

Santi e fanti alla guerra di Dio

di *Giulio Sodano*

I

Santi, fanti e prostitute

Era il 21 gennaio 1718 quando una donna, ormai non più giovane e dal fisico probabilmente provato dalla vita, apparve ai giudici del processo di canonizzazione per il gesuita Francesco De Geronimo e iniziò a narrare una vicenda stupefacente. Esordì dicendo di chiamarsi Maria Alvina Cassirer e di aver conosciuto nel 1688 il missionario, all'epoca in cui ella era a tutti nota come il soldato di professione Carlo Pimmentel. La deposizione della donna, il primo testimone convocato al processo, era stata evidentemente finalizzata dal promotore della causa a creare l'effetto di un *coup de théâtre* tra i giudici. La testimone proseguì raccontando di essere nata in Francia, da madre cattolica e padre protestante e di aver avuto una sorella con la quale era stata cresciuta nel credo cattolico. Il genitore, a seguito della morte della moglie, aveva deciso di abbandonare Parigi per portare le due figlie nella calvinista Ginevra. Probabilmente erano gli anni a ridosso dell'editto di Fontainebleau e per poter viaggiare in incognito e sfuggire a male intenzionati l'eretico aveva costretto le figlie adolescenti a indossare abiti maschili. Nel corso del viaggio, però, le due ragazze, determinate a restare cattoliche, avevano assassinato il padre, e, ancora travestite da uomini, avevano preso a vagabondare, finendo per arruolarsi in un esercito. Morta la sorella, Maria Alvina aveva provveduto da sola a darle sepoltura, perché nessuno scoprisse l'identità femminile. Aveva quindi proseguito la vita militare, che l'aveva condotta a Napoli. Lì era avvenuto l'incontro col De Geronimo, il quale, frequentando i luoghi di stanza dei militari, incrociò la donna e diede prodigiosamente prova di conoscere la sua vera identità, inducendola quindi a venire al suo confessionale. La donna diede inizio a un percorso di conversione che la portò a diventare una monaca di casa, dovendosi far perdonare non tanto il parricidio, quanto

Giulio Sodano, Università degli Studi della Campania; giulio.sodano@unicampania.it.

Dimensioni e problemi della ricerca storica, 1/2018

la frequentazione in vesti maschili del sordido mondo dei soldati, fatto di violenze, risse, giochi a dadi e a carte, alcol, prostitute e risse¹.

Un racconto dalla connotazione straordinaria faceva da apripista alle imprese del De Geronimo. L'episodio aveva avuto luogo intorno al mondo *borderline* dei militari, intensamente frequentato dal gesuita. Il santo, che rappresentò per i propri sodali napoletani il campione di una straordinaria e prodigiosa opera di missionariato nelle "Indie di qua giù", partecipò anche a quel movimento che cercò di conseguire il disciplinamento degli eserciti europei e che vide particolarmente in prima linea la Compagnia di Gesù. È stato opportunamente sottolineato che l'impostazione di Giusto Lipsio con l'elaborazione della nascita di un esercito ideale che tenesse sotto controllo la violenza militare attraverso un nucleo di soldati laboriosi, forti e onesti nasceva soprattutto dai metodi desunti dagli *Esercizi spirituali* della Compagnia di Gesù². Non abbiamo però notizie dell'operato in tale direzione dei gesuiti nel Regno di Napoli e non si è indagato su questo angolo d'Italia, in realtà alquanto ampio e soprattutto legato a quella monarchia cattolica da cui quel processo disciplinante prendeva le mosse. Ma proprio la presenza del De Geronimo evidenzia che anche in questa parte d'Europa era in atto ciò che altrove era portato avanti, nella complessiva azione di acculturazione o, come la si voglia chiamare, di disciplinamento. Quello che però va sottolineato è che un tale processo aveva luogo più che con gli strumenti ordinari che la Chiesa aveva a disposizione, soprattutto attraverso l'azione mirabolante dei santi, ai quali veniva affidata la lotta al mondo "peccaminoso" dei militari. Erano le vie dello straordinario, del miracolo e della santità, a prevalere ancora una volta nella catechesi del Mezzogiorno, rispetto alle vie ordinarie altrove adottate.

Numerosi episodi deposti nel processo di canonizzazione del De Geronimo e ripresi poi dagli autori delle biografie del missionario popolare celebravano come, di frequente, i soldati entrassero nel mirino dell'azione mirabolante del De Geronimo, direttamene o indirettamente. Una missione tra le guarnigioni dei soldati di stanza nella fortezza del Castel Nuovo, che costituiva una cittadella militare all'interno della capitale del Regno, ebbe luogo dal 28 dicembre 1695 al 5 gennaio 1696. Da un'"entusiastica" relazione inviata dalla provincia napoletana alla casa generalizia della Compagnia si viene a conoscenza che vi parteciparono tutti gli occupanti della fortezza, con a capo il governatore e il suo vice, e al seguito intere famiglie che lì vivevano, con il coinvolgimento quindi anche di donne e bambini. Naturalmente la relazione esaltava il successo per il numero considerevole di persone che si erano confessate e riavvicinate al Sacramento. Alla sera conclusiva della missione, gli uomini in cappella si erano dati la disciplina

comune³. La già di per sé “straordinaria” via delle missioni si congiungeva alla “straordinaria” santità del predicatore.

Non si può dire fino a che punto quello del 1695 sia stato un episodio isolato nell’attività di missionario del gesuita, il quale, però frequentemente entrò in contatto incidentalmente con gli ambienti militari così come era avvenuto nel caso di Maria Alvina. Il gesuita, ad esempio, poneva molte delle sue energie nel cercare di reprimere il fenomeno della prostituzione. Proprio nel contrastare tale forma di peccato incrociava i militari, che erano i maggiori frequentatori delle donne di cattiva fama. Il sacerdote era solito entrare in sordide bettole per sorprendere le donne che praticavano il meretricio proprio con i soldati, i quali provavano disappunto quando il padre cominciava le sue invettive contro la prostituzione, un disappunto che in alcuni casi sfociava anche in forme di azioni violente nei confronti del missionario per costringerlo a tacere. Sempre nelle taverne i militari erano poi soliti praticare altri vizi oggetto di reprimenda da parte del gesuita: il gioco con carte o dadi. Proprio quei giochi davano luogo a risse furiose, che vedevano il De Geronimo ancora una volta mettere a rischio la propria vita frapponendosi tra i contendenti, e spesso salvando la sua vita o quella degli altri prodigiosamente⁴. Tutto ciò induceva grande stupore tra gli astanti e immediate richieste di perdono per i propri peccati. Inutile dire che mettere a rischio la propria vita era un modo attraverso il quale nel racconto che poi se ne fece nelle agiografie si esaltava l’«eroicità delle virtù» del santo, che diveniva ammirabile per il modo in cui riusciva a ricondurre alla vita devota tanto le prostitute quanto i militari.

