



Ignazio Bardea

Lo Spione Chinese

Edizione a cura di
Livio Dei Cas e Leo Schena

Ignazio Bardea

Lo spione cinese

edizione a cura di Livio Dei Cas e Leo Schena



Piccoli lumi

Saverio Xeres

Queste brevi note intendono chiarire, per quanto possibile, almeno alcune delle numerose questioni toccate da Bardea, in specifico gli accenni a vicende storico-ecclesiastiche del passato o ad aspetti caratteristici della situazione ecclesiale del suo tempo; ciò sia in ambito locale sia in un orizzonte più ampio. In fondo l'espedito a cui ricorre Bardea ossia di guardare ciò l'ambiente in cui vive con gli occhi di uno straniero venuto da lontano corrisponde in buona parte alla nostra situazione di oggi, estranei come siamo a quel mondo che più non ci appartiene.

L'enigmatica figura della "Dea Prepotenza"

Il primo elemento, almeno apparentemente, di carattere religioso che incontriamo nel testo di Bardea ci pone subito in grosse difficoltà. Prima di lasciare la Bassa Valtellina, per inoltrarsi nella valle dell'Adda, scrivendo da Morbegno una lettera al collega Cham-pi-pi, il mandarino Sin-ho-ei si sofferma a trattare «di una strana deità, e del culto che qui le si presta: quantunque siano speciosi i titoli che le si danno, mi sembra che soprattutto quello le convenga di Dea Prepotenza» (p. 12). Paragona quindi questa figura a quella della dea cinese «Coanginpussao». Nel descrivere la divinità orientale, Bardea fa riferimento pedissequo ad un'opera etnografica di Thomas Salmon, peraltro correttamente indicata in nota. Il tempio di cui si parla è tutt'ora esistente nella città di Xiamen (anticamente indicata con il nome di Amoy, reso dal Salmon con Emoui).

Ciò che non torna, anzi risulta completamente opposto all'identità originaria della dea, è l'associazione alla "prepotenza". "Coanginpussao", infatti, è la trascrizione fonetica, corrispondente alla pronuncia del tempo ed alla recezione nella lingua del Salmon, ossia l'inglese, del termine cinese *Guanyin pusa* che indicava il *bodhisattva* della compassione, originariamente chiamato *Avalokiteshvara*. I *bodhisattva*, nella tradizione buddhista, sono persone che, pur avendo ricevuto l'"illuminazione", rimangono ancora in questo mondo, con la missione di aiutare gli altri a raggiungere la salvezza. Ora, mentre nel sistema buddista indiano *Avalokiteshvara* aveva tratti maschili, in Cina assume figura femminile,

collocata su un trono in forma di loto (ecco il "carciofo" indicato da Salmon-Bardea). Essa è anche affiancata da due bambini: nel culto popolare cinese, infatti, tale divinità è ritenuta capace di propiziare la generazione. Ciò che più stupisce, tuttavia, è il fatto che Bardea prenda per "Dea Prepotenza" proprio quella che nella tradizione buddhista è indicata come una figura di misericordia. È da presumere, dunque, che, in questo, caso il nostro autore si sia un po' sbrigativamente limitato a cogliere le somiglianze esteriori delle immagini, salvo poi fraintenderne il senso proprio.³⁷

Quanto alle raffigurazioni nelle quali Bardea individuerrebbe una somiglianza con tale "dea", e che sembrerebbero collocate in Bassa Valtellina («Sin'ora non mi sono scostato da contorni di Morbegno e Traona», dice a p. 12), è impresa assai improba tentare di identificarle. Viene piuttosto da pensare, leggendo il testo, che si tratti di figure allegoriche, eventualmente frutto della sovrapposizione di immagini diverse, il cui significato rinvii comunque all'ambito politico (l'amministrazione della giustizia?) piuttosto che a quello religioso. Infatti, l'unica figura religiosa che potrebbe essere assimilata, dalle nostre parti, a quella di una "dea", seduta in trono e con un bambino (ma non due) accanto, è, ovviamente, quella della Vergine Maria; ma sarebbe ben strano che il sacerdote Bardea potesse osare un simile confronto, per quanto messo sulla bocca di un mandarino cinese. È pur vero che, alla fine dell'esposizione, egli accenna ai «bonzi» posti a servizio della "dea", identificandoli egli stesso con i domenicani e i cappuccini (p. 13), presenti entrambi, appunto, in bassa Valtellina, a Morbegno, ma non si deve neppure tralasciare l'accento, fatto in nota da Bardea, al «marito di lei», con un tono di prudenza che sembrerebbe piuttosto indirizzare all'ambito politico. O, ancora più semplicemente, si può pensare ad una denuncia della "prepotenza" che – come già esposto nelle pagine precedenti – caratterizzava, agli occhi dei Valtellinesi, il «governo dispotico» dei Grigioni (p. 10). Insomma, la prepotenza di un dominio straniero, sempre meno tollerato, ai cui «capricci ed intrichi» appariva tutto soggetto: «il sacro, il profano, il politico, l'economico, il pubblico, il privato» (p. 16).

Informazioni precise

Nella descrizione della Valtellina che l'autore presenta in questo medesimo secondo fascicolo, Bardea si rivela invece molto preciso, e proprio nell'uso di una importante fonte ecclesiastica, ossia i verbali delle "visite pastorali" periodicamente compiute dai vescovi sul territorio di loro giurisdizione. Nel nostro caso, Valtellina, Chiavenna e Bormio dipendevano fin dalle origini (IV secolo) dalla chiesa vescovile di Como. In tali accurate

³⁷ Per queste osservazioni sono in gran parte debitore al dr. Mario Biffi di Teglio, sinologo, che ringrazio.



“ispezioni”, oltre a verificare lo stato delle chiese, con il rispettivo andamento economico e la situazione personale di ogni singolo membro del clero, veniva registrata normalmente anche la consistenza demografica delle comunità locali. È appunto a questi dati che attinge Bardea, come da lui stesso dichiarato, per bocca del mandarino che accenna alla «visita del loro spirituale capo il vescovo di Como», svoltasi nell’anno 1766 (p. 21). Effettivamente, in quell’anno si svolse una delle accurate visite pastorali compiute da Giovanni Battista Mugiasca, vescovo di Como dal 1753 al 1789; ora, il confronto, attuato a campione, fra il numero di abitanti forniti dal Bardea per ogni paese e quelli registrati negli atti ancora inediti della visita,³⁸ rivela una corrispondenza esatta, confermando la fonte a cui l’autore ha attinto le sue notizie.

