadro delle gerarchie e dei poteri interni alle comunità), nel proliferare delle associazioni devozionali e nel generale ricorso alla protezione mariana.

La devozione nella potenza intercessoria della Vergine – chiaramente volta alla costruzione di una ritualità in grado di trasformare

le paure e le tensioni sociali in forme di pietà collettive – si diffuse infatti capillarmente nelle città e nelle campagne dell'isola, tanto che – invocata nella molteplicità dei suoi titoli – nella sola Palermo alla fine del Seicento le erano dedicate ben 123 chiese e 55 oratori, mentre Messina, Modica e Cefalù l'avevano eletta patrona sia con il suo semplice titolo, sia con quello di Vergine delle Grazie, dei Miracoli o del Carmine.

Il culto mariano – senza nulla togliere alla centralità del culto eucaristico, fastosamente celebrato dalla processione del Corpus Domini e dalla devozione delle Quarantore – costituì dunque, tanto sul piano della liturgia che su quello della devozione, il comune denominatore «di una società fortemente connotata in senso agrario e dominata da una grande esigenza di affidamento e di sublimazione nei confronti di una viva e diffusa percezione di precarietà, della propria precarietà» (G. Galasso).

Ma «la domanda di sacro» della popolazione dell'isola non si rivolse unicamente alla pietà mariana: essa si articolò in una pluralità di culti e di devozioni facenti capo alle confraternite, e – come attestato dall'elevato numero di canonizzazioni del primo scorcio del Seicento – in un continuo ricorso ai patroni celesti ai quali richiedere (in cambio dei dovuti onori) la protezione da ogni avversità. O ai quali affiancare, in caso di contingenze particolarmente avverse, nuovi patroni ritenuti al momento ancor più efficaci ai fini della salvezza di persone e cose. Nel 1613, ad esempio, i giurati di Mineo proposero, quale rimedio alla grave situazione finanziaria della comunità, l'elezione a patrona della vergine e martire santa Anastasia affinché ella, insieme all'antica patrona santa Agrippina (il cui corpo custodito nell'omonima collegiata era venerato contro la piaga delle cavallette), potesse finalmente sollevare la città dalle gravi ambascie in cui da tempo versava. O ancora Palermo che, sempre alla ricerca di nuovi protettori, tra il 1636 e il 1698 eleggeva altri diciotto santi patroni da aggiungere all'antica e nuova devozione di santa Cristina e santa Rosalia.

È comunque da rilevare come le richieste di nuovi patronati provenissero quasi sempre dalle comunità dotate di maggiori fermenti economici, sociali e culturali le quali, nella scelta di nuovi patroni, sembrarono unire le istanze di tipo religioso a quelle civili, le logiche della fede a quelle interne ai processi di costruzione dell'identità cittadina.

Questo dato è reso evidente dal fatto che delle diciannove città (oltre Palermo) che tra il 1630 e il 1699 elessero nuovi santi patroni, la maggior parte era costituita da comunità marittime, ricche di scambi economici e di gruppi sociali differenziati, mentre nessuna richiesta provenne nello stesso periodo dai centri situati all'interno dell'isola, apparentemente più restii nei confronti delle nuove pratiche devozionali.

4. *L'intransigenza cattolica*

In effetti gli anni Ottanta del Cinquecento costituirono una sorta di spartiacque della Controriforma: è fuor di dubbio, infatti, che da allora in poi la Chiesa vide prevalere al suo interno le tendenze più intransigenti, in un mutamento di prospettiva volto a riaffermare, insieme con i principi dottrinali tradizionali, l'indiscutibilità della supremazia papale nei confronti delle correnti più propense al rinnovamento e alla discussione.

Di fatto, il prevalere di queste linee programmatiche comportò un aggravio delle strategie repressive e un più chiuso assetto del potere ecclesiastico: si trattava di radicare, nell'isola come altrove, quella «disciplina dell'anima» che da subito apparve al centro della riflessione teologica del tempo. L'obiettivo, esaltato sia pubblicamente che privatamente nei sermoni dei predicatori e nel segreto dei confessionali, venne così proposto al mondo dei devoti delle confraternite e delle congregazioni, delle parrocchie e dei conventi.