Questi episodi, che vedono al centro i militari e i loro vizi praticati soprattutto con le donne, ricorrono anche in altri processi di canonizzazione, a indicare quanto la santità operasse contro il malcostume dei fanti. Contrariamente poi a quanto pregiudizialmente ci si possa attendere, la visione delle prostitute non è quella di peccaminose adescatrici, ma soprattutto di vittime della violenza dei soldati, considerati quindi ancor più peccatori delle stesse prostitute. Nel processo del De Geronimo, da diversi episodi risulta che il missionario difendeva le prostitute dallo smodato desiderio dei soldati. Tutto ciò è ancora più marcato in alcuni episodi relativi al processo di un altro importante santo del Mezzogiorno italiano, Camillo de Lellis, personaggio che appare in più occasioni intervenire per contenere i soldati nei loro comportamenti violenti contro le donne. Anche nelle deposizioni di testimoni di questo processo ricorrono sordide locande, dove compagnie di uomini d’arme sono solite intrattenersi con meretrici. In un’osteria addirittura il servo di Dio, intento a sottrarre ai militari le prostitute, fu minacciato con un archibugio, ma «parve cosa

mirabile che innalzando le sue voci facesse restare quei soldati quasi immobili dove che i Compagni di detto padre pensavano di dover restare tutti morti dalla soldatesca»⁵.

Insomma, il mondo militare anche nel Mezzogiorno d'Italia appariva come un groviglio pericoloso di tendenze peccaminose, al quale dunque guardare con sospetto e rivolgersi per imporre una catechesi che tendesse a limitare nella soldatesca le pratiche ritenute più peccaminose: la frequentazione delle prostitute, il gioco e la rissa. L'azione del risanamento di quel mondo veniva tuttavia demandata soprattutto agli esempi ammirabili dei santi, in grado di determinare, miracolosamente, anche in quel sordido mondo l'assunzione di comportamenti più consoni alla morale cristiana. Inoltre, anche nel Regno di Napoli quei soldati peccatori attraverso le loro azioni militari avrebbero potuto poi svolgere una funzione positiva per il trionfo della fede cattolica.

2

Santi e Turchi

Le lettere di Andrea Avellino costituirono una raccolta di preziosi consigli spirituali da diffondere tra i devoti meridionali. Il santo teatino, per quanto sia stato un mite personaggio proveniente dal mondo dell'avvocatura e poi dedito soprattutto alla cura e alla guida spirituale, in alcuni passaggi delle sue lettere spirituali non risulta insensibile al tema della guerra⁶. Il padre teatino era stato per alcuni anni di stanza a Piacenza, dove aveva intrattenuto rapporti spirituali con esponenti della famiglia ducale, tanto da rimanere legato per il resto della sua via al giovane duca Ranuccio Farnese, al quale inviava di tanto in tanto consigli spirituali. Proprio al figlio del grande Alessandro Farnese, l'Avellino rivolgeva raccomandazioni in fatto di guerra, perché non si facesse prendere dagli ardimenti giovanili, esponendosi a grave pericolo «essendo ella occupatissima negl'importantissimi negotii della militia». Il teatino gli consigliava invece di «seguire il maturo e savio consiglio degli esperti vecchi nell'arte militare»⁷. Il santo, quindi, non invitava il giovane a non perseguire la via delle armi, quanto piuttosto lo esortava a non farsi trascinare dal desiderio di imitare il padre, lasciandosi invece guidare nelle arti militari da persone più esperte. Quando poi giunse a Napoli la notizia della morte del padre del giovane duca, Andrea Avellino non esitò a esibire l'ammirazione per il condottiero, scrivendo, l'8 luglio 1592 a Ranuccio: «Sia a lei esempio la vita del suo serenissimo Padre, quale ben conservandosi in tutte le imprese è stato nemico superiore e colla tardanza have ottenuto molte vittorie; per lo ché

egli è reputato il più valoroso Capitano del Mondo, per la sua prudenza in non essere precipitoso nelle sue attioni, così faccia Vostra Alt[ezza] se desidera il bene della Christianità e la consolazione di chi l'ama»⁸. Quello dell'Avellino è un nuovo invito alla prudenza al giovane duca ormai entrato nel pieno del suo esercizio del potere. In una lettera successiva il teatino si esprimeva in toni ancor più ammirati per il valore militare di Alessandro Farnese, quando nel gennaio del 1593 non esitava a manifestare il proprio dolore per la «commune perdita di tutta la cristianità c'ha perso un tanto grande protettore e defensore della cristiana fede, per la cui defensione ha sostenute molti anni tanto fatiche e al fine la morte del corpo»⁹. La gloria militare di Alessandro Farnese era quindi strettamente legata alla guerra nelle Fiandre contro gli eretici.

Andrea Avellino scrisse numerose lettere ai suoi figli spirituali, dando consigli sul modo di vivere in maniera consona al dettato cristiano, senza farsi distrarre dalla condizione di privilegiati alla quale erano stati destinati nella loro vita terrena. Numerosi suoi richiami erano inviti alla moderazione nell'ostentazione della ricchezza e a rifuggire l'ozio¹⁰, ma i costumi che il santo teatino stigmatizzava non compresero mai la ricerca della gloria attraverso l'esercizio delle armi. Già si è detto come al duca di Parma e Piacenza aveva consigliato l'uso della moderazione, non dell'esonero. Sempre rivolgendosi a Ranuccio Farnese, il santo, discettando sull'importanza della umiltà, scrive «Sommamente io lodo quegli generosi Cavalieri, che non per acquistare honore vano e momentaneo, ma per defendere l'honore d'Iddio, hanno con vera umiltà e confidenza nel Signore combattuto da solo a solo e nelle guerre come David, Giuda Maccabeo e altri. Di questi sia V[ostra] Alt[ezza] esponendo la roba, la vita e l'honore proprio per la Fede cristiana come ha fatto il suo generoso padre»¹¹. Non sono parole esclusivamente rivolte a un principe, detentore di un potere sovrano. In un'altra lettera, questa volta indirizzata a un più modesto nobiluomo, Antonio Carafa, duca di Mondragone, il 10 gennaio 1604 l'Avellino faceva presente a quali cose non avrebbero dovuto attendere i nobili: «molti si ingannano, chiamando virtù l'arti (come sono lo scrivere, il cavalcare, l'abballare et altri simili eserciti)»¹². È quindi da notare che dalla lista del sant'uomo è assente proprio l'arte marziale, unica delle peculiarità aristocratiche a non venire condannata. Non sarà un caso, quindi, che alcuni decenni dopo dalla penna di un confratello dell'Avellino, salito alla ribalta per aver guidato lo stesso ordine dei Chierici Regolari, venisse scritto un trattato teologico sul duello, nel quale la condanna del tipico costume nobiliare era più di facciata che di sostanza, ma si invitava l'aristocrazia

a duellare nelle fila dell'esercito del re cattolico piuttosto che per le strade napoletane¹³.