Quando poi passa a raccontare la storia della “sua” Bormio, Bardea mostra una specifica competenza storico-documentaria, ad esempio nel citare (a p. 30) due tra i più antichi documenti ecclesiastici: quello che attesta Bormio come «chiesa battesimale», ossia come antica sede plebana, insieme a Mazzo e a Poschiavo, fin dall’anno 824,³⁹ e quello che indica l’antico legame con Bormio della chiesa di San Siro di Bianzone, a seguito di una donazione compiuta l’anno 1100.⁴⁰

L’episodio “simbolo” della cattolicità valtellinese

Nel ripercorrere, sia pure per sommi capi, la storia della Valtellina e, in particolare, di Bormio, Bardea non trascurava quello che sarebbe rimasto indubbiamente, fino ai nostri giorni, l’episodio più frequentemente raccontato e, a seconda delle posizioni di pensiero, maggiormente celebrato o denigrato: il sollevamento in armi del 1620 contro i Riformati presenti nelle valli, divenuto tristemente famoso con il grottesco (ma, per ciò stesso, emblematico) nome di “sacro macello”.

Fin dal 1512, infatti, come Bardea ricorda (a p. 34), Valtellina, Bormio e Chiavenna, erano passate sotto la dominazione grigiona; ciò era avvenuto,

³⁸ Archivio storico della diocesi di Como, Fondo curia, *Visite pastorali*, b. 186.

³⁹ 824 gennaio 3, Diploma dell’imperatore Lotario che conferma a Leone vescovo di Como i privilegi a lui concessi dal padre Ludovico e da Carlo Magno, in *Codice diplomatico della Rezia*, a cura di F. Fossati, nr. 6, in «Periodico della Società storica comense», 3 (1883), pp. 27-28. In realtà, Bardea data il documento all’anno 834 ma si tratta, chiaramente, di una svista.

⁴⁰ 1100 febbraio 8, Le sorelle Nalucia e Pagana donano all’arciprete e ai canonici di Bormio la chiesa di San Siro di Bianzone, in F.S. Quadrio, *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi oggi detta Valtellina*, II, In Milano, nella stamperia della Società palatina, 1755, rist. anast., Bologna, Forni, 1970, p. 470, nota a).



fra l'altro, proprio per iniziativa di un papa. Il famoso pontefice Giulio II – certo più esperto di politica e di arti militari che di teologia e di pratica pastorale, e agendo da principe italiano più che da pontefice universale – aveva costituito la “Lega santa” insieme con Venezia e Spagna, nel tentativo di cacciare i Francesi dalla Penisola. Nell'impresa erano stati coinvolti anche i Grigioni ai quali, appunto in funzione anti-francese, venne concesso di occupare le valli, particolarmente ambite, che si trovavano a meridione delle Tre Leghe, ossia, appunto, Valtellina, Bormio, Chiavenna, nonché le Tre Pievi dell'alto Lario occidentale. Già parte del ducato di Milano, tali territori erano passati, allo scadere del secolo precedente, alla Francia dopo la sconfitta inferta a Ludovico Sforza, detto il Moro, nei pressi di Novara.

La successiva adesione alla Riforma di una consistente quantità di Comuni dello Stato dei Grigioni, verso la metà degli anni '20, provocò una diffusione solo minima della nuova confessione nelle valli dell'Adda e della Mera. Tuttavia, proprio il fortissimo divario numerico tra la stragrande maggioranza di cattolici e l'infima minoranza di riformati (aggirantesi su una percentuale dell'uno per mille) fece emergere e rese intollerabile, nei territori soggetti, la parità di trattamento (ad esempio, quanto alla garanzia di luoghi e ministri di culto) che doveva invece essere garantita per legge alle due confessioni riconosciute ufficialmente dallo Stato retico, sulla base di un editto di tolleranza emanato a Ilanz nel 1526 (e citato dal Bardea come «decreto di Jante», a p. 102). Più ancora che le lamentele del vescovo di Como, impedito nel pieno esercizio della propria giurisdizione, e i richiami delle più alte gerarchie ecclesiastiche, preoccupate dalla diffusione della Riforma, fu soprattutto la crescente tensione politica internazionale a far precipitare, all'inizio del Seicento, quella forzata convivenza tra due diverse confessioni cristiane. Per la Spagna che, dalla seconda metà del Cinquecento, si trovava a gestire un ampio territorio esteso dal ducato di Milano ai Paesi Bassi, la Valtellina costituiva un “corridoio” essenziale di collegamento tra una parte e l'altra dei suoi possedimenti. Fra i vari tentativi di ricupero delle valli già appartenute al ducato di Milano si ebbe quindi l'insurrezione del 1620, presentata appunto come difesa della fede cattolica contro la presenza “eretica” attribuita, non del tutto correttamente, al dominio grigione o comunque alla protezione da esso garantita. La rivolta – condotta da un gruppo di cattolici valtelinesi guidati da Giacomo Robustelli ma concertata con il governo spagnolo di Milano – portò all'eliminazione violenta di qualche centinaio di protestanti. Il Bardea, usando una tipica espressione di uomo del Settecento e manifestando la ripugnanza verso un simile modo di intendere e di difendere la religione, giudica l'eccidio come espressione di «fanatismo dalla religione certamente non approvato» (p. 34). Sembra, tuttavia, che ancora maggiormente gli dispiaccia il gravissimo danno subito dai Bormini a seguito dell'appoggio offerto agli insorti. Occorre precisare che Bormio, come non fu interessata dalla presenza di comunità riformate, così non aderì all'insurrezione valtelinesa del 1620.



Venne coinvolta soltanto nella fase di consolidamento della rivolta e, in particolare, di difesa del territorio dal prevedibile intervento repressivo da parte dei Grigioni. In ogni caso, per tale collaborazione di fatto offerta agli insorti – benché decisa non senza forti incertezze e divisioni interne –, Bormio pagò un alto prezzo, subendo attacchi e saccheggi particolarmente pesanti, sullo sfondo di una più generale, desolante situazione della stessa Valtellina sconvolta, negli anni successivi al 1620, dal continuo passaggio di armate, e flagellata dai tristi séguiti di ogni occupazione militare.