Si trattò di un processo di «persuasione», che si esprime nella radicalizzazione delle pratiche devote, nella cerimonialità fastosa, nella capillare diffusione di una vasta e adeguata letteratura religiosa e volto a indirizzare la religiosità popolare – tradizionalmente legata a culti poco segnati dalla teologia cattolica – nei percorsi sorvegliati della stretta ortodossia. Tale processo, ispirato sul piano dottrinale dalla vasta e importante produzione dei maggiori teologi isolani (Antonino Diana, Raffaele Bonerba, Tommaso Tamburini) e sul piano operativo dal prezioso apporto delle missioni popolari (le prime furono fondate dai gesuiti, tra il 1638 e il 1650, a Palazzo Adriano, nei casali di Catania, a Ferla, a Piazza e a Sortino), fu supportato dalle congregazioni spirituali (nelle quali, quantomeno all'inizio, conflui-

rono persone di varia origine sociale, come nel caso della congregazione degli schiavi di Gesù e Maria, detta la Sciabica, istituita dai padri teatini nel 1612 a Palermo nella chiesa di San Giuseppe) e dalle strutture assistenziali (conservatori, ospedali, opere pie).

Si trattò di un'intensa opera di propaganda religiosa, che fece apparire l'isola sotto la vigilanza dell'onnipresente rete inquisitoriale e perciò lontana da pericolose «deviazioni» ereticali: completamente partecipe così – sia sul piano dottrinale che su quello istituzionale – di un'etica che celebrava nella conformità alle regole la piena adesione alla società cristiana.

Ma al di là del quadro ufficiale, a livello locale la penetrazione controriformistica incontrava ancora notevoli resistenze. Come notato nel 1646 dal vescovo Branciforti, molti «fatti strani, incomprensibili e poco convenienti» accadevano all'interno di alcune strutture ecclesiastiche delle diocesi. Erano resistenze nella maggior parte dei casi legate alla strenua difesa corporativa di privilegi e autonomie locali, eppure ugualmente salde nel rivendicare spazi di autonomia devozionale e, più in generale, politica.

Tutto ciò è messo in evidenza dalle vicende di alcune strutture ecclesiastiche: è il caso delle monache benedettine di Santa Lucia di Adrano che, in obbedienza a logiche e solidarietà squisitamente parentali, riuscirono con una costante «disobbedienza» a disattendere per oltre due secoli al dettato vescovile; ma è anche quello della conflittualità religiosa di numerose città dell'isola (Modica, Scicli, Militello, Nicosia, Agira, Mineo, Randazzo solo per citarne alcune); o ancora quello di forme mistiche e devozionali di religiose impegnate nella difficile ricerca, personale e familiare, di prestigio e santità.

Queste vicende mostrano quanto complessa sia stata l'integrazione culturale e religiosa dell'isola e quanto tortuosi gli esiti dei processi di disciplinamento sociale attivati dalla Controriforma. Esse soprattutto ci parlano di una società solo in apparenza omologata dalla svolta pedagogica controriformista, ma in realtà frammentata da identità comunitarie, interessi corporativi, solidarietà familiari, strategie patrimoniali e irrequietezze spirituali.

Una società ugualmente in grado di sopravvivere alla «conquista culturale» e all'accentramento romano e di utilizzare il linguaggio religioso per decidere le forme e i modi delle relazioni tra individui e gruppi, e fra gruppi e autorità; di assistere devota e pentita alle grandi celebrazioni eucaristiche e di disconoscere poi il dettato vescovi-

le; di esultare per il ritrovamento della «santuzza» e di continuare a coltivare superstizioni e usanze dalle radici profane; di esaltare le religiose votate all'obbedienza e di proteggere ugualmente quelle pervicaci nell'attaccamento alla dimensione terrena.

Ancora a metà Seicento la variegata religiosità collettiva, con una complessità di percorsi che racchiudeva sovente i «tratti morbosi e ambigui dell'estenuazione mistica e ascetico-mistica» e che cercava «anche in Sicilia forme nuove di ambienti e modi nuovi di aggregazione» (G. Giarrizzo), rispondeva a suo modo ai bisogni della fede e alle tensioni provocate da una riforma sostanzialmente deficitaria; contraddicendo nei fatti gli schemi noti dell'egemonia culturale e spirituale propugnata da gesuiti, vescovi e inquisitori.

La Sicilia del Cinque e Seicento è una società, come altre, punteggiata dalle missioni e dalle congregazioni, da confessori e da predicatori, da santi e dai tanti simboli della Chiesa trionfante della Controriforma, eppure inequivocabilmente dotata, quantomeno nella seconda metà del Seicento, di una propria capacità di elaborazione che ne consegna un'immagine lontana dallo schema tradizionale di «società bloccata».