Quello di Andrea Avellino non è un caso unico di santo che somministrava ai suoi fedeli consigli di giusto impiego nella guerra. Camillo De Lellis aveva compiuto una traiettoria verso la santificazione personale che lo accomunava ad altri illustri casi: dalle armi, alla conversione, all'aureola. Al processo di canonizzazione fu il confratello, poi suo biografo ufficiale, Sanzio Ciccattelli a ricordare che Camillo era stato allevato nel timore di Dio dai genitori, «ma pervenuto nell'anno 19° in circa, cominciò ad andare per il mondo facendosi soldato e servendo diversi principi, come le Repubblica di Venezia et il Cattolico re Filippo II passando varii e diversi pericoli per mare e per terra»¹⁴.

Come è ben noto, numerosi esponenti del pantheon cristiano sono stati accomunati da un simile percorso, da Martino di Tours a Francesco d'Assisi, per poi giungere con l'età moderna al noto caso di Ignazio di Loyola. Ma se Francesco ha evidenziato un radicale rifiuto della guerra in qualsiasi forma essa si presenti, tanto che ancora oggi è il simbolo più condiviso del movimento pacifista, nei casi dei santi moderni l'eco delle armi e della formazione militare continua a caratterizzare in qualche modo anche il prosieguo della loro vita. Nell'*informatio* stesa per le *positiones* da discutere nella Sacra Congregazione dei Riti, in un passaggio, quindi, della causa di canonizzazione fortemente propositivo dei procuratori nell'esposizione dei caratteri della santità del canonizzando da offrire poi al culto dei fedeli, tra i punti che evidenziavano l'*excellencia et magnitudine fidei* veniva sottolineato il fermo desiderio del servo di Dio della conversione dei Turchi o di altri infedeli che incontrava negli ospedali dove operava. Il santo poi esortava i suoi confratelli ad attendere alla conversione di infedeli nei quali si imbattevano nel corso del loro servizio agli infermi¹⁵. Padre Prospero Vultabio depose che il servo di Dio chiamava gli «Hospedali l'Indie della nostra religione, poiché come li padri Gesuiti, et altri religiosi s'affatigavano fin'al spargere il sangue per convertire l'Infedeli nell'Indie alla nostra Santa Fede così noi dovevamo fare l'istesso con l'infedeli che venivano all'ospedale»¹⁶. Ma l'auspicio di una conversione degli infedeli in alcuni passaggi si presenta in forme assai rigorose, assumendo aspetti più legati alla milizia armata, che alla misericordia. Proprio nell'*Informatio*, e, dunque, ancora una volta nel documento che doveva essere propulsivo per la canonizzazione, si legge che il De Lellis nutriva «summo odio adversus Infedele» e non perdeva occasione per predicare contro le false opinioni degli eretici che «tunc in Gallorum Regno, et Germaniae Provinciis pullulabant»¹⁷.

Se in Andrea Avellino e Camillo de Lellis l'esaltazione della guerra investiva l'impegno verso il complessivo mondo degli eretici tanto dei protestanti quanto dei Turchi, nel processo del De Geronimo la guerra è soprattutto contro gli Ottomani, come testimoniato da un episodio centrale nel processo di canonizzazione. Il gesuita Cesare de Bernardis e l'inserviente della Compagnia Andrea Trotti dissero ai giudici di ricordare che all'epoca in cui era in corso l'assedio di Vienna a opera dei Turchi, mentre il De Geronimo era intento a celebrare messa nel Gesù Nuovo di Napoli, entrò la confraternita degli Sportellisti delle anime del Purgatorio, alla vista della quale il sacerdote diede inizio a un fervoroso sermone. Mentre predicava, il santo, con il volto infiammato, prima afferrò un crocifisso e poi il gonfalone della congregazione e camminando su è giù per l'altare gridò concitato: «Con questo Crocifisso speriamo di entrare e trionfare in Costantinopoli e presto liberarci del flagello che attualmente patiamo!». L'animo del gesuita era così infervorato che si verificò una manifestazione soprannaturale di cui assai raramente il sacerdote aveva dato prova in pubblico: fu visto sollevarsi dal suolo per l'altezza di tre dita¹⁸.

Come è stato recentemente ricordato, un illustre precedente dell'impegno di un santo in una guerra per fede, era stato quello quattrocentesco di san Giovanni da Capestrano, il quale aveva peraltro partecipato in prima persona agli eventi bellici nella penisola balcanica¹⁹. Ma l'episodio del Gesù Nuovo evidenzia come la guerra ai Turchi e la crociata contro gli infedeli costituissero ancora nel tardo Seicento un tema in grado di infiammare l'animo di un santo, tanto da innescare un fenomeno mistico. Se il richiamo al dovere della guerra agli eretici, che aveva visto la partecipazione di tanti nobili napoletani nelle guerre nelle Fiandre e in Germania, poteva presentare aspetti di servizio al re cattolico in cambio di premi e prebende, la guerra ai Turchi richiamava un servizio alla fede più scevro da interessi personali ed esclusivamente votato a una causa religiosa. La lotta contro gli infedeli musulmani inoltre costituiva un terreno di incontro con una più tradizionale tendenza all'impegno guerriero dell'aristocrazia meridionale.

3

“Lettere e armi” nell'universo nobiliare

L'elaborazione dell'ideologia della guerra per fede era stata funzionale non solo a giustificare la violenza dei conflitti moderni adattando l'*ethos* crociato e cavalleresco, ma soprattutto il modo attraverso il quale si imponeva una disciplina atta a incanalare e a mettere a frutto la brutalità dei militari allontanandoli dai loro peccati e vizi²⁰. A tutto ciò contribuì

il neostoicismo lipsiano, ma il più diretto antecedente fu Juan Gines de Sepúlveda, il quale è stato riconosciuto come il rappresentante di una linea che voleva conciliare armi e lettere, guardando, anche prima di Giusto Lipsio, al problema della religione tra i soldati. De Sepúlveda aveva lungamente soggiornato in Italia, dove era stato ammesso al collegio degli Spagnoli di Bologna con maestro Pietro Pomponazzi. Era poi entrato nel circolo dei protetti del principe di Carpi, l'antierasmiano Alberto Pio III. Nel 1526 seguì il principe alla corte pontificia, dove crebbe il suo impegno contro Lutero ed Enrico VIII. La sua carriera proseguì brillantemente, venendo nominato nel 1536 cronista ufficiale di Carlo V, carica che gli fu rinnovata poi con Filippo II. Il componimento di de Sepúlveda che maggiormente affrontò la questione della guerra fu il *Democrates*, stilato nel 1533 e apparso alle stampe nel 1535. L'opera, anche in questo caso, era una reazione polemica sia contro l'irenismo erasmiano, sia contro coloro che, a partire da Machiavelli, avevano considerato l'Islam più adatto del cristianesimo a fomentare l'amore per la gloria, la disciplina e le virtù militari. De Sepúlveda, che già in altre sue opere aveva sostenuto che la gloria non era una virtù estranea al mondo cattolico e inferiore al *contempus mundi*, aveva segnalato che le armi spagnole avevano vinto i mori, mentre gli Italiani non sapevano più combattere²¹.