L'inosservanza del Capitolato di Milano

Al tristissimo ventennio seguito alla rivolta del 1620 aveva posto fine il Capitolato di Milano, sancito il 3 settembre 1639 tra la corona spagnola e le Tre Leghe. Con tale accordo, i Grigioni riottennero il dominio sulle valli dell'Adda e della Mera, mentre la Spagna, oltre a vedersi nuovamente riaperte le vie dei passi alpini e degli scambi commerciali, tornava ad assumere il proprio ruolo di paladina di quella fede cattolica in nome della quale – almeno ufficialmente – aveva appoggiato la rivolta dei Valtellinesi. In tale prospettiva veniva proibito, in Valtellina e nei due contadi di Chiavenna e Bormio, l'esercizio di qualunque confessione religiosa diversa da quella cattolica (art. 27). Per i non cattolici era prevista l'espulsione, eccezion fatta per i magistrati in carica. Inoltre, quei riformati che avevano proprietà in loco venivano autorizzati ad abitarvi per un massimo di tre mesi ogni anno, onde provvedere alla cura dei propri interessi, ma senza poter esercitare il culto riformato (art. 33). Al contrario, l'esercizio della cura d'anime da parte dei ministri di culto cattolico avrebbe goduto di piena libertà, come pure la giurisdizione ecclesiastica del vescovo di Como (artt. 29-31). Sarebbe stata inoltre rispettata la distinzione dei due "fori", ossia l'esistenza di tribunali ecclesiastici in parallelo a quelli ordinari (art. 32).⁴¹ Al foro ecclesiastico erano riservate innanzitutto le cause riguardanti i membri del clero, sulla base di un principio risalente all'epoca in cui Chiesa e società facevano tutt'uno e dunque vigeva universalmente il principio, di natura e di ambito ecclesiastico, secondo il quale un membro del clero non poteva essere giudicato da un laico. Spettavano al foro ecclesiastico anche le questioni matrimoniali, in quanto – sempre in continuità ad un'epoca di *societas christiana* – il matrimonio era concepito esclusivamente ed universalmente nella forma di un sacramento, dunque di ovvia competenza ecclesiastica.

⁴¹ Per il testo del Capitolato, si veda *Li magnifici signori delle Tre eccelse leghe. Statuti e ordinamenti di Valtellina nel periodo grigione*, a cura di Diego Zoia, Sondrio, L'officina del libro, 1997, pp. 224-230.

Alcune disposizioni del Capitolato di Milano resteranno effettivamente inapplicata, anche per la loro effettiva impraticabilità. Ci limitiamo, anche in questo caso, agli aspetti ecclesiastici e, in particolare, alla prescrizione di espellere i non cattolici dai territori di Valtellina, Chiavenna e Bormio. Ogni anno i magistrati grigioni pubblicavano l'immane "grida" per l'allontanamento dei Riformati da Valtellina e Valchiavenna, salvo poi non riuscire ad imporla e a verificarne l'effettiva attuazione. Ovviamente, il fatto stesso di avere beni sul territorio favoriva e, in parte, giustificava il permanere dei proprietari, ben al di là delle astratte e rigide disposizioni di legge. Di fatto, numerosi erano i Riformati periodicamente denunciati come presenti nelle valli dalle autorità ecclesiastiche cattoliche. Per la seconda metà del Seicento possiamo stimare a circa trecento, complessivamente, i protestanti segnalati in Valtellina e Valchiavenna. Si può anche dire che il rinnovo del Capitolato, avvenuto, come anche il Bardea ricorda (p. 63), nel 1726, a seguito del passaggio del ducato di Milano all'Austria, stabilizzò ulteriormente tale situazione di inadempienza, soprattutto a motivo di forti intrecci fra gli interessi dell'Impero asburgico e la potenza economica di una famiglia grigione, quella dei Salis, profondamente infiltrata, grazie a consistenti proprietà, in Valtellina e Valchiavenna. L'influenza dei Salis fu tale da ottenere, nel rinnovo del Capitolato del 1762, l'inserimento di un «articolo segreto», con il quale Maria Teresa d'Austria si impegnavano ad ottenere la sospensione delle periodiche espulsioni (peraltro inattuato) dei Riformati, purché ci si limitasse alle famiglie già presenti (dunque, anche e soprattutto i Salis) e si evitasse di introdurre, con ciò, l'esercizio del culto riformato.⁴² Anche Bardea, inserendosi peraltro in un coro di lamentele molto fitto (e tale da ottenere, successivamente, il ritiro di quel famigerato articolo segreto), denuncia come la Valtellina fosse «ripiena di case ed abitazione di espulsi [riformati], che vi dimorano e vivono pienamente secondo la libertà della loro setta»; accenna, inoltre, a «brighe fatte per introdurre chiese de' protestanti in Valtellina», nonché a battesimi richiesti da famiglie riformate a ministri della propria confessione (p. 69). Ora, a riguardo di questi presunti, insistenti tentativi di introdurre il culto riformato, si può affermare che l'allarme – ripetutamente echeggiato nelle intensissime polemiche attestata tra Sei e Settecento, e ravvivate in occasione dei diversi rinnovi del Capitolato, nel sec. XVIII –, risulta maggiorato rispetto alla concreta situazione di fatto. Spesso, infatti, ci si appellava a singoli episodi i quali, benché originariamente circostanziati nel tempo, nello spazio e nei contenuti, assurgevano a "casi" esemplari con netta tendenza alla generalizzazione. Da questo punto di vista, l'osservazione di Bardea riflette la posizione comune di parte cattolica, più che la situazione reale.⁴³

⁴² A. Garobbio, *I rapporti tra il ducato di Milano e le Tre Leghe nei secoli XVII e XVIII*, II, *Documenti*, Milano, Istituto per le Alpi centrali, 1945, pp. 233-236.

⁴³ Mi permetto di rinviare, in merito, a S. Xeres, «*Il pretesto della religione*». *La questione*



Quanto al rispetto della giurisdizione ecclesiastica, la questione si presentava più complessa. Fin dal Seicento, infatti, troviamo numerose lamentele circa presunti impedimenti alla effettiva autonomia del foro ecclesiastico, nel proibire o rendere difficoltoso il ricorso al vescovo di Como o alla Santa Sede, per cause matrimoniali o per reati commessi da ecclesiastici; ancora, l'autorità civile avrebbe spesso ostacolato lo stesso procedere dei processi ecclesiastici, coll'impedire al giudice ecclesiastico di esaminare testimoni laici senza la "licenza" delle autorità civili. Insomma, difficilmente la giurisdizione ecclesiastica poteva agire in maniera effettivamente "autonoma" dal potere civile per cui essa si trovava frequentemente ad essere "impedita" ogni volta che le autorità civili rifiutassero di offrirle – di nuovo secondo una concezione "organica" della società risalente al Medioevo – il "braccio secolare". Certo, non ci si poteva aspettare che agisse a supporto della giurisdizione ecclesiastica cattolica uno Stato, come quello delle Leghe, a prevalente composizione riformata; d'altra parte, era la stessa mentalità moderna che si orientava sempre più decisamente verso una gestione dello Stato libera da condizionamenti ecclesiastici. È in tale contesto che vanno comprese le diverse lamentele espresse da Bardea quanto all'inosservanza del Capitolato di Milano, nelle disposizioni di natura religiosa. Egli ricorda, infatti, gli impedimenti frapposti alla giurisdizione del vescovo di Como, soprattutto in merito alle visite pastorali o a interventi di correzione su preti indisciplinati; la difficoltà nel far procedere le cause ecclesiastiche, appunto per assenza di collaborazione da parte del potere civile; il mancato rispetto della competenza ecclesiastica sulle questioni matrimoniali (p. 70). Unico punto del Capitolato di Milano che – di nuovo in piena conformità con le periodiche prese di posizione delle autorità ecclesiastiche locali – si riconosce come effettivamente adempiuto, in ambito religioso, è il capitolo 28 che proibiva l'introduzione dell'Inquisizione ecclesiastica (p. 69).

L'aspra polemica contro i cappuccini

Nel momento in cui Bardea allarga lo sguardo dalla situazione religiosa locale a quella, più generale, del suo tempo, egli si concede innanzitutto ad una polemica violentissima contro i cappuccini, estesa al punto – come dice egli stesso – di farne «una intiera dissertazione» sulla loro «origine, natura, costumi e tutta la storia» (p. 117). Il discorso è ambientato nella «stuffa maggiore de' Bagni» di Bormio dove, ad un certo punto, «un bonzo barbato» (ossia un religioso con la barba, all'evidenza un cappuccino) «mise anch'egli il becco» (p. 117) nella colta conversazione che si stava svolgendo tra i presenti. Allontanato finalmente l'indesiderato frate grazie

confessionale in Valtellina, Chiavenna e Bormio, in www.castellomasegra.org, in particolare la parte III.



all'attrazione esercitata su di lui da un cesto di dolcetti accompagnato da un buon fiasco di vino e – sembra di intuire – anche dalla «giovane villanella» che gli aveva portato in dono tutto quel ben di Dio, la conversazione può diffondersi più liberamente proprio a riguardo di quella famiglia di religiosi. È impressionante la quantità e la pesantezza delle critiche che Bardea rivolge ai cappuccini, anche con il frequente ricorso ad espressioni violente e volgari. I frati sono presentati come uomini rozzi, sporchi e immorali, letteralmente paragonati a «porci» che dietro di sé «non lasciano che schifosità [...] e mal odore, lasciando in mancia [...] chi uno, chi due, chi tre, ed alcuni anche quattro dei p. rinomati: puzzo, pulci, pidocchi, puttane» (p. 119). Essi risultano largamente più preoccupati del proprio benessere personale che del ministero pastorale, peraltro esercitato pessimamente: la loro predicazione, infatti, è eccessivamente lunga e fastidiosa, il loro impegno proteso soltanto a diffondere tra il popolo pratiche devozionali sciocche e superstiziose, così da rendere spesso un cristiano «più coglione che fedele» (p. 124). Essi sono dunque nient'altro – secondo il nostro autore - che approfittatori e denigratori della religione. Tutto ciò – sottolinea Bardea – in netto contrasto con la loro origine: i cappuccini, infatti, costituiscono uno dei rami derivati dal grande “tronco” (come l'autore stesso lo definisce) di san Francesco d'Assisi. Negli anni venti del Cinquecento, sulla scorta di una costante tensione dei francescani a mantenere e a ravvivare lo spirito originario del Poverello di Assisi, era nata una nuova famiglia religiosa, quella appunto dei “cappuccini”, così detta dal cappuccio cucito al saio di tela grezza. L'intento era precisamente quello di ritornare alla rigorosa osservanza della regola, in particolare di quella povertà – non solo dei singoli ma dell'intera comunità religiosa – che avrebbe dovuto, più in generale, caratterizzare gli Ordini “mendicanti” cosiddetti appunto in quanto privi di ogni proprietà e quindi costretti a dipendere, per la propria sussistenza, da quanto poteva offrire loro la generosità altrui.

Possiamo cogliere qui un primo motivo dell'acredine che trapela dalle pagine del nostro autore nei confronti dei cappuccini e, in generale, dei frati. La “questua” che originariamente intendeva assimilare quei religiosi ai più poveri della società – i mendicanti, appunto (per quanto lo stesso Francesco avesse previsto di far precedere al mendicare il lavoro manuale, passando poi a “chiedere la carità” solo nel caso in cui il lavoro non fosse stato praticabile o non venisse retribuito) –, a lungo andare aveva perso il proprio senso originario. Era diventata, insomma, una forma istituzionalizzata di aggravio su popolazioni già in difficili condizioni di sussistenza, tanto più a seguito dell'imponente crescita numerica dei religiosi. Soprattutto, agli occhi di un uomo del Settecento, fautore di una società razionalmente amministrata,

questa forma di “povertà” appariva piuttosto come espressione di pigrizia e, appunto, di sfruttamento della buona disposizione o della ingenuità del prossimo. Bardea non fa che riecheggiare – nella stessa durezza delle espressioni – una diffusa libellistica contro i religiosi, da parte dei pensatori illuministi o, comunque, dei sostenitori di una vasta riforma della società. Il repertorio al quale l’intellettuale bormino attinge è quello in circolazione nei salotti culturali dell’epoca, e comprende le immagini dei frati come persone che si danno a «buon tempo e lieta vita», ammassando ricchezze di ogni genere grazie alla dabbenaggine altrui; sono tali da risultare, nella società, «non solo membri inutili, ma sommamente nocivi», nient’altro che «codardi ed abbiotti poltronieri»; e non mancano considerazioni anche più pesanti.⁴⁴ Il nostro autore recepisce poi, disinvoltamente, anche veri e proprio “luoghi comuni” come la sarcastica definizione dei religiosi quale gente capace «di unirsi senza conoscersi, di convivere senza amarsi, di morire senza compiangersi» (p. 121).