L'accordo tra "armi e lettere" era un'istanza che proveniva anche da settori della società meridionale soprattutto del ceto aristocratico. La feudalità meridionale, specialmente nelle province, agli inizi dell'età moderna era tra i pochi soggetti, oltre alla corte, in grado di suscitare tendenze culturali e alimentare attività artistiche. Andrea Matteo III Acquaviva, duca di Atri, e suo fratello Belisario sono stati i rappresentanti di un nucleo di aristocratici meridionali che diede vita a quello che è stato chiamato «umanesimo feudale» meridionale. La raffinata cultura umanistica degli Acquaviva e di altri signori meridionali era lontana dai valori dell'umanesimo cittadino repubblicano dell'Italia centro-settentrionale. Come è stato opportunamente sottolineato, per entrambi i fratelli il talento di umanisti era al servizio della giustificazione dei valori e degli interessi della nobiltà feudale. La lettura dei classici e delle narrazioni storiche era, infatti, finalizzata soprattutto a un'adeguata preparazione militare²². I fratelli Acquaviva avevano avuto un precettore d'eccezione nel Pontano, il quale proprio ad Andrea Matteo aveva dedicato il *De Magnanimitate*, opera nella quale era stata delineata la figura del barone votato all'esercizio delle armi, ma nutrito di una cultura classica che doveva conferire alle virtù guerriere una consapevolezza maturata sulla conoscenza del passato. Il barone eroico e virtuoso doveva trarre dalle lettere e dalla lezione

degli storici la grandezza d'animo e la prudenza da usare nei campi di battaglia²³. Questi temi, etichettati oggi come "Umanesimo militare", si stavano sviluppando anche altrove e miravano a una nuova concezione ideologica, culturale e retorica della guerra e del guerriero. Proprio grazie a quel filone culturale il culto dell'antichità conquistò gli uomini d'arme. Se l'operazione di de Sepúlveda intendeva dare ai conflitti un valore religioso, quell'altra operazione conferiva alla guerra del XVI secolo un'aurea culturale che rendeva il soldato moderno l'erede dell'esercito romano, intellettualizzando il militare²⁴. Lo stesso Machiavelli scriveva nei *Discorsi* che l'esercizio faceva il soldato e lo studio il capitano²⁵.

Questi temi sono ampiamente presenti nella personalità del duca d'Atri, il quale tra una battaglia e l'altra, tra un tradimento e una richiesta di perdono, tra un assedio e colpi di mano sferrati contro le comunità che si opponevano alla sua signoria, trovò modo di tradurre dal greco al latino il *De virtute* di Plutarco, sfoggiando cultura storica, filosofica e politica²⁶. L'opera, nella primissima edizione era dedicata al genero Giovanni Caracciolo e al padre di questi, Troiano, principe di Melfi, altro gentiluomo votato alle armi e che, dopo essersi più volte schierato per la Francia, si era ritirato a Melfi per dar vita a una raffinata corte signorile dedita alle arti²⁷.

La dedica dell'opera, soppressa poi nella successiva edizione del Summonte del 1526, oltre a segnalare le relazioni filoangioine di Andrea Matteo, indicava anche la necessità di dare alla propria operazione intellettuale una giustificazione, che rimanda a una personale ideologia nobiliare: il duca d'Atri voleva allontanare da sé il sospetto di affidare alle lettere il raggiungimento della gloria a discapito della vera fama nelle armi. Le lettere, sottolineava il duca, sono per il tempo dell'ozio, dunque arti sussidiarie alle ben più importanti arti della guerra e del governo. La cultura, però, insegnava a disprezzare la morte, come è conveniente al vero uomo d'armi, e a organizzare la strategia guerriera²⁸. Scrive Andrea Matteo: «homo militaris sine presidio ingenii et litterarum et cultura nihil est quam homo devictus»²⁹.

Come già diversi anni fa ha notato Claudio Donati, la discesa nella penisola degli eserciti stranieri ebbe un effetto dirompente e di cesura sulle discussioni sul tema della nobiltà, che, da esercizio meramente letterario, «divenne un tema di urgente e ineludibile dibattito politico»³⁰. L'Acquaviva aveva vissuto in prima persona i grandi cambiamenti che aveva subito la guerra nella seconda metà del XV secolo, con l'introduzione delle armi da fuoco, e il venir meno sempre più del ruolo dall'antica ed eroica cavalleria feudale. Nel Regno di Napoli era stata esemplare proprio la battaglia di Cerignola, dove i fanti spagnoli avevano dato una lezione memorabile alla cavalleria francese, di cui Andrea Matteo e il suo consuocero erano

partigiani, realizzando l'egemonia della potenza iberica in Italia³¹. Era la crisi del codice cavalleresco tradizionale a cui Andrea Matteo cercava di reagire proponendo un codice di valori e di comportamento militare, che, pur non arretrando in nulla dal punto di vista del privilegio e della superiorità dello stato nobiliare, prospettava la necessità di un esercizio personale per addivenire a una idonea preparazione di "fante" nobile, per il quale ormai appariva insufficiente la vecchia formazione da cavaliere feudale³².

Sulle giustificazioni addotte da Andrea Matteo per il suo cimento intellettuale di traduttore e commentatore di Plutarco si sono soffermati numerosi studiosi, sottolineando proprio la volontà di giustificare la connessione tra "armi e lettere". Tuttavia, poco o nulla è stato detto sul perché il duca d'Atri si fosse cimentato proprio su quell'opera. È da ritenere del tutto neutra la materia del trattato di Plutarco, oppure Andrea Matteo vi aveva ravvisato elementi di interesse personale tali da indurlo a tradurla in latino e poi farla circolare a stampa?

È stato sottolineato da recenti studi filologici che l'opera sulle virtù di Plutarco presenta la sua più spiccata originalità nella stretta correlazione posta tra il tema delle virtù etiche e quello della critica alla teoria intellettualistica delle passioni³³. La trattazione è dettata dall'esigenza di confutare la dottrina crisippea e stoica dell'unicità delle virtù, supponendo invece l'esistenza delle virtù teoretiche, proprie della parte razionale dell'anima, e di quelle etiche proprie della parte passionale, capace di intrattenere rapporti con la ragione³⁴. Contro gli stoici si sostiene che l'uomo «dunque partecipa anche dell'irrazionale ed ha connaturato il principio della passione, elemento non accessorio ma necessario, che non si deve estirpare, ma curare ed educare»³⁵. Per Plutarco la moralità è, infatti, una qualità dell'animo irrazionale che, a sua volta, è plasmata «dalla ragione che non vuole estirpare la passione – cosa che, oltre ad essere impossibile, sarebbe anche dannosa per l'uomo – ma imporle un limite ed un ordine ingenerando così le virtù etiche che non sono assenza, ma proporzione e medietà di passioni»³⁶. Il compito della ragion pratica è quindi di «eliminare gli eccessi e le dissonanze delle passioni [...] regolando così l'impulso passionale, che ingenera a livello dell'irrazionale le virtù etiche che sono una medietà tra un difetto e un eccesso»³⁷. La conseguenza è che «la ragione ha spento i moti impetuosi, violenti e folli dei desideri, mentre quelli di cui la natura ha veramente bisogno li ha resi simpatetici, obbedienti e pronti a collaborare amichevolmente nelle decisioni pratiche»³⁸.

L'opera di Plutarco insisteva quindi sulla considerazione che le passioni erano componenti essenziali della vita umana. Ciò probabilmente potrebbe essere stato di assoluto rilievo agli occhi di un signore feudale

come Andrea Matteo, pronto alla guerra al momento necessario e dedito allo studio, quando non impegnato nelle imprese belliche. Nell'opera di Plutarco è assente un preciso e continuo riferimento al tema della guerra, a eccezione di pochi passaggi evocativi. Il primo è tutto poetico: «e se, leggendo Omero dire che Achille “incitava i cavalli e gli uomini” alla battaglia, ancor si meravigliano e dubitano che la facoltà irascibile e appetitiva dell'anima, sede dell'afflizione e della gioia, sia per natura capace di ubbidire alla ragione di subirne l'influsso e di dividerne le disposizioni...»³⁹. Il secondo è relativo alla dura educazione spartana, a segno di quanto rilievo quella formazione marziale fosse idonea a coltivare le inclinazioni guerriere⁴⁰. Il terzo infine è relativo alla necessità dei governatori di suscitare la passione per la guerra: «estirpate del tutto le passioni, quand'anche fosse possibile, in molti la ragione risulterebbe meno attiva e più debole, come un timoniere al cessare del vento. Anche i legislatori, pensando certo a questo, introducono nelle costituzioni l'ambizione e l'emulazione tra i cittadini, e suscitano e accrescono con trombe e flauti l'ardore combattivo contro i nemici [...] ma anche nelle battaglie l'impulso passionale e l'entusiasmo è irresistibile e invincibile»⁴¹.

La passione, l'ardimento, lo slancio e l'impeto battagliero non erano quindi nemici della ragione se in qualche modo erano temperati da quella. Nel trattato di un signore feudale si ritrovano parole assai prossime a quelle che Andrea Avellino avrebbe rivolto al giovane signore di Piacenza un secolo dopo, consigliando che l'ardimento bellico, tutt'altro che da condannare, fosse temperato dalla prudenza. L'opera di Plutarco per quanto sembri dar ragione ad una trattatistica di una nobiltà più fondata sulle virtù che sulla nascita, in realtà confermava le qualità tradizionali della nobiltà, poiché il ragionamento poteva essere completamente rovesciato: a chi sosteneva la superiorità delle virtù intellettuali, Andrea Matteo opponeva la necessità dell'unione tra le virtù e le passioni ardimentose tipicamente nobiliari e guerresche.

4

Fede e armi

L'opera di Andrea Matteo Acquaviva non si fondava su un'ideologia religiosa, ma si potrebbe definire di ispirazione “laica”, lontana dalla tensione tutta cattolica che invece caratterizzava de Sépulveda: mentre l'interrogativo dello spagnolo era se la professione di soldato valoroso e nobile fosse confacente alla dottrina cristiana⁴², ad Andrea Matteo premeva evidenziare che le virtù dell'uomo di cultura non erano contrarie alla vita

d'arme, e che le più accese passioni da guerriero erano utili se temperate opportunamente dalla ragione. Inoltre, lo spagnolo può essere considerato il precursore dello neostoicismo che sarebbe maturato nel secolo successivo con Lipsio, mentre l'opera del duca d'Atri traduceva un Plutarco su posizioni fortemente antistoiche. Difficile inoltre determinare se quando Andrea Matteo scriveva la sua introduzione stesse pensando a polemizzare con Erasmo o Machiavelli.

Posizioni del genere potevano, tuttavia, trovare un terreno comune sul quale armonizzarsi. Questi mondi, nord e sud della penisola, tensioni religiose e aspirazioni nobiliari, stoicismo e antistoicismo, fedeltà agli Asburgo e partigianeria filoangioina, in realtà forse erano più comunicanti di quanto risulti dalle ricostruzioni storiche che spesso producono spaccature che nella realtà non esistevano. Segno, ad esempio, di quanto il mondo degli Acquaviva e quello dei Pio di Carpi non fossero così estranei e lontani è il legame di parentela che strinsero a pochi anni dall'opera del de Sepúlveda e di Andrea Matteo: nel 1544 la figlia del defunto principe Alberto sposò proprio il nipote del duca d'Atri, Giovanni Gerolamo I Acquaviva⁴³. Ciò non può essere certo prova che de Sepúlveda conoscesse l'opera di Andrea Matteo, né che questi conoscesse le riflessioni dello spagnolo, poiché le opere di entrambi erano state scritte prima di quel matrimonio, ma quanto meno è da sottolineare la circolazione di uomini e donne per la penisola e quindi la circolazione anche delle loro idee. La stessa opposizione tra stoicismo e antistoicismo va molto stemperata: nell'opera di de Sepúlveda risultano numerosi passaggi da cui risulta la stessa esigenza dell'opera plutarchea di superamento del monismo virtuoso degli stoici⁴⁴.

Ciò che tuttavia metteva in comunicazione quel mondo nobiliare delle virtù (e delle passioni) belliche con quelle riflessioni religiose, era soprattutto il tema della guerra santa ai Turchi, dove santi e fanti poterono trovare un terreno sul quale intendersi. Intorno alla questione della guerra agli Ottomani fu possibile una coesione inusitata tra aristocrazia e ideologia della Chiesa. La riflessione di de Sepúlveda sulla guerra era stata ispirata anche dalla preoccupazione per la vittoria ottomana di Mohacs del 1526 e il sacco di Roma del 1527. Egli aveva quindi nel 1529 scritto la *Cohortatio ut bellum suspiciat in Turcos*, un attacco alle tesi ireniche di Erasmo, nella quale ribadiva che la lotta ai Turchi era fondamentale, in quanto essi costituivano una grave minaccia per l'Europa⁴⁵. Il *Democrate* nasceva in parte anche dall'esigenza di dimostrare quanto il valore dei cristiani non fosse da meno rispetto all'ammirato impero ottomano. Il de Sepúlveda qualche anno prima, nel 1523, aveva scritto il *Dialogo Gonsalus*, un'esaltazione di Gonzalo de Cordoba, il grande vincitore di