In effetti, tra Seicento e Settecento, la presenza dei religiosi in Italia era cresciuta, in generale, a dismisura, al punto tale che, prima ancora degli Stati, la stessa Santa Sede era intervenuta, fin dal 1652, con la soppressione di circa 1500 conventi, nella sola Penisola, pari ad un quarto circa di quelli esistenti. Si può ben intuire come tale massa di uomini e donne dedite alla vita religiosa, in istituti normalmente esenti da tasse e non soggetti alle magistrature ordinarie, da un lato comportasse un aggravio economico per le comunità locali e un certo “disordine” sociale, dall’altro ingenerasse, col crescere della quantità, un prevedibile degrado della qualità. Peraltro, di qui alle durissime descrizioni della vita religiosa fatte proprie da tanta polemica illuminista, passa tutta la differenza che si introduce fra un ritratto e una caricatura.

Occorre poi tenere presente come nel complesso rapporto tra Stati e Chiesa, lungo il Settecento, si tendesse progressivamente a privilegiare – per motivi di controllo ma anche di una gestione appunto più “ordinata” della società – le istituzioni ecclesiastiche affidate al clero “secolare”, ossia sostanzialmente le diocesi e le parrocchie, normalmente disposte in corrispondenza alle strutture amministrative locali. Di qui un motivo di frequente contrasto fra la “cura d’anime” parrocchiale, più ordinaria e sistematica, e le iniziative dei religiosi – ad esempio le periodiche

⁴⁴ In questi termini si esprimeva, fra gli altri, l’illuminista trentino Carl’Antonio Pilati (1733-1802), autore di un caustico attacco alle istituzioni religiose del suo tempo pubblicato, probabilmente, a Coira (indicata con il nome di “Villafranca”), nel 1767: *Di una riforma d’Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi*. Se ne veda la recente, parziale edizione in Idem, *La Chiesa non è uno Stato. Scritti scelti di un illuminista trentino*. A cura di S.B. Galli, Roma, Carocci, 2002. Le espressioni riportate nel testo sono tratte dalle pp. 164-170 dell’edizione citata.



predicazioni straordinarie o "missioni" al popolo – che interrompevano il ritmo consueto della vita sociale e del lavoro. D'altra parte, la ricerca di una più «regolata devozione» (secondo la famosa espressione del prete ed erudito Ludovico Antonio Muratori) urtava inevitabilmente contro una religiosità popolare fortemente intessuta di aspetti di esteriorità e di "materialità", anche in continuità con la precedente stagione barocca. Ora, se la linea della semplificazione devozionale era sostenuta soprattutto da settori intellettuali della Chiesa, in rispondenza al clima razionalistico dell'epoca, erano soprattutto i frati mendicanti – e, tra essi, particolare, i cappuccini – ad occuparsi delle popolazioni rurali, anche con il ricorso a pratiche religiose più facilmente recepibili in contesti culturalmente sprovveduti.

A questi elementi che consentono di contestualizzare e di motivare, almeno in parte, questa lunga e aspra polemica del Bardea, si deve poi aggiungere – sulla base delle stesse considerazioni esposte dal nostro autore – la penosa vicenda che aveva interessato, fin dagli anni della sua fondazione, l'Ordine dei cappuccini. Uno degli esponenti di primo piano della nuova famiglia religiosa, Bernardino Ochino (così detto dalla nota contrada di Siena da cui proveniva), salito alla guida dell'Ordine stesso quale ministro generale, era stato accusato di esporre nella sua predicazione contenuti di carattere ereticale.⁴⁵ Allorché la curia romana, nel 1542, mediante la riorganizzazione e il rafforzamento dell'Inquisizione, aveva deciso di delimitare con nettezza la linea dottrinale "ortodossa" rispetto ad una confusa galassia di posizioni fluttuanti e parzialmente omologabili alle nuove tendenze "evangeliche" ampiamente diffuse anche in Italia, Ochino scelse – come molti altri sospettati, gran parte dei quali religiosi – la via della fuga, oltre le Alpi. Con travagliate e dolorose vicende – anche alla ricerca di un impiego che potesse garantirgli il sostentamento per sé e per la famiglia che, nel frattempo, si era formato, in obbedienza al comando biblico –, l'ex cappuccino trovò rifugio, in un primo tempo, a Ginevra, quindi vagò tra Inghilterra, Svizzera, Polonia, giungendo fino in Transilvania, dove morì; attestato è anche un suo passaggio a Chiavenna. Come molti altri "riformati" italiani, Ochino aveva concezioni teologiche piuttosto indeterminate e soggettive, difficilmente inquadrabili in qualunque "ortodossia" costituita, anche quella che iniziava progressivamente ad essere stabilita nelle diverse Chiese riformate: di qui la sua difficoltà ad inserirsi in comunità locali che nell'univoca appartenenza confessionale trovavano ancora un elemento di identificazione e di sicurezza sociale.

A Bernardino Ochino si deve riconoscere, in ogni caso, una notevole

⁴⁵ Ricavo le notizie a riguardo di Bernardino Ochino dalla pregevole opera di D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*. A cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, *passim*.



capacità nella predicazione, colla quale attraeva ovunque folle di pubblico, una significativa attività letteraria e, soprattutto, una personale coerenza di uomo e di credente, messa alla prova da tante traversie. È chiaro, d'altra parte, che Bardea non poteva che attenersi all'immagine negativa del frate apostata tramandata dagli autori ecclesiastici dell'epoca tridentina, ad alcuni dei quali fa esplicito e ampio riferimento (pp. 122, 133-138). E, nonostante che di monaci e frati passati alla Riforma ve ne fossero stati tantissimi, provenienti dalle più diverse famiglie religiose, certo il caso del superiore generale di un Ordine appena nato aveva impressionato i contemporanei in maniera tutta particolare, gettando un'ombra sui cappuccini, peraltro fortunatamente scampati alla soppressione minacciata da Roma.