Cerignola anche grazie alla precedente sperimentazione di più moderne tecniche belliche nel corso della guerra di Granada contro i mori⁴⁶. Nel Mezzogiorno la guerra ai lontani eretici dei paesi fiamminghi fu più un fatto di servizio alla corona asburgica, che una necessità di lotta all'eretico d'oltralpe⁴⁷, ma per converso la paura dei "turchi alle porte" fu invece un fatto costante, tanto nel XVI secolo, quanto ancora, come testimonia l'episodio del Gesù Nuovo, alla fine del XVII secolo. Anche in questo caso può ritenersi esemplare la storia degli Acquaviva, che per generazioni si nutrono di uno spirito da crociata, alimentato dal bisogno di vendicare la morte di Giulio Antonio, il padre di Andrea Matteo, il quale proprio con il figlio aveva lottato strenuamente contro i Turchi in Terra d'Otranto, trovando la morte in un'imboscata. Da allora il capo reciso di Giulio Antonio fu, invano, reclamato a Costantinopoli. Il ciclo pittorico commesso da Andrea Matteo per l'abside della cattedrale di Atri rappresenterebbe proprio il martirio di Giulio Antonio e la speranza della restituzione del suo capo. Il nome di Dorotea, che ricorre frequente nell'onomastica femminile del casato, indicherebbe l'attesa del dono di Dio della restituzione del capo, nonché il ricordo del giorno della morte di Giulio Antonio, avvenuta il 6 febbraio, giorno di santa Dorotea. Nella seconda metà del XVI secolo il duca d'Atri dell'epoca, Giovanni Gerolamo I, partecipò alle guerre nelle Fiandre, più per il vano tentativo di conquistarsi una fiducia asburgica, che per spirito di crociata contro gli eretici d'oltralpe. La presenza degli Acquaviva negli scontri con gli Ottomani fu una costante e il casato partecipò attivamente e coralmemente all'impresa di Lepanto⁴⁸. Ma quell'impegno antiottomano si presentò con caratteri particolari, in quanto i componenti della famiglia parteciparono alla spedizione sotto il comando di don Giovanni d'Austria in modo autonomo, come volontari italiani. Era quindi un modo per presentarsi sciolti dai vincoli gerarchici nei confronti della Spagna, ma era altresì la valorizzazione della vocazione personale del casato nella lotta antiturca⁴⁹.

Ma oltre al terreno comune della guerra ai Turchi, santi e fanti trovarono anche un collante: la Compagnia di Gesù. Si è sottolineato che l'impulso al rinnovamento delle letture per il mondo militare fu opera soprattutto dei gesuiti, i quali furono tra primi ad assistere spiritualmente soldati e marinai. Uno dei precoci documenti volti a catechizzare i militari fu l'opera di Possevino, utilizzata negli anni del pontificato di Pio V proprio per la guerra ai Turchi culminata con Lepanto⁵⁰. L'episodio estatico del De Geronimo ebbe luogo all'epoca – tra fine Seicento e inizio Settecento – nella quale lo scontro contro i Turchi stava avendo un nuovo rilancio grazie alle campagne militari di Eugenio di Savoia,

il quale, al servizio di Vienna, assicurò l'allargamento dei domini degli Asburgo nell'area Balcanica. In quegli anni si cominciarono a sentire nuovi appelli alla guerra santa con predicatori come il cappuccino Marco d'Aviano, molto attivo tra il 1683 e il 1699, che rivolse sermoni agli eserciti e invitò alla guerra contro i Turchi. Anche in quella congiuntura la Compagnia di Gesù continuò a produrre letteratura in proposito. E ancora negli anni della guerra di successione spagnola Roma provò a esprimere una propria posizione autonoma, indicando nel Turco "hostis perpetuo" il nemico contro il quale le potenze europee cattoliche avrebbero fatto meglio a combattere, piuttosto che massacrarsi a vicenda per il trono di Madrid⁵¹.

La Compagnia di Gesù ebbe un posto fondamentale nella storia degli Acquaviva. Proprio quel matrimonio tra Margherita Pio e Giovanni Girolamo I evidenzia i rapporti con Rodolfo Pio da Carpi, il cardinal protettore dei gesuiti. Da quel momento Rodolfo entrò nella onomastica di famiglia dei duchi d'Atri e il primo con quel nome, Rodolfo Acquaviva, figlio di Giovanni Girolamo, fu missionario della Compagnia e martire in Asia e "santo" del casato⁵². Ma ancora più è da sottolineare il fatto che il fratello minore del duca, Claudio, entrò nella Compagnia di Gesù, divenendone, come è noto, Generale dal 1581 al 1615. All'epoca della sua guida, i missionari della Compagnia, ancor prima della fondazione della Congregazione della *Propaganda Fide*, intensificarono la penetrazione nella penisola balcanica⁵³. Viene da pensare che l'attenzione del generale prestata alle missioni al di là dell'Adriatico derivasse anche dall'educazione e dalla tradizione di famiglia.

Il contatto con la Compagnia di Gesù favorì senz'altro la confessionalizzazione degli Acquaviva, così come avvenne in molti casi della nobiltà meridionale che cominciò a studiare nei prestigiosi collegi gesuitici, e la famiglia si caratterizzò per la presenza di relevantissime figure di cardinali. La ricca biblioteca conservata negli Abruzzi era traboccante di libri religiosi, soprattutto di autori gesuiti oppositori della Ragion di Stato⁵⁴. Le opere di Giusto Lipsio⁵⁵ convivevano accanto a numerosi testi relativi al mondo ottomano, ai trattati militari (Biasaccioni, Brancaccio e altri) che continuavano quella tradizione umanistica di conciliazione tra lettere e armi di cui si è detto, e a numerosi volumi dedicati alle tecniche per la costruzione di difese, il possesso delle quali era ormai indispensabile a un buon condottiero. Nella stessa biblioteca era poi presente anche la traduzione della *Politica* di Aristotele compiuta da de Sepulvéda, il quale aveva trovato nelle tesi dello stagirita la giustificazione alla sottomissione degli "infedeli" d'oltreoceano.

Gli Acquaviva, emblematicamente, si trovarono al crocevia tra valori cristiani e virtù militari. D'altra parte, quello stesso sistema di virtù presente nell'opera plutarchea, erede di una tradizione classica che vedeva essenziale nell'esercizio delle virtù il ricorso alla medietà, alla "mediocritas", all'equilibrio e al giusto mezzo, stava agli inizi del Seicento prendendo una forma confessionale nell'impianto teologico del grado eroico della santità, come misura dell'esercizio delle virtù da parte dei servi di Dio⁵⁶, per i quali era possibile esortare alla guerra santa contro gli Ottomani, purché senza eccedere.

I percorsi indicati della catechesi attraverso la dimensione straordinaria della santità e della passione guerriera del baronaggio che trovavano il terreno comune nella lotta ai Turchi, ancora una volta evidenziano come nel Mezzogiorno le "alterità" delle vie non significavano affatto un'"estranità" a quanto avveniva in Europa anche in merito all'etica della guerra.

Note

1. Sull'episodio cfr. G. Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli 2002, pp. 57-9.

2. V. Lavenia, *Dio in Uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 25-7. Sull'attenzione del Santo Ufficio verso la categoria dei soldati, si veda S. Peyronel, *Frontiere religiose e soldati in antico regime: il caso di Crema nel Seicento*, in C. Donati (a cura di), *Alle Frontiere della Lombardia. Politica, guerra e religione nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 19-39.

3. F. M. D'Aria, *Un restauratore sociale*, Edizioni Italiane, Roma 1943, pp. 447 ss.

4. Sugli episodi si rimanda a Sodano, *Modelli e selezione*, cit., *passim*.

5. Si cita dalla *Positio super dubio an constet virtutibus...*, del 1681, ripubblicata in anastatica dalla casa editrice Tinari, Bucchianico 1998, p. 85. Ma si segnala la presenza di numerosi altri episodi del genere.

6. Su Andrea Avellino, oltre a G. Sodano, *Modelli e selezione*, cit., *passim*, si veda D. A. d'Alessandro (a cura di), *Sant'Andrea Avellino e i Teatini nella Napoli del Viceregno Spagnolo*, D'Auria, Napoli 2011-2012, voll. I-2.

7. D. A. D'Alessandro, C. Mazza (a cura di), *Lettere scritte dal Glorioso Sant'Andrea Avellino*, ristampa anastatica, D'Auria, Napoli 2007, vol. II, 23 gennaio 1592, p. 93.

8. Ivi, p. 104.

9. Ivi, p. 126.

10. G. Sodano, *Modelli e selezione*, cit., pp. 69-79.

11. *Lettere scritte*, cit., p. 125.

12. Ivi, p. 510.

13. Cfr. G. Sodano *Tra politica e religione: le riflessioni di un vescovo regio sul duello*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", I, 2015, pp. 121-43.

14. *Positio super dubio*, cit., p. 80.

15. Ivi, p. 89.

16. Ivi, p. 91.

17. Ivi, p. 14.

18. Sodano, *Modelli e selezione*, cit., p. III.

19. Lavenia, *Dio in uniforme*, cit., p. 83.
20. Già Lucien Febvre evidenziò lo sforzo della Chiesa per incanalare e cristianizzare il mondo della guerra e della violenza nobiliare. Cfr. L. Febvre, *Amour sacré, amour profane*, Gallimard, Paris 1944.
21. Lavenia, *Dio in uniforme*, cit., pp. 58-66; G. Patisso, *Juan Ginés de Sepúlveda: un profilo storico*, in J. Ginés de Sepúlveda, *Democrate secondo o della giusta causa delle guerra contro gli Indios*, a cura di G. Patisso, Congedo, Lecce 2008, pp. 7-30.
22. Cfr. F. Tateo, *Chierici e feudatari nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 52; G. Vitale, *Modelli culturali nobiliari a Napoli nel Quattro e Cinquecento*, in "Archivio Storico delle province napoletane", CV, 1987, pp. 27-103; J. H. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Guida, Napoli 1995, p. 271; G. Muto, *I «segni dell'honore». Rappresentazione delle dinamiche nobiliari a Napoli nell'età moderna*, in *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 171-2. Si veda inoltre C. J. Hernando Sanchez, *El soldado politico: el Gran Capitán y la Italia de los Reyes Catolicos*, in "Revista de historia militar", 2, 2015, pp. 45-114; Id., *La cultura nobiliaria en el virreinato de Nápoles durante el siglo XVI*, in "Historia social", 28, 1997 pp. 95-112.
23. Cfr. F. Abbate, *Storia dell'Arte dell'Italia meridionale. Il Sud angioino e aragonese*, Donzelli, Roma 1998, p. 220.
24. Cfr. F. Verrier, *Les Armes de Minerve. L'Humanisme militaire dans l'Italia du XVI siècle*, Press de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1991, p. 32.
25. Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, vol. III, Sansoni, Firenze 1971, p. 222.
26. L'opera sarebbe stata stampata nella tipografia di Attri, poi successivamente edita dal Summonte e stampata dal Frezza: *Plutarco Quae hic contineantur: haec sunt Plutarchi de virtute morali libellus Graecus. Eiusdem libelli translatio per illustr. Andrea Matth. Aquiniunium Hadrianorum ducem. Commentarium ipsius ducis in eiusdem libelli translationem in libros quatuor diuisum. Index totius operis: qui singillatim materias in uno quoque libro contentas ostendit*, Neapoli, ex officina Antonii de Fritiis Corinaldini, 1526. Sull'opera si veda V. Bindi, *Gli Acquaviva letterati; notizie biografiche e bibliografiche con note e documenti illustrati*, Napoli 1881, pp. 66-72 e soprattutto Tateo, *Chierici e feudatari*, cit., pp. 78-92.
27. Su Troiano Caracciolo cfr. http://www.treccani.it/enciclopedia/troiano-caracciolo_%28Dizionario-Biografico%29 consultato al 31/12/2017. Ancor più uomo d'armi, schierato con la Francia e poi lì esule, dove svolse una brillantissima carriera militare al servizio di Francesco I ed Enrico II, fu il figlio Giovanni: cfr. R. Scheurer, http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-caracciolo_%28Dizionario-Biografico%29 consultato il 31/12/2017.
28. F. Abbate, *Storia dell'Arte dell'Italia meridionale. Il Cinquecento*, Donzelli, Roma 2001, pp. XVII-XVIII.
29. Cito da Tateo, *Chierici e feudatari*, cit., p. 84.
30. C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 29.
31. Cfr. P. Pieri, *Consalvo di Cordova e la battaglia di Cerignola*, in "Archivio Storico Pugliese" V, 1952, pp. 205-83; Id., *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, Einaudi, Torino 1952; J. E. Ruiz-Domènec, *Il Gran Capitano. Ritratto di un'epoca*, Einaudi, Torino 2008.
32. Per il dibattito sulla storia militare in Italia si rinvia a P. Del Negro, *La storia militare dell'Italia moderna nello specchio della storiografia del Novecento*, in "Cheiron", 23, 1995, pp. 11-33; Id. (a cura di), *La storiografia militare in Italia e in Francia negli ultimi vent'anni. Due esperienze a confronto*, Esi, Napoli 2003, pp. 45-62. C. Donati, *Eserciti e carriere militari nell'Italia moderna*, Unicopli, Milano 1995; P. Bianchi, D. Maffi, E. Stumpo (a cura di), *Italiani al servizio straniero in età moderna*, Franco Angeli, Milano 2008.