Quanto alla presenza dei cappuccini in Valtellina e Valchiavenna, precisamente nei quattro conventi istituiti nella prima metà del Seicento a Tirano, Sondrio, Morbegno e Chiavenna, va innanzitutto ricordato che tali fondazioni erano parte di una rete di insediamenti a supporto logistico e spirituale per la coraggiosa "missione" che l'Ordine aveva avviato in una Rezia a forte presenza riformata. L'impegno era stato assunto dai cappuccini in rispondenza alla richiesta della congregazione romana *de Propaganda fide*, fondata nel 1622: durante tale missione trovò la morte anche colui che verrà poi ritenuto il "protomartire" della neonata congregazione missionaria, il cappuccino Fedele da Sigmaringa. Erano dunque notevoli, anche solo da questo punto di vista, i meriti che i cappuccini avevano acquisito in sede locale. Lo può confermare anche il lusinghiero giudizio espresso sul nuovo Ordine da un ecclesiastico valtellinese di grande esperienza: Feliciano Ninguarda, nunzio apostolico in terra tedesca, quindi vescovo di Como. In una delle sue opere, pubblicata nel 1583, il Ninguarda (egli stesso frate domenicano) così scriveva dei cappuccini: «Per lo zelo delle cose di Dio e l'esemplarità della loro vita si diffuse luminosa, in quasi tutte le parti d'Italia, la loro notorietà e fama».⁴⁶ Eppure la clamorosa fuga di Bernardino Ochino era già avvenuta e Ninguarda ne era senza dubbio al corrente.

Bardea, invece, della presenza dei cappuccini nelle valli rimarca soltanto alcuni aspetti negativi, con particolare riferimento al convento di Tirano (p. 123). Qui, fra l'altro, alla metà del Settecento, i cappuccini avevano ottenuto anche un incarico presso l'importante santuario mariano: non manca, anche in questo caso, una violenta stoccata del Bardea che attribuisce sarcasticamente alla «grazia della Madonna di Tirano» (ovvero alle consistenti rendite di quel santuario) l'aspetto florido di qualche frate (p. 124).

⁴⁶ F. Ninguarda, *Enchiridion de censuris*, Ingolstadt 1583, p. 571, in *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cagnoni, Perugia, Edizioni frate Indovino, 1988, p. 562.



La famosa diatriba sui riti cinesi

Non poteva mancare, in un'opera che, non soltanto comprende ampi riferimenti alla situazione ecclesiastica del Sei-Settecento, ma prevede la presenza, sia pure fittizia, di alcuni personaggi provenienti dal Celeste Impero, almeno un accenno alla questione dei "riti cinesi". Bardea non ci delude: ecco, infatti, sul finire della parte IV, almeno un breve passo (peraltro ancora collegato alla polemica anti-cappuccini) sulla famosa diatriba (pp. 125-128).

C'era stato un altro importante Ordine religioso, quello dei gesuiti, all'origine della questione dei riti cinesi. La Compagnia di Gesù era stata fondata alla metà del Cinquecento da Ignazio di Loyola e dotata di un forte spirito "missionario", sia nei confronti della società europea sia verso i nuovi continenti che si erano aperti alla Chiesa, sull'onda delle grandi imprese di navigazione di Portogallo e Spagna. L'illuminato gesuita Matteo Ricci, entrato in Cina nel 1583, aveva assunto un atteggiamento di rispettoso inserimento nella cultura locale, impegnandosi nell'apprendimento della lingua e adattandosi in ogni modo – perfino nel nome, "cinesizzato", e nell'abito – alla figura di uno scienziato locale, proponendosi in primo luogo come fautore di un dialogo culturale tra due mondi così lontani, non solo geograficamente, l'uno dall'altro. Aveva così potuto acquisire il credito necessario per potersi effettivamente inserire in quell'ambiente di grandi e antichissime tradizioni culturali e religiose. Dopo di che, sia pure sempre in "modo soave", come si usava dire allora, aveva anche potuto diffondere il cristianesimo, raccogliendo adesioni soprattutto fra i ceti culturalmente e socialmente più elevati. Al seguito delle intuizioni di Ricci, l'assunzione della lingua cinese e di taluni riti della tradizione locale nella liturgia cattolica erano diventate prassi comunemente seguite dai gesuiti nel Celeste Impero; analogamente si comportavano altri gesuiti, in India (e si parlava qui di "riti malabarici", citati anch'essi da Bardea, a p. 171). Nel caso particolare della Cina, si riteneva che taluni onori resi a Confucio o ai defunti potessero essere valutati come espressione di natura puramente "civile". Sarebbero stati, dunque, praticabili anche dai cinesi convertiti al cristianesimo: essi, in tal modo, avrebbero potuto continuare ad onorare la saggezza di Confucio e la memoria dei propri antenati. La questione si fece invece critica quando, in Cina, ai gesuiti – culturalmente attrezzati per quel metodo di dialogo, nonché orientati dalla loro stessa formazione ad affrontare nuove aperture, anche audaci, nel modo di vivere e di diffondere la fede – si affiancarono altri religiosi, appartenenti a Ordini più antichi e dunque maggiormente legati alla precedente tradizione occidentale, come francescani (tra i quali vanno computati anche i cappuccini...!) e domenicani. Furono essi a denunciare a Roma i metodi dei gesuiti e, in particolare, la tolleranza, appunto, di "riti cinesi". Dalla metà del Seicento



fu un susseguirsi di prese di posizione nell'uno o nell'altro senso, da parte della congregazione romana preposta alle missioni (la già citata *Propaganda fide*); vi furono anche legazioni ufficiali presso l'Impero cinese, ma l'impreparazione culturale e gli atteggiamenti malaccorti degli inviati romani – tra i quali Carlo Tommaso Maillard Tournon e Carlo Ambrogio Mezzabarba, entrambi citati nel nostro testo (p. 172) – ottennero piuttosto l'effetto di irritare l'imperatore cinese, offeso anche da certi toni irriverenti nei suoi confronti. Così, nonostante una continua, parallela azione diplomatica da parte dei gesuiti, e il favore espresso nei loro confronti dall'imperatore Kangxi, giunto perfino ad indirizzare una propria lettera personale al papa, il dialogo si interruppe. Come Bardea stesso ricorda (p. 128), la vicenda si concluse tristemente, all'inizio del Settecento, con l'espulsione dei missionari europei dalla Cina, eccetto pochi che poterono restare in quanto esercitavano mansioni di funzionari imperiali. Da parte romana la posizione di rigido rifiuto si prolungherà fino al... 1939, quando papa Pio XII dichiarerà leciti i riti cinesi!