33. Cfr. F. Becchi, *Introduzione* a Plutarco, *La virtù etica*, D'Auria, Napoli 1990, pp. 48-9.
34. F. Becchi, *Commento* a Plutarco, *La virtù etica*, cit., p. 146.
35. Il testo in italiano è tratto dall'edizione curata da Becchi citata nelle note precedenti: ivi, p. 130.
36. Ivi, p. 91.
37. *Ibid.*
38. Ivi, p. 104.
39. Ivi, p. 85.
40. «Perciò non male diceva il pedagogo spartano, che avrebbe fatto sì che il giovane gioisse per le belle azioni e soffrisse per quelle turpi, il che rappresenta il fine più grande e più bello da proporre per un'educazione degna di un uomo libero». Ivi, p. 137.
41. Ivi, pp. 133-5.
42. J. G. de Sepúlveda, *Democrate*, a cura di V. Lavenia, Quodlibet, Macerata 2015, p. 25.
43. Permettono una maggior chiarezza dei rapporti di parentela la recente pagina web <https://gw.geneanet.org/frebault?lang=en&pz=henri&nz=frebault&ocz=0&p=alberto&n=pio> consultata il 2/1/2018 e i contributi apparsi nel 2015 per il Dizionario Biografico degli Italiani: F. Forner, Pio, Alberto, http://www.treccani.it/enciclopedia/alberto-pio_%28Dizionario-Biografico%29 consultato al 2/1/2018; M. Al Kalak, Pio, Rodolfo, http://www.treccani.it/enciclopedia/rodolfo-pio_%28Dizionario-Biografico%29 consultato il 2/1/2018.
44. De Sepúlveda, *Democrate*, cit.: numerosi richiami in proposito dalla p. 43 e successive, nelle quali si sviluppa la discussione tra le figure di Maria e Marta, negando la superiorità dell'una sull'altra. De Sepúlveda richiama la duplice natura delle virtù (etiche e dianoetiche), ma critica la posizione di coloro che «sostengono che basti l'esercizio dell'una o dell'altra, reputando più felici coloro che si dedicano alla conoscenza della verità e alla contemplazione delle cose migliori, allo stesso modo con cui si ritengono più elevate le cose divine rispetto alle umane, e l'intelletto rispetto alle altre parti dell'anima». Ivi, p. 43. È invece da ritenere che chi «trascura l'una e l'altra si abbandona alla stoltezza e al vizio, e questi deve essere cacciato e cancellato». Ivi, p. 47. Più avanti *Democrate* sostiene che è «duplice il genere delle virtù morali, uno naturale e l'altro razionale [...] la virtù naturale è una innata disposizione priva di ragione atta ad affrontare [...] i doveri della forza e della generosità. E dunque la virtù naturale nasce con noi poco a poco matura, se non la si reprime con una pratica di segno contrario». *Ibid.* Si sottolinea poi quanto nella guerra sia necessaria che i comandanti suscitino passioni come l'ira con le arringhe militari: «ci si serve dell'ira e risulta utile riportare alla mente una qualche offesa per la quale gli animi dei soldati possono essere eccitati allo sdegno». Ivi, p. 123.
45. Patisso, *Juan Ginés de Sepúlveda*, cit., p. 17.
46. Ivi, p. 19. Per la sperimentazione delle tecniche belliche moderne nel corso della guerra di Granada, cfr. E. Belenguer, *Ferdinando e Isabella. I re cattolici*, Salerno editrice, Roma 1991, p. 135. Su Gonsalvo de Crodoba, oltre al classico P. Giovio, *Le vite del Gran Capitano e del marchese di Pescara*, a cura di C. Panigada, Laterza, Bari 1931, si veda Ruiz-Doménec, *Il Gran Capitano*, cit. Inoltre si vedano: C. J. Hernando Sanchez, *El soldado politico: el Gran Capitán*, cit.; Id., *El Gran Capitán y los inicios del virreinato de Nápoles: nobleza y estado en la expansión europea de la Monarquía bajo los Reyes Católicos*, in L. A. Ribot García, A. Carrasco Martínez, L. Adao da Fonseca (dirs.), *El Tratado de Tordesillas y su época*, Vol. 3, Junta de Castilla y León, Madrid 1994, pp. 1817-54.
47. Per quanto riguarda l'impegno militare dei soldati e aristocratici meridionali nelle guerre dell'Europa centro-settentrionale, si rinvia a *Italiani al servizio straniero*, cit.
48. Per tutto ciò si rinvia a G. Sodano, *Da baroni del Regno a Grandi di Spagna. Gli Acquaviva d'Atri: vita aristocratica e ambizioni politiche*, Guida, Napoli 2012. Alla battaglia

di Lepanto combattono Giovanni Girolamo I e suo fratello Adriano, conte di Conversano, e suo figlio Orazio, unico superstite di una galera affondata. Su alcuni aspetti della formazione religiosa dei partecipanti alla battaglia di Lepanto, si veda G. Civale, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Unicopli, Milano 2009.

49. Cfr. E. Papagna, *Il baronaggio pugliese sulla scena della Monarquía hispánica*, in E. Novi Chavarría, V. Fiorelli (a cura di), *Baroni e vassalli. Storie moderne*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 208-12.

50. Cfr. G. Civale, *La Compagnia di Gesù, la guerra e l'immagine del soldato da Ignazio a Possevino (1546-1569)*, in "Società e Storia", 140, 2013, pp. 283-317; Lavenia, *Soldati di Dio*, cit., pp. 97-116.

51. Ivi, pp. 208-14.

52. Sulla santità "di lignaggio", cfr. S. Cabibbo, M. Modica, *La Santa dei Tomasi: storia di suor Maria Crocifissa, 1645-1699*, Einaudi, Torino 1989; P. Cozzo, *La geografia celeste di casa Savoia. Religione, devozione e sacralità in età moderna (secoli XVI-XVII)*, il Mulino, Bologna 2006.

53. Lavenia, *Soldati di Dio*, cit., pp. 125-7. Il generalato dell'Acquaviva è stato oggetto di attenzione da parte degli storici, come momento significativo di svolta nella storia della Compagnia di Gesù. Si vedano in particolare: P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia 2007, con particolare attenzione alla relazione di J. Martínez Millán, *La trasformazione della monarchia hispana alla fine del XVI secolo: Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano*, pp. 19-53; F. Motta, *Jesuit theology, politics, and identity: The generalate of Acquaviva and the years of formation*, in P.-A. Fabre, F. Rurale (a cura di), *The Acquaviva project: Claudio Acquaviva's generalate (1581-1615) and the emergence of modern catholicism*, Boston College, Boston 2017, pp. 353-74. M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 101-44.

54. Nella biblioteca degli Acquaviva c'era il testo di Possevino della *Bibliotheca selecta*, nonché il testo contro la ragion di Stato *Iudicium, de Nuae militis Galli, Ioannis Bodini, Philippi Mornaei, Nicolai Machiaueli & antimachiaueli*. Per quanto riguarda la biblioteca degli Acquaviva e il suo inventario, cfr. Sodano, *Da baroni del Regno*, cit., pp. 233-63.

55. Di Lipsio nella Biblioteca degli Acquaviva risultano i commenti a Tacito.

56. Sulla mutazione delle virtù eroiche dai codici di comportamento nobiliare e cortigiani, si rinvia a Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno*, cit., pp. 198-212. Nella biblioteca dei duchi d'Atri era depositato l'opera del Brancati de Lauria e di Angelo Rocca che furono alla base del sistema di riconoscimento delle virtù eroiche per la canonizzazione dei santi. Su questa elaborazione, cfr. ivi, pp. 13-37.