Ora, a fronte di una questione così complessa e delicata, l'unica considerazione che Bardea è in grado di esprimere è a dir poco superficiale e certo incongruente: ovvero, un'ulteriore conferma della necessità, già ampiamente sottolineata, di fare piazza pulita, anche in Europa, della gran parte dei frati: «Ritenete anche voi – dichiara uno dei mandarini cinesi rivolgendosi agli astanti - i pochi buoni e pacifici [religiosi], ma i battaglieri e gli ipocriti, e i sussuroni, e gl'inutili, mandateli lungi da voi» (p. 128).

Il "mondo nuovo" di Giuseppe II

È pur vero che i tempi in cui scrive Bardea volgevano ormai velocemente, e per molti aspetti, verso un «mondo nuovo» (pp. 141 ss.). Il nostro autore lo identifica, sostanzialmente, con la svolta impressa dal figlio della «buonissima e bellissima dea che avea gli occhi cerulei» (p. 144). Che si tratti di Giuseppe II, figlio di Maria Teresa d'Austria, imperatore dal 1780 al 1790, è talmente evidente che neppure tenta l'autore di lasciarci nell'incertezza, dichiarando egli stesso la vera identità della madre come del figlio, il "Proteo" di cui parla all'inizio della parte V. Ebbene, questo "nuovo mondo" che Bardea aveva potuto conoscere direttamente durante gli anni di residenza a Brescia, allora territorio austriaco, comprendeva anche alcuni importanti e innovativi provvedimenti in ambito ecclesiastico.

Un primo netto segnale di svolta, rispetto alla politica ben più accorta e moderata della madre - attenta a non turbare i buoni rapporti con la Santa Sede, oltre che personalmente molto legata a principi religiosi – fu dato da

Giuseppe II con la pubblicazione dell'«Editto di tolleranza», nel 1781. Pur riconoscendo ancora il carattere di «dominante» alla religione cattolica, tale editto avviava decisamente un processo di riconoscimento legale per le diverse confessioni religiose, variamente rappresentate nei vasti territori soggetti a Vienna. Oltre a due importanti denominazioni riformate (luterani e calvinisti), Bardea, a p. 151, ricorda i «Greci scismatici», ossia gli Ortodossi, quindi gli Ebrei, e aggiunge i Massoni («Franchi Muratori») i quali, più che una formazione religiosa, erano una «consorteria» di «liberi pensatori». Era una prima, importante applicazione della mentalità illuminista, con il dichiarato rifiuto di ogni «coercizione della coscienza» e la piena recezione del valore positivo della tolleranza, significativamente considerata, nel testo dell'editto, come propriamente «cristiana». ⁴⁷ Il tono distaccato, se non sprezzante, usato da Bardea nei confronti di questa iniziativa, lascia intuire una diversa valutazione.

Influiva, certamente, a sfavore di simili «novità», anche agli occhi di un intellettuale del Settecento – oltre ad una concezione ancora piuttosto prematura, in effetti, del rapporto fra religione e società –, vedere affiancata ad una linea di tolleranza una politica invece fortemente «intollerante» verso la Chiesa cattolica, in particolare nei confronti degli Ordini religiosi, oggetto di pesanti iniziative di soppressione e accorpamento, durante il regno di Giuseppe II. «Se tutti tollerate quale contraddizione a non tollerare anche questi?», osserva Bardea, riferendosi ai religiosi cattolici (p. 151).

Se ci fu, tra le altre, una soppressione particolarmente dolorosa e paradossale, certo fu quella dei gesuiti. Motivi di ostilità contro la Compagnia di Gesù non mancavano, e covavano già da tempo. Intanto, i gesuiti avevano assunto spesso posizioni innovative e opposte a quelle sostenute da altri Ordini, nelle complesse questioni di carattere dottrinale insorte soprattutto nel Seicento. Ad alcune di esse accenna Bardea stesso: oltre alla già citata questione dei riti cinesi (e malabarici), ricorda la spinosissima questione cosiddetta *de auxiliis* (p. 171). Tale era il nome che era stato dato, a Roma, a «congregazioni» appositamente organizzate, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, per mettere a confronto due linee teologiche contrastanti, in merito all'esatta interpretazione del rapporto fra le capacità naturali del soggetto umano e l'indispensabile «aiuto» (in latino *auxilium*) offerto dall'azione di Dio (o «Grazia») per la salvezza dell'uomo. Ora, tra i due principali «sistemi» teologici messi in campo – l'uno preoccupato di affermare soprattutto la «necessità» della Grazia, l'altro tendente piuttosto

⁴⁷ Giuseppe II, *Atto di tolleranza (Toleranzpatent)*, a. 1781, in *Chiesa e Stato attraverso i secoli*. Documenti raccolti e commentati da S.Z. Ehler e J.B. Morrall. Introduzione di G. Soranzo, Milano, Vita e pensiero, 1958, pp. 257-259.

a valorizzare le risorse naturali dell'uomo –, i gesuiti erano schierati sul secondo versante, orientati dalla loro vasta formazione culturale e dall'esigenza di aprirsi alle nuove frontiere della civiltà, alla massima esaltazione possibile delle capacità razionali, dunque naturali, della persona. Di conseguenza, essi erano andati sempre più contrapponendosi soprattutto alla robusta corrente "giansenista", così chiamata dal nome del vescovo studioso fiammingo Giansenio (1585-1638) il quale, dalla assidua lettura delle opere di sant'Agostino, aveva tratto una visione pessimista nei confronti dell'uomo, sottolineando fortemente la necessità della Grazia di Dio. Era, insomma, un difficile equilibrio teoretico che faceva azzuffare i teologi delle due diverse correnti e che impedì di giungere ad una soluzione definitiva, al punto che la questione si trascinò anche nella seconda metà del Seicento, venendo ad affacciarsi, sia pure di poco, anche sul secolo dei Lumi. Del resto, era all'evidenza impossibile rinchiudere in schemi logici, come un poco si pretendeva fare, una questione per sua natura di livello soprannaturale, come sottolineava anche Bardea, echeggiando il divieto imposto dal sant'Ufficio, a metà Seicento, di continuare nelle diatribe: sono «questioni che non si scioglieranno giammai finché la grazia non cessi d'essere mistero, e però [perciò] sembrano non che dannose, ma inutili» (p. 171). Si può ben capire, peraltro, come, in una società ancora fortemente intrisa di cristianesimo, le questioni teologiche avessero immediati riflessi sulla vita della società (quanto al costume e alle questioni etiche), sullo sviluppo culturale (si pensi alla scienza, avviata ad importanti traguardi, proprio tra Sei e Settecento) nonché, di conseguenza, in ambito politico. E i gesuiti, largamente presenti nelle università e nelle corti, non poterono sfuggire alle ricorrenti polemiche, la più famosa delle quali – anch'essa ricordata da Bardea (p. 171) – fu rappresentata dal brillantissimo *pamphlet* scritto dal grande scienziato e grande credente (con tendenza rigorista) Blaise Pascal, *Le provinciali*, pubblicate la prima volta a Colonia, nel 1657. Da parte sua, il giansenismo, nato come movimento teologico-spirituale, assunse ben presto anche l'aspetto di un importante fenomeno politico, ad esempio attirando una vasta fetta dell'alta società francese attorno al monastero parigino di Port-Royal (citato da Bardea a p. 165).

La causa immediata della soppressione della Compagnia di Gesù si era tuttavia verificata in un particolare Stato europeo, il Portogallo. Qui, nel clima esagitato indotto dal tragico terremoto di Lisbona del 1755, i gesuiti, accusati di complicità in un attentato al re, vennero incarcerati o espulsi, per decisione del primo ministro, il potente marchese di Pombal (ricordato anche da Bardea a p. 172). Analogo provvedimento fu assunto dalla corte di Madrid la quale, già nelle *reducciones* gesuitiche del Paraguay, dove si era verificata una rivolta degli Indios, aveva avuto motivo di sospettare come fomentatori alcuni seguaci di sant'Ignazio. Analoghi episodi si



ripeterono, a catena, in Francia, nel regno di Napoli e nelle altri corti borboniche. Le pressioni di tanti governi ebbero la meglio, infine, sullo stesso papato, ottenendo da Clemente XIV Ganganelli la soppressione della Compagnia di Gesù, nel 1773. Atto fortemente imbarazzante per il papa e oggettivamente ingiusto nei confronti di religiosi i quali, con straordinarie imprese missionarie e con numerosissime istituzioni educative fondate in Europa e nei diversi paesi di missione, tanto avevano contribuito a favore della Chiesa e, in specifico, proprio del papato. Al pontefice romano, infatti, Ignazio di Loyola aveva voluto legare la sua Compagnia con un particolare impegno di obbedienza aggiunto ai tre voti tradizionali della vita religiosa (obbedienza, povertà, castità). Così, dopo la soppressione, di tanti religiosi impegnati in tutto il mondo non era rimasto che un piccolo drappello in Russia (come ancora ricorda Bardea, a p. 174) dove il documento pontificio non era stato accettato. Il ristabilimento della Compagnia si sarebbe poi avuto nel 1814, nel clima della Restaurazione.

Certo, nel suo unirsi al diffuso compianto per l'ingiusta e dannosa dispersione di tante energie, non era estranea al Nostro una particolare riconoscenza a nome di tutti coloro che – come lui stesso in quel di Bormio – avevano potuto personalmente conoscere quei religiosi che «con tanto vantaggio nella educazione buona impegnati per ogni dove vedevansi» (p. 174). Lo aveva sottolineato anche in precedenza, nel testo, affermando che gli abitanti di Bormio erano debitori della presenza in paese dei gesuiti anche per l'«esercizio delle buone creanze» (p. 95). Tra questi religiosi colpiti dalla soppressione, Bardea ricorda con elogio («eruditissimo uomo»), in altra parte del testo (p. 168), un illustre valtellinese autore di molte opere teologiche, scomparso proprio durante la pubblicazione dello *Spione cinese*: Giovanni Battista Noghera, anch'egli era diventato, forzatamente, un «ex-gesuita».

Conclusion: dall'opera all'autore

La caratteristica compresenza, da un lato, di precisione e ricchezza di dati, dall'altro, di alcuni clamorosi fraintendimenti (come quello della “dea prepotenza”), insieme a valutazioni del tutto superficiali e fitte di pregiudizi (come quella a proposito dei cappuccini), sembra caratterizzare la figura culturale del Bardea come dotata più di erudizione che di profondità. Egli è informato su molte questioni del suo tempo, ma non è in grado di valutarne adeguatamente la complessità e il significato. È questa, naturalmente, una considerazione che qui si propone a partire da questa particolare opera dell'intellettuale bormino, con tutte le cautele e la provvisorietà dovuta alla mancanza di una valutazione complessiva del personaggio e della sua opera.



Un altro atteggiamento che emerge da questo scritto è la tendenza a chiudersi nell'ambiente bormiese, secondo una caratteristica mentalità "autonomistica" della Magnifica Terra. Anche quando comincia parlando della Valtellina, Bardea finisce inevitabilmente a trattare di Bormio. Più in generale, si può notare come il riferimento alla Cina, nella persona dei mandarini ospiti in Valtellina, sia utilizzato come puro genere letterario, peraltro neppure originale, senza che ciò comporti, per l'autore, uno specifico interesse per un mondo diverso: anzi, il ricorso alla figura degli stranieri è solo un pretesto per parlare con maggiore libertà della situazione locale.

Se poi vogliamo riflettere, sia pure con prudenza ancora maggiore, sulla figura di prete che Bardea lascia intravedere di sé in questo scritto, non si può che rimanere ancor più perplessi. La stessa scelta degli argomenti, l'attenzione privilegiata a questioni capziose o a polemiche interne al cattolicesimo, di profilo abbastanza modesto, non lascia spazio alcuno a spunti di carattere propriamente religioso. Non si sarebbe potuto dire ai cinesi qualcosa di interessante, se non proprio sul vangelo, quantomeno sul grande patrimonio spirituale e culturale del cristianesimo? L'unico riferimento in tal senso, è un fugace accenno all'«uomo Dio adorato tra cristiani» e raffigurato in una stanza del palazzo pubblico di Bormio (p. 93). Questi rilievi inducono a pensare che anche la scelta dello stato sacerdotale, da parte del nostro autore, abbia corrisposto, come capitava comunemente a quei tempi, prevalentemente alla ricerca di una decorosa "posizione" sociale, per quanto potesse indubbiamente essere esercitata in maniera del tutto onesta e diligente.

Possiamo dire che, sotto l'uno, come sotto l'altro aspetto – ossia, come intellettuale e come ecclesiastico –, il nostro autore rifletta una situazione abbastanza tipica del nostro Settecento locale. Forse non va molto al di là di questo riflesso, per quanto utile, il "lume" offertoci da Ignazio Bardea in questo suo scritto.